

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2022. XVIII. ÉVFOLYAM 2.

A TARTALOMBÓL

ZSENGELLÉR JÓZSEF: A Pentateuchus-kutatás új iránya

BÉKEFI BÁLINT: „Ádám” a Hóseás 6,7-ben: a személynévi értelmezés védelmében

HEIDL GYÖRGY: Természetellenes halál, természetes gyász: Augustinus, a szír Rufinus és Órigenés

SCHILLER VERA: Néhány szó a késő antik vallásgyakorlatról. A győzelmes keresztény hit és az utóvédharcát vívó pogány vallás küzdelme

BAKTI JUDIT: István király *Intelmeinek* forráshasználata a Szentírás tükrében

TÉZER ZITA: A XIX. századi afrokubai *santería*

VASSÁNYI MIKLÓS: A *Fokozatok Könyvének* 12. homíliája mint Ál-Areopagita Dénes ekkleziológiájának előfutára – bevezető tanulmány a 12. Homília fordításához

Fokozatok könyve: 12. homília: Az egyház rejtett és nyilvános szolgálatáról

FRAZER-IMREGH MONIKA: Lorenzo della Volpaia asztrológiai órájának leírása Angelo Poliziano levelében (IV, 8.). Bevezetés forrásközléshez

ANGELO POLIZIANO: *Levél Francesco della Casához* (Levelek IV, 8)

ADAMIK TAMÁS: Hilarius második himnusza: *De resurrectione carnis* – A test feltámadásáról

PECSUK OTTÓ: Kálvin és a *philosophia Christiana*

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XVIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2022

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Tizennyolcadik évfolyam, 2022/2. szám

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

Főszerkesztő: Vassányi Miklós
Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

Szerkesztők:
Tóth Anna Judit (Tanulmányok)
Németh György (Forrás)
Adamik Tamás (Disputa)
Sarnyai Csaba Máté (Műhely)
Bakos Áron (Hírek): aron.bakos@ubbcluj.ro
Tamási Balázs (Recenziók): tamasib@or-zse.hu

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

A szerkesztőség címe:
1088 Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
E-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu
„Hírek” és „Recenziók” rovatunk szerkesztői közvetlenül is fogadnak kéziratokat
a fent jelölt e-mail-címeiken.

A folyóirat online elérhetősége: kre.hu/vallastudomanyiszemle
Stíluslap: btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf
Kéziratokat nem őrzünk meg, és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062 (nyomtatott)
ISSN 2939-6336 (online)

A kiadásért felel: Dr. habil. Horváth Géza,
a KRE Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának dékánja
A folyóirat 30% kedvezménnyel megvásárolható a Gondolat Kiadó honlapján:
gondolatkiado.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette
Nyomdai előkészítés: Gondolat Kiadó

TARTALOM

Lectori salutem!	5
TANULMÁNYOK	
ZSENGELLÉR JÓZSEF: A Pentateuchus-kutatás új iránya	9
BÉKEFI BÁLINT: „Ádám” a Hóseás 6,7-ben: a személynévi értelmezés védelmében	36
HEIDL GYÖRGY: Természetellenes halál, természetes gyász: Augustinus, a szír Rufinus és Órigenés	51
SCHILLER VERA: Néhány szó a késő antik vallásgyakorlatról. A győzelmes keresztény hit és az utóvédharcát vívó pogány vallás küzdelme	65
BAKTI JUDIT: István király <i>Intelmeinek</i> forráshasználata a Szentírás tükrében	86
TÉZER ZITA: A XIX. századi afrokubai <i>santería</i>	112
FORRÁS	
VASSÁNYI MIKLÓS: A <i>Fokozatok Könyvének 12. homíliája</i> mint Ál-Areopagita Dénes ekkleziológiájának előfutára – bevezető tanulmány a 12. <i>Homília</i> fordításához	127
<i>Fokozatok könyve</i> : 12. homília: Az egyház rejtett és nyilvános szolgálatáról	135
FRAZER-IMREGH MONIKA: Lorenzo della Volpaia asztrológiai órájának leírása Angelo Poliziano levelében (IV, 8.). Bevezetés forrásközléshez	141
ANGELO POLIZIANO: <i>Levél Francesco della Casához</i> (Levelek IV, 8)	146
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Hilarius második himnusza: <i>De resurrectione carnis – A test feltámadásáról</i>	153
MŰHELY	
PECSUK OTTÓ: Kálvin és a <i>philosophia Christiana</i>	167

HÍREK

- Térszakralizáció a dunai provinciákban. Beszámoló a szegedi szentély-konferenciáról (T. Szabó Csaba) 179
- Beszámoló az *Egyházak, vallások és kultúrák Latin-Amerikában a prekolumbián kortól a XXI. századig* című konferenciáról (Pető László) 182
- Povedák István előadása a kereszténységről és az alternatív vallásosságról (Lipták Noémi) 184
- Beszámoló a *Kereszténység és iszlám* című műhely-konferenciáról (Üjlaki-Nagy Réka) 186
- Alsópapság és helyi vallás a 16–20. századi Európában. Beszámoló az MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport és az ELTE Folklore Tanszék által rendezett nemzetközi konferenciáról (Bárh Dániel) 189
- Beszámoló a Magyar Patrisztikai Társaság XXI., *Az ókeresztény kultúra aktualitása* című országos konferenciájáról (Császárné Guth Bernadett) 196

RECENZÍÓK

- Hoppál Bulcsú – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Születés a halálban: Vallás és megújulás.* Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, 2021. (Óbis Hajnalka) 203
- Zsengellér József (szerk.): *A nagy zarándok végleg célhoz ért. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából.* Budapest, Magyar Hebraisztikai Társaság – L'Harmattan, 2021. (Montskó Benjámin) 208
- Simoné Pesthy Monika: *Vértanúk és keresztény identitás a IV. századi görög enklómionokban.* Budapest, Corvina, 2021. [A. Gergely András] 214
- Simon Róbert: *Buddha vagy Jézus? Barlaam és Jozaphát a vallások keresztútján.* *Fontes Orientales.* Budapest, Corvina, 2017. [A. Gergely András] 220
- Ungvári Tamás: *A Gólem és a prágai rabbi – Okkultizmus, hermetizmus, kabbala.* Budapest, Scholar Kiadó, 2019. (Balássy-Berezvai Szénia) 223
- Philip F. Esler: *Babatha's Orchard: The Yadin Papyri and an Ancient Jewish Family Tale Retold.* Oxford, Oxford University Press, 2017. (Barta Péter) 230
- Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László (ford.): *Jóga-szútra. A Patandzsalinak is nevezett Ananta tanítása a tudat leigázásáról Agnidatta és Gópála fordításában és magyarázataival.* Budapest, A Tan Kapuja, 2022. (Bialkó László Gergő) 235
- Alácsi Ervin János – Németh Bálint (ford.): *Johannes Scotus Eriugena: A szellem sasmadarának hangja. Homília Szent János evangéliumának prológusához.* Gödöllő, Sursum Kiadó, 2018. (Berei Boglárka) 238

LECTORI SALUTEM!

A tizennyolcadik évfolyamával lassan nagykorúságába lépő *Vallástudományi Szemle* 2022. évi második számát veheti most kézbe a közönség, illetve első alkalommal köszönhetem az Olvasót a *Szemle* „Tanulmányok” rovatának szerkesztőjeként.

Jelen számunkban hat tanulmány kapott helyet, melyek térben és időben is tág tematikát fognak át. Zsengellér József tanulmányában a Pentateuchus-kutatás mai irányait tekinti át, a samaritánus Pentateuchus szerepét keresve a Tóra kialakulásának folyamatában. Békefi Bálint Hóseás 6,7 versét vizsgálja filológiai alaposággal, amellest érvelve, hogy az „Ádám” személynévként értelmezendő e szöveghelyen, nem pedig köznévként vagy helynévként. Heidl György írása Szent Ágoston homíliái alapján elemzi az egyházatya részben Szent Ambrussal szemben megfogalmazott álláspontját a halál természetellenességéről és a gyász természetességéről, amely illeszkedik az áteredő bűn ágostoni értelmezéséhez. Schiller Vera összefoglalásában a pogány vallás végnapjait mutatja be a nikaiai zsinattól az athéni „Akadémia” megszűnéséig tartó korszakban, valamint az újplatonikus iskola utolsó nemzedékeinek sorsát a meggyilkolt Hypatiával a középpontban. Bakti Judit István király *Intelmeinek* forráshasználatát vizsgálja a szöveg legfontosabb forrása, vagyis a Szentírás tükrében. Tézer Rita tanulmánya pedig az afrokubai vallások történetéhez ad kalauzt, bemutatta az afrikai-katolikus szinkretizmus talaján megszülető *santería* történetét, a szigeten gyakorolt formáit, bevezetőt nyújtva e vallás istenvilágába, ritsaiba.

„Forrás” rovatunkba jelen számban két szöveg fordítása és az értelmezésüket segítő kísérőtanulmányok kerültek be. Vassányi Miklós a 400-as évek környékére datálható, anonim *Fokozatok könyve* című szír szöveg 12. homíliájának fordítását közli, amely témáiban Ál-Areopagita Dénes ekklezsiológija előfutárának tekinthető. Ezt követi Frazer-Imregh Monika fordítása és kísérőtanulmánya, amely Angelo Poliziano IV, 8. leveléből közli Lorenzo della Volpaia asztrológiai órájának leírását – s amely még a magyar vonatkozásokat sem nélkülözi.

„Disputa” rovatunkban Adamik Tamás Hilarius *De resurrectione carnis* című, második himnuszát elemzi értő alaposággal, előző számunkban megjelent értékezésének folytatásaként. A „Műhely” rovat pedig e számban Pecsuk Ottó írásán keresztül mutatja be Kálvin és a keresztény filozófia kapcsolatát, átfogó képet adva a kálvini életműről, a kálvini teológia fontosabb súlypontjairól. Kötetünket ezúttal is az elmúlt időszak legfontosabb, folyóiratunk témájába vágó konferenciáiról beszámoló „Hírek” és a „Recenziók” zárják.

Jó olvasást kíván

Tóth Anna
rovatvezető

TANULMÁNYOK



A PENTATEUCHUS-KUTATÁS ÚJ IRÁNYA

ZSENGELLÉR JÓZSEF

ABSTRACT

New Directions in the Research of the Pentateuch

The last decade of Samaritan research resulted in two major changes of the previous scholarly consensus: 1) The archaeological excavations on Mount Gerizim revealed the remnants of a Persian-period Samaritan temple. 2) Some very early manuscripts of the LXX and of the Old Latin Version, discovered recently, confirmed the originality of the Samaritan readings of the Pentateuch in contrast to the Massoretic Text: Deut 27:4–5 has Gerizim instead of the Massoretic Ebal reading; in Deut 12ff. there is the perfect form of the verb ‘to choose’ (בָּחַר) instead of the imperfect form (יִבְחַר) of the Massoretic version. As a consequence of these changes a new wave of the Pentateuch-research has set in. A common work of the different Yahwistic groups (Samaritan, Judean, Edomite, Diaspora) is supposed to have formulated the final redaction of the Pentateuch. The current task of scholars in this new direction of research is to point out the consensual or compromise character of the text of the Pentateuch or Hexateuch. After the detailed presentation of this new direction of Pentateuch research, I present a case study analyzing the reason of the different Hebrew expressions utilized for the Exodus-formula. The העֲלָה form seems to be the original northern, Samaritan expression which later coexisted with the southern, Judean הוֹצִיא form. The final form of the Pentateuch, but also the whole Hebrew Bible, certifies the gradual cooperation and the later draw-off between the two Yahwistic groups.

BEVEZETÉS

Az újdonság mindig relatív, hiszen egy alapgondolat valakinél már régen elhangozhattott vagy papírra is kerülhetett, mégis a köztudatban vagy tudományos közbeszédben sokkal később jelenik meg. Így van ez mostani témánkkal is. Mi több, bizonyos értelemben most sincs új a nap alatt. Ahogyan Rózsa Huba találóan összegezte, a Pentateuchus-kutatás folyamatosan három opció körül forog: vagy kis töredékekből,

vagy továbbírt hagyományokból, vagy még nagyobb forrásokból, esetleg a három kombinációjából összeállt Tóráról beszélnek.¹ Az új kutatási irány, amelyet most bemutatok, bizonyos értelemben mindhárom elméletet érinti, de egyelőre nem ad teljesen átfogó koncepciót.

A kiindulási pont az 1990-es évekre tehető, amikor is Yitzhak Magen megjelentette első publikációit a Garizim-hegyen folytatott ásatásairól. Beszámolójában egy dedikációs feliratokkal, báránycsontokkal teli hellenisztikus kori templom „maradványait” tárja az olvasó elé, melyet a jeruzsálemi templomhoz hasonló épületként definiált. Az első skiccek alapján a Josephus-féle leírás (Ant 13,254) megelevenedésének lehettünk tanúi.² Magam is ezt a mageni beszámolót vettem alapul disszertációm megírásakor.³ Az igazi fordulatot 2004 hozta, amikor Magen további ásatásainak eredményeként egy még korábbi, perzsa kori épületszintet és abban perzsa kori érméket talált. A templomot ezek alapján az V. század első felére, középre datálhatjuk.⁴ Miért olyan fontos ez? Azért, mert ennek alapján azt látjuk, hogy (legalább) két párhuzamos JHVH-templom működött az ún. fogság utáni időszakban Palesztinában: Egy Samária tartományban, a Garizimon, egy pedig Jehud tartományban, a Sionon. A templom papságot feltételez, a papság pedig írnoki tevékenységet, a templomi írnoki tevékenység pedig vallási szövegek keletkezését. Hogyan értékeljük ebben a relációban a Samaritánus Pentateuchust (SP)? Milyen szerepet játszott ez a helyzet magának a Tórának a kialakulásában? Hogy választ kaphassunk ezekre a kérdésekre, először az eddigi forráselmélet és kánonkutatás SP-hoz való viszonyát villantom fel, majd az új kutatás első gondolatainak megjelenésére világítok rá, ezután definiálom az új kutatás irányvonalát, végül egy esettanulmánnyal szeretném példázni is mindezt.

¹ Rózsa: Bevezetés az Ószövetség könyveibe, 63, szó szerint három alapmodellről beszél.

² Magen: Mt. Gerizim – A Temple City; Magen: Mount Gerizim, 487. Konkrét szentélyépületről még nem írt, de a leletek egyértelműen ebbe az irányba mutatnak.

³ Zsengellér: Gerizim as Israel, 153.

⁴ Magen et alii: Mount Gerizim Excavations 1, 1–12. A részletesebb értékelés és beszámoló csak 2007-ben jelent meg: Magen: Dating of the First Phase..., 157–211; és Magen: Mount Gerizim Excavations. A Temple City.

KORÁBBI KAPCSOLATOK AZ IZRAELI IRODALMISÁGGAL, ILLETVE A SAMARITÁNUS PENTATEUCHUSSAL

1. A FORRÁSELMÉLET DOKUMENTUMAINAK EREDETE

A klasszikus, ún. wellhauseni forráselmélet második forrásaként az Elohistá forrást definiálták.⁵ Egy, a jahvistával párhuzamos elbeszélést feltételeztek, melyben az isten-név Elohim formában jelenik meg, értelmet adva így a névhasználati kettősségnek és a duplumtörténeteknek egyaránt.⁶ A Kr. e. IX–VIII. század körülre elhelyezett irodalmi anyag egyik fő jellemzőjeként északi keletkezési környezetét nevezték meg.⁷ A Gen 15-tel induló Elohistá a sikemi és bételi tradíciókat, a Ráchel-törzsek történetét, az istenfélelem és a bálványimádás elutasításának teológiai témáit öleli fel, melynek történeti kontextusát az északi prófétai hagyomány jelenti.⁸ A források közül egyébként ez a legvitatottabb, amit maga Wellhausen a J1 és J2 különbségtételben adott meg, illetve később a JE (jehovista) forrásegységként is aposztrofáltak. Ezt többször eltemették,⁹ de megannyiszor újrafogalmazták.¹⁰

A wellhauseni modell negyedik sarokköve volt a Deuteronomium mint önálló forrás. Jóllehet a kutatás hosszú évtizedei alatt sokat változott a végső forma kialakulásának elképzelése,¹¹ egy kérdésben nagyjából egyetértettek a kutatók: hogy a szöveg magját a 12–26 fejezetek közötti törvényi egység változata jelentette, amit általánosságban a VII. századi jósiási reformokhoz kötöttek. Albrecht Alt klasszikussá vált modellje 1953-ból, ha nem is töretlenül, de javarészt máig tartotta magát, miszerint a Deuteronomium eredetileg északon készült, beépítve a Hóseásnál is található és a további északi hagyományokat, majd a Samária bukása során délre menekülő írkokok hozták magukkal Jeruzsálembe.¹² Az újabb Deuteronomium-

⁵ Wellhausen: Die Komposition des Hexateuchs, 32–35, 207–208. A korábbi második Elohistát (E2) már papi forrásként (Q) definiálta.

⁶ A legutóbbi áttekintését lásd Gertz: Elohist....

⁷ Zenger: Sinaitheophanie..., 159; Seebass: Elohist, 523.

⁸ Jaroš: Stellung des Elohisten...; Jenks: The Elohist...

⁹ Volz – Rudolph: Der Elohist als Erzähler. Gertz: Tradition und Redaktion...; Blum: Der vermeintliche Gottesname Elohim....

¹⁰ Gnuse: Redefining the Elohist...; és Graupner: Der Elohist...; Baden: J, E, and the Redaction....

¹¹ Hölscher: Komposition und Ursprung...; Alt: Über die Ursprünge...; von Rad: Gesammelte Studien..., 110; Noth: Überlieferungsgeschichtliche Studien....

¹² Alt: Heimat des Deuteronomiums.... A helyzetet újabban Finkelstein elevenítette fel a The Rise of Jerusalem... c. cikkében.

kutatás más irányból, de a 2000-es évektől ismét foglalkozik az északi hagyományok kérdésével,¹³ ahogyan erre épít Cook jahvizmus kutatása is.¹⁴

De Alt Samária történetével foglalkozva még egy úttörő megállapítást tett a későbbi közös Tórára, ami akkor nem keltett különösebb feltűnést:

Nem valószínű, hogy ez a közös tulajdon [a Pentateuchus] úgy jött létre, hogy miután a samaritánusok egyszer elszakadtak Jeruzsálemtől, átvették onnan az időközben befejezett Pentateuchust. Sokkal inkább tekinthetünk rá úgy, mint egy örökségre az elválás előtti időkből. Ebben az esetben mindez jóval a Nehémiást követő időben történhetett, mivel a Pentateuchus csak ekkortájt érte el a zsidók és samaritánusok által ismert végső formáját.¹⁵

2. A SAMARITÁNUS PENTATEUCHUS MINT A KANONIZÁCIÓ HATÁRVONALA

A kánonkutatás számára az SP igen fontos szerepet játszott a datálás kérdésében. Az alaptézis, miszerint a SP-t a samaritánus közösségnek a zsidóságtól történő elszakadását követően alakították, formálták át a júdai, később maszorétaként definiált Tórából, segítséget adott ahhoz, hogy egy *terminus ad quem*et meg lehessen állapítani a Tóra keletkezésére. A problémát csak az jelentette, hogy mikorra is datálható ez a szakadás? Az Ezsd 4,3 alapján akár Kr. e. 525 előttre vagy Josephus szerint a Nagy Sándor korában felépített garizimi templom idejére, Kr. e. 330 körül? Esetleg Ben Szira 50,22–24 alapján a Makkabeus-felkelés előestéjére? A legutóbbi feltevések szerint, amint magam is megfogalmaztam, Ióánnés Hyrkanos Kr. e. 110/108-as samáriai hadjárata során a garizimi templom lerombolására? Ahogy egyre több történeti adat, illetve irodalmi kompozíciós elem azonosítása történt meg az érintett szövegekkel kapcsolatban, úgy távolodunk a perzsa kortól egészen a Kr. e. I. század határáig. És bár az elephantinói papiruszok tanúsága szerint az ott élő jahvista közösség a Kr. e. V. század végén még nem ismerte a Tórát, a hasmoneus főpapság megjelenésével (Kr. e. 154) párhuzamosan kialakuló qumráni közösség

¹³ Otto: Deuteonomium im Pentateuch...; Schmid – Person (eds.): Deuteronomy in the Pentateuch.... A kutatások további összefoglalását lásd: Olson: Deuteronomy....

¹⁴ Cook: Social Roots....

¹⁵ Alt: Geschichte der Grenze..., 358: „Denn dieser gemeinsame Besitz [der Pentateuch] kann schwerlich dadurch zustande gekommen sein, daß die Samaritaner, nachdem sie sich einmal von Jerusalem getrennt hatten, den fertigen Pentateuch von dort übernahmen, sondern ist viel wahrscheinlicher als eine Erbschaft aus der Zeit vor der Trennung aufzufassen; dann kann die letztere aber erst geraume Zeit nach Nehemia erfolgt sein, da der Pentateuch erst dann die Juden und Samaritanern gemeinsame endgültige Gestalt gewann.”

szövegei között már ott találjuk a teljes Tóra-szöveget. A Pentateuchus keletkezése tehát mégsem köthető a samaritánus közösség és a jeruzsálemi közösség közötti szakításhoz. Így elveszítettünk egy kánonkeletkezési viszonyítási pontot.

3. A PENTATEUCHUS MINT KOMPROMISSZUMOS DOKUMENTUM–ELŐFUTÁROK

Amennyiben a jeruzsálemi Pentateuchus nem a két közösség szakítását követően vált a samaritánus közösség Tórájává némi átalakítás után, akkor kézenfekvő, hogy ezt megelőzően kellett keletkeznie úgy, hogy abban valami módon mindkét vallási csoport érintett lehetett.

Az első erre vonatkozó megjegyzést egy, a samaritánus halákhával foglalkozó műben Ruairidh Bóid fogalmazta meg már 1977-ben: „[...] semmi sincs a samaritánus Tórában, ami szükségszerűen elfogadhatatlan a zsidók számára, és semmi nincs a maszoréta szövegben, ami szükségszerűen elfogadhatatlan a samaritánusoknak.”¹⁶

Majd így folytatja:

[...] ha a zsidók valamely történelmi véletlen folytán a samaritánus szöveget fogadták volna el, a samaritánusok pedig a maszoréta szöveget, akkor sem találhattak volna semmi ellentétet a szövegeik és hagyományaik között, és kétséggkívül használhattak volna más szövegeltérési eseteket, hogy saját véleményüket alátámasszák.¹⁷

Véleménye azonban elsikkadt a szakterület periferiáján.

Magen ásatásainak és az Izrael-történelemkutatás krízisének (Lemche–Thompson–Davis contra Dever vita) egybeesése előtérbe hozta ezt a kérdést is. 1992-ben jelent meg Étienne Nodet könyve a judaizmus eredetéről (eredetileg franciául, majd 1997-ben angolul), melyben Nodet részletesen tárgyalja a samaritánusok történeti helyzetének problémáját.¹⁸ Többek között a pátriárkatörténetek sikemi koncentrációja, valamint az ígért földjére történő bevonulás Garizim körüli terve alapján arra a következtetésre jutott, hogy „A Pentateuchus első megjelenése mint „Mózes törvényé”-nek

¹⁶ Bóid: Principles..., 339–342. „...there is nothing in the Samaritan Torah that is necessarily unacceptable for Jews, and nothing in the MT that is necessarily unacceptable to Samaritans.”

¹⁷ Uo., 340–342: „...if the Jews had accepted the Samaritan text, and the Samaritans the MT, by the accident of history, then they would not have found any disagreement between the text and their tradition, and would doubtless have been able to use other instances of textual divergence to support their opinion.” Véleménye szerint a Deut 12,5 és további olvasatok a kiválasztott helyről csupán annyit mondanak, „that any site at all can be intended by the Samaritan as well as the Jewish reading” (339–340).

¹⁸ Nodet: Essai...; Nodet: In Search....

nevezett autoritativ összeállítás Samáriában történt egy vagy két generációval azelőtt, mint arra a samaritanus szöveg paleográfiája utal, vagyis körülbelül Kr. e. 250–200 között.”¹⁹ Véleménye szerint a samaritanusok – az őslakos nép (kánaániaiak, izraeliták és asszír betelepítettek keveréke) – írták és őrizték meg a Tórát, amelyet azok a Babilonból érkezett zsidó írnokok változtattak meg, akik elhagyták a Garizimot, és Jeruzsálembé vitték a közös Tórát, megváltoztatva annak ábécéjét az általuk Babilonból hozottra. Nodet szerint tehát a zsidók voltak azok a „betolakodók, akik a helyi hagyományokat babiloni importtal vegyítették,” a samaritanusok pedig a Pentateuchus eredeti megfogalmazói és megőrzői.²⁰ Nodet véleményét 2000-ben Thompson felesége, Ingrid Hjelm támogatta, de akkor még megkérdőjelezte a régészeti leletek és Josephus irodalmi szövegeinek Magen-féle történeti értelmezési módszereit,²¹ és elutasította egy samaritanus templom létét. Mi több, úgy vélekedett, hogy a judaizmus (beleértve a bibliai tradíciókat is) egy hasmoneus kori invenció, és a samaritanusoknak a proto-maszoréta változatokkal párhuzamosan kellett tradícióik elsődlegessége mellett érvelniük.²²

Nodet írását még nem ismerve 1998-ban írt disszertációmban én is a samaritanusok samáriai eredetét hangsúlyoztam, és azt, hogy a Tóra és az Ószövetség további könyveinek északi tradícióiból jó néhány hozzájuk kötődik.²³ A Garizimon túl Mózes, Józsué, az ároni papi vonal, az „Izrael” elnevezés, Sikem tradíciói és a József-törzs etnikai és földrajzi hagyományai kapcsolódnak szorosan a samáriaiakhoz, a későbbi samaritanusokhoz. A Pentateuchus eltérő samaritanus és maszoréta szövegváltozatainak mindegyikére, egy kivétellel, magyarázatot tudtam már adni, jelezve, hogy nem két eltérő szövegről van szó.²⁴

Ugyancsak 1998-ban írt kanonizációs könyvében Philip Davies a korábbiakra történt utalás nélkül szintén felteszi a kérdést, hogy „mivel a mózesi kánon pártatlan Jeruzsálem és Samária tekintetében, fel kell-e tételezni, hogy valóban jeruzsálemi produktum volt?”²⁵

¹⁹ „The first appearance of the Pentateuch as an authoritative compilation able to be called ‘law of Moses’ is to be situated in Samaria, a generation or two before the date that Samaritan palaeography calls for, that is to say, c. 250–200 BCE.”

²⁰ Nodet: *In Search...*, 192: Jews were „intruders blending local traditions with Babylonian importations.”

²¹ Bár Hjelm maga is használta bizonyos esetekben Josephust történelmi forrásként saját érvelésének igazolására, sőt középkori samaritanus irodalmi szövegekkel kombinálta, mintha azok a bibliai szöveggel egy időben keletkeztek volna.

²² Hjelm: *Samaritans...*

²³ Zsengellér: *Gerizim as Israel...*, 62–95.

²⁴ Uo., 37–42.

²⁵ Davies: *Scribes and Scrolls...*, 192, n. 11.: „since the Mosaic canon is impartial regarding Jerusalem and Samaria, should we assume that it was, in fact, a Jerusalem product?”

Reinhard Pummer 2007-ben felidézi Alt megállapítását a közös Tóráról,²⁶ és így folytatja: „[...] minden a mellett a feltételezés mellett szól, hogy az északiak nem passzívan és hirtelen fogadták el a Pentateuchust a júdeaiaktól, hanem részt kellett vegyenek annak kialakításában.”²⁷ Christophe Nihan egy 2007-es tanulmányában amellet érvelt, hogy a Sikem-hagyomány bizonyos részei ősi északi tradícióhoz tartoztak.²⁸ A Józsué 24 végső, a papi szerkesztést követő redakciója, vagyis a fejezet történetének Sikembe helyezése „egy új nemzeti egység megalapítását mutatja júdaiak és samáriaiak között a két korábbi királyság bukása után.”²⁹ Szerinte a perzsa korban a Pentateuchus késői redakciójának részeként jelenik meg a Deut 27,4–8, azaz a céllal, hogy a garizimi templom számára alapot adjon a szövegben, a prófétai gyűjteményben megjelenő jeruzsálemi templom elfogadható ellenpárjaként. A Deut 27 szakaszának az Ex 20,24–26 oltártörvényéhez kapcsolásával (vö. SP Ex 20,17b) a Gerizim definiálódik, ugyanakkor fennmaradt a lehetőség, hogy a Deut 12-ben és következőkben szereplő kiválasztott hely definiátlansága révén akár Jeruzsálem is beleolvasható a szövegbe. Kulcsfontosságú zárómondata már ekkor így hangzik: „[...] bár talán a jeruzsálemi templom volt a legvalószínűbb hely a Tóra összeállítására a perzsa korszak második felében, soha nem egyetlen közösség számára készült, hanem arra szánták, hogy mind a júdaiak, mind a samáriaiak elfogadják.”³⁰

A megszorodó samaritanus témájú publikációk, a Samaritanus Pentateuchusszal kapcsolatos újabb kutatások, az újraindult *Studia Samaritana*-sorozat és a készülő kritikai szövegkiadás kapcsán felélénkült a Deut 12kk. Ex 20,24 Deut 27,4 körüli publikációk sora,³¹ amelyet még tovább gyarapított Adrian Schencker kutatási eredménye azokról a legkorábbi kéziratokról, melyek mind a Deut 12kk, mind a Deut 27,4-ben a samaritanus olvasatot támogatják.³² Ezzel eldőlt a vita, hogy nem a samaritanusok változtatták meg a szöveget a Pentateuchus átvétele után, hanem a júdaiak írták át a korábbi közös szöveget. Ekkor már 2010-et írtunk. Ebben az évben

²⁶ Lásd feljebb.

²⁷ Pummer: Samaritans..., 264: „everything speaks for the assumption that the Northerners did not passively and suddenly accept the Pentateuch from the Judeans, but they must have taken part in its growth.”

²⁸ Nihan: Torah between...

²⁹ Uo., 223: „it represents a foundation of a new national unity between Judeans and Samaritans after the fall of the two kingdoms.”

³⁰ Nihan: Torah between..., 223: „though the Jerusalem temple probably was the most likely place for the composition of the Torah during the second half of the Persian period, it was never written for only *one* community but was intended to be accepted by both Judeans *and* Samaritans.”

³¹ Otto: Deuteronomium 12–34..., Bd. 2, 1923–1930. Kratz: The Place..., Kalimi: Early Jewish Exegesis..., Schorch: Samaritan Version..., Knoppers: Samaritan Tenth...

³² Schenker: Textgeschichtliches...

tartottam meg ennek az előadásnak az angol nyelvű változatát Erfurtban a SÉS konferenciáján, amelynek kötete még mind a mai napig nem jelent meg.

Azóta Garry Knoppers számos cikkében és monográfiájában,³³ majd Benedikt Hensel monográfiáiban a közös Pentateuchus megírásának gondolata már nem lehetőségként, hanem tényként szerepel.³⁴

A kérdéskör tárgyalásának hangereje még mindig nem lépte át azt a küszöböt, hogy általánosan ismert legyen.³⁵ Ez talán most 2021–2022-ben sikerült. Az alapvető problémát, amely ezt eddig akadályozta, és amely azért ma is fennáll, abban látom, hogy egy nagyon érzékeny pontot érint ez a helyzet. A zsidóság eredet- és önazonosság-meghatározásának kérdését. Már nem is a bibliai történetek eredetiségének témáját, amely azért a minimalista–maximalista-vitában politikai szintre is lépett néha, hanem a judaizmus eredetének témakörét, ami újabb politikai vitákhoz is vezethet(ne), lévén a samaritánusok egy ma is élő nem zsidó kisebbség Izraelben.

A PENTATEUCHUS MINT KOMPROMISSZUMOS DOKUMENTUM – ÚJ IRÁNY

Az új koncepció tehát azt jelenti, hogy a Pentateuchus végső formája a perzsa korszak során a különböző jahvista írnokok közös teológiai munkájának eredményeként született.³⁶ Eszerint az eddigieken túlmenően figyelembe kell venni a perzsa kori jahvizmus további sokszínűségét. Nem lehet azt mondani, hogy az egyik csoport elkészítette a „végleges” szöveget, és a másik elfogadta, vagy átvéve átdolgozta, hanem egyértelműen közös erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy mindenki számára egyaránt elfogadható legyen. Nem is csupán egy meglévő júdai szöveghez itt-ott csatolt kisebb szerkesztési betoldások vagy glosszák azok, amelyeket a többiek – elsősorban a samáriai érdekek figyelembevételével – hozzátesznek. Hanem ez egy rendkívül bonyolult és számos kompromisszumot igénylő, elhúzódó folyamat lehetett, melynek során olyan normaszöveg született, amely bizonyos pontokon akár bizonyos definiálatlan tereket is meghagyott, melyeket minden jahvista csoport a maga sajátos kultuszi igényeinek megfelelően tölthetett ki. Ilyen például éppen magának a legitim kultuszhelynek a kérdése is.

³³ Knoppers: *Parallel Torahs...*; Knoppers: *Jews and Samaritans...*

³⁴ Hensel: *Juda und Samaria...*, 170–194.

³⁵ Izrael történetének kutatásában Frevel: *Geschichte Israels*, 358–368 már külön részletesebb alfejezetet szentel a samaritánus kérdésnek.

³⁶ Nocquet: *La Samarie...*; Römer: *Cult Centralization...*; Kühn: *Abraham in Sichem...*; Hensel: *Debating Temple...*; Otto: *Who wrote...*

A „különböző jahvista írnokok” esetünkben nem egyszerűen a korábban is ismert papi, próféta, deuteronomista írnokokat jelenti, hanem elsősorban garizimi és a jeruzsálemi írnokokat, de a diaszpóra különböző jahvistáit is ide kell érteni (pl. egyiptomi, lásd József-történet). Mi több, már akár edomita, illetve déli jahvista írnokcsoport bekapcsolódása is felvetődött.³⁷

Az új irány, mely tehát a különböző jahvista csoportok írnokainak együttműködését vizsgálja, alapvetően a korábbi feltételezések újragondolásával indult. Az ún. északi hagyományok elemeinek szakaszait vizsgálják újra az egyes írások, mint a Genezisben az északi szentélyek pátriárkatörténetei (Sikem és Bétel), Ézsau és Jákób viszonyának kérdése,³⁸ József elsőbbsége testvérei felett, Júda áldásának hiánya.³⁹ A Papi iratban is fellelhető több vitatott kérdésre utaló szakasz. Az ezzel foglalkozó írások közül az egyik arra mutatott rá, hogy egyfajta júdai–samáriai hierarchia figyelhető meg egyes kultuszi kérdésekben.⁴⁰ Egy másik pedig amellet érvelt, hogy a papi szövegek szerkesztése során folyamatosan alakultak a kultuszi koncepciók, ami nagyban befolyásolta a fogság után működő palesztinai szentélyek kultuszi kérdéseit.⁴¹ A továbbiakban a különböző pentateuchusi tradíciók és irodalmi rétegek szerkesztési munkáinak újabb mélyreható vizsgálata szükséges, ami szintén elindult, bár még leginkább a kultuszcentralizációra koncentrálva.⁴² Más dimenziót kap ebből a nézőpontból a Pentateuchus – Hexateuchus szerkesztési folyamatainak irodalomtörténeti vizsgálata is, hiszen a honfoglalás kérdései a Tórában és a Józsué könyvében is eltérő leírásokban jelennek meg, de különös tekintettel kell lenni a Józsué könyvének lezárására is, amellyel kapcsolatban szintén született új elemzés.⁴³ Esetleg érdemes lesz a korábbi birodalmi legitimációs elméletet is összehangolni a kompromisszumos modellel.⁴⁴

A következőkben ennek a kutatási iránynak a részeként prezentálok egy esettanulmányt, mely számos, itt felvetett elvi kérdést gyakorlatban is bemutat.

³⁷ Lásd pl. Gen 33-at: Hensel: Tightening the Bonds...; vagy a Gen 31-et: Nocquet: Question of Israel's....

³⁸ Hensel: Tightening the Bonds....

³⁹ Lásd ezekről a legújabb írásokat in Hensel (ed.): History of the Jacob Cycle..., pl. Konrad Schmid: Shifting Political Theologies in the Literary Development of the Jacob Cycle (11–34); Jacob Wöhrle: Jacob from Israel and Jacob from Judah: Reflections on the Formation and the Historical Backgrounds of the Jacob Story (135–154).

⁴⁰ Rhyder: Centralizing the Cult...; Rhyder: Unity and Hierarchy....

⁴¹ Heckl: Temple within the Book....

⁴² Achenbach: Integration der heiligen Orte...; Otto: Jerusalem und Garizim....

⁴³ Schmid: Overcoming....

⁴⁴ Karasszon István felvetése a jelen írás előadásként történt felolvasását követő diszkusszió a Doktorok Kollégiuma Öszövétségi szekciójának ülésén 2022. augusztus 24-én.

עלית מצרים – ESETTANULMÁNY VAGY יציאת מצרים

Exodus a Héber Biblia legjelentősebb hagyománya, vagy ahogyan Martin Noth fogalmazott, „a teljes egész késői Pentateuchus-hagyomány csírasejtje.”⁴⁵ Egyrészt Izrael népének történeti emlékezetét fogja össze arról, hogyan lettek JHVH népe, másrészt pedig a legfontosabb teológiai és etikai hivatkozási pont az elnyomottakról szóló szövegekben. A történeti hagyomány nem csupán az Exodust, vagyis az elnyomás földjéről, Egyiptomból való kihozatalt vagy a pusztai vándorlást és az Istennel kötött szövetséget jelenti, tartalmazza, hanem az Exodus célállomását, az ígért földjét, a tejjel és mézzel folyó földet is. Az Exodus Izrael népének alapító története, ami feljogosítja Kánaán birtoklására.

A Pentateuchusnak és a Héber Bibliának ezt a fő teológiai koncepcióját héberül יציאת מצרים-nak nevezzük. Ez a kifejezés uralja a későbbi judaizmus teológiai gondolkodását, bár a גאל „visszavásárol, kivált, megvált” vagy a פדה „váltásdíjat fizet, kivált” is kifejezik Isten hatalmas tetteit. Mégis a leggyakoribb párhuzama az עלה Hifilje – „felhoz” – a Héber Bibliában.

John Wijngaards elemzésében a két kifejezésnek három elemét határozta meg: egy ige (kihoz, felszabadít, felhoz), egy tárgy (Izrael, te) és egy helyhatározó (Egyiptom [földjé]ből). Az eredeti הוציא és העלה alakokkal a formulát is meghatározta, úgy mint הוצאתי / הוצאתי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם.⁴⁶ Sajnos ezek az eredetinek aposztrofált formulák így nem találhatók a bibliai szövegekben. A legközelebbi párhuzam a העלה-vel a Bír 2,1-ben olvasható (אֶעֱלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם), de ez nem változtat azon a tényen, hogy az Exodus kifejezésére használt két párhuzamos formula három elemből tevődik össze. A következő táblázatban ennek a két formulának az előfordulásai láthatók:

	הוציא	העלה
Genesis		46,4; 50,24
Exodus	3,10.11.12; 6,6.7.13.26.27; 7,4-5; 12,17.42.51; 13,3.9.14.16; 14,11; 16,6.32; 18,1; 20,2; 29,46; 32,11.12	3,8.17; 17,3; 32,1.4.7.8.23; 33,1.12
Leviticus	19,36; 22,33; 23,43; 25,38.42.55; 26,13.45	11,45
Numeri	15,41; 20,16; 23,22; 24,8	14,13; 16,13; 20,5; 21,5
Deuteronomium	1,27; 4,20.37; 5,6.15; 6,12.21.23; 7,8.19; 8,14; 9,12.26.28.29; 13,6.11; 16,1; 26,8; 29,24	20,1
Józsué	24,5.6	24,17
Bírák	6,8	2,1; 6,8.13; 11,13.16; 19,30
1Sámuel	12,8	8,8; 10,18; 12,6; 15,2
2Sámuel		7,6;

⁴⁵ Noth: Überlieferungsgeschichte..., 52: „Keimzelle der ganzen grossen späteren Pentateuchüberlieferung.”

⁴⁶ Wijngaards: הוציא and העלה....

	הוציא	העלה
1KIRÁLYOK	8,16.21.51.53; 9,9	12,28;
2KIRÁLYOK		17,7.36
JEREMIÁS	7,22; 11,4; 31,32; 32,21; 34,13	2,6; 11,7; 16,14; 23,7
ÉZSAIÁS		11,16
EZÉKIEL	20,6.9.10.14.22	
Ámós		2,10; 3,1; 9,7
HÓSEÁS		12,14
MIKEÁS		6,4
ZSOLTÁROK	105,37.43; 136,11	81,11
NEHÉMIÁS		9,18
DÁNIEL	9,15	
1Kronikák		17,5
2KRONIKÁK	6,5; 7,22	

Hogyan lehetséges az, hogy egy ilyen fontos történelmi utalás és ennyire jelentős teológiai kifejezés két különböző formában szerepel? Csupán egyszerű szinonimák, ahogyan Martin Noth zárta rövidre a kérdést?⁴⁷ Vagy valami összetettebb folyamat húzódhat meg a háttérben?

Véleményem szerint a szinonimák – különösen (teológiai) szakkifejezések esetében – eltérő részleteket, látásmódot vagy eredetet tartalmaznak, jelölnek. Az „exodus” (kivonulás) szinonimája magyarul „kivándorlás,” „kiköltözés,” „elvonulás,” de egyik sem foglalja magában az „exodus / kivonulás” hordozta teológiai tartalmat. Amennyiben két speciális kifejezést használtak a Pentateuchus teológiaiailag kikristályosodott középontjára, akkor ezek nem lehetnek egyszerű szinonimák.

KUTATÁSTÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEK

Az 1960-as években intenzív tudományos vita során igyekeztek meghatározni a הוציא és a העלה formulák különbségének természetét. Elsőként Paul Humbert foglalkozott a kérdéssel: szótériológiai és politikai jelleget tulajdonított a הוציא formulának és földrajzi, illetve katonai jelleget a העלה formulának. Olyan kategóriákat állított fel, mint fogság előtti narratív, fogság előtti prófétai, deuteronomiumi és deuteronomisztikus irodalmi, fogság alatti és fogság utáni prófétai, valamint fogság utáni narratív, Szövetség törvényi, Szentség törvényi és szerkesztésű, bölcsesség-irodalmi, végül költői típusok, és mindezekben vizsgálta a két ige összes előfordulását. Humbert azt

⁴⁷ Noth: Überlieferungsgeschichte..., 54. n.169. Stefan Schorch szintén ezt az egyszerű megoldást javasolta egy személyes beszélgetésben.

állapította meg, hogy a felszabadítási motívumot csak a Deuteronomiumot követő kompozíciókban találjuk.⁴⁸

Az Exodus-formuláról írt monográfiájában David Daube azt állapította meg, hogy „semmi még csak meg sem közelíti az Exodust,” amelynek „a feladata az volt, hogy kiemeljen az esetleges, a tetszőleges és a mitológiai világából és helyette... örök érvényű normákhoz kössön.”⁴⁹ Úgy tartotta, hogy a יצא eredeti használata a rabszolgaságból való felszabadítás jogi közegéhez tartozott, és a Hifil forma kérügmatis hangsúllyal a szociális és etikai szférához kötődött. Érdekes módon a העלה formula létét nem is említi az Exodus összefüggésében.

Hans Lubscyk a יצא-t papi körökhöz kapcsolta, míg az העלה-t prófétai körökhöz,⁵⁰ de úgy gondolta, hogy az eltérő teológiai karakterek a Deuteronomium és a Zsol-tárok után keveredtek a szövegekben. Különbséget tett aszerint, hogy a kifejezések az északi királysághoz, Izraelhez (העלה formula) vagy a déli királysághoz, Júdához (הוציא formula) tartoztak.

Wijngaard, aki nem tudott Lubscyk könyvéről, aszerint különböztette meg a Pentateuchus különböző rétegeit (J, E, JE, Pre-Dt, Dt-Law, Dt, P, HG), illetve néhány más könyvet (korai prófétai; későbbi prófétai), hogy hol találhatóak a formulák. Arra hívta fel a figyelmet, hogy a két formula nem egyszerű szinonima, és kifejezetten eltérő szövegtípusokban jelennek meg.⁵¹ A הוציא formula jogi szövegekhez kötődik, és elsősorban a Deuteronomiumban és a szolgaságból való felszabadításról szóló szövegekben található. Míg a העלה formula elsősorban a felszabadításról és földadásról szóló szövegekhez kötődik, és „eltérő nyelvi karaktere” van.⁵² Még egy fontos következtetést vont le Wijngaard, ahogyan Lubscyk is: hogy az העלה formula északhoz, a הוציא formula pedig leginkább délhez kapcsolódik.

Szintén az Exodus-formuláról írt 1963-ban Breward Childs, aki viszont nem foglalkozott a kétféle szövegezéssel, hanem az „exodus formula” és a sás-tengeri csoda közötti kapcsolatra fókuszált.⁵³

Erich Zenger 1969-ben Wijngaards nyomán haladva elkülöníti az összetevőket szerint is a kifejezéseket.⁵⁴ Ugyanakkor megállapítja, hogy míg az העלה formula első-

⁴⁸ Humbert: Dieu fait sortir..., 361. 434.

⁴⁹ Daube: Exodus Pattern..., 11: „there was none remotely comparable to the exodus,” which „was to lift out of the sphere of the accidental, the arbitrary, the mythological and, instead, to link it to norms of... eternal validity.”

⁵⁰ Lubscyk: Der *Auszug*....

⁵¹ Wijngaards: הוציא and העלה..., 92., 98.

⁵² Uo., 101.

⁵³ Childs: Deuteronomic Formulae....

⁵⁴ Zenger: Funktion und Sinn..., 334. az alapvető összetevőket elméleti módon fogalmazta meg: „...fest geprägten Form mit Jahwe als Subjekt, dem Kausativstamm von יצא als Prädikat, Israel/ Söhne Israels als Objekt und Ägypten als Ortsangabe ist dieser Satz...”

sorban az Egyiptomból Palesztinába való kivonulást jelenti – egy földrajzi mozgást –, ami JHVH-tól származik; addig a יצא formula elsősorban magára JHVH-ra tekint, az ő királyságára, ami megalapozza Izrael szabadítását az egyiptomi szolgaságból.⁵⁵

Walter Gross 1974-ben különválasztva vizsgálta a formula lexikális (יצא/עלה) és szintaktikai előfordulásait. Ennek alapján kilenc különálló formát különböztetett meg, melyekből hármat kultuszi helyzethez kapcsolt (kettő egyes szám első személyben Isten kinyilatkoztatása, míg egy a közösség hitvallási formulája); egy prófétai vita része, öt formula pedig kifejezetten időmeghatározáshoz kapcsolódik. Vizsgálódása végén viszont kimondja, hogy nem tudta elkülöníteni, hogy a יצא vagy az עלה előfordulása kultuszi-politikai vagy idői vagy földrajzi meghatározottságú-e.⁵⁶

A következő részletes elemzés már a Jenni–Westermann-féle *Theologisches Handwörterbuch*hoz (1976), illetve a Botterweck–Ringgren–Fabry *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*jéhez (1980-as évek) köthető, melyben H. Preuss „יצא“ TWAT 3 795–822. és Fuchs „עלה“ TWAT 6 (1984) 84–105. szócikkei összegzik az eddigi kutatásokat, érdekes módon eltérő számadatokkal dolgozva. Annyit egyébként mindenki mindkét formulával kapcsolatban láttat, hogy alig van két teljesen egyforma változatuk.

Ezekkel az összefoglalókkal a kérdés részletes elemzésének kora nagyjából véget is ért, a következőkben az eddigi forrásokból merítve használják a két formula közötti különbség definícióját a kutatók.⁵⁷

ELEMZÉS

Saját elemzésemben mindezek alapján abból indulok ki, hogy a két eltérő szóhasználat eltérő teológiai háttérrel takar, melyek eredendően eltérő megfogalmazói kört feltételeznek.

a) A הוציא formula 76-szor fordul elő, amiből feltűnően sok, 20 a Deuteronomiumban található, míg az העלה formula 46-szor jön elő és abból csak egyetleneszer (!) a Deuteronomiumban. A 20 הוציא deuteronomiumi előfordulásából csupán 4 tartozik a fő részhez (12–26), vagyis az ún. *Ur-Deuteronomium*hoz. Kiindulhatnánk ebből a különbségből is, mégis a Pentateuchus bonyolult kialakulástörténete miatt inkább abból a feltűnő tényből indulok ki, hogy mindkét északi érdekeltségű próféta, Hóseás és Ámós is csak az העלה formulát használja az Exodus felidézésében (Hós 12,14: וַיִּבְרֵא הָעֶלְהָ יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וַיִּבְרֵא נֶשֶׁךְ; Am 2,10: וַיִּבְרֵא הָעֶלְיָתִי אֶתְכֶם;

⁵⁵ Zenger: Funktion und Sinn..., 342.

⁵⁶ Gross: Herausführungsformel....

⁵⁷ Dohmen: Dekaloganfäng..., 191–195, vagy Becker: Historischer Haftpunkt....

9,7; 3,1 – ;מִצְרַיִם).⁵⁸ Ehhez képest korai déli próféta nem utal a kivonulástradícióra. Nem található sem Ézsaiásnál (1–39),⁵⁹ sem Mikeásnál.⁶⁰ Viszont az északi zsoltárok közé sorolt Aszáf-zsoltár⁶¹ a 81,11-ben megismétli az Ámósnál szereplő isteni önkijelentést: אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הַמַּעֲלֶה מִצְרַיִם מִצְרָיִם. Teszi mindezt egy liturgiai közegben.⁶² Ezekből úgy tűnik: amíg az északi királyság fennállt, ott ezt a formulát használták a kivonulás megfogalmazására, melyben mindenütt JHVH áll az esemény élén.

b) Jeremiás az egyik legmarkánsabban déli próféta, aki Júda államiságának utolsó évtizedeihez és az azt követő eseményekhez köthető. Mégis könyvének, illetve prófétai hangjának számos elemét a kutatás már régóta északi hagyományokhoz köti. Így nem lepődhetünk meg azon sem, hogy könyvében látjuk mindkét formula használatát. Amikor Jákób házát és Izráelt szólítja meg, akkor a העלה formula jelenik meg (2,6), amikor a jeruzsálemi templom áldozatait bírálja, akkor pedig a הוציא formula (7,22). De a 11. fejezet két egymást követő rövid prófécijában ugyan Júda városait és Jeruzsálemet nevezi meg hallgatóként, mégis mindkét formula megjelenik benne (4. és 7. versek). A jeruzsálemi ostromot megelőző időkhöz kötődő, de már a fogságot és az onnan való visszatérést jövendőző próféciaiban kétszer is elhangzik ugyanaz a párhuzam az egyiptomi kivonulásra és a fogságra: „amikor nem azt mondják többé, hogy:”

סִי־יְהוָה אֲשֶׁר הָעִלָּה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם : Jer 16,14//23.7

„hanem azt, hogy”

סִי־יְהוָה אֲשֶׁר הָעִלָּה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם : Jer 16,15//23.8

⁵⁸ A formula északi, bételi és dáni eredetét hangsúlyozza Wijngaards: העלה... and הוציא, 100. is: „The formula must have been at home in the Northern Kingdom, particularly at the sanctuaries of Bethel and Dan [eredeti kiemelés]. Osee and Amos testify to its existence as a sacred formula at their time.”

⁵⁹ Az Ézs 11,11–16 szakasz nem tartozik a fogság előtti Ézsaiás anyagához, hiszen a fogságból való visszatérésről és Efraim és Júda kibéküléséről beszél. Wildberger: Isaiah 1–12..., 486–498, kül. 490. Jeremiásnál, Ezékielnél és Deutero-Ézsaiásnál is későbbinek tartja. De nem említi az עלה használatát.

⁶⁰ A könyv 6. fejezete vitatott. Sokak szerint fogság utáni gyűjtemény (Wolff: Micha..., 163–199. Ben Zvi: Micha..., Hillers: Micha..., szerint a 6,3–5 korábbi északi tradíciókat (E) dolgoz fel. Ennél radikálisabb véleményt fogalmazott meg pl. Van der Woude: Deutero-Micha...; újabban Joosten: YHWH's Farewell.... Mindezeket kiértékelve Werse: Reconsidering..., 200–209, a „Lawsuit, Exodus and the Question of Deuteronism in Micha 6,1–16” alcímen részletesen elemezi a verseket és hagyományelemeket, de ezt az egyet, a kivonulás konkrét kifejezését ki felejtette belőle.

⁶¹ Dahood, Michael: Psalms 51–100 (AB 17). Garden City: Doubleday, 1968, 263. északi liturgiai szövegnek tartja a zsoltárt, de külön nem elemzi a kifejezést.

⁶² Fuchs: עלה..., 94. szerint a megszövegezés a tízparancsolat bevezetésével áll kapcsolatban.

Úgy tűnhet ugyan, mintha a szöveg az Exodus-formula relativizálása lenne, de inkább a fogságból való visszatérés szabadításának súlyát igyekszik megadni azzal, hogy az addigi legnagyobb isteni csodát és szabadítást vonja párhuzamba vele.

Végül Cidkijjá uralkodása alatt, Jeruzsálem ostromának idején elmondott két prófécijára a הוציא formulát hozza kiegészítve deuteronomiumi szóhasználatával: 32,21: „erős kézzel és kinyújtott karral”; 34,13: „szolgaság házából.” Jeremiásnál tehát ki-egyensúlyozottan jelenik meg mindkét formula. Nem egymást kioltva, hanem azonos szinten. Talán ez az egyetlen könyv, melyben a szöveg minden ellentét nélkül folyamatosan szinonimaként használja mindkét teológiai megfogalmazást.

A júdai fogságból visszatérésre koncentráló Ezékiel a 20. fejezetben, amely kifejezetten a kivonulástradícióra épít, többször is és csak a הוציא formulát használja. Ez arra utal, hogy a Júdából fogságba kerültek számára ez a teológiai toposz volt ismert.

c) Amennyiben a *neviim risonimot* (Józs–2Kir) nézzük, akkor itt is alapvetően hasonló helyzettel találkozunk, mint az északi próféták esetében. Néhány passzustól eltekintve, amelyekre majd kitérek, az északi területhez tartozó történetekben, és mindössze Saul uralkodásáig látjuk a העלה formula viszonylag gyakori használatát. Szemben az északi prófétai szövegekkel, ezeknek a szövegeknek a fogság utáni ún. deuteronomisztikus történetírói feldolgozás már befolyásolhatja a szóhasználatát. Erre példa a Bír 6,8, ahol egy mondatban és az 1Sám 12,6,8, ahol egy gondolatban, két közeli versben mind a העלה, mind a הוציא formula előfordul:

אֲנֹכִי הֶעֱלֵיתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם : Bír 6,8

וְאֵצִיא אֶתְכֶם מִבֵּית עַבְדִּים

A Bír 6,8-ban a הוציא a deuteronomiumi Egyiptomra utaló בֵּית עַבְדִּים kifejezéssel kiegészítve szerepel. A két kifejezést szintetikus parallelizmusba helyezve a szerző az azonos tartalmat mutatja fel a két formula esetében, ami azért lényeges, mert a Bírak könyve többi szövegében csak az העלה-t használja. A szerző vagy szerkesztő az olvasóban tudatosítani akarja, hogy létezik a két Exodus-formula, és teológiailag számára mindkettő ugyanazt jelenti.⁶³

וְאֶשְׂרָה הֶעֱלָה אֶת־אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם : 1Sám 12,6

וְיֹצִיאֻהוּ אֶת־אֲבֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם : 1Sám 12,8

Itt mindkét versben Mózes és Áron szerepelnek, mint akiket Isten küldött a nép kihozatalára. A tartalmában teljesen megismételt vers szintén azt mutatja, hogy a könyv szerzője vagy szerkesztője számára ismert mindkét kifejezés, melyeket

⁶³ Érdekes, hogy a 4QJudg^a frg. 1. ötödik sorában a 6. vers után a 11.-kel folytatódik a szöveg kihagyva a 7–10. verseket. Vö. Ulrich: *Biblical Qumran Scrolls...*, 255.

azonos értékűnek tart, ugyanakkor ezen az egy helyen kívül másutt a העלה formulát preferálja.

Egy nagyon kézenfekvő eredetmegoldást kínál a 2Kir 12,28. Ahogyan arra Wijn-gaards és Zenger is rámutatott, itt mindenképpen egy északi megfogalmazásról kell beszélni.⁶⁴ Karel van der Toorn kifejezetten úgy fogalmaz, hogy az Exodus Izráel „alapítási mítosza” volt:

Izráel fiainak az egyiptomi fogságból való megszabadításának története arra szolgál, hogy elmagyarazza és legitimizálja az északi királyság politikai valóságát, megadva ezzel a lakosságnak a népi identitás fókuszát. A múlt közös tapasztalatának birtokában, amint a történet is implikálja, az izraeliek most már egy nép egy Isten [uralma] alatt.⁶⁵

Van der Toorn az északi próféták, Hóseás és Ámós, valamint a 2Kir 12,28 szövegeit elemezve megállapította, hogy mindegyik a העלה formulát használja az Exodus kifejezésére, melyet úgy jellemezett, mint „ami az északi királyság szentélyeiben hagyományozott efraimi tradíció jellegzetessége.”⁶⁶ A formula nyilvánvaló vallástörténeti beágyazódása tehát egyértelművé teszi, hogy a העלה formula az Exodus-hagyomány északi leírásának szerves része.

Az azonban mégis kérdéses, hogy az 1Kir 12,28, melyben hitvallásszerűen fogalmazódik meg az Exodus tétele, éppen egy olyan leírás, mely bikaszobrokhöz kapcsolódik, és amely ettől kezdve a királyok sematikus bemutatásában, ún. deuteronomisztikus toposzában „Jeroboám vétkeként” definiálódik. Nem lehet véletlen, hogy éppen ez a hitvallásszerű fogalmazás olvasható az Ex 32 4. és 8. verseiben is. Mi több, Nehémiás is idézi a borjúsobor-állítás felemlegetésénél, amit „gyalázatos dolognak” titulál.

הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים: 1Kir 12,28

אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים: Ex 32,4.8

הנה אלהיך אשר העלהך ממצרים: Neh 9,18

⁶⁴ Wijn-gaards: העלה and הוציא..., 100. Zenger: Herausführungsformel..., 341. az Ex 32-höz kötődően egy ősi bikaszobor-hagyományt emleget, amelyet Jeroboám felelevenít. Mégis a formula legkorábbi használatának az 1Kir 12,28-at nevezi meg.

⁶⁵ Van der Toorn: Exodus ..., 113.: „The story of the liberation of the children of Israel from Egyptian servitude served to explain and legitimize the political reality of the northern kingdom, presenting to the population a focus of national identity. Owing to a common experience in the past, so the story implies, the Israelites are now one nation under one God.”

⁶⁶ Van der Toorn: Exodus..., 115.: „It is characteristic of the Ephraimite tradition transmitted in the sanctuaries of the northern kingdom.” Fuchs: עלה, 94 is egy ősi bételi gyökerű kultuszi formulát lát benne, melyet Jeroboám felhasznál.

Ha visszafelé indítjuk a felfejtés fonalát, mondhatjuk, hogy amikor már az exkluzivista gondolatok felerősödtek a nem júdai jahvistákkal szemben a perzsa kor vég felé, elindult a korábbi kompromisszumos hagyományok szembeállítás. Ilyen lehetett a bikaszobrok bálványként történő azonosítása a Neh 9,18-ban, melynek előzménye az északi királyság megbélyegzése, éppen „alapító mítoszának” kiforgatásával. Ennek alapját pedig az Ex 32 megfogalmazása (?), átfogalmazása (?), újraírása (?) szolgáltathatta. Amennyiben az Ex 32-t nézzük, akkor csak ebben a fejezetben 7-szer fordul elő a „kivonulás” fogalma, melyből 5-ször a העלה, és 2-szer הוציא formula szerepel. A két formula „teljesen” csak háromszor olvasható: a 4. és 8. versben a העלה formula a bikaszobor állításakor a nép szoborra vonatkozó „hitvallása”, ami szemben áll azzal, ahogyan a הוציא formulát Mózes az imádságában JHVH-ra vonatkozóan mondja ki Isten előtt (11. v.). Ebben a mondatban a יָיָהּ הוֹצִיאָהּ tipikus deuteronomiumi szóhasználat is visszaköszön. A fennmaradó négy rövidített vagy utaló formulából a העלה lekicsinyítő értelemben utal a Mózes általi kihozatalra az 1., a 7. (itt maga Isten által) és a 23. versekben, míg a הוציא az Isten általi kihozatalra pozitívan utal a 12. versben. Az Ex 32 végső formája tehát a két formula értékelését adja, mely degradálja az העלה-t használó északi tradíciót, és „isteni” rangra emeli a הוציא formulát. Ezek után már nem kérdés, hogy az 1Kir 12,28 hitvalló formája egy bálványimádó hitvalló formula, amely ráadásul, bár az „eredeti” formájában az אֱלֹהִים többes száma egyértelműen egy borjúszoborra vonatkozik, itt már akár kettő, egy bételi és egy dáni bikaszoborra is vonatkozhatna.⁶⁷

Az új Pentateuchus-kutatási irány számára azonban annyiban problémás ez a következtetés, hogy a közös „kompromisszumos szöveg” ebben a formában tartalmazza minden versben a formulákat. Vagyis mind a MT, mind a SP ugyanott használja mindkét formulát. Tehát bár degradálja az északi szóhasználatot, mégis elfogadásra került a szöveg minden tradíció által. Azt persze nem szabad elfelejtenünk, hogy sem a Királyok, sem a Nehémiás könyve a samaritánusok számára nem számított autoritativ iratnak.⁶⁸

d) Az új kutatási irány szempontjait viszont kifejezetten támogatja az Exodus kerettörténete, vagyis a József-történet vége és a honfoglalás lezárása. Azon túlmenően, hogy a József-történetben az álomlátó valóban testvértörzsei fölé emelkedik, és az egész nép túlélését és jövőjét biztosítja, szemben a „szükségből” vezetővé vált Júdával, aki tehetetlen szemlélője a velük történeteknek, mely elbeszélésforma észak,

⁶⁷ A szöveg azonban még Áront és az ároni papságot is diszkvalifikálja, még akkor is, ha később a Num 25-ben Pinhász révén „örökös papság”-ot tudhatnak a magukénak. A 33. fejezet egyértelműen az ároni papság „kiirtásáról” és a lévita papság felemelkedéséről szól. A perzsa, majd a hellenisztikus korban is a templom és a Tóra mellett a papság a harmadik olyan elem, amely a különböző jahvista irányok között törést, szakadást okozó teológiai, sőt gyakorlati szempont.

⁶⁸ A korai próféták iratainak és a samaritánusoknak a kapcsolatához lásd Kartveit, Tension....

és kifejezetten a József-törzsek jelentőségét hangsúlyozza, Jákób döntésekor, hogy lemegy (ירד) Egyiptomba, Isten azt ígéri neki, hogy „fel is hozlak onnan (אעלה), József keze fogja majd le a szemedet” (Gen 46,4). A kiköltözésnek és visszatérésnek ezt a földrajzi értékű dimenzióját, amely talán rámutat a העלה formula alapszavának egyik lehetséges kontextusára, egy teológiai megalapozású ígérettel egészíti ki a könyv az utolsó mondataiban József szájából:

וַיֹּאמֶר יְהוָה וְהָעֵלָה אֲתָכֶם מִדֶּהָרָרִין הַזֹּאת אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לֵיזְחָק וְלִיעֲקֹב : Gen 50,24

Nem csupán a kivonulás, kivezetés, Exodus fogalmazódik meg mint isteni ígéret, hanem az atyáknak megígért földre történő bevonulás, annak birtokbavétele is. S mindez Józsefhez kötve és a העלה formula használatával. Jól mutatja, hogy az Exodus-tradíció alap gondolata és alapformája az északi jahvisták hagyományaként rögzül a közös Tórában.

A keret és a kompromisszum ott válik igazán teljessé, és ebben némi északi dominancia is érezhető, hogy a honfoglalás Sikemben, JHVH ottani szent helyén zárul le (בְּמִקְדָּשׁ יְהוָה) : Józ 24,26). Anélkül, hogy a fejezet többi kényes pontjának elemzésébe bocsátkoznánk,⁶⁹ csak a történeti áttekintés (24,2–14) júdai nézőpontjához kötődően nézzük a kivonulás leírását. A 24,5–6-ban a Mózes és Áront odaküldő Isten a csapásokat követően azt mondja, hogy „kihoztalak titeket” (הוֹצֵאתִי אֲתָכֶם). Ez a többes szám második személyű szófordulat érdekes módon kilóg a történet „atyákról” szóló leírásából. Mintha egy, a jelenben meghatározott közösségnek szólna. A 6. vers korrigál, és a sorozatba illő formában megismétli az egész formulát: וְאַחֲרָיָה אֶת־אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם. A Józsué által előadott történeti leckére a nép válasza az északi jahvisták formuláját tartalmazza, mégpedig kifejezett hitvallási formában:

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ הוּא הַמַּעֲלֶה אֶת־נוֹתַנְאֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם : Józ 24,17

A kompromisszum jegyében a hitvallásformulához a deuteronomiumi fordulat is társul: מִכִּתּוּב עֲבָדִים. A honfoglalás lezárásával a Hexateuchus szövege is lezárul. Egy mindenkinek elfogadható szövegezést találtak, melyben az Exodus mindkét jahvista közösség eltérő megfogalmazású formulájában helyet kapott, kielégítve ezzel az ilyen irányú teológiai igényeket.⁷⁰ Sikem mint helyszín szintén kompromisszumnak számít, mert ugyan egy északi szent helyként, sőt JHVH templomként (מִקְדָּשׁ יְהוָה)

⁶⁹ Koopmans: Joshua 24...; Brekelmans: Joshua xxiv....

⁷⁰ A Józ 24 kompromisszumszöveg voltára már Nihan: Torah between..., 193–199. is felhívta a figyelmet.

szerepel, ami a perzsa korban egyértelműen a Garizimra vonatkozna,⁷¹ de a Garizim nélkül elfogadható minden más jahvista irányzat számára is.

e) Különös módon érintett az Exodus témakörében a templomépítés kérdése a történeti könyvekben. A templom fel nem építésének kezdeti határköveként jelenik meg három helyen is. Elsőként a Nátánon keresztül szóló isteni üzenetben a 2Sám 7,6-ban, melyet szinte szó szerint idéz fel a Krónikák-féle újraírás is:

2Sám 7,6 : מִיּוֹם הָעֵלִיתִי אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם

1Krón 17,5 : מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר הָעֵלִיתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל

Izgalmas, hogy a kifejezetten Jeruzsálem-orientált szövegben miként jelenik meg az északi hagyományhoz tartozó הַעֲלָה formula. Bár ezt a szöveget viszonylag kései eredetűnek szokták tartani, éppen ennek a formulának az alkalmazása mutatja, hogy mindenképpen fogság előtti megfogalmazású kellett legyen, abból az időből, amikor még Júdában is megvan az északi tradíció dominanciája. Fennmaradásának egyik oka éppen az lehet, hogy a szöveg még nem támogatja a jeruzsálemi templom felépítését. Amikor a júdai királyi templom realizálódik, ugyanennek a gondolatkörnek, vagyis a templom felépítése előtti isteni tartózkodási hely kezdetének a definiálása már a הוֹצִיא formulaival történik a Királyok könyvében:

1Kir 8,16 : מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם

Az Exodus-hagyományelemek közül a szentsátor- és templom-párhuzamon túl a templomépítési elbeszélés foglalkozik az isteni jelenlétet jelképező frigyláda (1Kir 8,21), a szövetségkötés (1 Kir 8,51) és a népi kiválasztás (1Kir 8,53) teológiai témáival is, melyben a הוֹצִיא formula adja a kivonulás meghatározását. Folytatásaként a 9,9 fogság utáni ihletésű isteni intésben a JHVH-t elhagyó júdaiak sorsának és a templom lerombolásának okaként az Isten-elhagyás leírásában is a júdai הוֹצִיא formula szerepel, ahogyan mindezek krónikási újraírásában is (2Krón 6,5; 7,22). Az 1Kir 8,16, illetve a 2Krón 6,5 esetében, összehasonlítva a 2Sám 7,6, illetve 1Krón 17,5 szövegével, jól látható, hogy a templomépítés kérdéséhez nem a „szokásos” מִקוֹם „hely,” hanem kifejezetten egy עִיר „város” kiválasztása is kapcsolódik.⁷² A perzsa kori helyzetet tekintve, a korszak vége felé felerősödő Sikem/Garizim – Jeruzsálem/Sion rivalizálás eredményének tarthatjuk a szócsereát a megfogalmazásban. Amennyiben még tovább tekintünk, akár a hellenisztikus kor során kiépült garizimi templomvárossal szembeni jeruzsálemi konkurencia körülírását is láthatjuk benne.

⁷¹ Vö. Zsengellér: Gerizim as Israel..., 65–72; Schmid: Overcoming..., 27.

⁷² Vö. Knoppers: Jews and Samaritans..., 185–187. elemzését, melyben rámutat a vers fontosságára a הוֹצִיא használat fejlődéstörténetében is. Lásd még Schorch: Samaritan Version..., 31–32.

f) A Pentateuchus tekintetében a már elemzett Genezisen kívül láthatóan a הוציא formula a domináns. Feltűnő, hogy a Leviticusban és a Deuteronomiumban csupán egy-egy helyen található a העלה formula. A Lev 11,45 része a tisztátalansági törvényeknek (Lev 11–15), de ez a vers a 44.-kel együtt különleges része a szakasznak. Ezek adják, ahogy John Collins fogalmaz, „az egyetlen ésszerű magyarázatot a Leviticusban... arra, hogy az izráelieknek nem szabad beszennyezniük magukat, hanem szentnek kell lenniük, mert az Úr szent.”⁷³ Ahogyan Karl Elliger már megjegyezte, a Lev 11,1–47 egy szerkesztett szöveg, melyben a 44. és 45. versek nem tartoznak együvé, sőt a 45. verset a szerkesztő tehette a 24–44. versek végére.⁷⁴ A 45. vers megismétli a 44. vers szavait (פִּי אֲנִי יְהוָה), majd ezt követően hozza az Exodus העלה formuláját némi kiegészítéssel (לֵהִיט לָכֶם לְאֱלֹהִים – „hogy Istenetek legyenek”).⁷⁵ A formula ezzel a kiegészítéssel tartalmában és formájában is nagyon hasonló a tízparancsolat első parancsának isteni önkijelentéséhez, ami jelezheti, hogy a szöveg szerkesztői tekintettel lehettek erre a párhuzamra:

אַנִּי יְהוָה הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵהִיט לָכֶם לְאֱלֹהִים : Lev 11,45

Az egyetlen deuteronomiumi vers (20,1), melyben az העלה formula előfordul, az *Ur-Deuteronomium*hoz tartozik (12–26). Ráadásul a Deut 20,1 egy olyan, önálló, katonai törvényekről szóló szakaszt nyit meg, amelynek a 13–15. versek tartalma alapján a Num 34,7–10-hez van némi kötődése, de nincs meghatározó szerepe sem a Deuteronomium egészében, sem a Deut 12–26 fejezetekben. Amennyiben ezt az irodalmi egységet alapvetően északi írnokok munkájának tartjuk,⁷⁶ akkor joggal lenne elvárható, hogy ne a הוציא formula legyen benne nagyobb számban. Ezzel szemben nemcsak a 13. rész nem-jahvista kultuszi gyakorlatra kimondott büntetések leírásában és a 16. rész Peszah-törvényében, de az ún. „kis történeti credo”-ban (26,8) is a הוציא formula szerepel.⁷⁷ Mindez arra enged következtetni, hogy a kompromisszumos szöveg kialakítása során ebben a tekintetben a júdai írnokok megfogalmazásai kerültek túlsúlyba, ahogyan az egész Deuteronomiumban, Leviticusban, illetve az Exodusban is. Különösen érdekes ez a tízparancsolat vonatkozásában, melyet deuteronomisztikus nyelvezettel olvasunk mindkét formájában (Deut 5,6 és Ex 20,2),⁷⁸ és mindkét helyen a הוציא formula adja a legfontosabbá váló hitvallási szöveget.

⁷³ Collins: Introduction..., 151.

⁷⁴ Elliger: Leviticus, 148–149.

⁷⁵ Ez az egyetlen hely a Papi iratban, ahol a העלה formula előfordul. Vö. Milgrom: Leviticus 1–16....

⁷⁶ Alt: Die Heimat des Deuteronomiums...; Schorch: The Samaritan Version....

⁷⁷ Ugyan nem Exodus-formulaként tartjuk számon, mégis ez a fordulat szerepel az Ábrahámnak tett ígéret megszövegezésében (Gen 15,7) is: אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ כְּשָׁדִים.

⁷⁸ Preuss: יצא, 241.

Az Exodusban a már tárgyalt 32. fejezet mellett a 17,3 és a 33,1.12 nem kifejezetten pozitív konnotációjú történeteiben tűnik fel az העלה formula. Viszont a 3. fejezet, melyben Isten Mózes tudomására hozza a kivonulást, a hangsúlyosabb versekben (8. és 17.) a העלה formulát hozza, és csak a kiegészítő párbeszédészlet használja a הוציא formulát. Ez arra enged következtetni, hogy az Exodusnak mint eredetileg az északi törzsek központi teologumenonjának valóságos genezisést meg kellett tartani eredeti formájában, de a kompromisszumba belefért, hogy a fejezet mindkét kifejezésformát tartalmazza.

A Numeri szóhasználata igen érdekes. A העלה formula következetesen azokban a szövegekben jön elő, melyekben a nép fellázad Isten, illetve Mózes ellen, és megkérdőjelezi a kivonulás hasznosságát: a 14,13: a kémek jelentését követően; 16,13: Kórah-féle lázadás; 20,5: Meribánál; 21,5: a rézkígyóítélet előtt.⁷⁹ A הוציא formula előfordulásai pozitív kontextusban olvashatók, kifejezetten mint Isten cselekedetére utaló megfogalmazások (Num 15,41; 20,16; 23,22=24,8⁸⁰). Tehát itt is az Exodusban már megfigyelt tendencia érvényesül, ami erőteljes júdai dominanciát feltételez ezeknek a szövegeknek a megfogalmazásában.

g) Az Exodus-formula használatának utolsó epizódja, az 1Kir 8,16/2Krón 6,5-öt leszámítva, Izrael megszűnésének, Samária bukásának leírása. Az igen összetett 2Kir 17 szövegének újraértelmezése folyamatosan terítéken van, különösen a samaritánus kutatások megerősödése óta.⁸¹ Az egyik legkésőbbi változtatásként tartható számon a Samária bukása utáni helyzet leírása, azon belül a lakosságcserét vizionáló szövegben a betelepítettek rendkívül negatív bemutatása. A hapax legomenonként megjelenő שְׁמֶרִיִּים egyértelműen késői kiegészítés, melynek LXX-beli fordítása (Σαμαριται) mind az Újszövetségben, mind Josephusnál a negatívan láttatott samaritánusok megjelölésére szolgál.⁸² Az Exodusra a העלה formulával utal a szöveg két helyen is:

וְלִיהוָה אֱלֹהֵיהֶם הִמְעָלָה אֹתָם מֶעָרִץ מִצְרַיִם : 2Kir 17,7

וְהָיָה אֲשֶׁר הִעָלָה אֹתָם מֶעָרִץ מִצְרַיִם : 2Kir 17,36

A 17,7–12 szakasz még egyértelműen Izráelre vonatkozik mint akik ennek a szabadításnak ellenére is „bálványokat tiszteltek.” Mind a העלה formula, mind a felhánytorgatott bűnök az 1Kir 12,28kk-ben Jeroboám vétkeként rögzülő teológiai

⁷⁹ Ebben a szövegben a SP הוצאתו-t hoz, amit a LXX is támogat. Vö. von Gall: Der hebräische Pentateuch..., 318.

⁸⁰ Ebben a szövegben a SP הוצאתו-t hoz, amit a LXX is támogat. Vö. von Gall: Der hebräische Pentateuch..., 327.

⁸¹ Lásd Becking: Fall of Samaria..., 167–228.; Brettler: Creation of History..., 119–128; Zsengellér: Gerizim as Israel..., 99–107; Knoppers: Jews and Samaritans..., 18–44; Hensel: Juda und Samaria..., 367–389; Kartveit: Anti-Samaritan....

⁸² Vö. Zsengellér: Kutim or Samaritans...; Kartveit: Anti-Samaritan..., 16.

gondolatiságot idézik fel. A második szöveg már a 17,24–41 részeként *ab ovo* idegen isteneket (is) tisztelő szinkretistákként ábrázolja a samáriai régió lakosságát, és egyben olyanokként, akik megszegik a nekik (is) szóló parancsolatokat (17,34–35), melyek alapja az Exodus szabadítása (17,36). Az 1Kir 12,28-ban negatívvá tett alapító-mítosz formulájának felhasználásával⁸³ diszkreditálják nem csupán visszamenőleg Izrael lakosságának vallásosságát és JHVH-hitét, de aktuálisan, a perzsa kor végén, talán már a hellenisztikus kor elején itt élő, a garizimi templomban JHVH-t tisztelő közösség vallásgyakorlatát is.

KONKLÚZIÓ

Esettanulmányunk rávilágított arra, hogy a Héber Biblia azonos témákra vonatkozó eltérő szóhasználata nem minden esetben jelent egyszerű megerősítő szinonimákat. Az Exodus leírását adó העלה, illetve הוציא formulák két földrajzilag és vallásgyakorlatában is eltérő jahvista közösség teológiai megfogalmazását láttatják. A prófétai és a történeti könyvekben pontosan elkülöníthető módon megjelenő két formula a két jahvista közösség egymáshoz való viszonyára, de teológiai hangsúlyaira is rámutat. Az Exodus egyértelműen északon, Izrael teológiai gondolkodásában, történetetelológiájában játszott kiemelkedő szerepet. Júdában, úgy tűnik, lassan hódított teret ez a szabadítás-teológia, mely egyértelműen északról származik, és erőteljesebben Izrael politikai önállóságának elvesztését követően lesz domináns délen. Olyannyira, hogy végül saját szóhasználatot alakítanak ki, mely a fogság idejére a déli teológiában egyedülállónak válik. A perzsa korban megszülető, illetve véglegesülő szövegekben jól látszik a kompromisszumra való törekvés. Ezen a ponton támogatja meg vizsgálatunk eredménye a Pentateuchus-kutatás új irányát, mivel rámutat arra, hogy az Exodus gondolatisága a József-törzsek vezető szerepének alaptörténetében forrásozva jelenik meg a Genezisben, illetve Mózes kiválasztásában (Ex 3,8) a העלה formula használatával, ugyanakkor a déli הוציא formula használatával lesz domináns teologumenonná az Exodusban és a Deuteronomiumban, végül közös szóhasználatlaltal zárul a Hexateuchus utolsó részletében a Józs 24 honfoglalást lezáró és JHVH mellett elköteleződő szövegében. A Pentateuchus, illetve Hexateuchus végső formába öntése egy kompromisszumos folyamat eredménye lehetett, melyben hullámszó jelleggel ugyan, de a különböző jahvista csoportok teológiai hangsúlyai és hitvallásos meggyőződése egyszerre nyerhetett teret. Esettanulmányunk arra is rámutat, hogy a kompromisszumkészség elmúltával, az ellenségeskedés elharapózásával a korábbi szövegeken az egyes csoportok változtattak, így alakul ki az eltérő maszoréta (MT) és samaritánus (SP) szöveg a Tórában, és jelenik meg Izrael elítélése a Királyok könyveiben és Nehémiásnál.

⁸³ Fuchs: עלה, 94 úgy fogalmaz, hogy „Diese Art der Formulierung wird von dtr Schrifttum aufgenommen und narrativ umfunktioniert (1Sam 12,6; 2Kön 17,36; Jer 16,14; Am 3,1).”

BIBLIOGRÁFIA

- Achenbach, Reinhard: Die Integration der heiligen Orte der Provinz Samaria in das Narrativ des Hexateuch = Hensel, Benedikt et al. (eds.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 47–78.
- Alt, Albrecht: Die Heimat des Deuteronomiums = Uő.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Band 2. München: Beck, 1953, 250–275.
- Alt, Albrecht: Über die Ursprünge des israelitischen Rechts. Leipzig: Hirzel, 1934.
- Alt, Albrecht: Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria (1935) = Uő.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Band 2. München: Beck, 1953, 346–362.
- Baden, Joel S.: J, E, and the Redaction of the Pentateuch (FAT 68). Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Becker, Uwe: Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel = Becker, Uwe – van Oorschot, Jürgen (eds.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABG 17). Leipzig: Evangelisches Verlagsanstalt, 2005, 81–100.
- Becking, Bob: *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study* (SHANE 2). Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Ben Zvi, Ehud: *Micha*. FOTL 21B. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Blum, Erhard: Der vermeintliche Gottesname Elohim = Dalferth, Ingolf U. – Stoellger, Philipp (ed.): *Gott Nennen: Gottes Namen und Gott als Name* (Religion in Philosophy and Theology 35). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 97–119.
- Bóid, Ruairidh: *Principles of Samaritan Halacha* (Studies of Judaism in Late Antiquity 38). Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Brekelmans, Christianus: *Joshua xxiv: Its Place and Function* = Emerton, John A. (ed.): *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43). Leiden: E. J. Brill, 1991, 1–9.
- Brettler, Mark Zvi: *The Creation of History in Ancient Israel*. London – New York: Routledge, 1985.
- Childs, Brevard S.: *Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions* = Anderson, George W.: *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (VTS 16). Leiden: Brill, 1967, 30–39.
- Collins, John, J.: *Introduction to the Hebrew Bible* (Second Edition). Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Cook, Stephen L.: *The Social Roots of Biblical Yahwism* (Studies in Biblical Literature 8). Atlanta: SBL, 2004.
- Daube, David: *The Exodus Pattern in the Bible*. London: Faber, 1963.
- Davies, Philip R.: *Scribes and Scrolls: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel 9). Louisville: Westminster/John Knox, 1998.
- Dohmen, Christoph: Der Dekaloganfang und sein Ursprung. *Biblica*. 1993/74, 175–195.
- Elliger, Karl: *Leviticus* (HAT 4). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1966.
- Finkelstein, Israel: The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link = *Levant* 2001/33 105–115.
- Frevel, Christian: *Geschichte Israels* (Studienbücher Theologie 2). Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

- Fuchs, H. F. עֵלֶל = Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Band VI. Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 83–105.
- Gertz, Jan Christian, Elohist (E) = Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR) 7. 2014, 777–781.
- Gertz, Jan Christian: Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (FRLANT 186). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Gnuse, Robert K.: Redefining the Elohist = Journal of Biblical Literature 2000/119, 201–220.
- Graupner, Axel: Der Elohist (WMANT 97). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Gross, Walter: Die Herausführungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. 1974/86, 425–453.
- Heckl, Raik: The Temple within the Book and Its Function: Considerations on the Cultic Concept of the Composition of the Torah = Hensel, Benedikt et al. (eds.): Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions (FAT 120). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 135–148.
- Hensel, Benedikt: Juda und Samaria. Zur Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen (FAT 110). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Hensel, Benedikt (ed.): The History of the Jacob Cycle (Gen 25–35). Recent Research on the Compilation, the Redaction, and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts (Archaeology and Bible 4). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Hensel, Benedikt: Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch = Schroter, J. – Witte, Marcus (eds.): Torah Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity = Tora, Tempel, Land. Konstruktionen des Judentums in der Antike (TSAJ). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 27–48.
- Hensel, Benedikt: Tightening the Bonds between Edom and Israel: On the Further Development of Edom's Role within the *Fortschreibung* of the Jacob Cycle in the Exilic and Early Persian Periods = Vetus Testamentum 2021/71, 397–417.
- Hillers, Delbert L.: Micha (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 1984.
- Hjelm, Ingrid: The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis (JSOTS 303; CIS 7). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Hölscher, Gustav: Komposition und Ursprung des Deuteronomiums = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1922/40, 161–255.
- Humbert, Paul: Dieu fait sortir. Hiphil de yāšā = Theologisches Zeitschrift 1962/18, 357–361 & 433–436.
- Jaroš, Karl: Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (Orbis Biblicus Orientalis 4). Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Jenks, Alan W.: The Elohist and North Israelite Traditions (SBL Monograph Series 22). Missoula: Scholars Press, 1977.
- Joosten, Jan: YHWH's Farewell to Northern Israel (Micha 6:1–8) = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 2013/125, 455–458.
- Kalimi, Isaac: Early Jewish Exegesis and Theological Controversy: Studies in Scriptures in the Shadow of Internal and External Controversies (Jewish and Christian Heritage 2). Assen: Van Gorcum, 2002.

- Kartveit, Magnar: Anti-Samaritan Polemics in the Hebrew Bible? The Case of 2 Kings 17:24–41 = Dušek, Jan (ed.): *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (StSam 11). Berlin: de Gruyter, 2018, 3–18.
- Kartveit, Magnar: The Tension between the Law and the Prophets as a Background to the Formation of the Samaritan Pentateuch = Hensel, Benedikt et al. (eds.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 263–282.
- Knoppers, Gary N.: Parallel Torahs and Inner-Scriptural Interpretation. The Jewish and Samaritan Pentateuchs in Historical Perspective = Dozeman, Thomas et al. (eds.): *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 507–531.
- Knoppers, Gary N.: *Jews and Samaritans. The Origin and History of their Early Relations*. Oxford: University Press, 2013.
- Knoppers, Gary N.: The Samaritan Tenth Commandment: Origins, Content, and Context = Knoppers, Gary N.: *Judah and Samaria in Postmonarchic Times* (FAT 129). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 275–299.
- Koopmans, William T.: *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOTS 93). Sheffield: University Press, 1990.
- Kratz, Reinhard Georg: „The Place which He has Chosen:” The Identification of the Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT = Meghillot 2007/5–6, 57–80.
- Kühn, Dagmar: Abraham in Sichem (Gen 12,6 – 7): Der Pentateuch als theologisches Gemeinschaftsprojekt im entstehenden Judentum = *Theologisches Quartalschrift* 2019/199, 19–33.
- Lubczyk, Hans: *Der Auszug aus Ägypten. Seine theologiegeschichtliche Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung* (Erfurter Theologische Studien 14). Leipzig: St. Benno Verlag, 1963.
- Magen, Yitzhak: Mt. Gerizim – A Temple City = *Qadmoniot* 1990/91–92, 70–96.
- Magen, Yitzhak: *Mount Gerizim = New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land* (NEAHL) 2. 1993, 484–492.
- Magen, Yitzhak et al.: *Mount Gerizim Excavations, Volume I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (JSP 2). Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2004.
- Magen Yitzhak: The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence = Lipschits Oded et al. (eds.): *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 157–211.
- Magen, Yitzhak: *Mount Gerizim Excavations. A Temple City* (JSP 8). Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2008.
- Milgrom, Jacob: *Leviticus 1–16* (AB). Garden City: Doubleday, 1974.
- Nihan, Christophe: The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua = Knoppers, Gary N. – Levinson, Bernard M. (eds.): *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 187–224.
- Nocquet, Dany: *La Samarie, la Diaspora et l’achèvement de la Torah: territorialités et internationalités dans l’Hexateuque* (OBO 284). Fribourg: Academic Press, 2017.
- Nocquet, Dany: The Question of Israel’s Kinship with the Arameans: Rachel and Laban in Gen 31:1–32:1: A Samaritan Contribution? = Hensel, Benedikt et al. (eds.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew*

- Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions (FAT 120). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 91–108.
- Nodet, Etienne: *Essai sur les origines du judaïsme: de Josué aux Pharisiens*. Paris: Cerf, 1992.
- Nodet, Etienne: *In Search of the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah* (JSOTS 248). Sheffield: Academic Press, 1997.
- Noth, Martin: *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1943.
- Olson, Dennis T.: Deuteronomy, Book of = *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (EBR) 6, 2013, 652–658.
- Otto, Eckhart: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30). Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- Otto, Eckart: Deuteronomium 12–34, Bände 1–2. (HThKAT). Freiburg: Herder, 2016.
- Otto, Eckart: Jerusalem und Garizim im nachexilischen Deuteronomium und die Funktion der Lade als rechtshermeneutischer Indikator für JHWHs Erwählung des einen Ortes = *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 2022/28. (Megjelenés előtt.)
- Otto, Eckart: Who wrote the Torah? On Scribal Authors in the Post-exilic Pentateuch = *Zeitschrift für attestamentliche Rechtsgeschichte* 2022/28. (Megjelenés előtt.)
- Preuss, Hans Dietrich: תורה = *Theological Dictionary of the Old Testament* 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1980–1982, 225–250.
- Pummer, Reinhard: *The Samaritans and Their Pentateuch* = Knoppers, Gary N. – Levinson, Bernard M. (eds.): *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 237–269.
- Rhyder, Julia: *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation of Leviticus 17–26* (FAT 134). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Rhyder Julia: *Unity and Hierarchy: North and South in the Priestly Traditions* = Hensel, Benedikt et al. (eds.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 109–134.
- Rózsa Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Szent István kézikönyvek 14. Budapest: Szent István Társulat, 2016.
- Römer, Thomas: *Cult Centralization and the Publication of the Torah Between Jerusalem and Samaria* = Kartveit, Magnar – Knoppers, Gary N. (eds.): *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (StSam 10). Berlin: de Gruyter, 2018, 79–92.
- Schenker, Adrian: *Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon* = Mor, Menachem – Reiterer, Friedrich V. (eds.): *Samaritans: Past and Present. Current Studies* (StSam 5). Berlin: de Gruyter, 2010, 105–122.
- Schmid, Konrad – Person, Raymond F. (eds.): *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT 56). Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

- Schmid, Konrad: Overcoming the Sub-Deuteronomism and Sub-Chronicism of Historiography in Biblical Studies: The Case of the Samaritans = Kartveit, Magnar – Knoppers, Gary N. (eds.): *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (StSam 10). Berlin: de Gruyter, 2018, 17–30.
- Schorch, Stefan: The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy = Zsengellér József (ed.): *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on the Bible, History and Linguistics* (StSam 6). Berlin: de Gruyter, 2011, 22–37.
- Seebass, Horst: Elohist = *Theologisches Reallexikon* 9. 1982, 520–524.
- Ulrich, Eugen: *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (VTS 134). Leiden: Brill, 2010.
- Van der Toorn, Karel: Exodus as Charter Myth = Houtepen, Anton W. J. – van Henten, Jan Willem: *Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4–6, 1999* (STR 3). Assen: Van Gorcum, 2001, 113–127.
- Van der Woude, Adam S.: Deutero-Micha: Ein Prophet aus Nord-Israel? = *Nederlandische Theologische Tijdschrift*. 1971/25, 365–378.
- Volz, Paul – Rudolph, Wilhlem: Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik? (BZAW 63). Gießen: Töpelman, 1933.
- von Gall, Adolf F.: *Der hebräische Pentateuch des Samaritaner*. Giessen: Töppelman, 1918.
- von Rad, Gerhard: *Gesammelte Studien, Band II. Theologische Bücherei* 48. München: Kaiser, 1973.
- Wellhausen, Julius: *Die Komposition des Hexateuchs*. Berlin: Reimer, 1899.
- Werse, Nicholas R.: Reconsidering the Book of the Four. The Shaping of Hosea, Amos, Micha and Zephania as an Early Prophetic Composition (BZAW 517). Berlin: de Gruyter, 2019.
- Wijngaards, Jan: הוציא and העלה, a Twofold Approach to the Exodus = *Vetus Testamentum* 1965/15, 91–102.
- Wildberger, Hans: *Isaiah 1–12 (A Continental Commentary)*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Wolff, Hans Walter: *Dodekapropheten. Micha*. BKAT 14/12. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980.
- Zenger, Eric: Funktion und Sinn der ältesten Herausformungsformel = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement*. 1969/I, 334–342.
- Zenger, Eric: *Die Sinaitheophanie: Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Forschung zur Bibel 3)*. Würzburg: Echter Verlag, 1971.
- Zsengellér József: Gerizim as Israel. The Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans (Utrechtse Theologische Reeks 38). Utrecht: Universiteit Utrecht, 1998.
- Zsengellér, József: Kutim or Samaritans. The Designation of the Samaritans = Shehade, Hasseeb – Dexinger, Ferdinand (eds.): *Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Paris: Geuthner, 2002, 87–104.

„ÁDÁM” HÓSEÁS 6,7-BEN: A SZEMÉLYNÉVI ÉRTELMEZÉS VÉDELMEBEN

BÉKEFI BÁLINT

ABSTRACT

“Adam” in Hosea 6:7: In defense of the personal-name interpretation

This article considers the interpretation of *kě’ādām* in Hosea 6:7. First, the history of interpretation is surveyed from ancient translations through medieval and Reformation-era interpretations to historical critical perspectives. Second, the interpretation of *’ādām* as a place name is considered and rejected because of the obscurity of the town and the lack of any identifiable and relevant events there. Alternative interpretations of the demonstrative *šām* which do not require *’ādām* to be a place name are surveyed. Third, three alternatives to the place name interpretation are considered: ‘dust’, ‘man’, and ‘Adam’. The first is rejected on account of the implausibility of *’ābar* meaning ‘trample upon’. The second is rejected because it necessitates arbitrary specifications of meaning to save the phrase from triviality. Thus, the personal-name interpretation ‘Adam’ is preferred. Fourth, and finally, the significance of the personal-name interpretation is considered as it bears on historical criticism, biblical theology, and dogmatics. Concerning historical criticism, the personal-name interpretation counts against compositional theories that render Hosea earlier than Genesis. Concerning biblical theology, it offers modest support to the presence of covenantal beliefs before the theorized emergence of Deuteronomic theology. Concerning dogmatics, it mitigates, at least in part, an objection raised by dispensationalists to covenant theology.

1. BEVEZETÉS

A Hóseás 6,7 héber szövege a maszoréta hagyományban a következő:¹

וְהָיָה כְּאֶדָם עָבְרוּ בְרִית שֵׁם בְּגֵדוֹ בִּי:

Ha összehasonlítjuk a vers magyar fordításait, hamar észrevehetjük, hogy az egyik kifejezés értelmezési problémát rejt:

De ők, **mint Ádám**, áthágták a szövetséget, ott cselekedtek hűtlenül ellenem. (Károli 1908, hasonló: Károli 2011, EFO)

Ők azonban **mint emberek** megszegték szövetségemet; ottan hűtlenkedtek ellenem. (IMIT)

De ők megszegték a szövetséget **Ádám**ban, hűtlenné lettek ott hozzám. (RÚF = MBT)
Adamnál mégis megszegték a szövetséget, ott lettek hűtlenek hozzám. (SZIT, hasonló: KNV)

Az eltérő fordítások mögött álló kulcskérdés a maszoretikus szövegben olvasható *k' 'ádám* szó jelentése, illetve hitelessége. Fordítható akár „mint Ádám,” akár „emberként” vagy „mint (más) emberek” jelentéssel, kaf-bét emendációval² pedig „Ádámban”-ként. Felvethetők további módosítások „Admá,” „Edóm” vagy más helységnevekre.³ A szakasz értelmezése körüli bizonytalanság több mint kétezer évre nyúlik vissza, érdekességét pedig az adja, hogy az egyik nézet szerint a próféta – közel példátlan módon – a Genezis Ádámjára, illetve egy általa elkövetett szövetségszegésre tesz utalást. Ha ez valóban így van, annak következményei lehetnek a Genezis Hóseás könyvéhez viszonyított keletkezésére nézve, a szövetségek helyére az Ószövetség tanfejlődésében, illetve az ádami szövetséget övező dogmatikai vitákra.

Tanulmányom a következő módon épül fel. Először bemutatom a szakasz értelmezéstörténetét. Ezután védelmembe veszem a személynévi értelmezést, mégpedig két lépésben: előbb a helynévi olvasat ellen érvelek, majd azt igyekszem megmutatni, hogy a fennmaradó értelmezések közül a személynévi a legelfogadhatóbb. Végül röviden felmérem a személynévi értelmezés jelentőségét történeti-kritikai, bibliokateológiai és dogmatikai vonatkozásokban.

¹ Gelston: Biblia Hebraica Quinta, 12. A szövegkritikai apparátus nem számol be eltérő olvasatokról.

² Az angol szakirodalomban bevett *conjectural emendation* kifejezés magyarítása nem magától értetődő. Metzger és Ehrman szavaival, Darvas-Tanács Erik fordításában: „következtetésen alapuló javítás” (Az Újszövetség szövege, 253). Jelen cikk a *konjektúra*, *emendáció*, *emendálás* szavakat használja.

³ Kecskeméthy: Kommentár Hóseá próféta könyvéhez, 95; Barthélemy: Critique textuelle... 3, 528.

2. ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET⁴

A szöveg kétértelműsége már a LXX és a Vulgata eltérő fordításaiban is megjelenik:

αὐτοὶ δὲ εἰσιν ὡς ἄνθρωπος παραβαίνων διαθήκην· ἐκεῖ κατεφρόνησέν μου. (LXX)

ipsi autem **sicut Adam** transgressi sunt pactum ibi praevaricati sunt in me (Vulgata)

Láthatjuk, ahogyan a két fordítás tükrözi az *’ádám* szó két lehetséges jelentését: „ember” és „Ádám.” Ennek megfelelően a két fordítás ezen a ponton feltehetőleg ugyanabból a premaszoretikus *Vorlage*-ből dolgozik.⁵ A mondat többi részének LXX-béli fordítása („olyanok, mint egy szövetséget szegő ember”) viszont nem felel meg a maszoretikus szövegnek, ahol a „megszegték” (*’ávérú*) többes számban áll.⁶ A többi ókori keleti fordítás, mint a Pesitta és a Targum Jonatán szintén köznévként olvasta az *’ádám* szót: az előbbi egyes számban („mint egy emberfia”), az utóbbi pedig többes számban („mint korábbi nemzedékek”).⁷

Mivel a keresztény Kelet és Nyugat nagymértékben támaszkodott (rendre) a LXX-ra és a Vulgatára, a következő századokban az értelmezések fölrajzi és nyelvi határvonal mentén váltak ketté – bár a passzusnak nem szenteltek igazán sok figyelmet. A keleti értelmezők közé tartozott Mervi Isodad és Bar Hebraeus,⁸ míg a főbb nyugati magyarázók „Deutzi Rupert, Szentviktori Hugó és Lyrai Miklós” voltak.⁹ A nyugati olvasathoz teológiai jelentőség is párosult: a vers „szinte minden patrisztikus és középkori kommentátor szerint egy Isten és Ádám között kötöttett prelapszariánus <vagyis a bűnbeesés előtti>, majd a bűnbeeséskor megszegett szövetségre utal.”¹⁰

A középkori zsidó szerzők többféleképpen értelmezték a verset. Jefet ben Ali, Eliezer Beaugency, David Kimhi, Tanhum Jerusáلمي és Jozsef Kaszpi a *ke’ ’ádámot* mind köznévként olvasták, azonban ebből kiindulva különböző magyarázatokat adtak: „mint a többi nép,” „mint a társát eláruló ember,” „mintha én <ti. Isten> ember volnék.” Jichak Abrabanel és Rási ezzel szemben a *Berésit Rabbára* hivatkozva

⁴ Mivel tanulmányom középpontjában az eredeti szöveg jelentése áll, az értelmezéstörténet feldolgozásában a másodlagos szakirodalomra szorítkoztam.

⁵ Gruber: Hosea..., 295, 297.

⁶ McComiskey: Hosea, 95; Barrick: Old Testament evidence..., 43; 58. lj.

⁷ Curtis: Hosea 6:7..., 176.

⁸ Warfield: The meaning of “Adam”..., 131. Alexandriai Kürillosz kivételt jelentett azzal, hogy görög nyelvű létére a személynévi értelmezést képviselte. Ezt Warfield Kürillosz héberismeretével magyarázza, Curtis viszont Jeromos hatásának tulajdonítja (Warfield: The meaning of “Adam”..., 131; Curtis: Hosea 6:7..., 177).

⁹ Muller: Post-reformation reformed dogmatics 2, 437.

¹⁰ Muller: Post-reformation reformed dogmatics 2, 437.

az ádám olvasat mellett érveltek. Végül Daniel al-Kumiszi, bár tisztában volt az alternatív értelmezésekkel, nem foglalt állást.¹¹

A protestáns reformáció idején a reneszánsz *ad fontes* szellemisége több keresztény teológust a héber nyelv alaposabb megismerésére buzdított. Ennek következtében a Hóseás 6,7 körüli vita újra felszínre került. Barthélemy az értelmezőket két irányzatra osztja, amelyeket egy-egy XV–XVI. századi keresztény hebraistától eredeztet: egyikük Santes Pagnino (az ádám értelmezés védelmében), másikuk pedig Sebastian Münster (a köznévi olvasat mellett érvelve). Míg Luther az előbbi csoportba tartozott, Kálvin az utóbbi mellett érvelt. Kálvin nézete később a Genfi Bibliára és az angol King James-fordításra is hatással volt – noha korábbi angol fordítások a magyar Károlihoz hasonlóan az ádám értelmezést hozták.¹²

A XVII. században a korábbinál nagyobb figyelmet szentelt a szakasznak számos református szerző: Witsius, Cocceius, à Brakel és Turretini is foglalkozott vele. Az általuk kidolgozott „szövetségi” vagy „föderális” teológia szerint a bűnbeesés előtt Isten és Ádám között fennállt egy „cselekedeti szövetség,” amelyet szembeállítottak az összes bűnbeesés utáni bibliai szövetséget magában foglaló „kegyelmi szövetséggel.”¹³ Mivel a Hóseás 6,7 tűnt az egyetlen olyan textusnak, amely expliciten alátámaszthatná a cselekedeti szövetség gondolatát, a legtöbb szövetségteológus tett rá hivatkozást – miközben hangsúlyozták, hogy teológiájuk nem egyetlen explicit textuson áll vagy bukik.¹⁴

A XIX–XX. század fordulójára a magaskritika elterjedésével az exegeták a korábbinál bátrabban javasoltak konjektúrákat a héber szöveg helyreállítására. Ezeket belső bizonyítékokkal és kompozíciós elméletekre való hivatkozásokkal támasztották alá.¹⁵ Barthélemy hét javaslatot gyűjtött össze a *k^e ’ádám* emendálására különböző szerzőktől.¹⁶ Ezek közül Wellhausen felvetése, az „Ádám< városá>ban” értelmezést lehetővé tévő *b^e ’ádám* bizonyult a legmeggyőzőbbnek, amely a XX. században széles körű támogatásra tett szert.¹⁷ A legutóbbi évtizedekben azonban mintha megtört volna a konjektúrákat övező lelkesedés: a *Biblia Hebraica Quinta* (2010) visszatért a maszoretikus olvasathoz, az *’ádám*-ot helynévként olvasók egy része pedig mellett érvel, hogy értelmezésük összeegyeztethető a *k^e* megtartásával.¹⁸

¹¹ Barthélemy: Critique textuelle... 3, 528; Macintosh: Hosea, 236.

¹² Barthélemy: Critique textuelle... 3, 527; Habig: Hosea 6:7 revisited, 11.

¹³ Tatai: Az egyház és Izrael, 113–115, 124–126.

¹⁴ Warfield: The meaning of “Adam”..., 132–133; Muller: Post-reformation reformed dogmatics 2, 437–441.

¹⁵ Vö. Warfield: The meaning of “Adam”..., 134–137; Habig: Hosea 6:7 revisited, 9.

¹⁶ Barthélemy: Critique textuelle... 3, 528.

¹⁷ Day: Pre-deuteronomic allusions..., 2: 2. lj.; Holt: Prophesying the past... 1995, 54: 8. lj.

¹⁸ Andersen – Freedman: Hosea..., 439; Hwang: Hosea, 193.

3. A HELYNÉVI OLVASAT

Az *’ádám* helynévi olvasata melletti központi érv a vers második felében található *sám* szócskából származik. Jelentését általában „ott”-ként adják vissza, és az érv szerint az egyetlen hely, amelyre a szó utalhat, a mondat elején szereplő *’ádám*.¹⁹ Ráadásul a soron következő versek Gileádban (8. v.) és Sikemben (9. v.) elkövetett bűntettekre utalnak, ezzel is erősítve a várakozást, hogy a 7. versben is hasonló gondolatot találjunk.²⁰ Bár az „Ádámiban” értelmezés megköveteli, hogy a maszoretikus *k^e* prepozíciót *b^e*-re módosítsuk (ezt a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* meg is tette),²¹ többen rámutattak, hogy a *k^e* hordozhat „mint ott” jelentést is, így emendáció nélkül is elérhetővé vált egy helynévi megközelítés.²²

Egyetlen hely jön szóba, amire a próféta Ádámként utalhat: ez a Józsué 3,16-ban említett Jordán-közi település, amelyet széles körben Tell ed-Damijével azonosítanak.²³ Egyesek további emendációkat javasoltak, hogy ismertebb helységekhez – Edóm, Arám, Admá – jussanak.²⁴ Ezek bizonyíték hiányában nem tettek szert nagy népszerűsége – bár a *Biblia Hebraica* harmadik kiadása Arám, a New English Bible pedig Admá mellett döntött. További problémát jelent azonban, hogy a szövegkörnyezet és a Jahvéval kötött szövetség megszegésére tett utalás valószínűtlenné teszi, hogy a hivatkozott esemény Izráel és más népek közötti interakció lett volna.²⁵

Hogyan értendő tehát a mondat, ha a *k^e ’ádámot* „Ádámiban”-nak vagy „mint Ádámiban”-nak olvassuk? Egyes kommentátorok ezen a ponton szétárják a karjaikat²⁶ – de két felvetést azért találhatunk. Az egyik szerint, amely jobban illik az „Ádámiban” értelmezéshez, Hóseás a 7–10. versekben végig ugyanarra az egy, korabeli incidensre utal, amelyet a 2. Királyok 15 örökített meg.²⁷ Macintosh magyarázata szerint

¹⁹ Andersen – Freedman: Hosea..., 438; Dearman: The book of Hosea, 197; Gruber: Hosea..., 296.

²⁰ Mays: Hosea, 100; Stuart: Hosea–Jonah, 111; Macintosh: Hosea, 236; Hwang: Hosea, 193

²¹ Kecskeméthy: Kommentár Hóseá próféta könyvéhez, 95; Mays: Hosea, 99–100; Carroll: Hosea, 260; Dearman: The book of Hosea, 197; Habig: Hosea 6:7 revisited, 14. Barthélemy (Critique textuelle... 3, 528) és Macintosh (Hosea, 236) hivatkoznak egy kéziratra, amelyben a *b^e ’ádám* olvasat található.

²² Andersen – Freedman: Hosea..., 438–439; Czanik: Hóseás könyvének magyarázata, 81; Gruber: Hosea..., 297; Goldingay: Hosea–Micah, 104: 302. l.; Hwang: Hosea, 193.

²³ Kecskeméthy: Kommentár Hóseá próféta könyvéhez, 95; Mays: Hosea, 100; Carroll: Hosea, 260; Goldingay: Hosea–Micah, 109.

²⁴ Andersen – Freedman: Hosea..., 438; Carroll: Hosea, 260; Curtis: Hosea 6:7..., 184–185; Barrick: Old Testament evidence..., 42.

²⁵ Day: Pre-deuteronomic allusions..., 3–5; vö. Carroll: Hosea, 260; Curtis: Hosea 6:7..., 184–185.

²⁶ Gruber: Hosea..., 297; Hwang: Hosea, 193; vö. Mays: Hosea, 100.

²⁷ Andersen és Freedman mást megközelítést alkalmaz, és egy fel nem jegyzett incidenst feltételez a 8. és 9. versek alapján: „renegád papok egy gileádi (=Gád, a *g^edúd* földje, 1 Móz 49,19) csoportja átkelt a Jordánon Ádámnál, úton részt venni valamilyen felkelésben a nyugati oldalon

a próféta egy az <akkoriban> uralkodó király elleni forradalmat fest le, amelyet a Jordánon túli Gileád város férfiainak közreműködésével robbantottak ki (8. v.); innen a mozgalom áterjedt Ádám városára (7. v.), majd továbbhaladt nyugatra, Vádi el-Faránál/Nahal Tircánál keresztezve a Jordánt, Sikemig (9. v.), majd Samáriáig és Izráel királyi házáig (10. v.). A 2 Kir 15,25 szerint ötven gileádi vett részt Pekahjá királynak tisztje, Pekah általi megbuktatásában Samáriában Kr. e. 736/5-ben. [...] Pekah összeesküvése, amit a gileádiak aktív együttműködésével szőtt, felrúgta az uralkodó és az efraimiaiak közötti törvényes viszonyt. Ezt [...] Hóseás Istenük, Jahve elleni áru-lásnak ítéli, akit e szövetség kezésének [...] tekintettek (vö. 2 Sám 5,3-mal és a „Jahve előtt” kifejezéssel).²⁸

A másik értelmezés szerint, amely jobban illeszkedik a „mint Ádamban” olvasathoz, Hóseás arra az alkalomra utal, amikor Izráel átkelt a Jordánon:

Az ádami átjáró volt az, ahol a Jordán vize megállt, hogy lehetővé tegye <a nép> – lejjebb, Jerikónál véghezvitt – átkelését (Józs 3,16). Az átkelést rövid időn belül a szövetség áthágása követte az Ákór-völgyénél (Józs 7) – erre Hóseás utal korábban (2,15 [17]) –, majd pedig a Sekembe való felutazás (vö. 9b. v.), ahol megerősítették a szövetséggel járó kötelezettségeket (Józs 8,30–35).²⁹

Vegyük észre, hogy a 2 Királyok 15-ben olvasható lázadás és a Józsué 7-béli szövetség-szedés is Ádám közelében történt. Mindkét értelmezés arra kényszerül tehát, hogy ezeknek az eseményeknek a helyszínét valahogyan kiterjessze, hogy Ádámot is magukba foglalják – mégpedig olyan módon, hogy a próféta eredeti hallgatósága elérte az utalást. Nem véletlen, hogy az efféle magyarázatokat az elmúlt három évtizedben erélyesen kritizálták olyan szerzők, mint Barthélemy, McComiskey, Gisin, Shepherd és Moon.³⁰ Központi ellenvetésük a település jelentéktelen voltát hangsúlyozza, illetve azt, hogy nem ismert semmilyen jelentős esemény, amely ott történt volna – így pedig a helynévi értelmezések spekulatív rekonstrukciókra kényszerülnek. Moon kemény megfogalmazásában:

(talán a 7,3–7-ben olvasható esemény), útközben pedig gyilkosságok<ka?>t követtek el” (Hosea..., 436–437).

²⁸ Macintosh: Hosea, 238; vö. Kecskeméthy: Kommentár Hóséa próféta könyvéhez, 94–95; Day: Pre-deuteronomic allusions..., 5–6; Czanik: Hóseás könyvének magyarázata, 81; Dearman: The book of Hosea, 198.

²⁹ Goldingay: Hosea–Micah, 109; vö. a *Good News Bible* bibliafordítással. Érdemes megjegyezni, hogy Goldingay egyetért Macintosh-sal abban, hogy a 8. vers a 2 Királyok 15-ben leírtakra utal.

³⁰ Barthélemy: Critique textuelle... 3, 528; McComiskey: Hosea, 95; Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 45; Shepherd: A commentary on the book of the twelve, 71; Moon: Hosea, 127–128.

nehéz elképzelni, hogy Ádám, ez a vidéki falu elég fontos lett volna ahhoz, hogy kulcsfontosságú szerepe legyen egy Asszíriával vagy Egyiptommal kötött szövetség megszegésében [...]. Ugyanezt mondhatjuk akkor is, ha a helytelen cselekedetet „Ádámnál” elkövetett szörnyű vallási vagy kultikus aposztáziával azonosítjuk [...]. Ha követjük a modern kutatók általános konszenzusát, egy jelentéktelen és egyébként ismeretlen faluban elkövetett meghatározatlan nemzeti bűntettet kapunk, amely elég jelentőségteljes volt ahhoz, hogy Hóseás mintegy mellékesen utalhasson rá mint a Jahvéval való szövetség megszegésének paradigmaticus példájára.³¹

Ennek a kritikának jelentős súlyt kell tulajdonítanunk. Emlékezzünk arra is, hogy a maszoretikus szöveg hagyományos és *prima facie* értelmezései az ’*ádámot*’ nem helynévként olvassák. Ezek a megfontolások arra kell ösztönözzenek bennünket, hogy újragondoljuk a helynévi magyarázat melletti kontextuális érvet, amelyet a XIX. század végén elhamarkodottan meggyőzőnek ítélték.

Hasznos lehet, ha az érvet premissákra és konklúzióra bontjuk:

P₁: Amire a *sám* utal, az egy hely.

P₂: A *sám* ’*ádám*’ra utal.

K: Tehát ’*ádám*’ egy hely.

A kortárs szakirodalmat áttekintve azt találjuk, hogy az érv mindkét premisszája támadható. Az első premisszával (P₁) szemben egyesek amellett érvelnek, hogy a *sám* állhat „akkor”³² vagy „íme”³³ jelentésben is. A második premisszát (P₂) tagadók azt vetik fel, hogy a *sám* utalhat Izráel házára³⁴ vagy pedig a következő versben szereplő Gileádra,³⁵ esetleg a 10b. versben álló *sámmal* együtt keretelve Gileád és Sikem 8. és 9. versbéli említéseire.³⁶ Végül bármelyik premissza elvetéseként értelmezhető az a megközelítés, amely szerint a *sám* kifejezhet „nem földrajzi értelmű”³⁷ utalást, mint

³¹ Moon: Hosea, 127–128.

³² Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 46. Gisin a következő igehelyekre hivatkozik alátámasztásképpen (Uo., 46: 17. l.): Hós 6,10; 10,9; Zsolt 14,5; 66,6; 132,17 – azonban a Zsolt 14,5 kivételével ezek mindegyike értelmes úgy is, ha a *sámot* „ott”-nak értjük (vö. Macintosh: Hosea, 236: 2. l.). A Zsolt 14,5 mellett meggyőző példának tűnik még a Zsolt 36,13 is (Czanik: Hóseás könyvének magyarázata, 80).

³³ Stuart: Hosea–Jonah, 99, 111.

³⁴ Shepherd: A commentary on the book of the twelve, 71. Néhány újabb kommentár megemlíti, hogy ez az értelmezés megjelenik Rásinál – ők maguk viszont ellene érvelnek (Macintosh: Hosea, 236; Gruber: Hosea..., 296).

³⁵ Barthélemy: Critique textuelle... 3, 531; vö. Andersen – Freedman: Hosea..., 439.

³⁶ Habig: Hosea 6:7 revisited, 8–9.

³⁷ McComiskey: Hosea, 95.

a Zsoltárok 14,5-ben³⁸ és talán más szöveghelyeken is.³⁹ A Hóseás 6,7-ben utalhat a nép bűnös állapotára (McComiskey), a 4–6. versekben lefestett helyzetre (Moon), vagy akár a bűnbeesés 1 Mózes 3-ban olvasható leírására is.

A premisszák tagadásaként felvonultatott alternatív értelmezések egyike sem magától értetődően helyes – azonban némelyikük hihetőbb, mint az, hogy a *sám* egy szinte ismeretlen helyen történt azonosítatlan eseményre utaljon. A helynévi olvasat melletti másik érvet – hogy a következő versek is helyneveket említenek – aláássa a 7. és a 8–9. versek eltérő igeideje, illetve Hóseás „változatos” „helynévhasználata,” beleértve a helynévpárok használatát.⁴⁰ Macintosh tehát téved, amikor azt állítja: „szinte biztos, hogy helynévre történt utalás.”⁴¹ Mindennek fényében a tanulmány következő részében plauzibilisebb értelmezéseket keresünk.

4. HELYNÉV HELYETT

Félretéve az '*ádám* helynévi olvasatát, három fő értelmezési lehetőségünk marad: „por,” „ember” és „Ádám.” A következőkben ezeket fogjuk sorra venni.

1. McCarthy és Stuart amellett érvelnek, hogy az '*ádám* időnként „föld, por” jelentést hordoz (vö. '*ádámá*^h), az '*ávar* ige pedig jelentheti azt, hogy „átmegy rajta, letapos.” Ezzel lehetővé válik az a fordítás, hogy „átgyalogoltak a szövetségemen, mint a poron.”⁴² Azonban rengeteg bizonyíték van arra, hogy a szövetségek kontextusában az '*ávar* jelentése „megszeg,”⁴³ másik oldalról viszont gyérül alátámasztott, hogy kifejezhetne megvetést, vagy az '*ádámá*^h valami megvetendő. Az ezeken felül tett állítás, miszerint a *sám* itt „nézd,” „íme” jelentésben áll, szintén kétséges.⁴⁴

2. Amint korábban láttuk, a „mint ember(ek)” olvasat – az egyes számban álló '*ádám* generikus értelmezésével – komoly elismertséggel bír az értelmezéstörténetben. A helynévi olvasat elterjedésével azonban sokat veszített népszerűségéből:

³⁸ Habig (Hosea 6:7 revisited, 8) ugyanezt a zsoltárverset arra használja például, hogy van, amikor a *sám* semmire sem utal egyértelműen.

³⁹ McComiskey: Hosea, 95; Moon: Hosea, 128–129.

⁴⁰ McComiskey: Hosea, 95.

⁴¹ Macintosh: Hosea, 236.

⁴² Idézi Andersen–Freedman: Hosea..., 436.

⁴³ 5Móz 17,2; Józs 7,11.15; 23,16; Bír 2,20; 2Kír 18,12; Jer 34,18; Hós 8,1; vö. Ézs 24,5.

⁴⁴ Andersen–Freedman: Hosea..., 436; Day: Pre-deuteronomic allusions..., 2; Stuart: Hosea–Jonah, 99, 111.

ma már csak azok a diszpenzacionalisták⁴⁵ védelmezik, akik mind a héber szöveg emendálásától, mind az ádámi szövetség gondolatától ódzkodnak.⁴⁶

Egyesek szerint az 'ádám névelő nélkül állása a köznévi olvasatot támogatja a személynévvel szemben, mivel az 1 Mózes korai fejezetei há 'ádámként utalnak az első emberre.⁴⁷ Barthélemy erre a következő választ adja: A második templom idejére az 'ádámot már személynévként kezelték; és bár a maszoréták a héber szöveg betűit nem változtatták meg ezzel összhangban, a magánhangzójelekkel rugalmasabbak voltak (akár tudatosan, akár tudattalanul). Amikor tudniillik egy főnevet egy egybeírt prepozíció előz meg, a névelőt a prepozíció magánhangzója jelöli. Abból tehát, hogy a maszoréta szövegben a *k* prepozícióhoz a névelő-nélküliséget tükröző *svá* tartozik, csupán a középkori szövegmásolók értelmezésére következtethetünk, amely – úgy tűnik – a tulajdonnévi olvasat volt.⁴⁸ A magánhangzójelek maszoretikus korszerűsítésének valószínűsége Harper ellenvetését is semlegesíti, miszerint „az 'ádám tulajdonnévi használata P-nél kezdődött.”⁴⁹

A köznévi értelmezés legnagyobb gyengéje az, hogy a gondolat, amit kifejezni látszik – ti. hogy Izráel „emberként,” „mint ember” szegte meg a szövetséget, vagy „úgy, mint az emberek” – triviálisnak tűnik: „az ember nem is igen tudna bárhogymáshogy szövetséget szegni.”⁵⁰ Sőt, amint arra Barthélemy Wilhelmus à Brakel nyomán rámutat, egy ilyen általános hasonlítás a szövetszegőket inkább felmentené, mintsem elítélné.⁵¹

Az olvasat támogatói, talán részben ezen problémák miatt is, igyekeznek konkrétabb jelentést tulajdonítani az „ember”-nek. Harper, egyike a kevés köznévi értelmezést képviselő bibliakritikus kommentátornak, a következőképpen fejti ki: „átlagos emberek, akik nem részesültek azokban a kiváltságokban, mint Izráel.”⁵² A diszpenzacionalista Shepherd hasonló, de teológiaiilag telítettebb értelmezésében a szöveg egy szintre helyezi Izráelt „a bukott emberiség többi részével” annyiban,

⁴⁵ A diszpenzacionalizmus XIX. századi angolszász eredetű protestáns teológiai irányzat, amely szerint Isten és az emberek viszonyának feltételrendszere üdvtörténeti korszakokként jelentősen változik. A régebbi szövetségteológiával szemben tagadja, hogy létezne a korszakokon átívelő kegyelmi szövetség, amely Ádámmal kötött azután, hogy bűnbeesésével megszegte a korábbi cselekedeti szövetséget.

⁴⁶ Barrick: *Old Testament evidence...*, 43; Shepherd: *A commentary on the book of the twelve*, 71–72; Smith: *Adam's covenant...*

⁴⁷ Barthélemy: *Critique textuelle...* 3, 528.

⁴⁸ Uo., 530–531.

⁴⁹ Harper: *Amos and Hosea*, 288.

⁵⁰ Berkhofot idézi Habig: *Hosea 6:7 revisited*, 12.

⁵¹ Barthélemy: *Critique textuelle...* 3, 528; à Brakelt idézi Habig: *Hosea 6:7 revisited*, 12: 24. lj.

⁵² Harper: *Amos and Hosea*, 288.

amennyiben mindkettő „áthág szövetségi kapcsolatokat.”⁵³ A szintén diszpenzacionalista Smith a következő részletesebb magyarázatot adja:

Hóseás 6,7 célja az, hogy rámutasson: Izráel megszegte azt a szövetséget, amelyet Isten a Sínai-hegyen kötött vele, éppen úgy, mint ahogyan az emberiség a bálványimádásával megszegte azt, ahogyan Isten előtt élnie kellett volna. Izráel hűtlenül bánt Istennel azáltal, hogy <bár> megígérte: tartani fogja a mózesi szövetséget, <mégis> aktívan fellázadt, és részt vett azokban a cselekedetekben, mint az őt körülvevő nemzetek.⁵⁴

Az efféle magyarázatok nem mindenkit győztek meg⁵⁵ – sok újabb kommentár említést sem tesz róluk. Legfőbb gyengéjük *ad hoc* jellegük: ahhoz, hogy tartalmassá tegyék a köznévi olvasatot, olyan többletjelentéssel kell azt felruházniuk, amely a szövegből önmagában nem levezethető.

3. Az ádám (személynévi) olvasat előnyösebb, mert kevésbé *ad hoc* módon tesz lehetővé tartalmas értelmezést. A szerző mondandójával összhangban volna Izráel engedetlenségét Ádám bukásához hasonlítani, hiszen mindkettő súlyos és sötét következményekkel járó, Jahvéval szembeni lázadást jelentett, amelyet az ő áldásai és ígéretei ellenére követtek el.⁵⁶ Ezen túl a párhuzamnak üdvtörténeti üzenete is van:

Továbbá, <a személynévi olvasat> jobban illik Izráel Isten megváltó tervében betöltött egyedi szerepéhez. Egyes magyarázók rámutattak már az Izráel identitásának és küldetésének szentírási leírásában megjelenő ádám motívumra <ti. a királyi papság kapcsán>. Az, hogy szövetségszegő népét az első emberhez hasonlítva vádolja – aki nek szintén meg kellett volna tartani egy szövetséget, de elbukott – nemcsak erőteljes, de tágabb bibliai motívumokhoz is illeszkedik.⁵⁷

Az ádám olvasattal szembeni fő ellenvetés – eltekintve azoktól, amelyek a kontextusra hivatkoznak – az, hogy a Szentírás nem említ Ádám esetén szövetségszegést.⁵⁸ Bár ez igaz mind a lexikális szinten, mind annyiban, hogy az 1 Mózes 2,16–17-ből hiányzik néhány tipikus szövetségi jellegzetesség,⁵⁹ nem szabad azt elvárunk, hogy a *b'rit* Hóseáznál teljességgel tükrözze a szövetségnek a Szentírás egészéből kirajzolódó fogalmát – ezzel ugyanis a „jelentéstartalom indokolatlan bővítés<ének>”⁶⁰

⁵³ Shepherd: A commentary on the book of the twelve, 71.

⁵⁴ Smith: Adam's covenant..., 191.

⁵⁵ Warfield: The meaning of "Adam"..., 137; Macintosh: Hosea, 236.

⁵⁶ Warfield: The meaning of "Adam"..., 137; Curtis: Hosea 6:7..., 195; vö. McComiskey: Hosea, 95.

⁵⁷ Habig: Hosea 6:7 revisited, 16.

⁵⁸ Day: Pre-deuteronomic allusions..., 2; Macintosh: Hosea, 236; Shepherd: A commentary..., 71.

⁵⁹ Smith: Adam's covenant..., 189.

⁶⁰ Carson: Exegetikai tévedések, 71–72.

exegetikai hibájába esnénk. Helyesebb Moon megközelítése, aki szerint „<a> szövetség Hóseásnál egy »kötelezettségekből álló kapcsolat,« amely a népet JHVH iránti engedelmességre és hűségre kötelezte.”⁶¹ Ez a definíció illeszkedik az 1 Mózes 2,16–17-re is, hiszen Isten parancsa és az engedetlenség következményeinek felsorolása egy ilyen kapcsolatot jelez vagy hoz létre.⁶²

Zárásul érdemes megemlíteni, hogy a Héber Bibliában még két helyen szerepel a *kē ’ádám* alak: a Jób 31,33-ban és a Zsoltárok 82,7-ben. A kifejezés helyes értelme ezekben a versekben nem dönthető el bizonyosan. Barthélemy erősen érvel amellett, hogy a „mint Ádám” mindkét passzusba jobban illik, mint az „emberként / mint <más> emberek”⁶³ – a bibliafordítások és az Ádámra tett utalásokat kutató exegeták általános hangneme inkább óvatos egyetértés Jóbnál, azonban kételkedés a zsoltár esetében.⁶⁴ Ezek a szakaszok tehát nem használhatók fel a *kē ’ádám* Hóseás 6,7-béli jelentése kapcsán egyik értelmezés mellett sem – bár talán csökkentik azon ellenvetés erejét, amely szerint az 1 Mózesen kívül szinte egyáltalán nem találhatunk Ádámra tett utalást.⁶⁵

A fentieket összefoglalva a következőket jelenthetjük ki. Az értelmezések körüli főbb érvek nyelvi és tartalmi-gondolati megfontolásokra oszthatók. Nyelvi szempontból egyedül a „föld, por” megoldás bizonyult tarthatatlannak, a másik három közül nehéz ilyen módon választani. Tartalmi-gondolati szempontból viszont kiemelkedik közülük a személynévi értelmezés, ugyanis ez kevesebb feltételezéssel egyértelműbb, a szövegkörnyezetbe jól illeszkedő jelentést enged tulajdonítani a versnek. Ezért bár nem bizonyítható kétséget kizáróan, hogy a Hóseás 6,7 a Genezisi Ádámjára utal, mégis ez tűnik a legjobb olvasatnak.

5. JELENTŐSÉG

Tanulmányunk utolsó szakaszában arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen jelentőséggel bír a Hóseás 6,7 személynévi olvasata – milyen következtetéseket vonhatunk le, ha elfogadjuk igaznak – három területen: a történeti kritikában, a bibliKateológiában és a dogmatikában.

⁶¹ Moon: Hosea, 130; vö. Hós 8:1; McComiskey: Hosea, 95.

⁶² Andersen–Freedman: Hosea..., 439; Barthélemy: Critique textuelle... 3, 531. Czanik (Hóseás könyvének magyarázata, 81) felvetése szerint a „hálátlanság mozzanata” lehet a közös pont Ádám lázadásában és a későbbi szövetségsegesben.

⁶³ Barthélemy: Critique textuelle... 3, 529; vö. Warfield: The meaning of “Adam”..., 136–137; Barrick: Old Testament evidence..., 41; Habig: Hosea 6:7 revisited, 9–10.

⁶⁴ Curtis: Hosea 6:7..., 189: 65. l.; Collins: Adam and Eve..., 27.

⁶⁵ vö. Barthélemy: Critique textuelle... 3, 528.

Történeti kritika. Egyesek azért utasítják el a vers ádami értelmezését, mert összeegyeztethetetlennek vélik az Éden-narratívának vagy az Ádám mint személynév kialakulásának forráskritikai datálásaival.⁶⁶ Ezek a problémák természetesen nem merülnek föl azon konzervatívok számára, akik az őstörténet keletkezését a Kr. e. II. évezredbe teszik.⁶⁷ Az első, Éden-narratívával kapcsolatos problémát Andersen és Freedman is gyorsan elvetik, hiszen a klasszikus történeti-kritikai időrendben a J forrás megelőzi Hóseás könyvét.⁶⁸ Azonban az újabb minimalista trendek kétségbe vonják a klasszikus időrendet, és tagadják, hogy a Genézis 1–11 érdemben táplálkozott volna fogság előtti forrásokból⁶⁹ – viszont hasonló minimalista érvek felmerülnek Hóseás posztexilikus keletkezése mellett is.⁷⁰ A személynévi értelmezés tehát megkövetel *vagy* egy viszonylag korai bűnbeesés-narratívát, *vagy* a Hóseás 6,7 fogság utáni keletkezését.⁷¹ Az utóbbi problémával kapcsolatban, ami az Ádám mint személynév kialakulását érinti, a Hóseás 6,7 valószínűleg azonos ítélet alá esik a Jób 31,33-mal és a Zsolt 82,7-tel (illetve talán az Ézs 43,27-tel),⁷² így elszigetelten egyikről sem alkotható ítélet, mindegyik érdemi vizsgálata viszont túlmutat tanulmányunk keretein.

Biblikateológia. 1969-ben megjelent nagy hatású monográfiájában, melynek címe *Bundestheologie im Alten Testament (Szövetségteológia az Ószövetségben)*, Lothar Perltt amellet érvelt, hogy a „szövetség” fogalmát a deuteronomista szerzők vezették be az Ószövetség teológiájába kevéssel a babiloni fogság előtt, illetve alatta. Perltt ezzel igyekezett magyarázatot adni arra, hogy a korábbi próféták ritkán beszélnek szövetségekről. A *b'rit* szó Hóseás könyvében található előfordulásait Perltt követői vagy pusztán politikai szövetségekkel azonosítják (10,4; 12,1), vagy későbbi deuteronomista beillesztésnek tartják (2,18; 8,1). A személynévi értelmezésben Hóseás 6,7

⁶⁶ A személynévi olvasat védelmezői időnként talán túlhangsúlyozzák ezt a szempontot (Warfield: The meaning of “Adam”..., 135–137; Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 45; Habig: Hosea 6:7 revisited, 9–10), ugyanis az olvasat elvetőinek indokai között távolról sem mindig szerepel (de ld. Harper: Amos and Hosea, 288; említi, majd elveti Andersen & Freedman [Hosea..., 438–439]).

⁶⁷ Pl. Collins: Genesis 1–4..., 8. fej.

⁶⁸ Andersen–Freedman: Hosea..., 439; vö. Curtis: Hosea 6:7..., 194: 79. lj.; Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 47.

⁶⁹ Carr: Genesis 1–11, 27–29, 94–95; vö. Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 45: 14. lj.

⁷⁰ Gruber: Hosea..., 11.

⁷¹ Érdekes módon Peckham egyszerre tekinti Ádámot városnak, és érvel amellet, hogy a szakasz későbbi újraírás eredménye (The composition of Hosea, 336–338, 350). A Hóseás könyvének keletkezése körüli vitákhoz ld. Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 43–44.

⁷² Barthélemy: Critique textuelle... 3, 529–530; Gisin: Adam, Eva und die Jakobsfamilie..., 45; Habig: Hosea 6:7 revisited, 9–10.

az előbbi kategóriába nem illeszkedik – ha az utóbbiba sem, akkor kihívást jelent Perlitt elmélete számára.⁷³

Dogmatika. Mivel a Hóseás 6,7 jelentheti az egyetlen explicit bibliai utalást az Ádámmal kötött szövetségre, a szövetségi-föderális teológusok gyakran hivatkoznak rá. Bár ők mindig is ragaszkodtak ahhoz, hogy nem ezen az egyetlen versen múlik a teológiájuk meggyőző volta, diszpenzacionalista kritikusaik mégis amellett érvelnek, hogy a „szövetségteológusoknak szükségük van egy ilyen hivatkozásra, hogy teljessé tegyék rendszerüket, hacsak nem akarják egy olyan szövetség létét állítani, amelyet egyedülként nem nevez a Biblia szövetségnek.”⁷⁴ „Ha Ádámmal kötött egy szövetség, akkor nagyon különös, hogy [...] semmilyen szöveg nem tartalmazza egy efféle szövetség világos kinyilatkoztatását, vagy legalább a szövetség létre telt utalást.”⁷⁵ Bár egy ádámi szövetség önmagában nem jelentene problémát a diszpenzacionalizmus számára – Fruchtenbaum például elfogadja⁷⁶ –, az explicit szentírási alátámasztása eloszlatná a szövetségteológia egyik fő diszpenzacionalista kritikáját.

A személynévi olvasat jelentősége az eddigiek alapján nem tűnik eget rengetőnek. Mégis tanulságos, ha másért nem, hát az ószövetségi szövegkritika történetére nézve, hiszen egy viszonylag problémátlan értelmezés elvetése érdekében alakult ki mintegy évszázados konszenzus a héber szöveg módosítása mellett, amely módosítás a kritikai szövegkiadások főszövegébe, illetve a bibliafordításokba is bekerült. Az utóbbi évtizedek ellentétes tendenciái legalábbis érdekesek, de talán ígértesnek is mondhatók.⁷⁷

BIBLIOGRÁFIA

- Andersen, F. I. – Freedman, D. N.: Hosea: A new translation with introduction and commentary. Garden City, New York: Doubleday, 1980.
- Barrick, W. D.: Old Testament evidence for a literal, historical Adam and Eve = T. Mortenson (ed.): Searching for Adam: Genesis & the truth about man's origin. Green Forest, Arizona: Master Books, 2016, 17–51.
- Barthélemy, D.: Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. kötet: Ézéchiél, Daniel et les 12 prophètes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Carr, D. M.: Genesis 1–11. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.

⁷³ Day: Pre-deuteronomic allusions..., 3–6; Holt: Prophesying the past... 1995, 53–56; Dearman: The book of Hosea, 52–53.

⁷⁴ Shepherd: A commentary..., 71–72.

⁷⁵ Barrick: Old Testament evidence..., 42.

⁷⁶ Smith: Adam's covenant..., 180.

⁷⁷ Ezúton szeretnék köszönetet mondani a Vallástudományi Szemle két vaklektorának, akiknek észrevételei és javaslatai jelentősen emeltek tanulmányom színvonalán.

- Carroll, M. D.: Hosea = T. Longman III – D. E. Garland (eds.): Daniel–Malachi. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2008, 213–306.
- Carson, D. A.: Exegetikai tévedések. Budapest: KIA, 2003.
- Collins, C. J.: Genesis 1–4: A linguistic, literary, and theological commentary. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2006.
- Collins, C. J.: Adam and Eve in the Old Testament = H. Madueme – M. Reeves (eds.): Adam, the fall, and original sin: Theological, biblical, and scientific perspectives. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014, 3–32.
- Curtis, B. G.: Hosea 6:7 and covenant-breaking like/at Adam = B. D. Estelle – J. V. Fesko – D. VanDrunen (eds.): The law is not of faith: Essays on works and grace in the Mosaic covenant. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2009, 170–209.
- Czanik P.: Hóseás könyvének magyarázata. Budapest – Gödöllő: Iránytű, 1996.
- Day, J.: Pre-deuteronomic allusions to the covenant in Hosea and Psalm LXXVIII. = *Vetus Testamentum*, 1986, 36/1, 1–12.
- Dearman, J. A.: The book of Hosea. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2010.
- Gelston, A. (ed.): Biblia Hebraica Quinta, 3. kötet: The twelve minor prophets. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- Gisin, W.: Adam, Eva und die Jakobsfamilie in Hosea 6,7–11a = S. Riecker – J. Steinberg (eds.): Das heilige Herz der Tora: Festschrift für Hendrik Koorevaar zu seinem 65. Geburtstag. Aachen: Shaker Verlag, 2011, 41–60.
- Goldingay, J.: Hosea–Micah. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2021.
- Gruber, M. I.: Hosea: A textual commentary. New York, New York – London: Bloomsbury, 2017.
- Habig, B. G.: Hosea 6:7 revisited = *Presbyterion*, 2016, 42/1–2, 4–20.
- Harper, W. A.: Amos and Hosea. New York, New York – London: Bloomsbury Academic, 1905/2015.
- Holt, E. K.: Prophesying the past: The use of Israel's history in the book of Hosea. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Hwang, J.: Hosea. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2021.
- Kecskeméthy I.: Kommentár Hóseá próféta könyvéhez. Kolozsvár: kiadó nélkül, 1913.
- Macintosh, A. A.: Hosea. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- Mays, J. L.: Hosea. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1969.
- McComiskey, T. E.: Hosea = T. E. McComiskey (ed.): The minor prophets: An exegetical and expository commentary. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1998, 1–238.
- Metzger, B. M. – Ehrman, B. D.: Az Újszövetség szövege: Hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás. Budapest: Harmat, 2008.
- Moon, J.: Hosea. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2018.
- Muller, R. A.: Post-reformation reformed dogmatics: The rise and development of reformed orthodoxy. 2. kötet: Holy Scripture: The cognitive foundation of theology (2. kiadás). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.
- Peckham, B.: The composition of Hosea = *Hebrew Annual Review*, 1987, 11, 331–353.

Shepherd, M. B.: A commentary on the book of the twelve: The minor prophets. Grand Rapids, Michigan: Kregel Academic, 2018.

Smith, L. R., Jr.: Adam's covenant: Another perspective on Hosea 6:7 = Journal of Dispensational Theology, 2019, 23/67, 177–192.

Stuart, D.: Hosea–Jonah. Waco, Texas: Word Books, 1987.

Tatai, I.: Az egyház és Izrael. Budapest: Harmat – Kálvin – KMTI, 2010.

Warfield, B. B.: The meaning of “Adam” in the Old Testament Hebrew = The Bible Student and Teacher, 1908, 8/2, 130–138.

TERMÉSZETELLENES HALÁL, TERMÉSZETES GYÁSZ: AUGUSTINUS, A SZÍR RUFINUS ÉS ÓRIGENÉS

HEIDL GYÖRGY

ABSTRACT

Unnatural Death, Natural Mourning: Augustine, Rufinus of Syria, and Origen

The source of the Augustinian theology of the unnaturalness of death, which has been fundamental to the later development of Western theology, is to be found in the Pelagian controversy. Pelagius and the so-called “Pelagians”, such as Caelestius, Rufinus the Syrian, and Julian of Eclanum, argued for the naturalness of death because they believed that death was not a punishment for Adam’s sin, which was passed on to his descendants along with sin, but an inherent property of the body-soul human being given in creation. According to them, Adam’s sin only harmed Adam, it did not corrupt human nature, and it did not limit man’s ability to choose between good and evil. The knowledge of death leads to a virtuous life and discourages evil doing, but even if it does not, it is good because it puts an end to the misdeeds of the sinner. On this point, Augustine consistently opposed the Pelagian tradition, and to some extent Ambrose, the bishop of Milan. One reason for this is Augustine’s anthropology, which was deeply determined by his Origenian interpretation of key verses in the book of Genesis and which he was never able or willing to truly reconsider. He saw a radical difference between the original and the actual state of man, regarded bodily death as a punishment for sin, which, like Origen, he based on his interpretation of Gen 3,21 *tunica pellicea*, and, like Origen, justified the ecclesiastical practice of infant baptism on the basis of the universality of the sinful state. Augustine did not copy Origen, but accepted the fundamental theses of the Alexandrian master, which he could never really abandon, but was forced to modify them somewhat in the course of the theological debates. In this way, he developed the doctrinal system which was later to be called “Augustinianism” after his name. The other reason is the exceptional psychological and pastoral sensitivity that characterized Augustine and his desire to closely link the concepts of love of neighbor and love of God.

Ágoston fennmaradt homíliái között találunk kettőt, amelyekben a gyászról és az elhunytak miatti szomorúságról beszél az 1 Tessz 4,13 versből kiindulva: „Nem akarjuk, testvérek, hogy az elszenderültek felől tudatlanságban legyetek, hogy ne szomorkodjatok, mint a többiek, akiknek nincs reményük.”¹ Nem vértanúk emléknapján elmondott beszédek ezek, hanem liturgikus megemlékezéskor elhangzott vigasztalások, amelyekben Ágoston a temetési szertartások, a halál és gyász, a félelem és remény keresztény értelmezését fejti ki.²

Az egyik homíliában határozottan kijelenti, hogy „az ember valamiképpen természetes szomorúságot érez szereteteinek halála miatt. Mert nem a képzelet, hanem a természet irtózik a haláltól [*mortem quippe horret, non opinio, sed natura*, S. 172.1].” Úgy tűnik, ez pontosan az ellenkezője annak, amit Ambrus állít egy Ágoston számára is jól ismert művében. „Nem a halál félelmetes, hanem a halállal kapcsolatos elképzelés [*non mors ipsa terribilis est, sed opinio de morte*], amit mindenki saját lelkületének megfelelően alakít ki, vagy amitől lelkiismeretének megfelelően retteg.”³

Éric Rebillard szerint ez a két, egymásnak ellentmondó kijelentés mutatja azt a töréspontot, amely a halálról szóló keresztény diskurzuson belül a IV-V. századra kialakult.⁴ Az egyik álláspont szerint, amelyet ekkor Ambrus és az észak-itáliai lelkipásztorok képviseltek, a halál természetes, és nem maga a halál félelmetes, hanem annak gondolata, pontosabban az a téves ítéleten alapuló vélekedés (*opinio*), amit a filozófusok Platón nyomán megkülönböztetnek a biztos tudástól. Az ettől eltérő, legmarkánsabban Ágoston által megfogalmazott, majd Petrus Chrysologus és Nagy Szent Leó által is képviselt felfogásban viszont a halál nem természetes,

¹ *Sermo* 172 és 173. A két homília fordításomban magyarul is olvasható: ld. a bibliográfiát.

² Anne-Marie La Bonnardiére a 172. beszéd datálására nem vállalkozik, a 173-at 418 körülre helyezi (vö. La Bonnardiére: *Biblia Augustiniana...*, 9–10.). A 172. beszédet Victor Saxer 422–424 közé datálja (vö. Saxer: *Morts, martyrs, reliques...*, 161–163.), mert amit ott Ágoston az eucharisztikus kánon halottakról való megemlékezéséről mond, az tartalmi és terminológiai egyezést mutat az ekkor született munkák vonatkozó részeivel, ld. *Enchiridion ad Laurentium* 110; *De cura pro mortuis gerenda* 1.3 és 4.6. *De octo Dulcitii quaestionibus* 1.2. Éric Rebillard Saxonra utalva, de további érvek nélkül mindkét beszédet 420–424 közé helyezi, gondolom azért, mert a Saxon által hivatkozott művek valójában ebben az időszakban készültek (vö. Rebillard: *In Hora Mortis...*, 45, 98. j.). Ágoston bibliai utalásai alapján La Bonnardiére úgy véli, az 1 Tessz 4,13 a Zsolt 40,9 és a Jn 11,1–45 liturgikus szövegekként szolgáltak a halottak napi megemlékezésén. A levél az olvasmány, Lázár feltámasztásának története az evangélium, a „talán nem kel föl többé, aki alszik” zsoltárvers pedig canticum volt.

³ *De bono mortis* 8.31. „Quod si terribilis apud viventes aestimatur, non mors ipsa terribilis est, sed opinio de morte, quam unusquisque pro suo interpretatur affectu, aut pro sua conscientia perhorrescit.”

⁴ Ez a tétel É. Rebillard fent hivatkozott monográfiájának kiindulópontja (vö. *In Hora Mortis...*, 9–10. és 19–20.) Véleményem szerint azonban Rebillard eltúlozza az Ambrus és Ágoston álláspontja közötti különbséget, amint erre lentebb rámutatok.

hanem idegen az emberi természettől, és ezért éppenséggel a haláltól való félelem a természetes. Nagyon is emberi dolog a gyász és a szereteteink halála miatt érzett szomorúság.

Ágoston óriási tekintélye mellett történelmi és társadalmi tényezők is hozzájárulhattak ahhoz, hogy a középkorban az a felfogás vált uralkodóvá, amely szerint a halál idegen az emberi természettől.⁵ A halállal bátran szembenéző vértanúk kora az egyház dicső, de egyre távolibb múltja lett, a kereszténység széles körben elterjedt, „demokratizálódott,” a társadalmat meghatározták a keresztény vallási eszmék, és intézményesült a haldoklók ellátásának és vigasztalásának lelkipásztori szolgálata. A keresztény lelkipásztorok felismerték annak gyakorlati jelentőségét, hogy a filozófiai iskolák, különösen a sztoikusok eszményi, a halálfélelmet nem ismerő bölcsének alakjától eltérően saját hőseik, az apostolok és apostolfejedelmek, sőt maga Jézus Krisztus sem voltak érzéketlenek a halállal szemben. Éppen ellenkezőleg. Betániában Jézus a szíve mélyéig megrendült a Lázárt gyászolók fájdalma miatt, és ő maga is könnyekre fakadt (Jn 11,33-35), a Getszemáni kertben pedig „halálosan szomorú” volt a lelke (Mt 26,38, vö. Mk 14,34), azért imádkozott, hogy ha lehetséges, múltjék el tőle ez az óra (Mk 14,35, vö. Mt 26,42, Lk 22,42); és gyötrelmében vérrel verejtékezett (Lk 22,44). A halálfélelem, a szomorúság, a részvét, a *compassio* tehát hozzátartozik ahhoz az emberi természethez, amellyel Jézus Krisztus személyében egyesült az isteni természet. Péter apostol sem önként, hanem akarata ellenére ment a halálba (Jn 21,18), és bár Pál azt mondja, hogy számára „meghalni nyereség”, mert vágyott elköltözni és Krisztussal lenni (Fil 1,21-24), ámde bármennyire vágyakozott is arra, hogy átköltözhesen az „örök, mennyei hajlékba”, testét, e „földi sátrat” mégsem akarta levetni (2Kor 5,1-4).⁶ A keresztény antropológiától eszerint nemhogy távol áll a sztoikus bölcs szenvedélymentessége, hanem ellentétes vele, mert ellentétes a kereszténység központi tanításával az önmagát kiüresítő, az emberrel együttérző, szenvedő és meghaló Istenről.⁷

Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen teológiai beállítások formálták Ágoston halállal kapcsolatos nézeteit. Rámutatok felfogásának órigenészi gyökereire, és felhívom a figyelmet arra, hogy Ágoston anti-pelagiánus érvelése mögött egy módosított órigenészi antropológia húzódik meg.

A halál természetellenességéről vallott és a nyugati élet- s, mondjuk úgy, „halál-szemléletet” alapvetően meghatározó teológia forrása a pelagiánus-vitában keresendő. Az utak valamikor az V. század első évtizedében válnak élesen ketté. Pelagius és

⁵ Ld. uo., 121–124.

⁶ *Op. imp.* 2.186. „Cur etiam ipse qui concupiscentiam se dixit habere dissolui, et esse cum Christo (Phil 1,23), non uult tamen spoliari, sed superuerti, ut absorbeat mortale a uita (2 Cor 5,4)? Ut quid Petro dictum est de ipso glorioso fine: «Alter te cinget et feret quo tu non uis» (Jn 21,18)?”

⁷ Rebillard: In Hora Mortis..., 89–93.

az úgynevezett „pelagiánusok,” mint Caelestius, a szír Rufinus, Eclanumi Julianus, a halál természetessége mellett érveltek, mert szerintük a halál nem Ádám bűnének büntetése, amely a bűnnel együtt átszáll az utódaira is, hanem a test-lélek ember teremtésben kapott, eredendő sajátossága. Szerintük Ádám bűne csak Ádámnak ártott, nem rontotta meg az emberi természetet, nem korlátozta az ember képességét arra, hogy válasszon jó és rossz között. A halál tudata erényes életre készítet, elriaszt a gonosztettektől, de ha mégsem, már azért is jó, mert a legmegátalkodottabb gonosztevő gaztetteinek is véget vet.

Ami a halál természetességét illeti, a pelagiánusok ősi egyházi hagyományra hivatkozhattak, hiszen a II. században például Irenaeus, Antióchiai Theophilus, a IV. század végén pedig Veronai Zenon, Ambrosiaster és Aquileiai Chromatius is azt tanították, hogy Isten eredendően halandónak alkotta az embert, és a halál nem büntetés, hanem orvosság. Bármennyire is része volt a *bonum mortis* gondolata a keresztény hagyománynak, árnyékot vetett rá az a tény, hogy az V. században megbélyegzett „pelagianizmus” tanításainak szerves részét képezte.⁸ A vitázó felek természetesen tekintélyekkel is iparkodtak alátámasztani érveiket. Ágoston igyekezett Eclanumi Julianus ellenében a maga oldalára állítani Ambrust, mert ebben a kérdésben Julianus nézetei látszólag közelebb álltak a milánói püspök véleményéhez, mint Ágostoné. „A halál minden halandóban rossz”, mondja Ágoston, „ami azonban a megholtakat illeti, egyesekben rossz, másokban jó. Emellett voltak azok, akik a halál jóságáról dicséretre méltó értekezéseket írásba is foglaltak.”⁹ Ágoston itt Ambrusra utal, mégpedig olyan munkáira, mint a *De bono mortis* vagy a *De excessu fratris sui Satyri*.¹⁰ Ha ezeket a szövegeket alaposabban megvizsgáljuk, igazat kell adnunk Ágostonnak. A milánói püspök ugyanis a pelagiánusoktól eltérően azt tanította, hogy „a halál nem volt benne a természetben, de természetté lett. Isten ugyanis nem kezdettől rendelte el a halált, hanem orvossággként adta.”¹¹ A halál nem természetes az első emberpár vétke előtt, de természetessé lett a vétek után. Ambrus valójában

⁸ Ez a sokat elemzett vita, amelynek valódi főszereplője nem annyira Pelagius, mint inkább Ágoston, a 411-ben tartott karthagói helyi zsinatot követően, Caelestius elítélése után kezdődik Ágoston *De Peccatorum meritis et remissione* című művével, és tart egészen élete végéig, utolsó, Eclanumi Julianus ellen írt befejezetlen munkájáig.

⁹ „Proinde si non dedignaris discere, quod te cerno nescire, mors in morientibus omnibus mala est; in mortuis autem quibusdam mala, quibusdam bona. Hoc secuti sunt, qui de bono mortis laudabiles disputationes etiam litteris mandauerunt.” *Op. imp.* 6.27.

¹⁰ Rebillard (In hora mortis ..., 41.) szerint Ágoston a *De bono mortis*-ra utal, ahol azonban nem találjuk meg ezt a különbségtételt. Szó szerint valóban nem, de tartalmilag igen, pl. éppen a hivatkozott 8.31. szakaszban: „a halál az igazak számára nyugodt kikötő, az ártalmasoknak viszont hajótörés.” Véleményem szerint nem vitathatjuk el Ágostontól az Ambrusra való hivatkozás jogosságát.

¹¹ *De excessu fratris* 2.47.

csak a jelen állapotunkban tartja természetesnek a halált, amennyiben az „conversa est in naturam” – „természetté változott.” Szerinte a teremtet világ egészére jellemző, hogy az újjáéledés és feltámadás természetes, a pusztulás a természettel ellentétes: „contra naturam est interire.”¹² Ágoston abban tér el Ambrustól, hogy szerinte a halál büntetés, míg a milánói püspök szerint orvosság: „az Úr nem büntetésből adta a halált, hanem orvossággént.”¹³ Ádám és Éva halála *remedium*, mert nem kell bűnösökként örökké élniük. Vétük büntetése nem a halál, hanem mindaz a nehézség és fáradalom, amely a földi életben a halála előtt éri az embert, aki arcának verejtékével eszi kenyerét (Ter 3,17-19). A halál a földi nehézségekre és szenvedésre is orvosság.

Két meghatározó okát látom annak, hogy Ágoston egy ilyen fontos, mondhatni élet-halál kérdésben következetesen szembehelyezkedett a pelagíanusok képviselte hagyománnyal, és részben Ambrussal. Az egyik Ágoston antropológiája, amelyet mélyen befolyásolt a Teremtés könyve kulcsfontosságú verseinek órigenési értelmezése, és amivel soha nem tudott vagy nem akart igazán leszámolni. A másik ok pedig az Ágostonra jellemző kivételes pszichológiai és pasztorális érzékenység és az a törekvés, hogy szorosan összekapcsolja a felebaráti szeretet és az istenszeretet fogalmát. Ez utóbbiról mondja Vidrányi Katalin: „Ágostonnál épp a felebaráti szeretet kategóriája soha nem tisztázódik *fogalmilag*, mégis az ő egyházfogalmának alapposztulátuma a szeretet – ami Tertullianus és Cyprianus földjén addig hallatlan novum. S mivel személyfogalma a görög atyákénál jóval konkrétabb és rendszertanilag összehasonlíthatatlanul súlyosabb, ezért a szeretet parancsa is sokkal konkrétabb és hangsúlyozottabb életművében, mint bármely elődjénél.”¹⁴

Ágoston nézetei az ember eredeti és végső állapotával kapcsolatban jelentős változáson mentek át hosszú pályafutása alatt, de a testi halált, vagyis a test és a lélek szétválását soha nem tartotta természetesnek. A bibliai Édenkertet eleinte nem fizikai helynek, hanem a boldogság spirituális állapotának értelmezte, ahonnan az ember kiűzetése egyebek mellett azzal a következménnyel járt együtt, hogy mennyei, szellemi (*corpus spiritale, caeleste*) testét Isten halandó, lelki-érzéki (*animale, carnale*) hústestté változtatta át.¹⁵ Más szóval, a testi halál: büntetés. A 390-es évek végétől, többszöri nekirugaszkodásra sikerült némileg mérsékelnie azt a korai koncepcióját, amely a Genézis erősen órigenészi allegorikus értelmezésének eredménye. Továbbra is megengedte, hogy a Paradicsom értelmezhető allegorikusan a lélek boldogságára, a négy folyó a sarkalatos erényekre, a fák a tudományokra, gyümölcsök az erényekre,

¹² Uo., 2.57.

¹³ Uo., 2.37.

¹⁴ Vidrányi: Megjegyzések ..., 326.

¹⁵ A Paradicsomban nem lett volna testi nemzés, ld. *Gen.man.* 1.19.30. A testi nemzés és a testi halál a bűneset következménye, amikor Isten átváltoztatta az első emberpár mennyei, szellemi testét halandó hústestté, ld. uo. 2.7.8 és 2.21.32.

az élet fája a bölcsességre, a jó és rossz tudásának fája pedig a parancs megszegésének kísértésére.¹⁶ Ugyanakkor korábbi nézetét feladva fokozatosan elfogadta, hogy az Édenkert valódi testi hely volt, ahol az érzéki, „lelki testben” (*corpus animale*) élő embernek – az élet fájáról nyerve táplálékot – lehetősége volt arra, hogy folyamatosan tökéletesedjék, és soha ne haljon meg. Ebben egyébiránt a pelagiánusok is egyetértettek Ágostonnal. A hippói püspök azonban hozzátette azt, amit már első Genézis-magyarázati művében is állított, tudniillik, hogy engedetlensége folytán az első emberpár elveszítette a halhatatlanság lehetőségét, a természete bűnössé lett és végzetesen megromlott.¹⁷ Mivel utódai a romlott emberi természetben születnek, számukra elkerülhetetlen a halál. Ebből a szempontból lényegtelen, hogy Ádám és Éva szellemi teste lelki-érzéki hústestté változott át, mint a fiatal Ágoston gondolta, vagy hogy a halhatatlanság elnyerésére képes, az értelem intéseinek mindenben engedelmeskedő halandó lelki test változott a halhatatlanság elnyerésére képtelen lelki testté, ahogyan majd a *De Genesi ad litteram* szerzőjeként mondja. A változás mindkét esetben radikális bukás. Ágoston következetesen ragaszkodott ahhoz, hogy a halál a bukás következménye, és büntetésből lett az ember osztályrésze. A büntetés fogalmában pedig eleve benne rejlik az a gondolat, hogy a halál önmagában rossz, de mint Isten tervében minden rossz, jó célt szolgál.¹⁸

Ágoston kidolgozta „a bűnösnek születő emberről szóló tanítás kéretlen ajándékát”, amint Vidrányi Katalin fogalmaz.¹⁹ Eszerint az ősszülők bűne, a rendezetlen sóvárgás, a szexuális vágy által szétáradt utódaikra, akik mindannyian elkárhoztak volna, ha Isten kegyelme nem szabadítja meg a kiválasztottakat. A *De civitate Dei* tömör megfogalmazásában:

Nem vált volna halandóvá az emberiség egyes tagjaiban, ha az a két első ember – akik közül az egyik a semmiből, a másik pedig a társából teremtetett – engedetlensége folytán meg nem érdemelte volna azt. Olyan nagy bünt következett el, hogy ennek következtében emberi természetük megromlott. A bűn köteléke és a halál kikerülhetetlensége az utódokra is áterjedt. A halál hatalma pedig annyira kiterjedt az emberekre, hogy megérdemelt büntetesként mindenkit a véget nem érő második halálba döntene, hacsak Isten meg nem érdemelt kegyelme egyeseket abból meg nem szabadítana.²⁰

¹⁶ *Civ. Dei* 13.21.

¹⁷ *Gen. man.* 2.20.30.

¹⁸ *Civ. Dei* 13.19–23.

¹⁹ Vidrányi: *Megjegyzések ...*, 322.

²⁰ *Civ. Dei* 14.1.

Ágoston szerint tehát az egyetemesen Isten meg nem érdemelt kegyelmére (*indebita Dei gratia*) szoruló emberiségből Isten *egyeseke*t (*quosdam*) megszabadít.

Vidrányi Katalin a rá jellemző éleslátással vette észre, hogy Ágoston szakít ugyan az afrikai teológusok, Tertullianus, Cyprianus jogi szemléletével, amely az ember Istenhez fűződő kapcsolatát is a „*do ut des*” elv szellemében értelmezi, ámde az ettől eltérő

alexandriai-kappadókiai séma sajátos interpretációja teszi kontra-göröggé. A görög atyák *kharisza* éppúgy isteni adomány, mint Ágoston *gratiája*, de az „emberszerető” Isten mindenki számára nyitva álló ajándéka, melynek tulajdonképpeni tárgya a *theó-szisz*, az ember istenivé válása Krisztus által. Ez a kegyelem tulajdonképpen nem ön-álló, alkalmilag ható speciális erő, melyet Isten az ember bűn okozta gyengeségének meggyógyítására hozott volna létre. [...] Ágoston számára azonban a *gratia* alapvető tulajdonsága *gratis*, ingyenes volta, s mivel erre az aspektusra összpontosít, szinte belekényszerül a szembeállításba, a kegyelem kiérdemeltetlenségének tételébe.²¹

Logikus következménye ennek az a tanítás, hogy a kereszteleetlenül meghalt csecsemők nem üdvözülhetnek, amit Ágoston mind szigorúbban képvisel a *De libero arbitrió*tól kezdve, ahol még csak valamiféle köztes állapotról beszél üdvösség és kárhozat között, a *Contra Iulianum*ig, ahol a kereszteleetlenül meghalt csecsemőknek a kárhozat nagyon enyhe formáját ígéri.²²

Úgy vélem, Ágoston esetében valóban az alexandriai antropológiai séma sajátos változatáról, mégpedig egy módosított órigenizmusról van szó. Árulkodó, hogy a *Liber de fide* szerzője, a Jeromos betlehemi kolostorából az órigenista vita idején, 399-ben Rómába küldött szír Rufinus a kereszteleetlenül meghalt gyermekek kárhozatának gondolatát szorosan az órigenista teológiával és a lélekbukás eszméjével

²¹ Uo.

²² Ld. *Lib. arb.* 3.225-231. „Nem kell attól tartani, hogy ha a helyes cselekvés és a bűn között van olyan fokozat, ahová oda lehetne sorolni valakinek az életét, akkor a bíró a jutalom és büntetés közt ne tudna közbülső ítéletet hozni.” (3.226. Tar Ibolya fordítása). Később Ágoston már nem közbülső helyről beszél, hanem üdvösségről vagy kárhozatról, ld. *Pecc. mer.* 1.28.55. Uo., 1.16.21: „A testi létből keresztség nélkül távozó csecsemők osztályrésze a lehető legenyhébb elítélés lesz majd [*in damnatione omnium mitissima futuros*].” *C. Iul.* 5.11.44. „ki kételkedne, hogy a kereszteleetlen csecsemőknek, akiknek csak áteredő bűnük van, de semmi saját bűn nem terheli őket, a lehető legenyhébb elítélés jut majd osztályrészül [*in damnatione omnium levissima futuros*]?”

hozza összefüggésbe.²³ A *Liber* pontos datálása a pelagiánus-vita és az Ágoston-filológia szempontjából is jelentős, de nem egészen megoldott kérdés.²⁴ Abban egyetértés van, hogy a pelagiánus-vitát elindító, 412–413-ban született *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* előtt keletkezett, mert abban Ágoston e könyv egyik állítását szinte szó szerint idézi, hogy megcáfolhassa. Megírásának *post quem*-je azonban kérdéses.

A *Liber* szerzője sorra vesz, és élesen bírál olyan teológiai állításokat, amelyek Ágoston korai, még jóval 412 előtt írt munkáiban rendre megtalálhatók, így különösen a *De Genesi contra Manichaeos* (388/389) és a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396/397) c. könyvekben. Sem ez nem lehet véletlen, sem az ágostoni válasz, hiszen ő a *Liber* számos kitétele miatt joggal érezhette magát találva. Ámde még ha botor módon elvitatnánk is Rufinustól, hogy tudatában lett volna annak: nemcsak a már rég elhunyt Órigenést, hanem az egyik tekintélyes kortárs püspököt is bírálja, maga a mű ékes bizonyíték arra, hogy a bűneset és a keresztség Ágoston által is képviselt értelmezését egyes kortársak heterodoxnak tartott órigenészi tanokból látták levezethetőnek.

Rufinus kifogásolja az olyan órigenési téziseket, mint hogy Isten teremtő hatalma korlátozott (*Liber* 17); az angyalok, emberek, démonok lényegükben azonosak (18); az angyalok bukása megelőzte Ádám és Éva bukását (20); az égitesteknek lelkük

²³ A szöveg egyetlen kritikai kiadása: Miller: Rufini Presbyteri Liber De Fide... Korábban tévesen az Aquileiai Rufinusnak tulajdonították a művet, de szövegkiadása bevezetőjében Miller nővér meggyőzően azonosította a mű szerzőjét Jeromos monostorának egykori lakójával. Forrásaink szerint ez a szíriaiak mondott Rufinus volt az, akit 399 után Jeromos ajánlásával Pammachius látott vendégül Rómában. Itt találkozott vele Caecilianus, és tőle tanulta az eredeti bűnnel kapcsolatos, később Karthágóban elítélt nézeteit. Mivel néhány évvel később Pelagius vált e tanítás legismertebb képviselőjévé, róla nevezték el pelagianizmusnak. Az „ős-pelagiánus” azonban minden jel szerint a szír Rufinus volt.

²⁴ Miller nővér bevezetője mellett ld. erről Keech: The Anti-Pelagian Christology ..., 58–69. Ágoston a *Pecc. mer.*-t 412–413-ban írta, ezért B. Altaner szerint a *Liber* 413 utáni, mert a 40. fejezete a *Pecc. mer.* 1.18.23-ban kifejtett tanításokra utal (ld. Altaner: Der Liber de Fide ..., 467–482). A Sage éppen ellenkezőleg, úgy véli, Ágoston utal a *Liberre*, vagyis 413 előtt született a mű (ld. Sage: Péché originel...). F. Refoulé hangsúlyozza Ágoston *Ad Simplicianum* és *Pecc. mer.* című művének szoros kapcsolatát, szerinte a *Liber* az előbbire válaszol, és nem sokkal 399 után keletkezhetett (ld. Refoulé: Datation du premier concile...). G. Bonner szerint a *Liber* az órigenista elképzelés ellen érvel, mely szerint a lélek bukása után a bűn öröklődik (ld. Bonner: Augustine and Modern Research ...). E. TeSelle szerint az Ágoston által a *Pecc. mer.*-ben cáfolt libellus Caecilius műve, aki felhasználta Rufinus libellusát (ld. TeSelle: Rufinus the Syrian...). P.F. Beatrice szerint a *Liber* korábbi a *Pecc. mer.*-nél, és keleti enkratiták ellen íródott (ld. Beatrice: Tradux Peccati..., 205–259). Keech szintén az *Ad Simplicianumra* adott válasznak tekinti, egyetért Bonnerrel, aki Rufinust Jeromos anti-órigenista bábjának tartja, de Keech szerint Jeromos valójában egy Ágoston-ellenes kampányhoz akarta felhasználni szerzetestársát (vö. Keech: The Anti-Pelagian Christology..., 2012, 59. kk).

van (21-22); a férfi és nő kezdetben nem mint testi létező, hanem mint az értelmes létezők közös szubsztanciájához tartozó tiszta lélek alkottatott meg (27); hogy Ádám és Éva a Paradicsomban nem halandó hústestben élt (29). Ezek a valóban órigenészi tanítások megtalálhatók Ágoston korai munkáiban is, bár ami az égitestek lelkeit illeti, ebben a kérdésben még a *De Genesi ad litteram* írásakor sem tudott biztosan állást foglalni.²⁵

Órigenés éles bírálata után, és azzal szoros összefüggésben, Rufinus bizonyos, közelebbről meg nem nevezett „tudatlanokkal” szemben amellet érvel, hogy az első emberpár lelke halhatatlannak lett megalkotva, a teste azonban halandónak, és soha nem ízlelte volna meg a halált, ha engedelmeskedik Isten parancsának. Ádám és Éva a Paradicsomban nemzhettek volna gyermekeket, és ha nem szegik meg a parancsot, akkor az élet fájáról ettek volna, hogy örökre megmaradjanak a halhatatlanságban (30). A halál nem a bűn büntetése volt – „amint a tudatlanok okoskodnak” –, hanem a gonoszság eltörlésének eszköze (32). A halál jó a gonoszok számára, hiszen megszűnnek vétkezni, és hasznos az igazaknak, mert megszabadulnak a nehézségektől és szenvedésektől (33). A munkát és fáradozást Isten az ember javára adta, nem büntetésül, hanem a bűntől való megszabadulás eszközéül (35).²⁶ Isten könyörületes és megbocsátotta Ádámnak és Évának a bűnüket, amit az is jelez, hogy a bőrruhákat ő maga készítette nekik. Ezek Rufinus szerint nem a halandó testet jelzik, mint Órigenés (vö. *HomLev* 6.2) – és tegyük hozzá: a fiatal Ágoston (vö. *Gen. man.* 2.21.32) – mondta, hiszen Ádámnak és Évának eleve halandó teste volt, hanem Isten ajándékai, amelyeket a földi élet nehézségeinek elviselésére és az érényért a testben vívott küzdelem érdekében adott az embernek (36).

Amit eddig a *Liber* szerzője védelmébe vett, szöges ellentétben áll Ágoston korai Genezis-magyarázatával és protológiájával, kritikája pedig nemcsak a gyakran megnevezett Órigenés ellen irányul, de úgy tűnik, Ágoston ellen is.²⁷ A folytatásban Rufinus hosszasan érvel amellet, hogy Ádám és Éva csakis a saját, szabad akarati döntésének köszönhetően kerülhetett ítélet alá vagy szabadulhatott meg, ahogyan ez minden egyes ember esetében így van. A szülők nem a gyermekeik miatt és a gyermekek nem a szüleik miatt menekülnek meg vagy ítéltetnek el (36–41). „A gyermekek tehát nem a bűn miatt részesülnek a keresztségben, hanem azért, hogy elnyerve a szellemi újjászületést, a keresztség által mintegy újjáalkottassanak Krisztusban,

²⁵ *Gen. litt.* 2.18.38. A kérdésre biztos választ később sem talált. A 415-ben írt *Ad Orosium* 9.12-ben így fogalmaz: „nem látjuk, hogy az égitestek lelkes lények lennének”.

²⁶ Vö. Ágoston ezzel ellentétes véleményét pl. itt: *Quaestiones Evangeliorum* 2.38.2

²⁷ Ezeket a szövegpárhuzamokat és doktrinális egyezéseket ld. Heidl: Szent Ágoston megértése, 91–249.

és az ő mennyei királyságának részesei legyenek (40. vö. uo. 48)”²⁸ Ágoston erre a kijelentésre azonnal „ugrik”. A *De peccatorum meritis et remissione*ban azt mondja:

Úgy tűnik azonban, hogy megfontolásra és megvitatásra méltó felvetéssel állnak elő azok, akik szerint az anyaméhből épp’ csak napvilágra jött újszülött gyermekek nem a bűn elengedése miatt részesülnek a keresztségben, hanem azért, hogy elnyerve a szellemi újjászületést, újjáalkottassanak Krisztusban, és az ő mennyei királyságának részesei legyenek, így pedig Isten fiai és örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei (Róm 8,17).²⁹

Csakhogy Ágoston szerint ez nem így van, mert a Szentírás szerint nem üdvözülhet az, aki nem születik újjá Krisztusban, ami a keresztségben valósul meg (vö. Jn 3,3-5). Az újszülötteknek ugyan nincsen személyes bűnük, de megfertőződtek az eredeti bűn betegsége által, amit a keresztség szentségében Krisztus gyógyít meg.

Caroline P. Hammond Bammel kimutatta, hogy Ágoston már legelső anti-pelagiánus műveiben, 412–413-ban jól felismerhetően felhasználta Órigenés Római levélhez írt kommentárját érvei alátámasztására.³⁰ Ágoston valóban hasonlóképpen értelt a gyermekkeresztség, az ősbűn egyetemes hatása, annak szexuális aktus általi áttérjedése mellett, mint Órigenés tette a kommentárban.

Ebből a szempontból különösen a Róm 6,5-7 versek órigenészi magyarázata figyelemre méltó:

Ha ugyanis halálának hasonlóságára együtt lettünk elültetve vele, akkor a feltámasztásban is egy leszünk, tudva, hogy régi emberünk vele együtt keresztre feszítettett, hogy megsemmisüljön a bűn teste, és többé ne a bűnnek szolgáljunk. Mert aki meghalt, megigazult a bűnből.³¹

Aki megkeresztelkedik, az egyesül a keresztre feszített Jézus Krisztussal, hogy vele együtt feltámadjon. Órigenés hangsúlyozza a „hasonlóság” kifejezés teológiai jelentőségét. Krisztus „halálának hasonlóságára” lettünk eltemetve, ugyanis rajta

²⁸ *Liber de Fide* 40: „Baptisma igitur infantes non propter peccata percipiunt, sed ut spiritalem procreationem habentes quasi per baptisma in Christo creentur et ipsius regni caelestis participes fiant.”

²⁹ *De peccatorum meritis et remissione* 1.18.23: „Sed illi movent et aliquid consideratione ac discussionem dignum videntur afferre, qui dicunt parvulos recenti vita editos visceribus matrum, non propter remittendum peccatum percipere baptismum, sed ut spiritalem procreationem habentes creentur in Christo et ipsius regni caelorum participes fiant, eodem modo filii et heredes Dei, coheredes autem Christi.”

³⁰ Vö. Bammel: Origen and the Exegesis

³¹ Órigenész *ComRom* 5.9. A *Fontes Christiani* kiadás (ed. Theresia Heither OSB, Herder, 1993) lapszáma szerint: III. kötet, 150–166.

kívül mindenki bűnös anyja méhétől fogva, még az egynapos csecsemő is, amint az Jób könyvében olvassuk (Jób 14,4 LXX). Jézus Krisztus azonban mentes minden bűntől. Ezért mi nem úgy halunk meg a bűnnek, ahogyan a teljesen büntelen Krisztus. Mi csak az ő halálának hasonlóságára tudunk meghalni. A régi ember az Ádám szerinti bűnös ember, akin a bűn halála uralkodik.³²

A Pál által használt „bűn teste” kifejezés kétféleképpen értelmezhető: a mi testünk a bűn teste, illetve a bűnnek van valamiféle teste. Az utóbbi azt jelentheti, hogy amint Krisztusnak mint főnek van teste és tagjai, úgy az ördögnek is mint főnek van teste és vannak testrészei. Ilyenek azok, akikben a régi ember még nem lett keresztre feszítve. Ha pedig a bűn teste a mi testünk, akkor ez az, amiről Dávid beszél: „gonoszágban fogantam és bűnben fogant anyám” (Zsolt 51,7). Ettől a testtől akarta megszabadíttatni magát az Apostol (Róm 7,24), ez a „nyomorúság teste” (Fil 3,21), és ez az a bűnös test, amelyhez „hasonló” alakban küldte el Isten az ő Fiát (Róm 8,3). Csak hasonlóban, hangsúlyozza ismét Órigenés, és nem magában a bűnös testben, mert ő „nem a férfi magvából fogant, hanem a Szentlélek jött el Mária fölé, és a Magasságos ereje árnyékozta be őt, hogy a Magasságos fiának hívják azt, aki tőle születik.”³³ És most jön a témánk szempontjából lényeges kijelentés: „A bűn teste tehát a mi testünk, mivel az Írás szerint Ádám csak a bűneset után ismerte meg Évát, feleségét, és nemzette Káint.” A bűn testébe, amelynek feje az ördög, valamiképpen Ádám bűnének következtében, a testi nemzés által fogan és születik meg az ember. Órigenés szerint erről beszél Jób és Dávid, ezért ajánlottak fel áldozatot, galambpárt a Törvény szerint az újszülöttért, és ezért kereszteni meg az Egyház a csecsemőket is. Ugyanis „mindenkiben megvan a bűn veleszületett szennye, amit víz és Lélek által kell lemosni.”³⁴

A szír Rufinus, akit 399-ben Jeromos küldött Rómába betlehemi kolostorából, aki ott Pammachius vendéglátását élvezte, akitől Caecilianus azokat a tanításokat hallotta, amelyekért Karthágóban 411-ben elítélték, tehát ez a Pelagius előtti Pelagius könyvében azt az értelmezést állította bírálata középpontjába, ami Ágoston számára akkorra már egyedül elfogadható volt. A szír szerzetes a Szentírás tanításával ellentétesnek, kegyetlennek és igazságtalannak tartotta azt, hogy Krisztus a gyehennába

³² *ComRom* 5,9. III. 158. o. „Breviter in praesenti loco veterem hominem dicimus, qui secundum Adam vixit praevaricationi obnoxius et peccato et cui dominata est mors peccati ... etiam nos secundum veterem hominem, qui peccato obnoxius fuit, crucifixi esse debemus, ut destruas corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato.”

³³ Uo., III. 162.

³⁴ Uo., 164: „Pro hoc et ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissae sunt divinarum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et spiritum ablui deberent.” Vö. *HomLev* 8,3 és *ComRom* 6,12. 296.

küldené a keresztesületlenül meghalt gyermekeket. Az örök tűz nem az ártatlanoknak készült, mondja, hanem azoknak, akik Isten törvényét áthágják (41).³⁵

Ágoston már 396-ban, Simplicianus második kérdésére írt válaszában – a Róm 9,14-18 versek értelmezésekor – kifejtette, hogy

Minden ember a bűnös tömeghez tartozik, mert amint az Apostol mondja: *Ádámban mindnyájan meghalnak* (1Kor 15,22), hiszen tőle ered át az Istennel szembeni véték az egész emberiségre, amely rászolgál arra, hogy a legfőbb és isteni igazságosság megbüntesse. Akár végrehajtja, akár elengedi ezt Isten – semmi gonoszság nincs benne. Annak megítélése pedig önteltség az adósok részéről, hogy kin hajtja végre és kinek engedi el, amint a szőlőskertbe felbérelt munkások is igazságtalanul háborogtak azon, hogy mások is ugyanakkora bért kaptak, mint ők (Mt 20,11).³⁶

A *De peccatorum meritis et remissione* írásakor Ágoston számára már elérhető volt Órigenész kommentárja Aquileiai Rufinus fordításában, és azt használta is.³⁷ Dominic Keech, kutatási eredményeimet elfogadva, azokat továbbgondolva megkockáztatta azt a hipotézist, hogy Ágostonnak a feltételezettnél már jóval korábban, az *Ad Simplicianum* írásakor rendelkezésére állt valamilyen formában Órigenész kommentárja. Morten Kock Møller megerősítette és kiegészítette C. Bammell eredményeit, amelyek szerint Ágoston 412 után biztosan felhasználta a latinra ültetett kommentárt, Keech feltevését azonban kétségbe vonta, és rámutatott arra, hogy az *Ad Simplicianum* és Órigenész Római levél kommentárja azonos kérdésekben eltérő válaszokat kínál.³⁸

A filológiai nehézségeket nem tudom megoldani, de véleményem szerint a fentiek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy Ágoston korai munkáiban kifejtett

³⁵ Quia igitur quidam Scripturarum inscientia divinarum in nefarium et iniustam de Christo vocem audent rumpere, asserentes eum pueros minime baptizatos aeterni ignis poenae deputare, qui assolet in Scripturis gehenna nominari, discant ex divinis Scripturis quod ignis aeterni poena innocentibus ac penitus peccatum ignorantibus praeparata non sit, sed illis qui legem Dei praevaricari noscuntur,

³⁶ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1.2.16: Sunt igitur omnes homines quando quidem, ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas. A quibus autem exigendum et quibus donandum sit, superbe iudicant debitores, quemadmodum conducti ad illam vineam iniuste indignati sunt, cum tantumdem aliis donaretur, quantum illis redderetur.

³⁷ M. Fédou (Introduction ..., 28.) szerint 405–406-ban készült.

³⁸ M. K. Møller: *Echos of Origen... Az órigenészi és ágostoni értelmezések különbsége azonban nem cáfolata Keech feltevésének.*

teológiai antropológiája határozottan az órigenészi teológia befolyása alatt formálódott.³⁹ Radikális különbséget látott az ember eredeti és aktuális állapota között, a testi halált a bűn büntetésének tartotta, amit Órigenéshez hasonlóan a Ter 3,21 *tunica pellicea* értelmezésére alapozott, és ugyancsak Órigenéshez hasonlóan a bűnös állapot egyetemességével indokolta a gyermekkeresztség egyházi gyakorlatát. Ágoston nem másolta Órigenést, hanem elfogadta az alexandriai mester meghatározó alaptéziseit, amelyeket soha nem tudott igazán feladni, ellenben a teológiai viták során kénytelen volt némileg átformálni azokat, és így kialakította azt a tanrendszert, amelyet később az ő nevééről már augusztinizmusnak neveztek.⁴⁰

BIBLIOGRÁFIA

- Altaner, Berthold: *Der Liber de Fide: Ein Werk des Pelagianers Rufinus des Syrsers.* = Uő.: *Kleine Patristische Schristen*, Berlin: Akademie Verlag, 1967.
- Beatrice, Pier Franco: *Tradux Peccati: Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero: Milan, 1978.
- Bonner, Gerald: *Augustine and Modern Research on Pelagianism. The Saint Augustine Lecture 1971*, Villanova: Villanova University Press, 1972.
- Fédou, Michel: *Introduction = Origène: Commentaire sur l'Épître aux Romains, Tome I. Sources Chrétiennes 532*. Paris: Éditions du CERF, 2009.
- Hammond Bammel – Caroline Penrose: *Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul = Augustinianum 32/2 (1992)*, 340–368.
- Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001.
- Heidl György (ford.): *Szent Ágoston 172. beszéde az elhunytak miatti szomorúságról = A Szív*, 104, 2018/11, 43.
- Heidl György (ford.): *Szent Ágoston 173. beszéde az elhunytak miatti szomorúságról. = Vigilia*, 85, 2020/4, 241–242.
- Keech, Dominic: *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo*, 396–430. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- La Bonnardiére, Anne-Marie: *Biblia Augustiniana. Nouveau Testament. Les épîtres aux Thessaloniens, à Tite et à Philémon*. Paris: Etudes augustiniennes, 1964.
- Miller, Mary William (szövegkiadás, fordítás, bevezetés, kommentár): *Rufini Presbyteri Liber De Fide: A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1964.

³⁹ Ennek talán az a magyarázata, hogy Ágoston egyszerűen nem ismert más keresztény teológiai antropológiát.

⁴⁰ A tanulmány a NKFI K-128321 számú kutatási program keretében készült. Első változata szóbeli előadásként hangzott el a „Vidrányi Katalin emlékkonferencián” (2018. szeptember 21–22., ELTE)

- Møller, Morten Kock: Echoes of Origen: Augustine's reception of the Commentary on Romans. Dissertation, Charles University, Protestant Theological Faculty, Prague. 2020. [kézirat]
- Rebillard, Éric: *In Hora Mortis*. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 283. Rome: École française de Rome, 1994.
- Refoulé, François: Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin. = *Revue des Etudes Augustiniennes* 9 (1963), 41–49.
- Sage, Athanase: Pêché originel. Naissance d'un dogme = *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 13 (3–4, 1967), 211–248.
- Saxer, Victor: Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. Collection Théologie historique 55. Paris: Beauchesne, 1980.
- TeSelle, Eugene: Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy = *Augustinian Studies* 3 (1972), 61–95.
- Vidrányi Katalin: Megjegyzések Augustinushoz = Vidrányi Katalin: Krisztológia és antropológia: Össze-
gyűjtött tanulmányok. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest: Osiris Kiadó, 1998, 298–330.

NÉHÁNY SZÓ A KÉSŐ ANTIK POGÁNY VALLÁSGYAKORLATRÓL. A GYŐZELMES KERESZTÉNY HIT ÉS AZ UTÓVÉDHARCÁT VÍVÓ POGÁNY VALLÁS KÜZDELME

SCHILLER VERA

ABSTRACT

The struggle between Christianity getting the upper hand, and pagan religions losing ground

This study deals with the events in three major centers of anti-Christian strongholds, viz. Alexandria, Athens, and Rome. The Mouseion of Alexandria became a model of religious syncretism, even more so after patriarch Theophilus had ordered to demolish the temple of Serapis, following the orders of I. Theodosius to suppress and ban pagan cults in the year 392. The Greek female philosopher Hypatia fell victim to a skirmish around this issue in 415 AD. However, the venerated professors of the Alexandria school of thought kept on struggling for the ancient religion as a semisecret society. Neoplatonic philosophers, professors of the Athenian Academy openly announced themselves as followers of the Greek religion. Pamprepus, a professor of the Academy turned against the Byzantine emperor Zeno, and reinstalled the cult of pagan gods in the territory where the usurper Leontius gained power in AD 484. Eventually Justinian I closed the Academy, but the professors were not compelled to convert to Christianity. In Rome, the ancient cults remained active until the 6th century AD, due to senators who maintained their pagan religion. Symmachus (cca 345–402), an urban prefect of Rome, repeatedly requested the reinstatement of the Victoria altar in the Senate; for a short period of time (the rule of emperor Eugenius, 392–394) the altar was in fact restored. The cults were finally ended around 528 by a law of Justinian. Between the two major dates (the first council of Nicaea, convoked by Constantinus I in 325, and Justinian's closing of the Athenian Academy in 529), the two religious beliefs were in a state of war with each other. The present study gives an analysis of these events.

Tanulmányom azt az időszakot veszi témájául, amelynek kezdetekor Konstantinos összehívja Nikeában az első egyetemes zsinatot i. sz. 325-ben, és amelynek befejezésekor Iustinianos rendelete lehetetlenné teszi az athéni Akadémia működését i. sz. 529-ben. Ebben az időszakban még küzd létéért a pogány életérzés. Ez a tanulmány a pogány kultuszok utóvédharcát ismerteti, Alexandriát, tágabb értelemben Egyiptomot állítva középpontba.

Alexandria Egyiptom fővárosa, ahol Egyiptom görögül beszélő, egyiptomi nyelven nem értő uralkodói laknak, attól kezdve, hogy i. e. 305-ben Memphisben ősi szokás szerint fáraóvá koronáztatta magát Ptolemaios Sótérként az első makedón uralkodó, és ahová Alexandros múmiáját is átszállították, amely síremlékbe Septimius Severus (i. sz. 193–211) – Dio Cassius és a *Souda*-lexikon szövege szerint – a szent helyekről összeszedetett titkos adatokat tartalmazó könyveket bezáratta, hogy többé senki se láthassa se Alexandros testét, se a könyvekben leírtakat.¹

Itt alapította meg Ptolemaios Sótér a hellenisztikus tudományt összefoglaló Mouseiont és a hozzá tartozó könyvtárt. Egy sétakert, egy exedra (csarnok vagy terem) tartozott hozzá és egy nagy lakóhelyiség a tanároknak és diákoknak. Az intézménynek közös jövedelmei voltak, és vezetőjét (a ἱερεὺς-t vagy ἐπιστάτην-t) az egyiptomi királyok, nyomukban pedig a római császárok nevezték ki.² A Ptolemaiosok uralma idején a Mouseion vezetője a fáraó fiának, a trón várományosának nevelője. Maga a Mouseion intellektuális és tudományos központja az antik világnak, a természet-tudományok, az astronomia, matematika, orvostudomány, anatomia, geographia, arithmetika, a gépészeti iskola, a filozófia legkiválóbb művelőinek gyülekezőhelye évszázadokon át, ahol a filológusok, grammatikusok, a történelemtudomány művelői, régi mítoszok összevetői tudományos munkásságukon felül még irodalmi műveket is alkotnak.³ A Mouseion első vezetője az ephesosi Zénodotos (i. e. 325–260), a következő a kyrénéi Kallimachos (i. e. 310–235), majd a kyrénéi Eratosthenés következik, akit már III. Ptolemaios Euergetés nevez ki i. e. 235-ben, majd nem mindenki által elfogadott hagyomány szerint Apollonios Rhodios vezeti az intézményt (kb. 295–215), és egyértelmű vélemény szerint lesz ezután vezető Aristophanés Byzantinos (kb. 260–184), majd Aristarchos (cca 217–145). Egy külön dokumentum még további adatokat is közöl az egymást követő vezetőkről.⁴

A római időben Alexandria tudósai a vallási szinkretizmus képviselői, mint ahogy Alexandria már igyekezett előbb, a Ptolemaiosok uralta Egyiptomban is

¹ Dio Cassius: *Historia romana. Reliquiae libri LXXVI.* 13 1–2; *Souda* Σεβήρος Σ 182.

² Strabon: *Geógraphika* XVII. 1, 8 (c. 793–794.)

³ Bouché-Leclercq: *Histoire des Lagides* I. 123–140, 217–231, II. 199–201; Couat: *Le Musée d'Alexandrie sous les premiers Ptolémées*, I, 16–28; Erskine: *Culture and Power in Ptolemaic Egypt*, 38–43; Obenga: *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie* 137, 143, 144, 150. 152, 156, 161.

⁴ Grenfell – Hunt (eds.): *The Oxyrhynchus Papyri* 10, 1241 col II. p. 102–103.

közvetíteni a két kultúra, az egyiptomi és a görög között. Ugyanis már I. Ptolemaios Sótér fáraóvá koronáztatása után keresi azt az istenséget, amelyet mind a két kultúra elfogad, és amelyet az új Alexandria-központú Egyiptom legfőbb istenének tehet. Ebben a minőségében találja meg a Fekete-tenger melletti Sinopé istenszobrát, aki a hagyomány szerint követeli tőle álmában Alexandriába hozatalát, akit azután az Eumolpida Timotheos és a Sebennytosi Manetho – a görög és az egyiptomi papok képviselői – egyaránt Sarapisként (egyiptomi részről a meghalt és így Osirisszal egyesült Apisként) ismernek el, és aki a Ptolemaios-dinasztia leginkább tisztelt istensége lesz, miközben természetesen a többi egyiptomi isten tisztelete is megmarad.⁵

A szinkretizmus és az egyiptomi istenek tisztelete mellett nem véletlen, hogy Philostratos, aki Iulia Domna, Septimius Severus császár feleségének kívánságára írja meg a szerinte emberfeletti újpythagoreus filozófusnak, Apollóniosnak életét, hőstét az egyiptomi Próteus isten megtestesülésének látja.⁶

Az i. sz. 325-ben tartott nikaiai zsinat ennek az egymás mellett élésnek nem vett véget. Konstantinos patronálta a kereszténységet, de megőrizte a pogány kultuszokat is.⁷ Iulianos császár (361–363), akit a keresztény egyház a klasszikus vallásra való visszatérése miatt Apostatának nevez, egyik levelében még hangsúlyozza, hogy ő hazája törvényei szerint *pontifex maximus*, μέγας ἀρχιερεὺς,⁸ és egy másikban, amelyikben Arsakést, Armenia satrapáját szólítja fel csatlakozásra a perzsák elleni harchoz, szintén ezt a címét említi elsőként.⁹ (Ő egyébként Athéné Ilias trójai szentélyét, Hektór héraónját és Achilleus érintetlen sírját még császári méltóságának elnyerése előtt 354-ben egy Pegasios nevű püspök vezetésével meglátogatta, akit azután uralma idején a Nap püspökévé nevezett ki.)¹⁰

Gratianus (375–383) volt az, aki 379-ben vagy más számítás szerint 382-ben lemondott a császárok *pontifex maximus*i címéről, amelyet Zósimos szerint a királyok közül Numa vett fel elsőként, és a császárok Octavianus uralma óta egyfolytában viseltek. Gratianus utasítást adott egyben a templomok javainak elkobzásáról is. Az, hogy megvonta Róma ősi kultuszainak támogatását, vagyis elvette a finanszírozást

⁵ Dobrovits: Egyiptom és a hellenizmus 161, 165–168.

⁶ Nestle – Liebig: Geschichte der griechischen Literatur, band 2. p. 71; Kapitánffy – Szepessy: Bevezetés az ógörög irodalom történetébe 212; Besnier: L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée, 15, 102, 127, 130–131; Croiset – Croiset: Histoire de la littérature grecque II, 762–763; Solmsen: Philostratos 10 RE 20/1, 136–174.

⁷ Salzman: Constantine and the Roman Senate, 40.

⁸ Iuliani imperatoris quae feruntur epistulae: Epistola 62; Chuvin: Chronique des derniers païens, 48.

⁹ Iuliani imperatoris quae feruntur epistulae: Epistola 67.

¹⁰ L'empereur Julien: Oeuvres complètes, Epistulae 79 (78); Chuvin: Chronique des derniers païens, 48; Bury: History of the Roman Empire, vol. I, 367; Pont: Le paysage religieux grec traditionnel, 555–556.

a klasszikus római vallástól, és egyben eltávolította a Victoria-oltárt a római Senatus-ból, még nem volt közvetlen hatással Egyiptomra,¹¹ hosszú távon azonban igen.

Róma Senatusa Gratianus halálát követően hivatalosan tiltakozott. Quintus Aurelius Symmachus (cca 340–402) *praefectus urbiként* egyetértve Vettius Agorius Praetextatussal (aki ekkor *praefectus praetorio Italiae, Illyrici et Africae*) kéri II. Valentinianustól (375–392) 384-ben,¹² később még 391-ben, 392-ben és azután még 402-ben – ezúttal már Honoriusától (395–423)¹³ –, hogy a Victoria-oltárt állítsák fel ismét a Senatusban, és állítsák vissza a Vesta-collegium privilégiumait.

Ennek előzménye az, hogy amikor II. Konstantius 357-ben Rómába látogatott, a Victoria-oltárt – a győzelmes birodalom jelképét – kivette a Senatus épületéből.¹⁴ (Előzőleg a pogány áldozatokat is betiltotta 352 és 356 között.)¹⁵ A Victoria-oltár azonban azután visszakerült a Senatus épületébe, lehet, hogy még Iulianus uralma idején,¹⁶ vagy később Praetextatus vitette vissza, aki Valentinianus uralma idején (364–375) *praefectus urbiként* állt a város élén, és 367-ben restaurálta és újraszentelte a tanácsadó istenek oszlopcsarnokát, akiket azonosított a várost pártfogoló 12 olimposi istennel.¹⁷

I. Theodosios (379–395) a Senatus kérésére válaszként nemcsak Róma praefectusának tiltja meg a pogány áldozat hivatalos bemutatását és a templomlátogatást 391 februárjában, vagy más számítás szerint 392-ben, de a pogány kultuszok minden

¹¹ Zosimos: *Historia nova* IV 36, 3–5; Ostrogorsky: A bizánci állam története 60, 90; Lot: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, 48; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. I, 368; Grant: *Róma császárai* 238, 240; David et Lorette: *Histoire de l'Église* 4, 30; Watts: *Hypatia*, 56; Michel d'Annville: *Rome and Imagery in Late Antiquity*, 349; Basic: *Pagan Tomb to Christian Church*, 253; Cameron: *The Last Pagans of Rome*, 50–54; Cameron: *Claudian Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, 237; Lehman: *Religions de l'Antiquité*, 242; Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 63.

¹² Symmachus: *Relationes* III, 1–20; Adamik: *Jeromos és kora*, 226; Grant: *Róma császárai*, 238, 240; Beard – North – Price: *Religions of Rome*, vol. 1, 382, 386; Piganiol: *La chute de l'Empire Romain* 90, 105; Vanyó: *Az ókeresztény egyház és irodalma* 515, 759; Chenault: *Beyond Pagans and Christians*, 46; Michel d'Annville: *Rome and Imagery in Late Antiquity* 346–347, 349–350; Cameron: *The Last Pagans of Rome* 339–340; Bury: *History of the Roman Empire* vol. I, 368; Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 64.

¹³ Adamik: *Római irodalom a késő császárkorban* 211–213; Bury: *History of the Roman Empire*, vol I, 368.

¹⁴ Sággy: *Versek és vértanúk* 22; Michel d'Annville: *Rome and Imagery in Late Antiquity* 345–346; Basic: *Pagan Tomb to Christian Church*, 252–253.

¹⁵ Sággy: *Isten barátai*, 140–141; Lehman: *Religions de l'Antiquité*, 241.

¹⁶ Basic: *Pagan Tomb to Christian Church*, 253.

¹⁷ Lehman: *Religions de l'Antiquité*, 241–242.

formáját is betiltatja a legszigorúbb büntetés terhe mellett,¹⁸ és hivatalosan véget vet az olympiai játékoknak is 393-ban vagy 394-ben.¹⁹

Itáliában ezt a folyamatot megszakítja 392-ben Eugenius uralma, aki restaurálja a pogány kultuszokat, amikor is Symmachus és Virius Nikomachus Flavianus *praefectus praetorio* visszavittette a Senatusba a Victoria-oltárt tradicionális ceremónia közepette.²⁰ Azután azonban Theodosios őt 394-ben legyőzte és kivégezte, vagy öngyilkosságba kergette,²¹ és a Victoria-oltárt ismét eltávolíttatta, miközben erőteljesen vonta vissza Eugenius pogány kultuszra vonatkozó utasításait. Zósimos szavai szerint tiltották az antik tradíciókat, az ősi kultuszokat.²²

Zósimos arról is hírt ad, hogy amikor ezután a császár bevonul ebben az évben Rómába, és akadályozza az ősi kultuszok elvégzését, akkor Seréna, Theodosios fivérének lánya, Stilichónak, Honorius jövődő apósának felesége behatol az Istenek Anyjának szentélyébe, és magára ölti Rhea szobrának ékszereit. Erre az ősi kultuszok ellen irányuló szentségtörésre válaszul megátkozza őt egy ezt megfigyelő Vesta-papnő. Szavai szerint erre a szentségtörésre csak az lehetne méltó büntetés, ha őt magát, férjét és gyermekeit is megölnék. Ennek következménye az Zósimos szerint, hogy 408-ban férje és fia halála után azzal a váddal ítéli halálra őt magát a Senatus és Galla Placidia, Honorius Rómában tartózkodó lánytestvére, hogy ő hívta be Rómába a várost körülvevő gót sereget. Paschoud következtetése szerint az ítélet valódi oka Nikomachusnak, az ősi kultuszokat tisztelő *praefectus urbinak* a bosszúja volt a férje és fia halála miatt amúgy is sebezhető Serénán a szentségtörésért.²³ (Fiát apjával egy időben végeztette ki Honorius, Maria lánya; Honorius felesége már előbb meghalt, Thermantiát, a kisebbik lányt, az aktuális császárnét Honorius apja és fivére kivégzését követően visszaküldte anyjához, de ő szerencséjére még nem tudta

¹⁸ Brandt: Az ókor alkonya, 67; David et Lorette: Histoire de l'Eglise, 30; Grant: Róma császárai, 243; Bury: History of the Roman Empire, vol. I, 368–369; Watts: Hypatia, 56; Lehman: Religions de l'Antiquité, 243.

¹⁹ Lehman: Religions de l'Antiquité, 243; Aujoulat: Le néo-platonisme Alexandrin, 4.

²⁰ Beard – North – Price: Religions of Rome, vol. I, 374; Piganiol: La chute de l'Empire Romain, 1; Brandt: Az ókor alkonya, 68; Sólyom: A hunok története, 78; Bury: History of the Roman Empire, vol. I, 369; Lot: Les invasions germaniques 64–65; Meyendorff: Birodalmi egység és keresztény szakadások, 23; Cameron: The Last Pagans of Rome 59–60; Chuvín: Chronique des derniers païens, 74–75; Bury: History of the Roman Empire, vol. I, 370; Lehmann: Religions de l'Antiquité, 242.

²¹ Zósimos: Historia nova IV, 48, 5–6.; Chuvín: Chronique des derniers païens, 75.

²² Zósimos: Historia nova IV, 59, 2.; Chuvín: Chronique des derniers païens 76.

²³ Zósimos: Historia nova V, 38; Notes 87, 88.; Piganiol: La chute de l'Empire Romain 1; Bury: History of the roman empire vol 1. 175–176.; Cameron: Claudian Poetry and propaganda at the Court of Honorius 190–191.; Chuvín: Chronique des derniers païens 86–87.

ekkor elhagyni kísérőivel Ravennát, ezért nem osztozott anyja sorsában, halálhíre 415-ben érkezett Konstantinápolyba.)²⁴

Az ebben a században még élő pogány kultúráról párhuzamosan Róma 410-ben bekövetkezett gót megszállásának kapcsán is kapunk adatokat. Ugyanis Augustinus a *De civitate Dei* első fejezeteiben hosszan győzködi olvasóit arról, hogy a város Alarich általi elfoglalásának nem az istenek kultuszainak megtagadása volt az oka.²⁵

Ennek az eseménysorozatnak az az egyiptomi hatása, hogy Theodosios pogányok elleni rendeletére hivatkozva Theophilos, a 385 és 412 közötti alexandriai patriarcha lerombolja (katonai segítséggel) Sarapis alexandriai templomát, Bury szerint 393-ban, Fliche–Martin és Cameron szerint 391-ben, Watts és Aujouat szerint 392-ben Alexandria és az agglomeráció (a kanoposi körzet) több más templomával együtt,²⁶ amely épületének szépségét, szobrait és a benne levő egyéb műalkotásokat Ammianus Marcellinus a lehető legcsodálatosabbnak írja le.²⁷ Runciman Theodosioszt védelmező véleménye szerint egyébként a császár nem lerombolni akarta a főbb pogány templomokat, hanem bezárni és világi célokra felhasználni, és nagy haragra gerjedt azért, mert a keresztények fanatizmusa sok műemléket megsemmisített.²⁸

Az a tény, hogy III. Valentinianus (425–455) nyugat-római császár 445-ben felruhazza Róma püspökét a *pontifex maximus*i cím viselésének jogával,²⁹ már semmilyen módon nem érinti Egyiptomot. Egyrészt a kelet-római területekhez tartozik, amelyek császárai sohasem ismerték el az egyház elsőbbségét maguk fölött, másrészt ők az alexandriai patriarchák hatalma miatt aggódnak, nem pedig Róma püspöke miatt.

I. Theodosios uralma idején még nincs egyértelmű ellentét a Mouseion tudósai és a keresztény egyház vezetése között. Ekkor működött ott Theón matematikus és csillagász,³⁰ valamint Pappos, filozófus és matematikus.³¹ A feszültség Alexandriai Kyrillos (412–444) püspökségének idején II. Theodosios uralkodása alatt (408–450) támad. Ekkor, 415-ben keresztény fanatikusok meggyilkolják Hypatiát, a Mouseion filozófusát, akinek tanítványai közé tartozott az őt tisztelő cca 370/375 és 414 között

²⁴ Zosimos: *Historia nova* IV 48, 2, V, 28, 1 V, 35, 3 és 5 V, 4, 1; Cameron: *Claudian Poetry and propaganda at the Court of Honorius* 54, 195.

²⁵ Augustinus: *De civitate Dei* I/1 – 3.

²⁶ Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol 4, 22–23; Bury: *History of the Roman Empire* vol. I; 368–369; Watts: *Hypatia* 58–60; Cameron: *Hypatia*, 198–199; Cameron: *The Last Pagans of Rome*, 62–63; Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 70–71; Aujouat: *Le néo-platonisme Alexandrin*, 4.

²⁷ Ammianus Marcellinus: *Rerum gestarum libri XXII*, 16, 12.

²⁸ Runciman: *A bizánci theokrácia*, 24.

²⁹ Csízy: *Az ideális vezető alakja a görög-római hagyományban*, 73.

³⁰ Souda: Θέων Θ 205; Hesychios Milesios: *Onomatologi, quae supersunt CCCLXVII*, p. 98, 16–23; Ziegler: *Theon 15 von Alexandria* RE II/5, 2075–2080; Watts: *Hypatia* 21–22.

³¹ Souda: Πάππος Π 265; Hesychios Milesios: *Onomatologi, quae supersunt DCXX*, 163, 17–22; Ziegler: *Pappos 2. von Alexandria*, RE 18/2, 1084–1106; Watts: *Hypatia* 28, 29, 33–34.

elő kyrénei Synesios is, aki 410 körül Ptolemais püspöke és Pentapolis metropolitája lesz, és a neoplatonizmust hangolja össze a kereszténységgel.³²

Török László is ír arról Alexandria történetének ismertetésekor, hogy 415-ben a keresztény tömeg meggyilkolja, elégeti Hypatiát, és maradványait a tengerbe szórja, de további részleteket erről nem közöl.³³

Cameron Damaskioszt és Sókratést idézi, akik valódi felbujtónak Kyrilloszt tekintik, de nem lehetetlen, hogy ennek oka az volt, hogy Kyrillosnak mindenképpen rossz hírért akarták kelteni. Nehéz elhinni, hogy a püspök mártírt akart volna kreálni egy ilyen publikus személyiséggel, Orestésszel szemben; hogy úgy gondolta volna, hogy egy lincselés megoldaná a problémát, és hogy Orestésszel szembefordulva magára akarta volna haragítani a császárt.³⁴

Watts szerint Kyrillos püspök és Orestés praefectus között egyre erősödik a feszültség: a püspök felháborítónak találja, hogy őt nem fogadja a praefectus, nem hallgatja meg a keresztények követeléseit, ellenben Hypatiával tárgyal. Az ez után feltámadó vandalizmus mindenkit felháborít. Maga Kyrillos nem adott utasítást a gyilkosságra, de bűnös volt azért a hangulatért, amely a városban eluralkodott. A császár óvakodott az elítéléstől, miután a püspök lefizette a vizsgálatot végzőket.³⁵ Watts másik könyvében azt teszi még hozzá a Hypatia meggyilkolásával kapcsolatos adatokhoz, hogy az előző évben, 414-ben Kyrillos támogatói zsidók elleni pogromhullámot hajtottak végre a zsinagógák lerohanásával egybekötve, és csak ennek betetőzése volt Hypatia meggyilkolása.³⁶

Aujoulat szerint Kyrillos a fanatizált hívei segítségével 40 000 zsidót üldözött el Alexandriából a helytartó akarata ellenére, akit magát is inzultáltak, és akinek hatalmát kigúnyolták. A pogányok a helytartó mellé álltak. Az erőszakos események során kínozták halálra a filozófus Hypatiát.³⁷

Lung egyértelműen Kyrilloszt tartja felelősnek a barbár gyilkosságért, miközben Malalas szavait idézi az általa is nagy tiszteletre méltónak tekintett idős hölgy meggyilkolásáról.³⁸

Chuvin az egész eseménysort részletesen ismerteti. Eszerint Kyrillos püspök először egy színházi verekedés kirobbantását akarja egy Hierax nevű zavarkeltő segítségével a zsidók közösségére fogni, és amikor ezt az állítását a praefectus nem fogadja el, magához hivatja a zsidó közösség vezetőit, és megfenyegeti őket. Ezek után az

³² Vanyó: Az ókeresztény egyház és irodalma, 582–584; Watts: Hypatia 45, 47–49, 67–73; Cameron: Hypatia 187, 197–198, 200–201.

³³ Török: Egyiptom és utókora, 83.

³⁴ Cameron: Hypatia 198–199; Chuvin: Chronique des derniers païens, 92–93.

³⁵ Watts: Hypatia, 112–122.

³⁶ Watts: Riot in Alexandria, 208–210.

³⁷ Aujoulat: Le néoplatonisme alexandrin, 5.

³⁸ Lung: Religious Identity as Seen by Sixth-Century Historians and Chroniclers, 123–124.

egyik templom előtt tűz támad, egy verekedés kapcsán haláleset történik. Kyrillos ezt a zsidó közösség bosszújának állítja be, és ezt az ürügyet elégségesnek tekinti a zsinagógák lerohanására, a zsidó közösség vagyonának elvételére és totális felszámolására a közösségnek, amelyik már a város megalapítása óta Alexandria része volt. A praefectus nem enged a provokációnak és tekintélye lábbal tiprásának, így szembekerül egymással a püspök és a praefectus. Kyrillos behív Nitriából 500 fanatikust, és a helytartó ellen küldi őket. A helytartó kivégeztet néhány provokátort. A püspök a templomban ravatalozza fel őket, mártírnak kiáltva ki a halottakat, de a keresztények mérsékelt többsége nem csatlakozik a fanatikushoz. Kyrillos bosszút akar állni, az általa feltüzelt vallási exaltáció az erőszakot favorizálja – ekkor gyilkolják meg Hypatiát.³⁹

A Flisce–Martin-féle egyháztörténet ismerteti az eseményeket, de egymástól különválasztva írja le az epizódjait. Beszél arról, hogy egy bírósági audiencián a püspök emberét, Hieraxot *agent provocateur*nek nevezik a zsidók képviselői (nem ok nélkül), a püspök fenyegetése után támadó éjszakai tüzet – ahol hívek is meghalnak – Kyrillos a zsidó közösség bosszújának tekinti, és biztatására hívei lerohanják a zsinagógákat, és mindenkit megölnék, akire rátalálnak. Ennek következtében végleg megsemmisül az alexandriai zsidó kolónia. A szöveg szerint Kyrillos nem bánt jobban a pogányokkal sem, Hypatia 415 márciusán bekövetkezett meggyilkolása különösen fájdalmas epizódja egy incidensekben bővelkedő harcnak. A szöveg ettől független bekezdésben említi az 500 fanatikust, akik a praefectust inzultálják, pogánynak és bálványimádónak nevezik. Az egyik remetét, Ammoniumot, aki rátámad, kivégezteti a praefectus, mire Kyrillos a mártírok tiszteletével ruházza fel.⁴⁰

A kortársaktól ránk maradt adatok azt hangsúlyozzák, hogy a gyilkosság felelőse valóban Alexandria püspöke volt. Damaskiosnak, az athéni Akadémia utolsó vezetőjének a *Soudába* átvett szavai szerint:

Asszony léteire köpenyt öltve járt a város közepén, és nyilvánosan előadásokat tartott azoknak, akik hallani akartak Platón vagy Aristotelés, vagy talán másik filozófus tanairól. [...] Az egész város joggal szerette és kiváltképpen tisztelte, és a város megválasztott vezetői elsőként mindig hozzá látogattak, ahogy Athénban is szokott történni. [...] Történt pedig egyszer, hogy Kyrillos, amikor elment Hypatia háza mellett, látta, hogy nagy kavargás van az ajtó előtt, odaérkező, onnan távozó és mellette álló embereknek és lovaknak összevisszasága. Amikor megkérdezte, hogy mi legyen ez a tömeg, és mi miatt van a háznál lárma, azt a választ kapta követőitől, hogy Hypatia filozófusnőt üdvözik most, és hogy ez az ő háza. Mikor ezt Kyrillos megtudta, olyan indulat kelt benne, hogy tüstént Hypatia meggyilkolását tervezte el,

³⁹ Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 91–93.

⁴⁰ Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. 4, 156–157.

minden gyilkosság közül a legszönyűbbat. Mert a szokott módon kilépő Hypatiának nekirontott sok összegyűlt állatias, igazán iszonyatos férfi, akik nem tekintve sem az istenek bosszúját, sem az emberek büntetését, elpusztították a filozófusnőt, ezzel a legnagyobb bünt és gyalázatot hozván hazájukra.⁴¹

Sókratés, aki II. Theodosios (408–450) korában kortársként ismerteti *Historia ecclesiasticájában* a 305 és a 439 közötti eseményeket, így fejt ki a történeteket:

Mivel [Hypatia] egyre gyakrabban találkozott Orestésszel, Alexandria *praefectus*ával, gyűlölség támadt ellene az Ecclesia népében: úgy vélték, ő az oka, hogy Orestés nem békült meg a püspökkel. És az együttgyilkolásra készülődő férfiak, akiknek vezetője egy Petros nevű felolvasó volt, megfigyelték, hogy valahonnan hazatér. Hordszékéből kiráncigálták, és egy Kaisarios nevű templomba hurcolták. Ruháiból kivetkőztették, cserepekkel megölték. És miután tagonként széttépték, a Kinarónnak nevezett helyre hordták össze tagjait, és tűzzel emésztették fel. Ez nem kevés gyalázatot hozott Kyrillosnak és az alexandriai egyháznak. Ezek Kyrillos püspökségének negyedik, Honorius uralmának tizedik és Theodosios uralmának hatodik évében történtek, március hónapban a böjtök idején.⁴²

Az arianus Philostorgios – Phótios *Epitoméjában*, Artemis műveiben és a *Souda* szócikkeiben fennmaradt töredékeiből helyreállított – 424 és 433 között keletkezett *Egyháztörténete* szerint: „Hypatiát, Theón lányát, aki apjától tökéletesen kitanulta a tudományokat, mesterét messze felülmúlva, különösen a csillagászat terén, és sokaknak mutatott utat a tudományokban, az ifjabb Theodosios idején elvetemült módon tépték szét a *homousiont* vallók.”⁴³ A VI. századi Ióannés Malalas szerint: „Az alexandriaiak az érsektől felbuzdítva Hypatiát, az igen híres, nagyra becsült filozófusnőt, a tiszteletre méltó idős hölgyet saját kezűleg meggyilkolva máglyán égették el.”⁴⁴ A bűnösökre soha nem sújtott le büntetés. A császár, aki nem volt több 16 évesnél, az alexandriai patriarcha hatalmát nem tudta korlátozni. A Keletet ekkor Anthemios kormányozta, illetve más értelmű hagyomány szerint ekkor már Anthemios helyett Pulcheria, a császár néhány évvel idősebb nővére volt a régens, akinek udvarában a Hypatiát meggyilkoltató Kyrillosnak a befolyása megakadályozta a lelkiismeretes kivizsgálást,⁴⁵ illetve a Cameron kifejtette adatok szerint 408

⁴¹ Souda: Ὑπατία Y 166; Damaskios *Vita Isidorijából* idézett szöveg.

⁴² Socrates: *Historia ecclesiastica* VII, 15, 768–769.

⁴³ Philostorgios: *Historia ecclesiastica* VIII, 9, 111.

⁴⁴ Malalas: *Chronographia* XIV, 12.

⁴⁵ Tannery: *L'article de Suidas sur Hypatia*, 197–200; Grant: *Róma császárai* 259; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. I, 217–219.

és 414 között Anthemios gyakorolta a hatalmat, 414 és 427 között pedig Pulcheria, Theodosios nővére.⁴⁶

Theodosios később, 423. január 2-án egy Leontios nevű athéni rhétorika profesz-szor lányát, Athenaist vette el, aki ekkor az Eudokia nevet kapta, és az ő befolyásának tulajdonítható, hogy 425. február 27-én megalakult Alexandria és Athén mintájára a Konstantinápolyi Egyetem.⁴⁷ A házassággal van talán összefüggésben az is, hogy ekkor, 423-ban születik meg egy olyan császári utasítás mind a két császár, Theodosios és Honorius akaratából, hogy senki ne merjen kezét emelni pogányokra, szamaritánusokra, manicheusokra, montanistákra és zsidó vallásúakra, ha ők békében élnek, és nem sértik meg a közrendet.⁴⁸

Az alexandriai iskola nagy tekintélyű filozófusai és tanárai, Héraiskos, Ammónios, Harpokratés, Hórapollón továbbra is harcolnak ezután féltitkos társaságként az ősök vallásáért.⁴⁹ Maspero szerint két Hórapollón szerepel a *Souda*-lexikon szövegében. Az idősebbik II. Theodosios idején élt, és híres, sok művet összeállító tudós volt.⁵⁰ Az ő két fia volt Héraiskos és Asklépiadés, akik Praechter szerint a neoplatonikus szinkretizmus egyiptomi oldalát képviselték.⁵¹ A *Souda* szövege szerint

Héraiskosnak [...] természetes képessége volt a szent szobrok élő vagy élettelen voltának megkülönböztetése. [...]. Így ismerte fel, hogy Aiónnak titokteljes szobra istentől megszállt. Aiónt az alexandriaiak Osirisként és egyszersmind Adonisként tisztelték a misztikus istenvegyítés [theokrasia] szerint [...]. Asklépiadés [...] tudása az ősi teológiáról tisztán látható azokból a himnuszokból, amelyeket az egyiptomi istenekhez írt, és abból a munkájából, amelyet abból a célból írt, hogy kimutassa mindenfajta teológia összhangját.⁵²

Asklépiadés fia volt az ifjabb Hórapollón, aki Zénón idején (474–491) harcolt az ősök filozófiájáért kollégáival együtt, és Maspero szerint válással végződött házasságot kötött unokatestvérével, Héraiskos lányával.⁵³

⁴⁶ Cameron: *The Empress and the Poet*, 65.

⁴⁷ Ostrogorsky: *A bizánci állam története*, 66; Bury: *History of the Roman Empire*, vol I, 232; Malalas: *Chronographia* XIV, 4; Cameron: *The Empress and the Poet* 65, 67; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 96.

⁴⁸ Sály: *Pogány birodalomból keresztény birodalom* 109; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 84, 95.

⁴⁹ Cameron: *The Last Days of the Academy*, 212.

⁵⁰ *Souda*: Ὁραπόλλων Ω 159; Hesychios Milesios: *Onomatologi quae supersunt* DCCCLXXX, 239, 12–15; Stephani Byzantini *Ethnicorum quae supersunt*, Φενέβητις.

⁵¹ Praechter: *Heraiskos aus Ägypten*, RE 8, 421–422.

⁵² *Souda*: Ἡραῖσκος H 450.

⁵³ Maspero: *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, 164–195.

Ugyancsak Zénón uralma idején élt a Thébából, illetve Pan városából származó Pamprepios (440–484), aki Athénben volt grammatikus Proklos követőjeként, és nagy becsben állt Konstantinápolyban is.⁵⁴ Zénón tanácsadója, Illos mellett áll, inspirálója lesz egy Zénón elleni felkelésnek,⁵⁵ és miközben Illos Zénón egykori tábornokaként ellencsászárrá kiáltja ki Leontioszt 484-ben,⁵⁶ Pamprepios megpróbálja helyreállítani, illetve Illos és Leontios hatalmi körzetében helyre is állítja a pogány istenek kultuszát.⁵⁷ Ez a harc azonban elbukik, Leontioszt, Illost elfogják és kivégzik 488-ban, Pamprepiost magát pedig már 484. november végén megölik szövetségesnek hitt katonák árulás folytán, tisztázatlan körülmények között.⁵⁸ Pamprepios személye azt mutatja, hogy ebben az időben kapcsolat létezik az alexandriai, az athéni és a konstantinápolyi prominens ősi kultúrát őrző, magukat pogány vallásúaknak tekintett vezetők között.⁵⁹

Az ősök vallása az V. század végéig biztosan megőrződött Egyiptomban. Panopolisban működnek a pogány templomok, Manouthisben (Kanopos agglomerációban) Zénón uralma idején a nagy Isis-szentély papjai, szobrai, prófétái és jóslatai ellenállnak a keresztényeknek.⁶⁰

Isis kultuszáról még másik adat is áll rendelkezésre. Maximinos II. Theodosios, majd Markianos (450–457) hadvezéréként köt békét 451-ben az ethióp királyságokkal. (Ebben az időben a Meroé-Birodalom helyén három királyság létezik.⁶¹) Ezt a békét a philai Isis-szentélyben szentesítik. A békeszerződés részeként továbbra is szabad az út az Isis-szentélyhez, és az egyiptomiaknak lesz gondjuk továbbra is a folyami hajóra, amelyben az istennő szobrát helyezik el és szállítják. A núbiaiak

⁵⁴ Souda: Παμπρέπιος Π 137; Vellejo – Girvés: Empress Verina among the Pagans, 48–49; Watts: Riot in Alexandria, 76–77; Cameron: Poets and Pagans in Byzantine Egypt, 155.

⁵⁵ Maspero: Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises Jacobites, 46; Keydell: Pamprepios 1, RE 18/2, 409–415; Watts: Riot in Alexandria, 76–77.

⁵⁶ Ostrogorsky: A bizánci állam története, 71; Vellejo – Girvés: Empress Verina among the Pagans, 56–58.

⁵⁷ Bréhier: Bizánc tündöklése és hanyatlása, 21; Maspero: Histoire des patriarches d'Alexandrie, 47; Asmus: Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann, 320–347; Bury: History of the Roman Empire, vol I, 397–399; Watts: Hypatia 155; Vellejo – Girvés: Empress Verina among the Pagans 43–44, 48; Cameron: Poets and Pagans in Byzantine Egypt, 155–157.

⁵⁸ Malalas: Chronographia XV.14; Livrea: Praefatio in Pamprepii Panopolitani carmina VI; Grégoire: Au camp d'un Wallenstein byzantin, 22–38; Vellejo – Girvés: Empress Verina among the Pagans 58; Chuvín: Chronique des derniers païens, 103.

⁵⁹ Bury: History of the Roman Empire, vol. I, 398–399.

⁶⁰ Maspero: Histoire des patriarches d'Alexandrie, 33; Watts: Hypatia 148, 151; Watts: Riot in Alexandria, 211, 230–238, 244–245; Cameron: Poets and Pagans in Byzantine Egypt, 151–153; Chuvín: Chronique des derniers païens. 110.

⁶¹ Török: Pénz, gazdaság és adminisztráció a kereszténykori Nubiában, 157–158.

és a blemmyesek ugyanis Priskos magyarázata szerint meghatározott időpontban országukba viszik a szobrot, majd miután jóslatot kértek tőle, biztonságosan visszashallítják a szigetre.⁶²

A pogány kultúra elfogadására másik adat az, hogy amikor 460 környékén a perzsa követség kérdésére, hogy a Római Birodalom területén akadályozzák-e a kiolthatatlan tűz életben tartását, és hogy be akarják-e tiltani az ősi törvényeket és szertartásokat, a rómaiak azt válaszolták a Priskos által leírtak szerint, hogy nem háborgatják a kultuszgyakorlatokat.⁶³ (Ez az adat a perzsa kultuszokkal kapcsolatos ugyan, de a megfogalmazás az összes pogány kultuszra vonatkoztatható.)

Az alexandriai Mouseion tudósai – akik Török László szerint messze földön híres, a városi életben nagy társadalmi befolyással rendelkező pogány érzelmű filozófusok⁶⁴ – a patriarchák hatalmával szembeszegültek ugyan, de nyilvánosan nem vallották, nem is vallhatták meg olyan szinten ellenérzésüket, mint athéni filozófustársaik. Egyeseket közülük, mint Hieroklést, ért üldöztetés is: az alexandriai neoplatonista tudóst, a 432-ben meghalt Athéni Plutarchos talán legutolsó tanítványát – aki úgy vélte, hogy Platónnal és Aristoteléssal azonos véleményen van – pogány meggyőződése miatt korbács és száműzetés fogadta Konstantinápolyban, ami után hazatért Alexandriába. Műveiben, az *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*-ban és a *De providentiában* (ez utóbbi részleteit Phótios őrizte meg) arról ír, hogy a világot egy démiurgos teremtette, aki nem azonos a keresztény egyetlen Istennel; aki három lélekfokozatot teremtett; és akinek az emberi lélek az utolsó műve.⁶⁵

Az alexandriai Mouseionnal párhuzamosan, vele állandó kapcsolatban működik az athéni „Akadémia.” 176-ban alapított itt egyetemet Marcus Aurelius (161–180) a négy filozófiai iskola – a platonista, arisztotelianus, epikureus és sztoikus – képviselői számára, amelyek közül a III. századra a platonizmus marad csak a filozófiai élet porondján, a többi eltűnik, vagy beleolvad. („Akadémia”-nak értelemszerűen Platón tiszteletére nevezik ezt az új intézményt.) Porphyrios (234–305) Nyugaton az ősi hagyományok felrúgásával vádolja a keresztényeket, és kimutatja az ősi vallási hagyományok és az újplatonikus filozófia összhangját. Tanítványa, Iamblichos (245–325) kezén a platonizmus a pogány theológia nagyszabású szintézisévé válik, vallásként működik.⁶⁶ Az újplatonikus filozófusok tehát nem hódoltak be a kereszténységnek,

⁶² Chuvin: *Chronique des derniers...*, 145; Priscos rhétor: Hunok és rómaiak. Priscos rhétor összes töredéke, 43–44 (exc. 21 Carolla = nr. 27,1 Blockley).

⁶³ Uo., 51 (exc. 31 Carolla = nr. 41,1 Blockley).

⁶⁴ Török: Egyiptom és utókora, 93.

⁶⁵ Wallis: *Az újplatonizmus*, 190, 192–195; Hadot: *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, 18–19, 21, 68, 95, 98; Schibli: *Hierocles of Alexandria* 3–5, 7, 35–37; Aujoulat: *Le néoplatonisme Alexandrin* 3–7, 36–37, 68, 187–188, 420–421.

⁶⁶ Bene: *Görög–római filozófia* 190, 210, 229–230. 235; Watts: *Hypatia* 33, 42–43; Lynch: *Aristotle's School*, 170.

hellén vallásúnak vallották magukat, ők lettek a pogány vallás védbástyája. Athénban élt az az elképzelés, hogy Athéné Promachos állította meg a gót támadást 396-ban, illetve az Eunapios és Zósimos által továbbított hagyomány szerint Athéné és Achilles védte meg a várost.⁶⁷ (Az a hagyomány is élt azonban, hogy az eleusisi misztériomoknak ugyanez a támadás vetett véget.⁶⁸) Plutarchosnak, aki háromszor szervezte meg Athéné hajósfelvonulását a Panathénaián, ezért a teljesítményéért szobrot emelt a város.⁶⁹ (Az V. század első negyedére amúgy is a templomok alkalmazásának átalakítása és az ünnepek megőrzése a jellemző.⁷⁰) Az athéni Plutarchos (megh. 432), majd Syrianos halála (437) után nyerte el Proklos (412–485) Athanais-Eudokia császárné segítségével az athéni „Akadémia” vezetőjének tisztségét.⁷¹ Proklost Marinós követte,⁷² őt Isidoros,⁷³ őt valószínűleg Hégias és bizonyosan Zénodotos.⁷⁴ Az Akadémia utolsó vezetője Damaskios volt,⁷⁵ akinek újplatonikus filozófiája, a pogány vallásért folytatott küzdelme már biztosan ellentétbe került az ekkor uralkodó Iustinianossal, aki leghíresebb pogányellenes intézkedéseként 529-ben visszavonta a 176-ban Marcus Aurelius által alapított egyetem pénzügyi alapjait (miközben meghagyta a beyrouthi jogi egyetemet, a gázai retorikai iskolát és az alexandriai Mouseiont).⁷⁶ Az „Akadémia”

⁶⁷ Zósimos: *Historia nova* V, 6; Eunapios *Sardinianus: Romanae historiae*, fr. 65; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. 1, 372.

⁶⁸ Lehmann: *Religions de l'Antiquité*, 243; Aujoulat: *Le néoplatonisme Alexandrin*, 4.

⁶⁹ Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 85, 155.

⁷⁰ Uo., 84–85.

⁷¹ Vasiliev: *History of the Byzantine Empire*, 125; Beutler: Proklos 4 RE 23/1, 186–187; Nestle – Liebig: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. 2, 63; Kapitánffy – Szepessy: *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*, 200, 205; Croiset – Croiset: *Histoire de la littérature grecque* II, 1899, 1030; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens*, 189, 206; Watts: *Hypatia* 29; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 106–108; Lynch: *Aristotle's School*, 188.

⁷² Schissel: *Morinos* 1. aus Neapolis, RE 14, 1759–1767; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens* 206; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 140.

⁷³ Kroll: *Isidoros* 17, RE 9, 2062–2064; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens*, 206; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 140.

⁷⁴ Wallis: *Az újplatonizmus* 189; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens*, 206; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 140.

⁷⁵ Kroll: *Damaskios* 2, RE 4, 2039–2042; Wallis: *Az újplatonizmus*, 189; Bene László: *Görög–római filozófia* 236; Nestle – Liebig: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. 2, 63; Kapitánffy – Szepessy: *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*, 205; Croiset – Croiset: *Histoire de la littérature grecque* II, 1030.

⁷⁶ Lemerle: *Le premier humanisme byzantin*, 24, 69; Ostrogorsky: *A bizánci állam története*, 80; Bene: *Görög–római filozófia* 236; Malalas: *Chronographia*, XVIII, 187, 451; Agathias *Myrinaios: Historiarum libri quinque* II, 31, 1–2; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. II, 369–370; Lung: *Religious Identity as seen by Sixth-Century Historians and Chroniclers*, 129; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens* 205, 207–208; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 139–140; Lynch: *Aristotle's School*, 164–165; Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 445.

tanárai – akiket Lund szerint a történetíró Agathias megértően ábrázol – Agathias szerint Damaskios, rajta kívül Simplikios, Eulamios, Priskianos, Hermeias, Diogenés és Isidóros – ekkor Chrosroés perzsa uralkodóhoz menekültek.⁷⁷ A két állam között az aktuális ellenségeskedések után 532-ben megkötött békeszerződésnek volt egy olyan pontja, amely szerint ezek a filozófusok hazatérhetnek, háborítatlanul élhetnek, és nem kényszerítik őket arra, hogy lemondjanak apáik hitéről és lelkiismeretükkel ellentétes felfogást gyakoroljanak.⁷⁸ A filozófusok tehát nem kényszerültek felvenni a keresztény vallást, de az „Akadémia” visszavonhatatlanul megszűnt létezni. Filozófiatanítás helyett viszont műveket írtak: Simplikios (490–560) presókratikus szövegekhez, Aristotelészhez, Epiktétoszhoz írt kommentárokat,⁷⁹ Damaskios (462–538) pedig *A principiumokról* című művét, illetve kommentárt Platón *Parmenidéséhez*, és mestere, Isidóros életét. Ez utóbbi művet azután Phótios, a bizánci reneszánsz tudós megalapítója és Konstantinápoly 858–867, és 877–886 közötti patriarchája felvette tízkötetes, 279 auktort tartalmazó kompilációjába, és tőle függetlenül bekerült az 1000 körül összeállított *Soudába*.⁸⁰ Damaskios Chuvin és Cameron szerint hazatért szűkebb hazájába, Szíriába, Émessába, Simplikiosról pedig Cameron úgy véli: visszatért Athénba, Chuvin szerint pedig az Euphrátés-parti Carrhae-ba (araméus nyelven Harrânba) ment, és itt a perzsa határ közelében római territóriumon ő alapította meg azt az újplatonikus iskolát, amelynek hatására itt teljes egészében megőrződött a régiek vallása.⁸¹ Hadot nem tudja, hol élt Simplikios hazatérése után, csak abban biztos, hogy se Alexandriába, se Athénbe nem költözött.⁸²

Szerencsésebben alakult az alexandriai Mouseion sorsa. A tanárok életét, mint Hypatia sorsa mutatta, veszedelem fenyegette ugyan, óvatos megfogalmazásai és megengedőbb magatartása miatt azonban az intézményt elkerülte a bezárás. A magát függetlenebbnek tekintő Athén inkább Platónnal, Alexandria inkább Aristotelésszel

⁷⁷ Agathias Myrinaios: *Historiarum libri quinque* II. 30–31; Nestle – Liebig: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. 2, 63; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. II, 370.; Cameron: *The Last Days of the Academy* 215–218; Lung: *Religious Identity as seen by Sixth-Century Historians and Chroniclers*, 129; Cameron: *The Last Days of the Academy at Athens*, 215–216; Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 141; Lynch: *Aristotle's School*, 166; Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 445.

⁷⁸ Vasiliev: *History of the Byzantine Empire*; Wallis: *Az újplatonizmus*, 190; Lemerle: *Le premier humanisme byzantin*, 70; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. II, 370–371; Lung: *Religious Identity as seen by Sixth-Century Historians and Chroniclers*, 129; Watts: *Riot in Alexandria*, 85; Chuvin: *Chronique des derniers païens* 142; Lynch: *Aristotle's School*, 167; Fliche–Martin: *Histoire de l'Église* vol. IV, 445.

⁷⁹ Wallis: *Az újplatonizmus* 190, 194; Bene: *Görög–római filozófia*, 243–244.; Hadot: *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, 27–28.

⁸⁰ Wallis: *Az újplatonizmus*, 214; Bene: *Görög–római filozófia*, 236–237, 243.

⁸¹ Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 142–143; Cameron: *La fin de l'Académie*, 287.

⁸² Hadot: *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin*, 26–27.

foglalkozott.⁸³ Az iskola krisztianizáltabb formát öltött, tanítványai között éppen úgy szerepeltek a régi vallás, mint a kereszténység követői. Ammóniosnak, az iskola akkori előjárójának egyszerre volt a tanítványa Damaskios és Simplikios, az athéni „Akadémia” két filozófusa és Ióannés Philoponos miafizita teológus és Aristotelés-kommentátor (akit később az ortodox egyház, miután Anastasios antiochiai pátriarcha az ő tritheizmusát támadta, 680–681-ben eretneknek ítélte.)⁸⁴ Az iskola hatására keresztény tagjai nem szövik be kommentárjaikba teológiai nézeteiket. Vezetőik egymás után Hermeias, Ammónios (utána talán Eutokios), Olympiodóros, Élias, David, Stephanos. Olympiodóros, aki az 560-as években 565-ig még biztosan az iskola élén áll, határozottabban pogány irányultságú,⁸⁵ Élias és David krisztianizáltabbak. Stephanos az afrikai *exarchos* fiának, Héraklios császárnak uralomra jutásakor (610–640) a császár hívására 610-ben Konstantinápolyba megy, és a Birodalmi Akadémia feje lesz.⁸⁶ A Mouseion, amely túléli a perzsa (617–619), majd az arab (639–642-es, illetve 646-os) inváziót,⁸⁷ Alexandriában marad, és csak II. Omar uralma idején (717–720), 718-ban vagy 720-ban emigrál Antiochiába,⁸⁸ majd onnan 850 vagy 900 környékén Bagdadba.⁸⁹

Iustinianos (527–565) uralmának ideje alatt az ősök vallása minden megnyilvánulásának igyekezett véget vetni. Egy 527–528 táján, uralomra jutását követően született törvény arra kötelezte a pogányokat, hogy részesüljenek hitoktatásban, és keresztelkedjenek meg, illetve egy másik rendelet szerint az eretnekeket az összes hivatalos funkciókból kizárták.⁹⁰ 529-ben ellehetetlenítette az athéni „Akadémiát”, amelyben a pogány vallás utolsó mentsvárát látta, és ennek egyiptomi vonatkozása-ként bezáratta a philai Isis-szentélyt is – amelyet a 451-ben az ethióp királyságokkal kötött békeszerződés miatt őriztek meg – 535 körül (amikor egyben háborút is indít a blemmyesek ellen), és átalakíttatta keresztény templommá. A templomot Narsès, Iustinianos hadvezére zárja be, és Osiris, Isis, Priapos (a *Souda* szerint utóbbi istenség

⁸³ Wallis: Az újplatonizmus, 193–194; Bene: Görög-római filozófia, 236.

⁸⁴ Kroll: Ioannes 21 Philoponus, RE 9, 1764–1795; Vanyó: Az ókeresztény egyház és irodalma, 906, 911; Wallis: Az újplatonizmus, 191; Cameron: The Last Days of the Academy at Athens, 206; Aujoulat: Le néoplatonisme Alexandrin, 425.

⁸⁵ Cameron: The Last Days of the Academy at Athens, 203, 210–212; Lynch: Aristotle's School, 167; Chuvín: Chronique des derniers païens, 140; Aujoulat: Le néoplatonisme Alexandrin, 425–426.

⁸⁶ Chuvín: Chronique des derniers païens, 144.

⁸⁷ Bréhier: Bizánc tündöklése és bukása 44, 48, 49; Wallis: Az újplatonizmus, 191; Bene: Görög-római filozófia, 236; Cameron: Hypatia: Life, Death, and Works, 203.

⁸⁸ Lemerle: Le premier humanisme byzantin, 24–25; Wallis: Az újplatonizmus, 191, 220; Bene: Görög-római filozófia, 242; Aujoulat: Le néoplatonisme Alexandrin, 426.

⁸⁹ Wallis: Az újplatonizmus, 220; Aujoulat: Le néoplatonisme Alexandrin, 426.

⁹⁰ Bréhier: Bizánc tündöklése és hanyatlása, 26; Fliche-Martin: Histoire de l'Église IV, 443; Bury: History of the Roman Empire, vol. II, 367–368; Chuvín: Chronique des derniers païens, 136–137.

valójában Hóros)⁹¹ szobrait Konstantinápolyba szállíttatja.⁹² Iustinianos utasítására még Abydosban is zárnak be templomot (valamint a kyrenaikosi Augilában, ahol Ammónnak és Nagy Alexandrosnak volt egy szentélye, ezt bezűntették, és egy püspök helyette egy templomot alapított),⁹³ az ősi kultuszok azonban bizonyíthatóan megmaradnak a VII. századig, az arab hódításig.⁹⁴ Az V–VI. században az arisztokrata római családok, mint a Symmachosok is, kereszténnyé válnak, és lassan a neoplatonizmust is elfogadják keresztény színezetűnek Aeneas, Philoponos, Zacharias és végül Pseudo-Dionysios révén.⁹⁵ Néhány város azonban pogány marad, mint Carrhae az Euphratés környékén, és a palestinai Gáza. Az ősi vallások agrárkultuszokként és természetkultuszokként maradtak meg.⁹⁶ Az ephesosi Artemisont, ahol még kultikus gyakorlatok folytak Arkadios (395–408) uralma idején az ásatásokból származó adatok szerint,⁹⁷ 401-ben Ióánnés Chrysostomos (398 és 404 közötti konstantinápolyi patriarcha) ephesosi látogatása alkalmával az ő irányításával lerombolták, de a romokon Artemist tisztelő vallási gyakorlatot folytattak tradicionális pogány vallású lakosok még a 430-as években is.⁹⁸ A IV. század közepétől az V. század közepéig őrzi a pogány hagyományokat Nyugat-Kisázsia városainak tradicionális vallású parasztsága forrásoknál, barlangokban, fák között, oszlopoknál, festmények és szobrok előtt, amelyek előtt vallásos áhítatot éreztek.⁹⁹ Iustinianos uralma idején azután 542-ben Ióánnés, Ephesos püspöke 70 000 embert keresztelt meg, és lerombolt minden pogány templomot, kivágattatta a szent fákat, összetörtette a bálványokat, és szerinte nem maradt egyetlen pogány sem Kisázsiaiban.¹⁰⁰ (Hozzátehető még ehhez, hogy Konstantinápolyban 546-ban pogánynak tekintett magasrangú grammatikusokat, sophistákat, orvosokat korbácsoltatott és keresztelt meg erőszakosan, egyet közülük a végrehajtás előtt még börtönbe is záratott, másokat halálra ítél.¹⁰¹ 562-ben pedig öt pogány papot, egy athénit, két antiochiait, két baalbekit meztelenre vetkőztetve teveháton hurcoltak végig, könyveiket pedig

⁹¹ Souda Πρίαπος II 2276.

⁹² Viau: *Mythologie Egyptienne*: Isis 14–16; Harsisiès 18; Bréhier: *Bizánc tündöklése és hanyatlása*, 28; Bréhier: *A bizánci birodalom intézményei*, 320; Fliche – Martin: *Histoire de l'Église IV*, 518–519; Bury: *History of the Roman Empire II*, 371; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 145–146; Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 444.

⁹³ Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 146.

⁹⁴ Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 444.; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 12.

⁹⁵ Cameron: *Paganism in Sixth-Century Byzantium*, 282, 284.

⁹⁶ Lehmann: *Religions de l'Antiquité*, 243–245.

⁹⁷ Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 60–61.

⁹⁸ Pont: *Le paysage religieux grec traditionnel*, 557–558.

⁹⁹ Uo., 563–576.

¹⁰⁰ Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 443; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 147; Bury: *History of the Roman Empire*, vol. II, 370–371.

¹⁰¹ Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 444; Chuvín: *Chronique des derniers païens*, 138.

nyilvánosan elégették.¹⁰²) A Peloponnésoson pedig még a IX. században is voltak követői a régi vallásnak.¹⁰³

Abban az időszakban tehát, amely a keresztény vallás elfogadása, illetve egyeduralkodóvá válása között telik el, még léteznek a pogány kultuszok. A császárok és közvetlen környezetük, akik az ókori kultúra örököseinek is érzik magukat, és akik nem akarnak éles szakítást az ősi, még be nem tiltott kultuszok híveivel és az ősi, a keresztény gondolkodással még össze nem hangolt vagy azzal ellentétes filozófia őrzőivel, egy darabig, bár egyre kevesebb intenzitással elviselik őket, lépésenként szorítják vissza híveiket. Lemondanak *pontifex maximus*i címükről, betiltják a pogány kultuszokat, fellépnek a pogány vallások védelmét átvállaló neoplatonikus iskola ellen, végül felszólítják a birodalom minden lakosát a keresztény hit felvételére. A keresztény vallás türelmetlen képviselői azonban többször is erőszakosan lépnek fel, és ezzel a mérsékeltebb, az ősi kultuszt befogadni szándékozó keresztény irányultságú hívekben is megütközést keltenek.

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik Tamás: Jeromos és kora = Jeromos: Nehéz az emberi léleknek nem szeretni. Ford. Adamik Tamás. Budapest: Helikon Kiadó, 1991, 223–254.
- Adamik Tamás: Római irodalom a késő császárkorban. Budapest: Seneca Kiadó, 1996.
- Agathias Myrinaios: *Historiarum libri quinque*. Berolini: De Gruyter, 1967.
- Ammianos Marcellinus: *Rerum gestarum libri*. Cambridge – London: The Loeb classical library, 1956–1958.
- Asmus Rudolf: Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts = *Byzantinische Zeitschrift* XXII/2, 1913, 320–347.
- Augustinus: *De civitate Dei*. Stuttgartiae: in aedibus Teubneri, 1981.
- Aujoulat Noël: *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d' Alexandrie*. Leiden: E. J. Brill, *Philosophia Antiqua*, 1986.
- Basić, Ivan: Pagan Tomb to Christian Church: The Case of Diocletian's Mausoleum in Spalatum = Sághy Marianne and Schoolman Edward (eds.): *Pagans and Christian in the Late Roman Empire*. Budapest: CEU Mediavalia 18, 2017.
- Beard Mary – North John – Price Simon: *Religions of Rome*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Bene László: *Görög–római filozófia* = Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2013, 19–308.

¹⁰² Fliche–Martin: *Histoire de l'Église*, vol. IV, 444.

¹⁰³ Chuvin: *Chronique des derniers païens*, 148–150.

- Besnier, Maurice: L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée. (Histoire Ancienne troisième partie: Histoire Romaine IV.) Paris: Presses Universitaires de France, 1937.
- Beutler, Rudolf: Proklos 4. RE. Stuttgart, 1957, 23/1, 186–247.
- Bouché-Leclercq, August: Histoire des Lagides. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963.
- Brandt, Hartwin: Az ókor alkonya. A kései Római Birodalom története. Ford. Pataricza Dóra. Budapest: Corvina Kiadó, 2006.
- Bréhier, Louis: Bizánc tündöklése és hanyatlása. Ford. Baán István. Budapest: Bizantológiai Intézeti Alapítvány, 1997.
- Bréhier, Louis: A bizánci birodalom intézményei. Ford. Baán István. Budapest: Bizantológiai Intézeti Alapítvány, 2003.
- Bury, John Bagnell: History of the Roman Empire. New York: Dover Books, 1958.
- Cameron, Alan: The Last Days of the Academy at Athens = Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, 205–246.
- Cameron, Alan: The Empress and the Poet = Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, 37–80.
- Cameron, Alan: Hypatia: Life, Death, and Works = Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, 185–204.
- Cameron, Alan: Paganism in Sixth-Century Byzantium = Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, 255–286.
- Cameron, Alan: Poets and Pagans in Byzantine Egypt = Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016, 147–162.
- Cameron, Alan: The last pagans of Rome. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Cameron, Alan: Claudian Poetry and propaganda at the Court of Honorius. Oxford: The Clarendon Press, 1970.
- Cameron, Alan: La fin de l'Académie = Le néoplatonisme. Paris: 1971, 281–290.
- Chenault, Robert: Beyond Pagans and Christians: Politics and intra – Christian Conflict in the Controversy over the Altar of Victory = Salzman Michele Renee – Sággy Marianne – Testa Rita Lizzi (eds.): Pagans and Christian in Late Antique Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 46–63.
- Chuvín, Pierre: Chronique des derniers païens. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- Couat, Auguste: Le Musée d'Alexandrie sous les premiers Ptolemées = Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, II. année, tome 1879/I, 16–28.
- Croiset, Alfred – Croiset, Maurice: Histoire de la littérature grecque, tome II. Paris: Thorin, 1899.
- Csízay Katalin: Az ideális vezető alakja a görög-római hagyományban. Budapest: L'Harmattan, 2018.
- David, L. – Lorette, P.: Histoire de l'Église. Paris: Bloud et Gay, 1914.
- Dio Cassius: Historiarum romanarum quae supersunt. Berolini: Apud Weidmannos, 1955.
- Dobrovits Aladár: Egyiptom és a hellenizmus = Egyiptom és az ókori kelet világa. Budapest: ELTE Ókortörténeti Tanszékeinek Kiadványa, 1975, 127–218.
- Eutropios Sardinianus: Romanae Historiae = Historici Graeci Minores I. Lipsiae in aedibus Teubneri, 1870, 205–274.

- Erskine, Andrew: *Culture and Power in Ptolemaic Egypt. The Museum and Library of Alexandria = Greece and Rome, 1995 (XLII)/1* 38–43.
- Fliche, Augustin – Martin, Victor: *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours* vol. 4. Paris: Bloud et Gay, 1937.
- Grant, Michael: *Róma császárai*. Ford. Borhy László: Budapest, Corvina Kiadó, 1996.
- Grégoire, Henri: *Au camp d'un Wallenstein byzantin. La vie et les vers de Pamprepios aventurier païen* = *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 1929/24, 22–38.
- Hadot, Ilsetraut: *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin – Hieroclès et Simplicius*. Paris: 1978.
- Hesychios Milesios: *Onomatologi quae supersunt*. Lipsiae: in aedibus Teubneri, 1882.
- Iulianos imperator: *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Iulianos imperator: *Iuliani imperatoris quae feruntur epistulae*. Moguntiae: Kupferberg, 1828.
- Kapitánffy István – Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. Budapest: ELTE, 2013.
- Keydell, Rudolfus: *Pamprepios 1*, RE. Stuttgart: 1949. 18/2, 409–415.
- Kroll, Wilhelm: *Damaskios 2* RE. Stuttgart: 1901. 4, 2039–2042.
- Kroll, Wilhelm: *Ioannes 21 Philoponus* RE. Stuttgart: 1914. 9, 1764–1795.
- Kroll, Wilhelm: *Isidoros 17* RE. Stuttgart: 1914. 9, 2062–2064.
- Lemerle, Paul: *Le premier humanisme byzantin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- Livrea, Henricus: *Praefatio in Carmina Pamprepii Panopolitani = Pamprepius: Carmina*. Leipzig: in aedibus Teubneri, 1979, V–VIII.
- Lot, Ferdinand: *Les invasions germaniques*. Paris: Payot, 1945.
- Lot, Ferdinand: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*. Paris: Éditions Albin Michel, 1968.
- Lung Ecatarina: *Religious Identity as seen by Sixth-Century Historians and Chroniclers* = Sággy, Marianne – Schoolman, Edward (eds.): *Pagans and Christian in the Late Roman Empire*. Budapest: CEU Mediavalis 18, 2017, 119–130.
- Lynch, John Patrick: *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1972.
- Malalas Ioannes: *Chronographia Berolini*. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*). Novi Eboraci [New York]: De Gruyter, 2000.
- Maspero Jean: *Horapollon et la fin du paganisme égyptien* = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (BIFAO)* 1914/XI, 164–195.
- Maspero, Jean: *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises Jacobites*. Paris: Champion, 1923.
- Meyendorff, John: *Bírodalmi egység és keresztény szakadások*. Ford. Utry Gergely. Budapest: Bizantológiai Intézeti Alapítvány, 2001.
- Michel d'Annonville, Caroline: *Rome and Imagery in Late Antiquity* = Salzman, Michele Renee – Sággy, Marianne – Testa, Rita Lizzi (eds.): *Pagans and Christians in Late Antique Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 343–357.
- Nestle, Wilhelm – Liebig, Wilhelm: *Geschichte der griechischen Literatur*. Berlin: De Gruyter, 1961.
- Obenga, Theophile: *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie*. Paris: L'Harmattan, 2005.

- Ostrogorsky, Georg: A bizánci állam története. Ford. Magyar István Lénárd – Németh Ferdinánd – Prohászka Péter. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- The Oxyrhynchus Papyri 10. Ed. Grenfell, Bernard Pyne – Hunt, Arthur Surridge. London: Egypt Exploration Fund, 1914.
- Philostorgius: *Historia ecclesiastica*. Berlin: De Gruyter, 1972.
- Piganiol, André: *La chute de l'Empire Romain*. Verviers: Marabout, 1982.
- Pont Anne – Valerie: Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure Occidentale au IV^e et au début du V^e siècle = *Revue des Études Grecques*, vol. 117, N° 2, 2004, 546–577.
- Praechter, Karl: Heraiskos aus Ägypten. *RE*. Stuttgart: 1912. 8, 421–422.
- Priskos rhétór: Hunok és rómaiak. Priskos rhétór összes töredéke. Ford. Kató Péter – Lindner Gyula – Szilágyi Sándor. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2017.
- RE = Pauly, August – Wissowa, Georg: *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vols. 1–28. Stuttgart: 1897–1978.
- Runciman, Steven: A bizánci theokrácia. Ford. Bánki Vera. Budapest: Gondolat Kiadó, 2007.
- Salzman, Michele Renée: Constantine and the Roman Senate: Conflict, Cooperation, and Concealed Resistance = Salzman, Michele Renée – Sággy, Marianne – Testa, Rita Lizzi (eds.): *Pagans and Christian in Late Antique Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 11–45.
- Sággy Marianne: *Versek és vértanúk*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2003.
- Sággy Marianne: *Isten barátai*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2005.
- Sáry Pál: *Pogány birodalomból keresztény birodalom*. Budapest: Szent István Társulat, 2009.
- Schibli, S. Hermann: *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Schissel von Fleschenberg, Othmar: *Marinos 1. aus Neapolis*. *RE*. Stuttgart: 1930. 14, 1759–1767.
- Socrates: *Ecclesiastical History*. Oxford: Oxford University Press, 1893.
- Solmsen, Friedrich: *Philostratos 10*. *RE*. Stuttgart: 1941. 20/1, 136–174.
- Sólyom Márk: A hunok története = Hunok és rómaiak. Priskos rhétór összes töredéke, Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2017, 69–103.
- Stephanos Byzantinos: *Ethnica*. Berolini: De Gruyter, 2006.
- Strabon: *Geographika*. Cambridge–London: The Loeb Classical Library, 1959–1961.
- Suidae lexikon. Ed. Adler Ada. Stuttgart: in aedibus Teubneri, 1971.
- Symmachus Quintus Aurelius: *Discours – Rapports*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- Tannery Paul: L'article de Suidas sur Hypatia = *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, II. année, tome 1880/2, 197–200.
- Török László: Pénz, gazdaság és adminisztráció a kereszténykori Nubiában = Török László: *Meroé és Nubia a 2–7. században*. Budapest: ELTE Ókortörténeti Tanszéke, 1977, 157–187.
- Török László: *Egyiptom és utókora*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2013.
- Vasiliev Alexandr: *History of the Byzantine Empire: 324–1453*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1952.
- Ványó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Budapest: Szent István Társulat, 1980.
- Vellejo–Girvés, Margarita: *Empress Verina among the Pagans* = Sággy, Marianne – Schoolman, Edward (eds.): *Pagans and Christians in Late Roman Empire*. Budapest: CEU Mediavalis 18, 2017, 42–58.

- Viau, J.: *Mythologie Egyptienne* = Guirand Felix (ed.): *Mythologie générale*. Paris: Librarie Larousse, 1935, 7–42.
- Wallis, Richard T: *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.
- Watts, Edward: *Hypatia. The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Watts, Edward: *Riot in Alexandria*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2010.
- Ziegler, Konrat: Theon 15 von Alexandria. *RE*. Stuttgart: 1934. 2/ 5, 2075– 2080.
- Ziegler, Konrat: Pappos 2 von Alexandria. *RE*. Stuttgart: 1949. 18/2, 1084–1106.
- Zósimos: *Historia nova*. Paris: Les Belles Lettres, 1979–1989.

ISTVÁN KIRÁLY *INTELMEINEK* FORRÁSHASZNÁLATA A SZENTÍRÁS TÜKRÉBEN

BAKTI JUDIT

ABSTRACT

The use of the Holy Scriptures as source material in King Stephen of Hungary's Admonitions
The main focus of my paper is to analyze how the influences and teachings of the Holy Scriptures are incorporated into the *Admonitions* of King Stephen. It is evident that the Bible is the main and primary source of *Admonitions*, however, this aspect is little studied in previous research (academics typically examine the impacts of only ancient Greek and Latin, patristic, and medieval source materials). With references to potential sources represented in modern research, I would like to emphasize that the Holy Scriptures are the main foundation and source of *Admonitions*, exploring not only formal correspondences but similarities of content. The main themes of my investigations are the following: 1) the intimate, paternal voice reflects the examples of Kings David and Solomon. 2) The image of the blessed monarch is based on the descriptions of the Psalms and the Beatitudes of the Sermon on the Mount. 3) The utmost peacemaker is God, and by keeping up law and order, the earthly monarch proves his allegiance to God and participates in his work of creating peace. 4) The virtues of the sovereign are founded on Christian teachings and the commands of God. 5) Foreigners, i. e. Western Christians are welcomed by the king, for they are to help strengthen and protect the principles of Christianity in the land, and at the same time, with this act the monarch complies with the biblical Great Commission.

1. BEVEZETÉS

Az István király nevéhez kötődő *Intelme*k¹ az egyik legkorábbi dokumentumunk az államalapítás idejéből, ugyanakkor nemcsak történeti, politikai jelentőséggel bír, hanem a középkori magyarországi latin nyelvű irodalom kezdetét is jelzi, nem utolsósorban pedig a magyar állam evangéliumi keresztyénné válásának, valamint uralkodójának hitét és krisztusi etikáját tükröző bizonyágtétele is.

Az *Intelme*k rendkívül népszerű kutatási téma napjainkban is, az e témakörben folytatott vizsgálatok pedig igen sokrétű: történeti, filológiai, etikai és teológiai szempontok szerint egyaránt jelentős számú tanulmány, értekezés született az utóbbi bő száz évben.² Mindazonáltal a teológiai megközelítések viszonylag kisebb részt képviselnek, melynek oka részben abban érhető tetten, hogy a kommunista rendszer körülbelül négy évtizede alatt minden keresztyén aspektusú tanulmányozás tiltott volt.

¹ Jóllehet a fennmaradt kézirati hagyományok szerint ezt az elnevezést nem viselte a *Decretával* együtt hagyományozott (és XV. századi kódexekből ismert) mű. Az utókor a törvénykönyvektől elkülönítendő adta ezt a címet az iratnak az István királyról szóló legendákból e műre vonatkozó utalások nyomán. A tudományos kutatásban *Libellus de institutione morum*, rövidebb változatban *Libellus* vagy *Institutio morum* néven találkozunk vele, a köztudatban pedig *István király intelmei* vagy csupán *Intelme*k néven él (ennek nyomán a kutatásban találkozunk tükröfordításával, az *Admonitiones* vagy egyes számban *Admonitio* titulussal is) (Havas: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított..., VII.).

² Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül a kutatás néhány jelentősebb állomását közöljük. A modern kori kutatás úttörőjének Békefi Remig 1901-es tanulmányát tekinthetjük, melyben részben az *Intelme*k írójának személyét és forrásait vizsgálja. A XX. első felében Balogh József foglalkozott behatóan a témával, nagy számú tanulmány került ki a keze alól az *Intelme*khez kapcsolódó számos kérdésre vonatkozóan, pl. a szerzőség (Balogh: Szent István politikai testamentuma), a forráshasználat (Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai), politikai vonatkozások (Balogh: „Nemzet” és „nemzetköziség”...; Szent István politikai testamentuma I–II.; „Ratio” és „Mos”...) tekintetében. Szűcs Jenő politikai és ideológiai szempontból vizsgálta az *Intelme*k-et, s jutott arra a felismerésre, hogy az *Intelme*k az első hazai államelméleti irat (Szűcs: Szent István Intelmei: az első magyarországi...). A 2000-es évek hozadéka az *Intelme*k új kritikai szövegkiadása és fordítása Havas László gondozásában (Havas: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított...), valamint szintén Havas érdeme számos adalék az *Intelme*k forráshasználatában és annak jelentőségében (Havas: A klasszikus római történetírás hatása...; Sallustius kéziratos hagyományozódásához...; Puer adhuc scientia...), valamint bibliai, keresztyén vonatkozásában is (Havas: A Szent István-i *Intelme*k mint a teokratikus keresztyén monarchia...; Egy fejezet a Biblia...). Havas munkásságának köszönhetően ismételten fellendült a filológiai érdeklődés, illetve vita az *Intelme*kkel kapcsolatban (pl. Adamik: Szent István király *Intelmei*...; Megjegyzések Szent István király...; Nemerikényi: Szent István király *Intelmei*...). A Biblia mint az *Intelme*k forrása élénk jelenlétével Érszegi Géza (Szent István Intelmei fiához...), Nekerményi Előd (Latin Classics in Medieval Hungary...) és Havas László (Egy fejezet a Biblia...) foglalkozott.

Az *Intelme*k igen szertágazó irodalmi, filozófiai, történeti-politikai, jogi tájékozottságot mutat, forráshasználata rendkívül széles körű: klasszikus antik, patrisztikus, bizánci, Karoling-kori és azt követő időszak műveinek hatását hordozza magán, mindazonáltal a szöveg körülbelül ötven százaléka szó szerinti vagy tartalmi idézet a Szentírásból, mely az *Intelme*k legfontosabb forrása.³ A középkorban minden tudományos igényvel fellépő mű egyik célja, hogy minél szélesebb körű jártasságot mutasson fel, ezért íróik igen nagy mértékben támaszkodtak a korábbi, különféle írásos hagyományra, így tehát a korabeli értelmezés szerint az *Intelme*k értékének is fokmérője a gazdag forráshasználata.⁴

Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogy az *Intelme*k sokféle forrása között miként jelenik meg a Szentírás, hogyan épül bele a királytükör tanításába, s mi annak jelentősége a magyar uralkodó számára, illetve mi is az a teológiai gondolkodás, amely a XI. századi Magyarországon megjelent és élővé vált nemcsak István, hanem az akkori magyarság számára.

Az *Intelmek*re való hivatkozás során Havas Lászlónak az újabb filológiai kutatásokat és a korábban nélkülözött szöveghagyományokat is figyelembe vevő kritikai szövegkiadására⁵ és beosztására támaszkodom. Ahol nem Havas fordítását veszem alapul, lábjegyzetben jelzem.

2. A FORRÁSHASZNÁLAT KUTATÁSA ÉS PROBLEMATIKÁJA

Az *Intelme*k kutatástörténetében a legnépszerűbb és legtöbbet vitatott kérdés a mű lehetséges forrásainak feltérképezése. A kutatás egyöntetűen elfogadja, hogy a legfontosabb és elsőséget élvező forrás a Szentírás, melynek hatását, lenyomatait szinte minden középkori latin nyelvű mű magán viseli, s mivel a tudományos életben ez tézis, az *Intelme*k forrásait vizsgálók, főként klasszika-filológusok érdeklődése homlokterébe az került, hogy az antik és középkori hagyományból mit és milyen mértékben használt fel a mű írásba foglalója. Az ebbéli kutatás kiindulópontjának

³ Soós: Szent István király Intelmei..., 72.

⁴ Balogh: „Ratio” és „Mos”..., 280.

⁵ *Sancti Stephani regis primi Hungariae Libellus de institutione morum sive Admonitio spiritualis. Szent István Erkölcstanító könyvecske, avagy Intelmek I.* ATAA: Series Latina 2, Debrecen. 2004. Korábbi szövegkiadások: Závodszy Levente: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* (Függelék: *A törvények szövege*). Kiadja a Szent-István-Társulat tudományos és irodalmi osztálya, Budapest. 1904. Balogh József: *Libellus de institutione morum.* Praefatus est, textum recensuit, annotationibus instruxit Iosephus Balogh. In: *Scriptores Rerum Hungaricarum.* Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. Budapest, 1938, II, 613–627.

Békefi Remig 1901-ben megjelent tanulmányát tekintjük, melynek jelentősége abban áll, hogy az *Intelme*k szövegét nyelvi és tartalmi egyezések, hasonlóságok tekintetében összeveti a Biblián és liturgikus szövegen kívül a frank capitularékkal és Sevillei Izidor *Etymologiarum libri* című munkájával.⁶ Balogh József munkásságának köszönhetően ismertté vált, hogy az *Intelme*k teológiai-politikai gondolkodását jelentős mértékben meghatározza az augustinusi szellemiség és a Karoling királytűkrök eszmeisége.⁷ Az *Intelme*k forrásainak kutatása egyre inkább megelégné vált és sok vitát váltott ki, melynek részletes bemutatására itt nem tudunk kitérni,⁸ mert szétfeszítené a jelen írás kereteit, csupán problematikáját szeretnénk érzékeltetni.

Mivel főként klasszika-filológusok foglalkoznak az *Intelme*k forrásainak feltárással, elemzéseikben két alapvető, többnyire jelen lévő problémát figyelhetünk meg. 1) A filológus pusztán irodalmi műként kezeli mind a kutatott művet, mind annak lehetséges forrásait, s éppen ezért leginkább csak a formai és tartalmi hasonlóságokra, egyezésekre koncentrál, ami önmagában természetesen kíváncsú és helyes módszer, számos adalékot nyújt(hat) a mű alaposabb megismeréséhez. A kutatók azonban napjainkban is újabb és újabb források felfedezésére törekszenek, amelyek olykor már inkább a belelátás hatását és a *novum* felmutatásának igényét mutatják. Nemerkenyi meggyőzően mutat rá, hogy „klasszika-filológusok saját életművük jelentős kutatási témájának nyomait keresik egy középkori latin munkában: míg Havas László Florus, addig Adamik Tamás Quintilianus hatása mellett érvel”⁹ az *Intelme*k forrásainak feltárása során. A formális, kifejezésbeli hasonlóságok sokszor azonban nem igazolják a mintavételt, még akkor sem, ha egyébként a középkorban viszonylagos népszerűségnek örvendett egy-egy antik írás, minthogy a középkori recepció eszmevilágának hatását kevéssé vagy nem mutatja.¹⁰ Így a kutatók sokszor elvesznek apró formai, kifejezésbeli hasonlóságok kimutatásában, miközben az egész a részlettel szemben háttérben marad. Ehhez kapcsolódik, hogy 2) a Szentírást méltatlanul kevéssé vonják be az elemzésbe, jobbra szintén csak idézetek, tartalmi utalások, lexikai párhuzamok felmutatására, de mintha figyelmen kívül hagynák, hogy az *Intelme*k egészének: politikai, társadalmi, etikai tartalmának Isten szava az alapja és mércéje,¹¹ minden más (antik, patrisztikus, középkori) hagyomány csak

⁶ Békefi: Szent István király Intelmei, 922–990.

⁷ Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai, 237–265.

⁸ A kutatástörténet rövid áttekintését és értékelését lásd: Csóka: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása, 11–15; Havas: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított..., VIII–X; Adamik: Szent István király Intelmei..., 156–165.

⁹ Nemerkenyi: Szent István Intelmei..., 96.

¹⁰ Uo., 101–103.

¹¹ A kevés kivétel közé tartozik Havas László, aki kritikai szövegkiadásának bevezetőjében egy oldal erejéig utal a biblikus hagyomány elevenségére (Havas: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított..., XLVII), illetőleg kritikai apparátusa rendkívül nagyszámú bibliai hivatkozást tartalmaz,

másodlagos lehet az értelmezésben. A filológus számára tehát a Biblia pusztán egy irodalmi forrás, amit maximum nyelv- és szóhasználat, szó szerinti vagy tartalmi idézés (lásd: *Vulgata*) szempontjából vizsgál, azonban számára kevésbé izgalmas terület, ezért érdeklődése előterébe elsősorban nem a Szentírás, hanem más kerül. Az eddigi filológiai kutatás rámutatott arra, hogy az *Intelmek*nek a Szentírás a legnagyobb mértékben használt forrása, azt is megállapította, hogy ezáltal a mű a keresztyén hit mellett tesz tanúságot, a magyar államszervezés keresztyén értékekre épül, de az *Intelmek* teológiai jelentőségét nem aknázza ki, inkább csak az itt felsorolt ténymegállapításokra szorítkozott.¹²

A teljesség igénye nélkül egy válogatás bemutatásával kívánom felvillantani a Szentírás mindenütt meghatározó jelenvalóságát annak előrebocsátásával, hogy elismerem: az *Intelmek* gazdagon merít különféle forrásokból, írója igen sokrétű műveltséget, kultúrát ötvöz munkája során, és nem minden esetben a Biblia az elsődleges forrása, de közvetett hatásával, alapelveivel mégis számolnunk kell az értelmezés során. Egyetértek Érszegi Gézával a tekintetben, hogy sokszor nem is lehet egyértelműen meghatározni, hogy az *Intelmek*ben megjelenő tartalmak közvetlenül a Szentírásból vagy az arra építkező keresztyén irodalomból származnak-e.¹³ Éppen ezért nem is célom, hogy csupán a Biblia alapján igazoljam az *Intelmek* hitbeli meggyőződését, tanítását, mindazonáltal annak mélyebb igei tartalmát is szeretném felmutatni, jelezve ezzel azokat a teológiai gondolat tartalmakat, amelyek a keresztyén magyar állam megszervezésének hátterében álltak.

továbbá más tanulmányaiban is megjelenik a Szentírás jelentékeny szerepének kiemelése (Havas: Szent István Intelmei a Biblia..., 121–124; Havas: Egy fejezet a Biblia..., 100–114). Meg kell még említenünk a medievista Nemerkenyi Elődöt, aki doktori disszertációjában szentel figyelmet az *Intelmek* biblikus hagyományának felmutatásának (Nemerkenyi: Latin Classics..., 35–40). Továbbá Érszegi Géza és Soós György Norbert is utalásokkal ráirányítja a figyelmet a szentírási gyökerek meghatározó szerepére (Érszegi: Szent István Intelmei fiához..., 24–29; Soós: Szent István király Intelmei..., 71–83). Az itt említett szerzők megállapításai valóban fontosak, érdemüket nem tagadjuk, észrevételeik ugyanakkor főként csak ténymegállapítások teológiai vonatkozások nélkül.

¹² Hasonlóképp némileg egyoldalúnak tűnik a történeti kutatás szemlélete, amely – az adott korszakra vonatkozó források figyelembevételével – a politikai gondolkodás vizsgálatára fókuszál, az úgynevezett vallási és egyházi vonatkozásokat pedig inkább keretnek, sajátos közegnek tekinti (amelyben az *Intelmek* létezik), és ebből próbálja „kihámozni” az államelméletet, a politikumot. (Az áttekintő jellegű történeti vonatkozásokat, utalásokat lásd: Balogh: Szent István politikai testamentuma I–II.; Szűcs: István király *Intelmei* – István király állama; Szűcs: Szent István Intelmei: az első magyarországi államelméleti mű, Györffy: István király és műve, 369–373.)

¹³ Érszegi: Szent István Intelmei fiához..., 27.

2.1. A SZEMÉLYES HANG MEGSZÓLALTATÁSA

Az István király nevében megszólaló író igen szeretetteljes, bensőséges hangot üt meg kéréseiben, felszólításaiban egyaránt, amelyekben Imre herceget, Magyarország jövőendő uralkodóját tanácsokkal látja el. A bizánci *De administrando imperio* tekintélyuralmi, illetve olykor cinikus¹⁴ és a Karoling királytűkröknek az egyház tekintélyével megszólaló hangjához képest újdonság az *Intelmek*ben ez a szeretettel, féltéssel teli közvetlen atyai hangvétel,¹⁵ melyet a *fili mi* (Pr. 3, 7; II,4; III,3; IV,1; V,2; VI,3; VII,2; IX,1), *fili amabilissime* (Pr. 2), *fili mi amabilissime* (X,2), *fili charissime* (I,1; II,2; III,1; V,2; VIII,2) megszólításokból látunk.

Havas 2004-es szövegkiadásában Cicero *De officiis* című művében véli felfedezni az *Intelmek* személyes hangvételének előzményét, amit azzal igyekszik alátámasztani, hogy az egyébként műfajilag egymástól éppenséggel nem távol álló művekben az atya szól fiához; amíg Cicero Marcus fiát buzdítja arra, hogy valósítsa meg a római polgár ideálját, addig István Imre fia elé a keresztyén uralkodó eszményét állítja követendő példaként.¹⁶ A lexikai és tartalmi hasonlóságok ebben az esetben valóban csak hasonlóságoknak tűnnek, így nem tartom elfogadhatónak a cicerói munkát mint lehetséges előképet, annak ellenére sem, hogy tény, az *Intelmekre* hatást gyakorló Karoling-kor közkedvelt műve volt a *De officiis*. A Karoling királytűkrök hatása az *Intelmekre* egyöntetűen elfogadott, ugyanakkor az is ismert, hogy ezek a *speculum regisek* nem alkalmazzák azt a személyességet, amely az általunk vizsgált műre oly nagymértékben jellemző, tehát az *Intelmekre* vonatkozóan nem gondolhatunk e cicerói áthallásra.

Egy 2005-ös tanulmányában Havas a *De officiis* mellett egy másik cicerói művet, a *Somnium Scipionis* is mintának tartja, egészen pontosan Macrobiusnak az ahhoz íródott, a Karoling-korban számos könyvtárban megtalálható és nagy olvasottságnak örvendő, neoplatonista szellemben készült kommentárját, amely közli magát a szöveget is. A *Somnium Scipionis* egyfajta polgártűkörként is olvasható, és ami „egy olyan gondos és sokoldalú erkölcsi tanítás, amelyben a Hannibalt legyőző idősebb Scipio és a pydnei győztes Aemilius Paulus tanítja unokáját, illetve fiát, az ifjabb Scipio Aemilianus Africanus Minort arra, hogy miként is kellene viselkednie és cselekednie annak az eszményi római államférfinak, a maga feladatát teljesítve ezzel, akinek legfőbb érdeke a *res publica*.”¹⁷ E filozófiai tanításba oly mértékű személyes érzelmek vegyülnek, hogy Havas az *Intelmek* előképét látja benne.¹⁸ E cicerói munka valóban

¹⁴ Magyar: Szent István a magyar kultúrtörténetben, 17.

¹⁵ Csóka: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása..., 20.

¹⁶ Havas: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított..., X–XII.

¹⁷ Havas: A Szent István-i Intelmek egy lehetséges neoplatonista forrása: Macrobius, 11.

¹⁸ Uo., 9.

nem nélkülözi az atyától, sőt nagyatyától származó szeretetteljes kötődés kinyilatkoztatását, azonban nem okvetlenül Cicerónál kell keresnünk az *Intelme*k forrását az odaadó és féltő atyai hang megszólaltatásában.

Havas egy későbbi írásában már meg sem említi a fent nevezett cicerói művet, emellett elveti a Karoling-irodalom hatásának mások által felvetett lehetőségét is, és egyértelműen a Példabeszédek könyvét jelöli meg az *Intelme*k példaadójának, Salamont állítva párhuzamba István királlyal. Emellett szól természetesen a *Praefatió*ban idézett igevers is: „Hallgasd, fiam, a te atyádnak erkölcsi tanítását, és a te anyádnak oktatását el ne hagyd” (Péld 1,8), és közvetlenül utána egy másik locus hozzákapcsolása: „...így sokasulnak meg néked a te életednek esztendei” (Péld 4,10b). Havas Salamon mellett még Dávid alakját is kiemeli, aki halála előtt a következőképp intette Salamon fiát annak trónra lépése előtt: „És őrizd meg az Úrnak, a te Istenednek őrizetét, hogy az Ő útjain jársz, és megőrizzed az Ő rendelkezéseit, parancsolatait és ítéleteit, és bizonyosságtételeit, a mint meg van írva Mózes törvényében: hogy előmented legyen mindenekben, a melyeket cselekedéndesz, és mindenütt, valamerre fordulándasz; hogy megteljesítse az Úr az Ő beszédét, melyet szólt nekem, mondván: Ha megőrizéndik a te fiaid az ő útjokat, járván én előtted tökéletességgel, teljes szívök és teljes lelkök szerint; ezt mondván, mondom: Soha el nem fogy a férfiú te közül az Izráelnek királyi székiből” (1Kir 2,3–4). Ezekből láthatjuk, hogy a bibliai atyai intelmek (Salamon, Dávid) szolgálnak alapul István király megszólaltatásához,¹⁹ Havasnak ezekkel az érveivel magam is teljes mértékben azonosulni tudok: az *Intelme*kben megszólaló István király személyességének és emellett szelíd szigorúságának és józanságának a Szentírás a mintaképe.

2.2. A BOLDOG URALKODÓ

Az uralkodói tanácsok, buzdítások között többször olvassuk, hogy az atya a jövőendő király boldogságát említi meg feltételként, illetőleg célként: „Tedd ezt te is, hogy koronád még inkább dicséretre méltó, életed *boldogabb* és hosszabb legyen” (II,4). „... ha *boldogan* akarsz élni, és királyságodnak megbecsülést kívánsz szerezni” (III,3). „A kegyesség gyakorlása vezet el ugyanis téged a legfőbb *boldogsághoz*” (X,3). A többszöri utalásból látjuk, hogy István szem előtt tartotta fia és királysága boldogságát. De vajon mit értett boldogság alatt?

Az ókori keleten és az antik kultúrában létezett egyfajta boldog uralkodókép: az uralkodót boldognak tekintette népe, ha bel- és külpolitikai, gazdasági tekintetben sikeres volt, természetes halállal távozott az élők közül, és fiai követték őt a trónon. Ez a szemlélet a római császárkultuszban is erőteljesen jelen volt: a császárt misztikus

¹⁹ Havas: Szent István Intelmei a Biblia és a reneszánsz tükrében, 123.

magasságokba emelte, az istenekkel kapcsolatban lévőnek, isteninek mondta,²⁰ tehát a földi jólét és siker alapján mondták boldognak fejedelmüket a pogány kultúrákban, amely természetesen nem volt független a pogány istenvilág jóindulatától sem. E felfogással szembehelyezkedve, az anyagi javak hamis boldogságígéretét elutasítva írja Augustinus a *De civitate Dei*-ben a hatalmon lévők boldog állapotáról:

Boldognak mondjuk őket, ha igazságosan kormányoznak, ha azoknak dicsérete, kik őket magasztalják, és azok készsége dacára, kik előtt szolgálilag meghajolnak, fel nem fuvalkodnak, hanem megemlékeznek arról, hogy ők is emberek; ha hatalmokat leginkább az Isten tiszteletének terjesztésére fordítják, és az Isten szolgálatára fordítják; ha félik, szeretik és tisztelik őt; ha inkább szeretik azon országot, hol nem attól tartanak, hogy társaik lesznek; ha nem örömet állanak bosszút, de örömet megbo csátanak; ha a fenytést az állam kormányzására és védelmére, nem pedig ellenséges gyűlölet kielégítésére alkalmazzák [...], és ha mindezeket nem hiú dicsvágyból, hanem az örökboldogság szeretetére teszik, ha bűneikért az igaz Istennek az aláza-
tosság, könyörületesség és imádság áldozatát bemutatni el nem mulasztják. Az ily keresztény fejedelmeket mondjuk boldognak először ugyan reményben, majdan pedig valósággal, midőn mit jelennen csak várunk, beteljesül.²¹

István korának teológiájára Augustinus rendkívül nagy hatással volt, első királyunk is az ő szellemében nevelkedett, ezért okkal gondolhatjuk, hogy az augustinusi boldog uralkodó eszményképe jelenik meg az *Intelmek*-ben is. Jóllehet e királytükör szemléletében lépten-nyomon fel is fedezzük Augustinus gondolkodását,²² az egyházatyja által felsorolt, a boldog uralkodóra vonatkozó jellemvonások meg is jelennek az *Intelmek* egyes fejezeteiben: Isten tiszteletének terjesztése (II.), a fel-fuvalkodottság kerülése (IV,1; X,4), a mértéken felüli büntetés kerülése (III,3; X,4), az igazságosság (III,3; V,2), az alázat (IV,1; X,4), a könyörületesség (IV,3; X,3), az imádságos élet (IX.), az örökkévalóságra tekintés (I,1; X,4). A fent felsoroltak alapján látjuk, hogy a *De civitate Dei*-ben felsorolt erények nagy számban szerepelnek a magyar uralkodótükörben: találkozunk olyannal, amelynek egy-egy teljes fejezet is jut (II.: az egyházi rend megszilárdítása; IX.: a rendszeres imádkozás), illetőleg többségükkel elszórtan, olykor nem egy, hanem akár több fejezetben is, amelyek különféle tanácsok kifejtését tartalmazzák.

A *De civitate Dei* V. könyvének XXIV. fejezete és az *Intelmek* koncepciója különbözik: míg az előbbi a keresztény fejedelmek valódi boldogságát igyekszik bemutatni,

²⁰ Balogh: Szent István politikai testamentuma I., 162–163.

²¹ August. De civitate Dei V,24.

²² Elemzését lásd: Balogh: Szent István politikai testamentuma I.; Balogh: Szent István politikai testamentuma II.; Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai

utóbbi pedig az Istennek tetsző életet élő és uralmat gyakorló király mintáját tárja címzettje elé. Ha az *Intelme*kben megjelenő derék keresztyén uralkodó ismérveinek szövegösszefüggéseit megvizsgáljuk, a következő hasonlóságokat és eltéréseket fedezhetjük fel. Az *Intelme*k II. fejezetében megjelenő egyházi rend fenntartása és keresztyén hit megszilárdítása párhuzamot mutat az augustinusi gondolattal, miszerint a boldog uralkodó Isten tiszteletének terjesztésére és az Ő szolgálatára fordítja hatalmát, azonban az *Intelme*k ezzel kapcsolatban nem a király boldogságát (*felicitas*) állítja középpontba, hanem felséges (*augustus*) uralkodását, és a boldogság itt mint ennek következménye jelenik meg, ráadásul nem is az augustinusi *felixet*, hanem a *beatus* kifejezést olvassuk, amely kifejezést egyébként a többi locus is használja.²³ Meg kell még említenünk, hogy az *Intelme*k a boldogabb élet (*vita beator*) mellett annak hosszúságát (*prolixior*) és a korona (vagyis a királyi uralom) dicséretre méltóságát (*corona laudabilior*) is felemlíti, ez utóbbit egyébként a III. fejezetben is,²⁴ amelyeket Augustinus a maga leírásában nem tart a keresztyén értelemben vett boldog uralkodó sajátosságának (szembehelyezkedve a pogány szemlélettel).²⁵

Vajon augustinusi eredetű-e az *Intelme*knek az uralkodó boldogságát előtérbe helyező gondolata, ahogyan azt Balogh József állítja?²⁶ Szembetűnő, hogy egészen más szókészletet használ a *De civitate Dei* és az *Intelme*k. A keresztyén erények gyakorlása mindkét műben a boldog uralkodó jellemvonása, bár más hangsúllyal: Augustinus az *imperator felix* képét festi meg, míg az *Intelme*k az Istennek tetsző uralkodó képét, akinek a boldogság (*beatitudo*) egy jellemzője. István uralkodó-képét jellemzik olyan vonások is, amelyek Augustinus leírásában a pogány uralkodókra jellemzőek (hosszú élet és uralom, a trón vér szerinti fiakra hagyása, jólét az

²³ II,4: „Uita beator;” III,3: „Si uis beatus uiuere...” X,3: „Nam opus pietatis ad summam te ducit beatitudinem.”

²⁴ III,3: „Si uis [...] tuum regnum honestare.” Megemlítjük, hogy Augustinus sem a *laudo*, sem a *honestus* szavakból képzett kifejezést nem használja leírásában, hanem a *gloriát* („non propter ardorem inanis gloriae”), amit viszont a latin *honor* (tisztelet, megbecsültség) értelmében is használ. Nyugodtan értelmezhetjük tehát így, hiszen a mondatszerkesztésből egyértelmű, hogy a földi dicsőségről van szó, minthogy Augustinus a mennyei boldogsággal állítja szembe („sed propter charitatem felicitatis aeternae”). Emellett persze állhat a *gloria* „hírnévre való törekvés” jelentésben is a *De civitate Dei*ben, de ez nem mond ellent az *Intelme*knek annak ellenére sem, hogy ott egyértelműen nem nagyravágásról van szó, hanem valóságos dicséretéről, megbecsültségéről, amiről kifejezetten földi értelemben beszél. Augustinus hiábavalónak tekinti (*inanis*) a földi aspektust, míg az *Intelme*k ezt is fontosnak tartja. (Más helyen egyébként szerepel az *Intelme*kben egy, a *gloriából* képzett melléknév: „*gloriosam* tuam penitus exaltabis coronam” [III,3]. Szerepel még a *corona* jelzőjeként a *laudabilis* [V,3], *augusta* [VI,2], illetve Imre jelzőjeként is a *laudabilis* [IX,3] – e változatos használatnak minden bizonnyal stilisztikai oka van.)

²⁵ „Nem azért mondunk mi némely keresztyén fejedelmeket boldognak, mivel hosszabb ideig uralkodtak vagy békés halállal hagyták a trónt fiaiknak...”

²⁶ Balogh: Szent István politikai testamentuma I., 164.

uralkodó fennhatósága alatt), és ez közel áll az *Intelme*k gondolatvilágához. Pogány szemléletet is tükrözne az istváni királyságra vonatkozó nézőpont? Balogh szerint az *Intelme*k Augustinus felfogására épül, miközben magán hordozza az ókor uralkodóképét.²⁷ Véleményünk szerint is az ókorban kell keresgélni, de nem az antikvitásban, hanem a Szentírásban.

Milyen a boldog uralkodó Isten Igéjében? A Biblia, amikor a királyról beszél, elsősorban nem a boldogságát említi, hanem azt, hogyan kell Istennek tetszően uralkodnia, hogyan kell élnie, mit kell tennie: mindezekben vezérlője Isten törvénye (5Móz 17,14skk). E gondolat az *Intelme*knek szintén alapelve, ha nincs is benne szó szerint leírva, hogy Imre hercegnek buzgón kellene tanulmányoznia Isten Igéjét, de szemléletében benne van, a Bibliából vett tanítások ezt egyértelművé teszik. Ismert az is, hogy István alapos keresztyén neveltetésben részesítette fiát, amikor Gellértra bízta taníttatását, s vallásosságában Imre hasonló lehetett édesapjához, erre utalhat az *Intelme*k egy félmondata is: „valahányszor az Isten templomához visznek sietősen lépteid...” (IX,1), ami feltételezi, hogy maga Imre is templomba járó ember volt.²⁸ Az Isten szíve szerinti férfi és király a Bibliában Dávid (1Sám 13,14), aki Isten jelenlétére vágyott a leginkább (Zsolt 27,4), az Isten háza iránti féltő szeretet emésztette (Zsolt 69,10), nem bírta elviselni, hogy Isten nevét gyalázzák, dicsőségét elvegyék (Góliát elleni küzdelme, 1Sám 17,26), az Isten jelenlétét jelző szövetség ládáját Jeruzsálembe vitette (2Sám 6), irgalmasan bánt a nyomorulttal (például Mefibósettel: 2Sám 9), bűnét megbánta, és kegyelmet kapott (például Betsabéval való vétke után: 2Sám 12; Zsolt 51).

A boldog uralkodóra mindaz jellemző, amit a boldog emberről mond a Szentírás. A legátfogóbb képet a boldog ember jellemzőiről egyfelől a Zsoltárok könyvében, másfelől a Hegyi beszéd Boldogmondásaiban találjuk. A zsoltárok egy tekintélyes részéről tudjuk, hogy Dávid írta, s ő maga fogalmazta meg a Szentlélek ihletésére, hogy milyen is a boldog ember. Néhány példa a Zsoltárok könyvéből (nem mind Dávid tollából) arra, hogy az a boldog, aki keresi Istent (119,2–3), aki féli Istent (112,1a; 128,1), aki szereti Istent (122,6), akit Isten Magához fogad (65,5), aki Istenben bíz (2,12; 40,5; 84,13), aki dicséri Istent (84,5), akit Isten megfedd és tanít (94,12), akinek Isten az erőssége, segítsége (84,6), akinek Isten megbocsát (Zsolt 32,1–2.5), aki Isten törvénye szerint él (1,1–2; 106,3; 119,1; 112,1b), aki gondoskodik a nyomorulttról (41,2). Összességében azt mondhatjuk, hogy az istenfélő, az Isten útján járó embert mondja boldognak a Zsoltárok könyve. A felsorolt ismérvek jelentős része az István által vázolt keresztyén uralkodónak szintén sajátja.

A Boldogmondásokban (Mt 5,3–12 és Lk 6,20–23) Jézus a keresztyén jellemet ábrázolja: mi jellemzi azokat, akik az Ő követői, minthogy a Krisztushoz tartozók

²⁷ Uo.

²⁸ Magyar: Szent István a magyar kultúrtörténetben, 17.

a boldogok. A keresztyéneknek nem sokféle csoportja van, hanem mindnyájukban ki akarja munkálni Isten Lelke ezeket a tulajdonságokat: a lelki éhséget, vágyat Isten Igéjére, a bűneink miatti szomorúságot, a szelídséget, a vágyakozást az Istennel való és a társadalmi igazság(osság) megélésére, az irgalmasságot, a belső tisztaságot, a béketeremtést, az üldöztetésben való kitartást.²⁹ Az *Intelmek*ben egy helyen majdnem szó szerinti utalás is található a Boldogmondásokból vett utalásra: „Amennyiben békeszerető leszel, akkor mondanak majd királynak és a király fiának, s minden katona szeretni fog téged” (IV,2), mely a Máté 5,9-et idézi meg: „Boldogok a békességre igyekezők: mert ők az Isten fiainak mondatnak.” Balogh hívta fel először a figyelmet erre a párhuzamra, s az istváni mondatot a következőképp magyarázta: „Ha békességesen uralkodol, a »király« névre méltónak tartanak és Krisztus király fia leszel.”³⁰ Az istváni megfogalmazásban tehát összekapcsolódik, egymás mellé helyeződik a békességre való törekvésnek az e világi (Imre földi királysága, katonáinak megbecsülése, szeretete) és az örökkévaló világra (Isten fiának neveztetik) vonatkozó következménye, vagy ha úgy tetszik, jutalma. Ez Augustinus gondolatához képest mindenképpen új, s noha a Boldogmondások kifejezetten a lelki értelemre fókuszál, a Szentírás egészétől nem idegen a földi jutalom, ami egyébként mindig túlmutat a mennyekre.³¹

Honnan ered tehát az *Intelmek boldog uralkodóképe*? Úgy vélem, elsősorban a Szentírásból, amely boldognak az istenfélő, Isten útján járó embert tekint mind az Ó-, mind az Újszövetségben. Ezt a szóhasználat is alátámasztani látszik, ugyanis az *Intelmek* és *Vulgata* egyaránt a *beatus* jelzőt és azonos tőből származó szavakat használ, míg Augustinus a *felix* melléknevet és annak származékait, szóösszetételeit. Augustinus kifejezetten a lelki erényekre és jutalomra koncentrált, ezzel szemben az *Intelmek* folyamatosan hangsúlyozza az Istentől kapott földi jólétet is, amit Isten is népe szemé elé helyez az ígéretei által a Szentírásban. Ugyanakkor nem tagadjuk, hogy az augustinusi szemlélet áthatja az *Intelmeket*, gondolatai újra és újra felcsendülnek benne, de az e pontban tárgyaltak tekintetében valószínűleg a Szentírást kell elsődleges forrásnak tekintenünk.

²⁹ Stott: A Hegyi beszéd, 24.

³⁰ Balogh: Szent István politikai testamentuma I., 155.

³¹ Jézus Péternek és egész hallgatóságának mondja, amikor az megkérdezi Mesterét, hogy mi lesz a jutalmuk, amiért mindenüket elhagyták Jézus követéséért: „Bizony mondom néktek, senki sincs, aki elhagyta házat, vagy fitestvéreit, vagy nőtestvéreit, vagy atyját, vagy anyját, vagy feleségét, vagy gyermekeit, vagy szántóföldeit én érettem és az evangéliomért, Aki százannyit ne kapna most ebben az időben, házakat, fitestvéreket, nőtestvéreket, anyákat, gyermekeket és szántóföldeket, üldözésekkel együtt; a jövődő világon pedig örök életet” (Mk 10,29–30). Jézus követésének számos áldása van ebben az életben, a végső jutalom pedig az örök élet.

2.3. A BÉKESZERETŐ URALKODÓ

Balogh figyelmét keltette fel, hogy az *Intelmek* IV. fejezete, a főemberek és a katonák megbecsüléséről tanító szakasz ugyan harchoz kapcsolódó kifejezésekkel van tele, mint például a védőbástya, az ellenség megfutamítása, a határ menti területek növelése, mégis a *békét* hirdeti, központi motívuma, hogy *békés király békésen* uralkodik *békés országa felett*.³² István királytól ezt úgy halljuk, mint aki korábban még arról tett tanúságot, hogy ő maga hadjáratok megpróbáltatásai és különféle népek betörései közepette töltötte egész életét (*Pr.* 7). Honnan ered István békeparatolása?

István bel- és külpolitikájában kifejezetten törekedett a békességre, utóbbi esetben édesapja, Géza politikáját követte. Céljuk az volt, hogy beilleszkedjenek a keresztyén Európába úgy, hogy közben a magyar állam nem válik egyik nagyhatalom hűbéresévé sem. István jó diplomáciai érzékkel és dinasztikus házasságok köttetése által igyekezett kedvező kapcsolatot fenntartani más államokkal. Azonban lehetlenség minden országgal baráti viszonyban lenni, nem egy alkalommal éppen egy szövetségekötés szerzett számára ellenséget, hiszen a szövetségese ellenfele hamarosan az ő támadója is lett. István országa egységének és békéjének céljából kényszerült a vele ellenszegülő tartományurakkal is háborúskodásba, küzdelme tehát a békéért folyt.

Európában ebben és az ezt megelőző időszakban a legkevésbé sem békés időszakot éltek meg a különféle államok: nemcsak az országok között, hanem az egyes államiságokon belül is komoly problémák voltak, főleg olyan területeken, ahol az államigazgatás meggyengült, mint például a Karolingok esetében. Nem véletlen, hogy éppen a X. századi Karoling uralom alatt harapódzott el az önkényeskedés és katonai erőszak a földesurak és a lovagok körében. Innen indult el ennek ellenhatásaként az egyház kezdeményezésével az úgynevezett *pax Dei* mozgalom, és terjedt tovább más európai országokba azzal a céllal, hogy gátat szabjanak a fegyvertelenek és az egyháziak bántalmazásának, és helyreállítsák a békét a társadalomban.³³ Balogh szerint ezzel a mozgalommal találta magát szemben a keresztyén Európához csatlakozó

³² Balogh: Szent István király, a „békefejedelelem”, 454–455. Balogh vizsgálódása kifejezetten a IV. fejezetre koncentrál, s elsősorban valóban itt hangzik el az ún. békepropaganda is. Megemlítünk még három helyet, ahol békés uralkodás jelenik meg. (1) A Prológusban olvassuk, hogy „Salamon fia is, elvetve apjának békességet hozó szavait, a gögőtől felfuvalkodva, lándzsaszúrásokkal fenyegette meg a népet” (*Pr.* 6.). (2) A VI. fejezet a vendégek, jövevények befogadását hangsúlyozza, és ugyan nem szerepel benne a *pax* kifejezés vagy annak bárminemű származéka, mégis a fejezet egésze az idegenekkel szembeni békés bánásmódot hirdeti, ahogy ezt egy alábbi alfejezetben is tárgyaljuk. (3) A IX. fejezetben a szerető atya inti fiát, hogy imádkozzon a mennyei Atyához, hogy életét *békében* fejezhesse be (*IX.* 3.).

³³ Györkös: Isten békéje és a *treuga Dei*, 62.

magyarság is, s kellett ezt a gondolatkört is megértenie és elsajátítania.³⁴ A Géza és István alatti időszakban azonban ez kevéssé merülhetett fel, hiszen a magyarok társadalma és politikai viszonyai még annyira különbözött az Európában már megszilárdult mintáktól, hogy a *pax Dei* nem lehetett időszerű gondolat. Voltak ugyan társadalmi feszültségek, de ezek még a letelepedésből és az új társadalmi rend kialakulóban lévő voltából adódtak, nem egy kialakult rend szétzilálódásából. Európában tehát a *pax Dei* egy olyan rendszer körüli problémákra adott válasz, ami Magyarországon még ki sem alakult, éppen ezért nem igazán kell számolnunk vele.

Adamik az *Intelme*k forrásainak feltárására irányuló vizsgálódásaiban a szóegyezéseket kimutatva jelöli meg Sedulius Scottust a magyar mű békemotívumának eredőjeként. A 850-es évek második felében, II. Lothár számára íródott királytükör, a *Liber de rectoribus Christianis* 9. fejezetében hétszer szerepel a *pacificus* szó.³⁵ Balogh szerint szintén Sedulius Scottus a fő forrás, azonban ő hozzáteszi, hogy Sedulius viszont Augustinus *De civitate Dei* című művéből merít.³⁶ Augustinus békéről szóló fejezetében olvassuk a következőket:

A test békéje a részek rendezett mérsékletében áll. [...] A lélek és a test közötti béke: a rendes élet és a lelki üdvösség. A halandó ember és az Isten közti béke: az örök törvények alatti rendes engedelmség a hitben. Az emberek közti béke: a rendes egyetértés. A házi béke: az együttlakók rendes egyetértése a parancsolásban és engedelmségben. A város békéje: a polgárok rendes egyetértése a parancsolásban és engedelmségben. A mennyi város békéje a legrendesebb és legösszhangzóbb egyesülés Istennek, és egymásnak élvezetére Istenben. Mindennek békéje: a rend nyugalma.

Augustinus e gondolatai a Szentírást tükrözik, annak tanítását foglalják egybe. A Szentírás alapján nincsen békesség, egyedül Jézus Krisztusban, az Általa szerzett békesség elsősorban Isten haragjának kiengesztelése és békesség szerzése Őközte és a bűnös ember között (Rm 5,11; 2Kor 5,18–19; Ef 2,16; Kol 1,20), és ez az alapja a békesség minden más aspektusának, csakis Krisztus kereszthalála miatt lehet béke bármiben is: emberi kapcsolatokban, országok között és országokon belül egyaránt. Augustinus gondolatköre mögött ez áll,³⁷ de ez van-e az *Intelme*k gondolatmenetének hátterében is?

³⁴ Balogh: Szent István király, a „békefejedelem”, 459.

³⁵ Adamik: Megjegyzések Szent István király Intelmeinek..., 119.

³⁶ Balogh: Szent István király, a „békefejedelem”, 456.

³⁷ Augustinus egyébiránt a *pax Romana* eszméjével szemben is fogalmazza meg a szentírási tanításon nyugvó gondolatait. A Római Birodalom Kr. e. I. századi polgárháborúi után a principátust létrehozó, új korszakot teremtő Augustus hirdeti ki a *pax Augustát*, a béke idejét, az aranykort, és ezen nyugszik majd a *pax Romana* gondolatköre, mely az egyetemes, örök békességet hirdeti szerte a lakott földön – a békesség kiterjed minden emberre, minden földre, az egész természetre a rómaiak égisze alatt (Bodor: A béke kérdése Homérostól Erasmusig, 836–837.).

Az *Intelmek* explicit módon egyszer sem beszél lelki értelemben vett békességről, sokkal inkább politikai vonatkozásban találkozunk a béke gondolatával. Az egész IV. fejezet alapvetően államvezetési célzatú tanítás, jöllehet nem nélkülözi a biblikus utalást. Ahogyan már említettük, az „amennyiben békeszerető leszel, akkor mondanak majd királynak és a király fiának” (IV,2) a Máté 5,9-re utalhat: „boldogok a békességre igyekezők: mert ők az Isten fiainak mondatnak” – a Hegyi beszéd tanítása a gyülekezeti életben és a társadalomban való békességes munkálkodásra is vonatkozik, mely szolgálat Istentől kapott feladat. Isten az övéit arra hívta el, hogy békességben éljenek (1Kor 7,15), keressék és kövessék a békességet (1Pt 3,11), törekedjenek mindenki iránt a békességre (Zsid 12,14), és amennyire telik tőle, éljen minden emberrel békességben (Rm 12,18). A békességszerzés Isten műve, és az Ő fiai részesednek az Ő munkájából: az Istentől kapott szeretetet, békességet továbbsugározva, Krisztus ábrázatára formálódva munkálkodnak a békességen,³⁸ vagyis az evangéliumból élő ember képes a békességszerzésre. S hogy ez a gondolat az *Intelmek*ben jelen van, az I. fejezet intése bizonyítja: a jövőendő uralkodónak úgy kell vezetnie országát, hogy a keresztyén hitet úgy tartja meg, hogy hiszi és vallja az apostoli tanítást, és példát mutatva népének e hitét cselekedetekkel ékesíti, e földön csak így válhat tiszteletre méltóvá, és így lehet örököse a mennyek országának is (I,1). Ezzel összecseng a IV. fejezet buzdítása: a békességet követve földi királyságára méltó lesz, és a királyok Királyának, Isten fiának neveztetik – a hitből fakadó tetteknek jutalma van a földön, s majdan a mennyek országában.

Az augustinusi keresztyén királyideál három tulajdonsággal bír: igaz(ságos), kegyes és békességes (*rex iustus, pius et pacificus*), a hármas aspektusa Melkisédek alakját idézi meg, akiről a Szentírás mondja: „aki elsőben is magyarázat szerint igazság királya, azután pedig Sálem királya is, azaz békesség királya” (Zsid 7,2b), „a felséges Isten papja” (Zsid 7,1), tehát istenfélő, kegyes. Az istváni keresztyén uralkodó szintén *pacificus*, s az e korban uralkodó augustinusi ideál nyilván őrá is hatott, hiszen az *Intelmek* egészét vizsgálva látjuk, hogy a jövőendő királynak *iustus*nak (V,1) és *pius*nak (X,3) is kell lennie.³⁹

Nem könnyű egyértelmű választ adni arra, honnan ered az *Intelmek* békességpártolása. Minden bizonnyal a IV. fejezet alapján a békesség tekintetében elsődleges az ifjú magyar államiség számára a kül- és belpolitikai rend és nyugalom, ami az ország status quójából adódik, s az egyébként bizonyítottan használt Sedulius Scottus⁴⁰ ebbe az alapállásba illeszkedik bele (tehát az *Intelmek*ben nem azért kap kiemelt szerepet a *pax* gondolata, mert Sedulius is sokszor említi ennek fontosságát).

³⁸ Stott: A Hegyi beszéd, 43–44.

³⁹ Rugási: Az *Intelmek* és a nemzeti teológia, 27.

⁴⁰ Sedulius Scottus *Liber de rectoribus Christianis* című munkájának hatását az *Intelmek*re bizonyították: Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai, 237–265; Megjegyzések Szent István király Intelmeinek..., 111–129.

Hasonlóképpen előzmény Augustinus *rex iustus, pius et pacificus* képe is, melynek jelenléte az *Intelme*k egészét vizsgálva fedezhető fel. Mindez pedig az eddigi királytükörkhöz képest újszerűen egy szentírási elvből építkezik: a békességteremtő Isten fia is a békességet munkálva bizonyítja, hogy méltó nevére (király és Isten gyermeke).

2.4. AZ URALKODÓ ERÉNYEI

A középkorban Sevillai Izidor nyomán terjedt el a *rex* helytelen etimológiája, miszerint a *rex* „a recte regendo” (helyes uralkodásból) vagy „a recte faciendo” (helyes cselekvésből) származik, vagyis a királyt erkölcsös tettei teszik azzá aki, ha nélkülözi a kíváncsatos uralkodói erényeket, nemcsak hogy alkalmatlanná válik címére,⁴¹ hanem egyenesen zsarnoknak (*tyrannos*) kell nevezni.⁴² Az *Intelme*k X. fejezete is felsorol egy erénykatalógust, a következőkben azt vizsgáljuk, honnan erednek e királytükörben megfogalmazottak.

A kutatók igen széles repertoárt mutatnak fel az *Intelme*k erényeinek forrása-ként. A teljesség igénye nélkül bemutatunk néhányat. Balogh nevezi meg elsőként az *Intelme*k erényeinek mintájaként a tévesen Cyprianusnak tulajdonított *De duodecim abusivis saeculi* című, a középkorban igen népszerű és sokat idézett munkát, mely egy rövid, paradigmaticus, ám csekély értékű etikai írás. Ez az etika különféle visszás jellemeket, a megfelelő erkölcsöt nélkülöző típusokat mutat be, köztük a *rex iniquus*: a királynak az lenne a dolga, hogy az országot igazságosan irányítsa, másokat helyreigazítson, de mivel ő maga is gonosz, nem képes még a saját életét sem irányítani. Az igazságosan uralkodó király ellenben senkit nem nyom el; személyválogatás nélkül hoz ítéletet; megvédi a jövevényeket, özvegyeket, árvákat; bünteti a paráznságot; küzd a lopás felszámolásáért; halállal bünteti a hitetleneket, apagyilkosokat, hamisan esküvőket; védelmezi az egyházat; a vénektől kér tanácsot; hisz Istenben; rendszeresen imádkozik; az istentelenséget meg nem engedi; csak a kijelölt időben étkezik, s még ezekhez hasonló dolgokról olvashatunk. Az etikai munka kiemeli azt is, hogy ezek a dolgok teszik boldoggá a királyságot és urát a jelenben, melyek előremutatnak a mennyekben elnyert boldogságra is.⁴³ A két mű több egyezése valóban szembetűnő, értékelésére később visszatérünk.

Adamik egyértelműen a Karoling királytükörből, főképp Smaragdus *Via regia* és Sedulius *De rectoribus Christianis* című műveiből eredezteti az *Intelme*k útmutatását

⁴¹ „Reges a regendo vocati. [...] Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium: Rex eris, si recte facies; si non facies, non eris.” Sev. Isid.: *Etymol.* IX., idézi Békefi: Szent István király Intelmei, 954.

⁴² Szűcs: István király *Intelmei* – István király állama, 375.

⁴³ Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai, 245–246.

az erények tekintetében – a keresztyén királytűkrök gerincét egyébként is a biblikus erények képezik. Adamik kutatásának alapja a szókincsbeli egyezés, s a Smaragdusnál és Seduliusnál olvasottak számos párhuzamos kifejezését fedezi fel az *Intelme* X. fejezetében, többek között számos helyet idéz Smaragdustól, Ionastól, Seduliuától, Hincmarustól, akik gyakorta használják a *rex regum* kifejezést; továbbá hoz még párhuzamos helyet a *vita* és *conversatio* együttes használatára is. Ezenkívül csupán az *Intelme* X. fejezetének első két mondatáról említi meg, hogy szinte minden kifejezése megtalálható a Karoling-kori királytűkrökben.⁴⁴ Tény, hogy az említett királytűkrök tekintélyes számú királyhoz illő erényt sorolnak fel, Adamik mégsem szolgál kellő számú bizonyítékkal ahhoz, hogy egyértelműen belőlük vezessük le az István király nevéhez kötődő uralkodótűkrünk utolsó fejezetének mintáját, miközben nem vitatjuk, hogy a Karoling-kor eme írásai is hatottak az *Intelmekre*. Békefi terjedelmes forrásfeltárását bemutató munkájában már jóval több adalékkal szolgál a Karoling-korra vonatkozóan, ő azonban nem annyira a királytűkrökre, hanem inkább a *capitulárekra* fókuszál.⁴⁵

Havas szintén a Karoling-időszakban keresi az Imre hercegnek címzett mű említett fejezetének forrásait, és a királytűkrök mellett a frank annalisztikában, valamint a korai Karoling-költészetben is felfedezi azokat. Frank földön a VII. és VIII. századi történetírás kötelező elemei voltak a keresztyén uralkodói erények megnevezése, melyek közül leggyakrabban a *clementia* és a *misericordia* a *rex iustus* virtusait említették. Nagy Károly életrajzában olvassuk, hogy az Isten által rendelt uralkodó az alattvalóival szemben gyakorolja a *mansuetudót* és a *patientiát* – az *Intelme* erényei között szintén előkerülnek az adott kifejezések vagy ezekkel rokon értelmű szavak jelzői használatban.⁴⁶

Csízzy a neoplatonizmus jelenvalóságát igyekszik bizonyítani az istváni erényekre vonatkozóan, amihez Havasnak a Macrobius-kommentár *Intelmekre* gyakorolt hatását fejtegető tanulmányából⁴⁷ indul ki.⁴⁸ A szerző Macrobius munkáján keresztül bemutatja Platón, Plotinus és Porphyrios elméleteit és rendszerüket az erények kategorizálásáról, és az olvasó elé tár egy négyszer négy erényből álló csoportosítást.⁴⁹ Ebből csak egy csoportot elemez, az úgynevezett *virtutes politicae*-t, amelyhez

⁴⁴ Megjegyzések Szent István király Intelmeinek..., 125–126.

⁴⁵ A Békefi által hozott párhuzamos helyeket lásd a X. fejezetre vonatkozóan: Békefi: Szent István király Intelmei, 964–969.

⁴⁶ Havas: A Szent István-i Intelmek mint a teokratikus keresztyén monarchia..., 365.

⁴⁷ Havas: A Szent István-i Intelmek egy lehetséges neoplatonista forrása: Macrobius, 5–23.

⁴⁸ Csízzy: *Virtutes in libello De institutione morum...*, 56–65.

⁴⁹ Macrobius négy erényszintet közöl: 1) *virtutes politicae*, 2) *virtutes purgatoriae*, 3) *animi iam purgati*, 4) *exemplares*. A négy csoport egyben emelkedő szinteket is jelöl, amelyekre eljuthat az ember, és mind a négy fokozat esetében négy-négy erényt tárgyal, így beszél összesen tizenhat erényről (idézi: Csízzy: *Virtutes in libello De institutione morum...*, 60.).

a következő négy erény járul: *prudentia* (bölcsség, előrelátás), *fortitudo* (bátorság), *temperantia* (mértékletesség) és *iustitia* (igazságosság). Csízy ehhez a négy politikai erényhez kapcsolja az *Intelme*k X. fejezetében megjelenő erényeket (1. *prudentia*: *patiens* [türelmes]; 2. *fortitudo*: *fortis* [bátor], *misericors* [könyörületes, irgalmas], *humilis* [alázatos]; 3. *temperantia*: *modestus* [mértékletes], *honestus* [becsületes], *mitis* [szelíd], *pudicus* [szemérmes]; 4. *iustitia*: *pietas* [kegyes, jóságos], *misericors* [könyörületes], *propitius* [jóindulatú] – a szerző hozzát teszi, hogy az *Intelme*k e négy erényt platonista sorrendjét felcseréli: a *iustitia* a negyedik helyről az elsőre kerül, a többi sorrendje azonban marad.⁵⁰ Hogy szó szerinti egyezéssel nemigen találkozunk, az nem is okoz különösebb nehézséget, hiszen a szinonimák alkalmazása megtarthatja a tartalmi hasonlóságot vagy éppen egyezést, problémát okoz viszont az, hogy Csízy elemzése során voltaképpen a neoplatonista erényrendszert elemzi, melynek egy kis szeletét kiragadja, és abba erőlteti bele az *Intelme*k X. fejezetben használt kifejezéseit, nem pedig az *Intelme*khez kapcsolódó tartalmakra összpontosít. Ha az *Intelme*k erényeinek háttérét kívánjuk feltárni, akkor az abban lévő tartalmak vizsgálatából kell kiindulni; egyébként akármelyik akkor ismert filozófiai irányzattal párhuzamba lehet állítani. A klasszikus antik, valamint középkori irodalmat is át- meg átszővi a helyes életre vonatkozó útbaigazítás.⁵¹ Egészen bizonyos, hogy mindegyik esetben fogunk hasonlóságot találni, ha csak az egyes erények megnevezésére figyelünk, a hozzájuk kapcsolódó magyarázatokra viszont nem.

Minden bizonnyal nem véletlen, hogy az erények felsorolását és az azokhoz kapcsolódó magyarázatokat, tanításokat István a következőképpen vezeti elő: „az erények ura ugyanis maga a királyok Királya” (X,1), ezen a néven a Szentírás Jézus Krisztust nevezi meg (1Tim 6,15; Jel 17,14; 19,16). Minden erény Jézus Krisztusban jelent meg tökéletesen, és az Őbenne hívőket segíti Szentlelke által arra, hogy Őhöz hasonlóvá váljanak. A Szentírás egészében megtalálhatóak az *Intelme*kben felsoroltak mint krisztusi tulajdonságok, több alkalommal pedig az erény magyarázataként vagy magyarázatok egy-egy bibliai helyre történik utalás. Az *irgalmasság* gyakorlásának szükségességeként a Máté 9,13-at idézi: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot” (X,3). Az *alázatos*ságra való buzdítás után felidézi Istennek azt az ígérését, hogy Ő az alázatosokat felmagasztalja (X,4; Jób 5,11a; Lk 18,14). A szemérmességre intéskor pedig így figyelmezteti az atya a fiát: „a kéjvág minden undokságát úgy kerül, mint

⁵⁰ Csízy: *Virtutes in libello De institutione morum...*, 61–63.

⁵¹ A görög irodalomban Homéros és a történetírók egy része az uralkodók számára nyújt leírást a szükséges erényekről, a szónoki és filozófiai tartalmú munkák pedig főképp a polispolgár részére ad útmutatást a helyes életgyakorlathoz, tisztük betöltéséhez. Rómában a *res publica* polgárai, különös tekintettel a *nobiles* számára mintaadó volt a *mores maiorum*. A római uralom növekedése azután magával hozta az erkölcsös polgár erényeinek filozófiai háttérű megfogalmazását, melynek egyik legismertebb megszólaltatását Cicero *De re publica* című művéből ismerhetjük meg (Havas: A Szent István-i *Intelme*k egy lehetséges neoplatonista forrása: Macrobius, 7–8.).

a halál fullánkját!” (X,4),⁵² mely az 1Korinthus 15,56-ot idézi meg: „a halál fulánkja pedig a bűn.” Az egyes indoklásokban néhol megtaláljuk a Tízparancsolat tanítását is. „Légy szelid, hogy soha ne kerülj szembe az igazsággal! Légy becsületes, hogy senkinek se keltsd szándékosan rossz hírét!” (X,4).⁵³ E két erényt az *Intelme*k volta-képpen a 9. parancsolat megtartásához köti, amit így magyaráz a Heidelbergi Káté 112. felelete: „A törvény előtt és más hivatalos eljárásban az igazságot kedvelem, őszintén kimondjam és megvalljam, felebarátom tisztességét és jó hírnevét pedig tőlem telhetően megoltalmazom és előmozdítom.” A már említett szemérmesség, a kéjvágy kerülése pedig a 7. parancsolatot juttatja eszünkbe: „tisztá és fegyelmezett életet éljünk akár a szent házasságban, akár azon kívül.”⁵⁴

Békefi ezek mellett számos szentírási helyet idéz, amelyek azokra az Istennek tetsző jellemvonásokra szólítanak fel, amelyek a tárgyalat fejezetben is megjelennek. Megjegyezzük, hogy Békefi alapvetően a latin kifejezésbeli egyezéseket kutatta a *Vulgata* alapján, vizsgálódása nem terjedt ki a tartalmi kapcsolódásra. A teljesség igénye nélkül hozunk néhány példát a Békefi által összegyűjtöttekből. István minden emberrel szemben jóindulatra buzdítja fiát („sis propitius”, X,2) – a Békefi által hozott példák viszont olyanok, amelyekben emberek kérik Isten jóindulatát maguk iránt (például 5Móz 21,8; 1Sám 24,7). A bölcs uralkodó irgalmasságra intő szavai: „légy könyörületes” („sis misericors” X,3) például a Lukács 6,36-ot is megidézi: „Legyetek azért irgalmasok, mint a ti Atyátok is irgalmas.” A „légy türelmes mindenkihez” („patiens esto ad omnes” X,3) eszünkbe juttatja Pál szavait: „türelmesek legyetek mindenki iránt” (1Thessz 5,14). A Jézus által mondott kifejezések („tanuljátok meg tőlem, hogy én *szelid és alázatos* szívű vagyok”, Mt 11,29) megtalálhatóak az *Intelme*kben is (*mitis* [X,4] és *humilis* [X,4]). Pál Titust inti a levelében, hogy a férfiak „józanok legyenek, *tisztességesek*, mértékletesek; a hitben, szeretetben, *tűrésben* épek” (Tit 2,2); a *Vulgatában* használatos *pudicus* és *patientia* szavakat olvassuk a királytükörben (*patiens* X,3; *pudicus* X,4) is. Hasonlóképpen Péter szavai is megjelennek az *Intelme*kben: „Végezetre mindnyájan legyetek egyértelműek, *rokonérzelműek*, atyafiszeretők, *irgalmasak, kegyesek*” („In fine autem omnes unanimes, *compa-tientes*, fraternitatis amatores, misericordes, modesti, humiles”, 1Pt 3,8).⁵⁵

Látjuk, hogy szó szerinti és tartalmi idézek egyaránt bőségesen találhatóak az *Intelme*k erénykatalógusában, a szentírási eredet tehát vitathatatlan. Minden bizony-nyal a Karoling-kori művek is hatással voltak a mű írásba foglalójára, nem zárhatjuk ki a *De duodecim abusivis saeculit* sem, ugyanakkor az *Intelme*k az egyes erények fontosságának magyarázatakor igen sok bibliai idézetet, utalást tartalmaz, melyek

⁵² Bollók János fordítása.

⁵³ Bollók János fordítása.

⁵⁴ A Heidelbergi Káté 109. kérdésre adott feleletéből.

⁵⁵ Idézett helyek és további példák: Békefi: Szent István király Intelmei, 964–969.

megszerkesztése feltehetően részben a Karoling mintákra támaszkodik, részben eredeti, és mindenképpen szentírási ihletésű. Szűcs Jenő a követendő erényeket túlságosan is általános keresztyén értékeknek tekinti, és inkább azt igyekszik bizonyítani, hogy valójában nagyon is politikai erényekről van szó, amelyek István király politikai koncepciójába illeszkednek: e virtusok által tudja a király kormányozni országát, az egyházi és világi vezetőket ezek által tudja vezetni és szolgálatába állítani.⁵⁶ Ez egyébként nem mond ellent a Szentírásnak, noha Szűcs mintha a kettőt el akarná választani, pedig erre nincs szükség. Az uralkodóknak Isten adja a hatalmat, akik az Ő uralmát képviselik a földön (Dán 2,21; 4,14; Rm 13,1skk), és ezt csakis a Szentírás útmutatása, az Isten által támasztott magaviselet alapján tehetik, hogy jól kormányozhassák a rájuk bízott népet, területet (5Móz 17,18skk; Rm 13,1skk). A biblikus erények gyakorlása érvényes és iránymutató mind a magán-, mind a politikai szférában.

2.5. AZ IDEGENEK BEFOGADÁSA

Az *Intelme*k VI. fejezete az idegenből jött vendégekkel (*hospites*) és jövevényekkel (*aduentitii viri*) szembeni tisztességes bánásmódról és jóindulatú gondoskodásukról tanít (a X. fejezetben pedig egy rövid említést olvasunk arról, hogy a jövőbeli uralkodó legyen jóságos a külföldiekhez [*extranei*] és mindenkihez, aki hozzá érkezik). Vajon a szentírási felebaráti szeretet alapelvein nyugszik-e az *Intelme*k e tétele?

Ismerjük egyes bibliai történetekből a vendégszeretet gyakorlását, a pátriárkák korában például Ábrahám szívélyesen ellátja és gazdagon megvendégeli a sátrához érkező három idegent, az Urat és két angyalát (1Móz 18,1skk); hasonlóképpen tesz Lót is, amikor az Úr angyalai Sodomába érkeznek (1Móz 19,1skk); Lábán szeretettel fogadta Eliézert (1Móz 24,29skk) s majdan Jákóbot is (1Móz 29,13skk). Az effajta jóindulat számos más példáját is olvassuk a Szentírásban: Reuél megdorgálja leányait, amiért a rajtuk segítő Mózeset nem hívták meg otthonukba, s e mulasztásukat pótolják is (2Móz 2,20skk); a honfoglaló zsidóság jóindulatúan bánik Ráhábbal és családjával, mivel a kémekeket befogadta (Józs 2,1skk; 6,22skk). A vendégszeretet gyakorlása nem csupán szokás, hanem parancs is volt Isten népe számára: „Olyan legyenek a jövevény, aki nálatok tartózkodik, mintha közületek való benszülött volna, és szeressed azt mint magadat, mert jövevények voltatok Egyiptom földén. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek” (3Móz 19,34), mert „Isten szereti a jövevényt” (5Móz 18,10), és ezért parancsolja az övéinek, hogy ők is szeressék (5Móz 10,19). A jövevény a zsidó család tagjának számított, egy asztalnál evett a családdal, a szegénynek szánt javakból is részesült.⁵⁷ Mindezek azonban csak a megtelepedett idegenekre (*gér*) vonatkoznak,

⁵⁶ Szűcs: István király *Intelmei* – István király állama, 376.

⁵⁷ Zsidó Lexikon, 944–945.

az úgynevezett külföldiekre (*nochri*) nem, mert azok ellenséges érzelműek, politikailag nem megbízhatóak.⁵⁸ Az Újszövetség szintén buzdít a vendégszeretetre és a jövevények befogadására (Mt 25,35; Rm 12,13; Zsid 13,2; 1Pt 4,9sk), s ezt mindig Isten népével, a keresztyén közösség gyakorlásával kapcsolatban teszi.⁵⁹

Balogh vizsgálódásai korai szakaszában az *Intelme*k vendégszeretetének előképét az egyházatyák és főképp Ambrosius *De officiis* című művében, illetve a bencés *Regulá*bán látta,⁶⁰ később azonban amellettt érvel, hogy az arab eredetű *Secretum Secretorum* szír nyelven ismert változata volt az *Intelme*k VI. fejezetének forrása.⁶¹ Azonban a *Secretum Secretorum* és az *Intelme*k céljai egészen mások: az említett szír írás a külföldiekkel való kapcsolat erősítésére és megtartására törekszik, illetve a saját ország jó hírnevének terjesztésére is, míg István király célja, hogy saját országa belülről, a jövevények segítségével erősödjön. A két munka tehát koncepciójában túlságosan is távol áll egymástól; Balognak ez a felvetése mintha az *Intelme*k széles körű forráshasználatának minél nagyobb tarkaságát kívánna felmutatni.

Az egyházatyák és a Benedek rendi *Regula* már inkább valószínűsíthető, hiszen tudjuk, hogy ezek egyébként is jelentékeny hatást gyakoroltak Istvánra és az *Intelme*k megfogalmazójára.⁶² A *Regula* LIII. fejezete a vendégek befogadásáról rendelkezik, és a következőképp kezdődik: „Minden érkező vendéget úgy fogadjanak, mint magát Krisztust, mert Ő maga mondja majd egykor: »idegen voltam, és befogadtatok engem.« Mindenkinnek adják meg a megfelelő tiszteletet, de elsősorban a hitben testvéreinknek és a zarándokoknak” (LIII,1–2). Ez a fejezet azonban kifejezetten az általános felebaráti- és vendégszeretetről tanít. Az *Intelme*k VI. fejezetének azonban nem ez a fő vezérelve az idegenek befogadásának tekintetében, hanem a *hasznosság* (*utilitas*)

⁵⁸ Uo., 384.

⁵⁹ Máté 25,35.40: „...jövevény voltam, és befogadtatok engem. Bizony mondom néktek, amennyiben megcselekedtetek egygyel az én legkisebb atyámfiái közül, én velem cselekedtetek meg.” Róma 12,13: „A szentek szükségére adakozók legyetek; a vendégszeretetet gyakoroljátok.” Zsidók 13,1–2: „Az atyafiúi szeretet maradjon meg. A vendégszeretetről el ne felejtkezzetek, mert ez által némelyek, tudtokon kívül, angyalokat vendégeltetek meg.” 1Péter 4,9–10: „Legyetek egymáshoz vendégszeretők, zúgolódás nélkül. Kiki amint kegyelmi ajándékot kapott, úgy sáfárkodjatok azzal egymásnak, mint Isten sokféle kegyelmének jó sáfárai.”

⁶⁰ Balogh: „Nemzet” és „nemzetköziség” Szent István Intelmeiben, 5.

⁶¹ Balogh: Szent István „Intelmei”-nek forrásai, 264. A Balogh szerinti hasonlóság a mű általa idézett szakaszából: „A király [...] az [idegenből jött] kereskedőket áruikkal egyetemben gondosan meg szokta védeni és őrizni. Ez az oka, amiért India nagyon népes. Mert ott találkoznak mindenünnen a kereskedők, jól fogadják ott őket. [...] Kerülni kell tehát, hogy [az idegen] kereskedők sérelmet vagy igazágtalanságot szenvedjenek. Mert ők a dicséret hírvivői. [...] Mindeniküknek meg kell adni, ami megilleti, mert így erősítettnek meg az államok [...], a királyok birodalma, tisztessége és dicsősége így gyarapszik, ellenségei megreszketnek és megzaboláztatnak, így él a király békén és bizton.”

⁶² Az *Intelme*k bencés jellegét bizonyítja: Csóka: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása..., 15–58.

az ország számára. A hasznosság gondolata egyébiránt megjelenik a *Regulában* is. Csóka a forráskutatása során az *Intelme*k forrásaként nevezi meg a *Regula* LXI. fejezetét is, amely az idegen szerzetesek felvételéről rendelkezik.⁶³ E fejezet kimondja: ha máshonnan idegen szerzetes érkezik, őt is vendégszeretettel tanúsítva fogadják be, és ha jelleme és tettei alapján méltónak ítélik, kérésére felvehetik, sőt ha kifejezetten *hasznos* számukra a jelenléte, maguktól is vegyék fel a rendbe, akár magasabb pozícióba helyezve (LXI,1–3,5,8–11).

Mi az a haszon, amit a jövevények nyújthatnak a fiatal magyar államiság számára? „Ahogyan ugyanis a vendégek a világ különféle részeitől és tartományaiból érkeznek, úgy hoznak magukkal különféle nyelveket és szokásokat, valamint különféle tanító írásokat és fegyvereket” (*Int.* VI,1). Az effajta haszonelvűsége korábbi írásos hagyományokból nem találunk mintát, ezért a kutatás egy ága Balogh nyomán ezt önálló, eredeti istváni anyagként kezeli.⁶⁴ Csóka viszont hangsúlyozza a *Regulával* vont, fent említett kapcsolatot: „az *Intelme*k és a *Regula* gondolatai megegyeznek tehát abban, hogy idegen országok, messzi vidékek emberei sok új és hasznos ismerettel gyarapíthatják a nemzet, illetőleg a szerzetesi közösség kultúráját.”⁶⁵ Az érvelés tetszetős ugyan, ám a bencés szerzetesi közösség, illetőleg a magyarság államháttér alakulása, megszilárdulása és azok haszonelvűsége mögött egészen más körülmények húzódnak meg. A *Regula* LXI. fejezete az ugyanazon szellemiségű és háttérű szerzetesek befogadásáról beszél, akik egy majdhogynem ugyanolyan, csak éppen másikk szerzetesi közösségbe épülnek be. Az *Intelme*k azonban kifejezetten más kultúrákból érkező nyelveket, szokásokat, írásokat, fegyvereket említ. Tehát amíg a bencések esetében a *similis simili gaudet* elv érvényesül, addig István és a magyarság számára a különböző behozatala jelenti a hasznot. Éppen ezért e tekintetben a *Regula* szellemisége valószínűleg kevésbé előképe az *Intelme*knek. De vajon miért fontos István király számára a miénktől eltérő kultúra és tudomány bejövételének és meghonosodásának támogatása?

Nemcsak István, hanem már Géza számára is fontos volt a nyugati kultúra, tudomány, szokásrend, de legfőképp a keresztyén vallás importálása. Céljuk nem volt más, mint a magyarság fennmaradása és megerősödése az Európába való beilleszkedés által. Géza korában a *hospes* még főképp a papok, szerzetesek és fegyveres személyek behívását jelentette: egyrészt a keresztyén hitet igyekezett terjeszteni, másrészt az idegen uralkodóktól kapott fegyverek segítségével kívánta letörni a pogányságot, ahogyan arról egy sváb *hospes* tájékoztat egy XI. század végi krónikában.⁶⁶

⁶³ Csóka: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása..., 34.

⁶⁴ Balogh: „Nemzet” és „nemzetköziség” Szent István Intelmeiben, 3.

⁶⁵ Csóka: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása..., 37.

⁶⁶ Györffy: István király és műve, 508.

Géza hitlejlesztő tevékenységéről, a térítő egyházi személyekkel való bánásmódról a következőképp számol be István nagy legendája:

...hatalmaskodva bánt az övéivel, de irgalmasan s bőkezűen az idegenekkel, kiváltképpen a keresztényekkel; ámbár belesüppedt a pogány életmódba, a lelki kegyelem fényének közeledtére, figyelmesen kezdett tárgyalni a körös-körül fekvő valamennyi szomszédos tartománnyal a békéről [...]. Ezenfelül elrendelte, hogy a többi keresztényt, ki királyságába be akar lépni, a vendégbarátság és a biztonság kegyében részesítsék, felhatalmazta a papokat és a szerzeteseket, hogy elébe járuljanak, szíves örmest hallgatta meg őket, kedvét lelvén abban, hogy az igaz hitnek keble kertjébe vetett magja kicsírázik.⁶⁷

István uralkodása alatt a *hospesek* bevándorlása még nagyobb méreteket öltött, Györffy szerint minden társadalmi rétegre kiterjedő, országos mozgalomról beszélhetünk,⁶⁸ míg Mályusz úgy véli, hogy a *hospesek* száma és társadalmi elhelyezkedése korlátozott volt: kifejezetten a király környezetét érintette, és egyházi, valamint lovagi körbe tartozó személyeket. Mályusz ezt arra alapozza, hogy az *Intelmek* VI. fejezetében is használt *regnum* kifejezés – a nyelvészek által is bizonyítottan – az akkori szóhasználatban nem a mai értelemben vett országot, államot vagy annak lakosságát jelentette, hanem a király környezetét, kíséretét, vagyis azoknak a csoportját, akik a kormányzásban az uralkodó támaszai voltak.⁶⁹ Feltehetőleg sem nagyon csekély, sem tömeges létszámmal nem kell számolnunk, és nem is kell a betelepülő vendégeket az uralkodó közvetlen környezetére korlátoznunk, sokkal inkább az a valószínű, hogy nemcsak főrangú, hanem közrendű idegenek is érkeztek az előbbieik kíséretében. Tudjuk, hogy István nemcsak a székhelyén, hanem az ország különböző pontjain adott (egyházi és világi) hivatalokat a betelepülőknek, emellett István törvényei arról is bizonyosságot tesznek, hogy az ország előkelői uralma alá is tartozhattak *hospesek*;⁷⁰ ez is bizonyítja, hogy az ország bármely részén élhettek.⁷¹

⁶⁷ Kurcz Ágnes fordítása.

⁶⁸ Györffy: István király és műve, 508.

⁶⁹ Mályusz: Az egy nyelvű ország, 114. A közölt bizonyítékok alapján a *regnum* szó helyes fordításaként elfogadhatjuk a *királyi kíséret* vagy *környezet* kifejezéseket, azzal a kitételrel, hogy tágabb értelemben is értelmezhető; meg kell említenünk, hogy a történészek e kérdésben megosztottak, nem mindenki fogadja el egyértelműen ezt az interpretációt. A *regnum* értelmezéséről készült összefoglalást lásd: Halmágyi: Középkori eredetmondák, 127–128; az *Intelmek*re vonatkozóan a *regnum* és származékainak vizsgálatát: 130–134.

⁷⁰ *Decreta* I,24: „Ha valaki vendéget jóakarattal fogad be, és táplálását tisztességesen végzi, <a vendég> mindaddig, amíg szándéka szerint táplálják, ne hagyja el eltartóját, sem szállását ne tegye át másvalakihez.”

⁷¹ Halmágyi: Középkori eredetmondák, 135.

Balogh szóhasználatával élve a vendégek marasztalása és a róluk való gondoskodás kormányzati eszmeként jelenik meg az *Intelme*k VI. fejezetében, célja pedig, hogy az országban a keresztyénséget megvédje a pogány kultúrával szemben.⁷² István hite és meggyőződése a keresztyénség volt, és ami az országára nézve ennek előmozdítását segítette, azt ő pártolta, ezért fogadta udvarába és államába a külföldi egyháziakat és világiakat, hogy országát és annak keresztyénségét még jobban erősítsék.⁷³ Habár itt kifejezetten politikai megfontolással találkozunk, megjegyezzük, hogy ez összhangban áll a Szentírás tanításával is: az ószövetségi időkben Isten népének el kellett határolódnia a pogány népek bálványimádó kultuszától és istentelen viselkedésmódjaiktól, nehogy eltanulja tőlük ezeket a szokásokat (3Móz 18,3; 20,23.26). Az Újszövetség egyik központi gondolata pedig a misszió a pogány világ felé is, illetve hangsúlyos helyet kap a gyülekezetek, a keresztyén tanítás védelme az akkor elterjedt filozófiai és más vallási irányzatokkal szemben (Mt 28,19–20; Kol 2; 1Tim 6,3skk; 1Jn 2,18skk). Továbbá, ahogyan említettük, a Biblia kiemeli a vendégszeretet gyakorlását a hitünk cselédeivel (Rm 12,13; Zsid 13,2; 1Pt 4,9sk). Ebben az összefüggésben elmondhatjuk, hogy a keresztyén vendégek befogadása és ellátása szolgálat a keresztyén testvérek felé, másrészt az idegenből jött keresztyénektől származó haszon szolgálat a még pogány és a keresztyénné váló magyarok felé.

3. ÉRTÉKELES, ZÁRÓGONDOLATOK

Az *Intelme*k nem csupán a kor kívánalmainak megfelelően tartalmaz tekintélyes mennyiségű szó szerinti vagy tartalmi idézetet, utalást a Szentírásból, hanem István király személyes hitéről, Isten szaván alapuló politikai és erkölcsi elveiről tesz tanúbizonyságot, azaz a gyakorlatba ülteti hitvallását. Ha nem is minden esetben a Szentírás az elsődleges forrása, számos olyan mintát használ, amelyek a Bibliára alapozva fogalmazzák meg tanításukat (például Augustinus, a Karoling-kori irodalom), közvetett módon mégis az Igéhez kapcsolódik, s a kor elvárásainak megfelelően bőségesen merít a korban hírnévnek örvendő teológiai és politikai munkákból egyaránt.

⁷² Balogh: „Nemzet” és „nemzetköziség” Szent István Intelmeiben, 4.

⁷³ Zétényi: István király intellemi és az idegenpolitika, 3.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Augustinus: De Civitate Dei contra Paganos Libri XXII, augustinus.it/latino/cdd/index2.htm (2022. aug. 29.)
- Augustinus: Szent Ágostonnak az Isten városáról írt huszonkét könyve, kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?-konyvtar/kto4022402/tartalom.html (2022. aug. 29.)
- Sancti Stephani Regis Primi Hungariae Libellus De Inditutione Morum, sive Admonitio Spiritualis. Szent István: Erkölcsstanító könyvecske, avagy Intelmek I. Textum edendum curavit, apparatu critico et translatione instruxit Ladislaus Havas. ΑΓΑΘΑ, Series Latina II., Debrecini, MMIV.
- Szent Benedek Regulája, pannonhalmifoapatsag.hu/wp-content/uploads/2019/01/regula_magyar.pdf
Utolsó megtekintés: (2022. aug. 29.)
- Szent István király Intelmei és Törvényei. Budapest: Szent István Társulat, 2014.
- Szent István király nagy legendája = Érszegi Géza (szerk.): Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból I. Budapest: Osiris, 1999.

SZAKIRODALOM

- Adamik Tamás: Megjegyzések Szent István király Intelmeinek 1–10. fejezeteihez = Vallástudományi Szemle, 2009, V/3. 111–129.
- Adamik Tamás: Szent István király Intelmei prológusának forrásai = Vallástudományi Szemle, 2008, IV/1. 155–179.
- Balogh József: „Nemzet” és „nemzetköziség” Szent István Intelmeiben = Irodalomtörténeti Közlemények, 1927/37, 1927, 1–10.
- Balogh József: „Ratio” és „Mos.” A római jog megújulásának nyomai a szentistváni Intelmekben = Egyetemes Philológiai Közlöny, 1943/67, 273–336.
- Balogh József: Szent István király, a „békefejedelem” = Magyar Nyelv, 1927/23, 1927, 452–461.
- Balogh József: Szent István „Intelmei”-nek forrásai. Különlenyomat a Szent István Emlékkönyvből, Budapest, 1938, 237–265.
- Balogh József: Szent István politikai testamentuma I = Minerva, 1930/9, 129–164.
- Balogh József: Szent István politikai testamentuma II = Minerva, 1931/10, 39–51.
- Békefi Remig: Szent István király Intelmei = Századok, 1901/35, 922–990.
- Bodor András: A béke kérdése Homérostól Erasmusig = Korunk, 16, 1971, 830–840.
- Csízay Katalin: Virtutes in libello De institutione morum – Az Intelmek erényei = Havas László (szerk.): Hereditas litteraria totius graeco-latinitatis. Debrecen, 2013, 56–65.
- Csóka J. Lajos: A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.

- Érszegi Géza: Szent István Intelmei fiához. A tartalom és forma egysége = Kerny Terézia (szerk.): Szent Imre 1000 éve. Tanulmányok Szent Imre tiszteletére születésének ezredeik évfordulója alkalmából. A Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum Kiadványai I., 2007, 24–29.
- Györffy György: István király és műve. Budapest: Balassi Kiadó, 2000.
- Györkös Attila: Isten békéje és a treuga Dei a 11. századi Franciaországban = Aetas, 2000, 15/3, 62–75.
- Halmágyi Miklós: Középkori eredetmondák. Gondolatuk magunkról és másokról. Szeged: Belvedere, 2014.
- Havas László: A klasszikus római történetírás hatása a magyarországi latin nyelvű irodalom kezdeteire (Adalékok a Kr. u.-i első ezredforduló európai és magyar szellemi örökségéhez) = Irodalomtörténeti Közlemények, 2000/104, 539–572.
- Havas László: A Szent István-i Intelmek egy lehetséges neoplatonista forrása: Macrobius. Könyv és Könyvtár XXVII, Debrecen, 2005, 5–23.
- Havas László: A Szent István-i Intelmek mint a teokratikus keresztény monarchia eszményének úttörő jelentőségű metaforikus műfaji megszólaltatása = Irodalomtörténeti Közlemények, 2012/116, 363–379.
- Havas László: Bevezetés a Szent Istvánnak tulajdonított Intelmekre vonatkozó újabb kutatások összefoglalásával = Sancti Stephani regis primi Hungariae Libellus de institutione morum sive Admonitio spiritualis. Szent István Erkölcstanító könyvecske, avagy Intelmek I. ΑΓΑΘΑ: Series Latina 2, Debrecen, 2004. V–LXIX.
- Havas László: Egy fejezet a Biblia magyarországi recepciójából = Aetas, 2013, 28/1, 100–114.
- Havas László: Puer adhuc scientia grammaticae artis ad plene inbutus est = „Nem súlyed az emberiség!” Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007, 157–164.
- Havas László: Sallustius kéziratossághagyományozódásához. Újabb szempontok a Szent Istvánnak tulajdonított Intelmek forrásaihoz = Könyv és Könyvtár. A Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtárának Évkönyve XXIV., Debrecen, 2002, 5–32.
- Havas László: Szent István Intelmei a Biblia és a reneszánsz tükrében = Debreceni Disputa, 2008/6, 121–124.
- A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai: A Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás. Budapest: Kálvin Kiadó.
- Magyar Zoltán: Szent István a magyar kultúrtörténetben. Budapest: Helikon, 1996.
- Mályusz Elemér: Az egynyelvű ország = Századok, 1941/75, 113–139.
- Nemerkényi Előd: Latin Classics in Medieval Hungary. Eleventh Century. ΑΓΑΘΑ XIV. – CEU Medievalia 6, Debrecen – Budapest, 2004.
- Nemerkényi Előd: Szent István Intelmei Florus és Quintilianus között = Vallástudományi Szemle, 2009, V/2. 95–103.
- Rugási Gyula: Az Intelmek és a nemzeti teológia = Napút, 2001/6, 18–33.
- Soós György Norbert: Szent István király Intelmei etikai normarendszerének bibliai gyökerei = Mózer Ibolya (szerk.): Domine, salvum fac regem: az államalapítás és kora. Partes 6. Szombathely, 2000, 71–83.
- Stott, John: A Hegyi beszéd. Budapest: Harmat, 1993.

Szűcs Jenő: István király Intelmei – István király állama = Szűcs Jenő: Nemzet és történelem. Tanulmányok. Budapest: Gondolat, 1974, 359–379.

Szűcs Jenő: Szent István Intelmei: az első magyarországi államelméleti mű = Glatz Ferenc–Kardos József (szerk.): Szent István és kora. Budapest: MTA Történettudományi Intézet, Szent István Emlékbizottság, 1988, 32–53.

Zétényi Zsolt: István király intelmei és az idegenpolitika = Hítel 2015/12, 3–12.

Zsidó Lexikon; szerk.: Ujvári Péter. Budapest, 1929.

A XIX. SZÁZADI AFROKUBAI *SANTERÍA*

TÉZER ZITA

ABSTRACT

19th-century Afro-Cuban *Santería*

Afro-Cuban religions emerged, following the transatlantic slave trade, among African communities during the Spanish colonial period. Despite the fact that Catholicism was the only officially authorised religion, due to the relative weakness of the Church, the shortage of priests, the deficiency of missionary work, and the Spanish crown's indifference to its own colony, religions of African origin were able to remain among Cuba's black and mulatto population thanks to their adaptability. In the nineteenth century, the practice of African cults became a symbol of cultural resistance to the ethnocentrism and radical repression of the colonialists. However, even the religion of isolated, rebellious communities of runaway slaves was not free from the influence of Christian elements, because instead of keeping cultural roots intact, the coercive force of adaptation to the new circumstances, was even more influential. The Afro-Cuban *Santería* was the result of the syncretisation of the *Orisha*-cults by the Yoruba-speaking slaves, and of Roman Catholic religious elements. This paper will discuss the names, origins, spread of *Santería*, as well as its components and variations.

Kubában az afroamerikai vallások a transzatlanti rabszolga-kereskedelmet követően, az afrikai közösségek körében alakultak ki, a spanyol gyarmati időszakban. Annak ellenére, hogy a katolicizmus volt az egyetlen hivatalosan engedélyezett vallás, az Egyház viszonylagos gyengeségéből, a paphiányból, a hittérítés hiányosságából, valamint a spanyol korona gyarmata iránti közömbösségéből adódóan, Kuba fekete és mulatt lakossága körében az afrikai eredetű vallások fenn tudtak maradni alkalmazkodóképességüknek köszönhetően. A XIX. században az afrikai kultuszok gyakorlása a kulturális ellenállás szimbólumának számított a gyarmattartók etnocentrizmusával és radikális elnyomási törekvéseivel szemben. Ugyanakkor még a szökött rabszolgák elszigetelt, lázadó közösségeinek vallása sem mentesült

a keresztény elemek hatása alól, mert a kulturális gyökek tisztán tartása helyett az új körülményekhez való alkalmazkodás kényszerítő ereje még nagyobb befolyással volt. A joruba nyelvű rabszolgák *orisha*-kultusza, és a katolikus vallási elemek szinkretizálódásának eredménye az afrokubai *santería*. Tanulmányom a *santería* elnevezéseit, eredetét, elterjedését és e vallás összetevőit, változatait tárgyalja.

AZ AFROKUBAI SANTERÍA ELNEVEZÉSEI

Ma a *Regla de Ocha*, *Regla de Lukumí*, *Ifa* vagy *santería* terminusok ugyanazt jelölik.¹ Ez utóbbi, leggyakrabban használt, köztudatba bekerülő kifejezés a „szentek útja”-t, a szentek kultuszát jelenti, melyet először Rómula Lachatañeré etnográfusnak köszönhetően kezdtek tudományos körökben használni az 1930-as évek közepétől, a boszorkányság (*brujería*) megbélyegzés helyett.² Eredete, a korábban már létező spanyol *santero*, *santera* szó azokra a személyekre vonatkozott, akik szentélyeket emeltek, vagy azokra, akik a szentek szobrai megalkották. Később a beavatott papokat hívták így, manapság pedig gyakran általánosítják, és mindenkit beleszámítanak, aki gyakorolja ezt a vallást (pap, papnő, hívő).³ Sokan sértőnek vélik ezt a kifejezést, mivel ezzel csúfolták az Isten és a szentek iránti látszólagos odaadást.⁴ Ugyanakkor a megnevezés már az afrikai joruba eredetű és a katolikus vallás szinkretizmusára utal. *Orisháikat*, természetfölötti szellemeiket katolikus szentekkel azonosították. Babalú-Aye, a gyógyítás istene például Szent Lázár, vagy Shangónak, a tűz istenének katolikus megfelelője Szent Borbála, a tüzek védőszentje. Azt azért érdemes megjegyezni, hogy mivel nem intézményesített vallásról van szó, helyenként eltérések tapasztalhatók az *orishák* és szentek azonosításában is.⁵

Sokak számára a vallás hivatalos neve *Regla de Ocha* vagy egyszerűen *Ocha*,⁶ ami joruba–spanyol kifejezés. A *Regla* („szabály” vagy „rend”) különböző vallási szervezetekre vonatkozik, nemcsak az afrokubai csoportokra, hanem a katolikus vallási rendekre is, ahogy a ferenceseket is ferences rendnek (*Regla de San Francisco*) nevezik. Az *Ocha* az *Oricha* szó rövidített alakja, tehát a *Regla de Ocha* az *orisha* uralmát vagy rendjét jelenti. Ennek kibővített változata a *Regla de Ocha-Ifa*, ami a jóslási rendszerükre utal.

¹ Castellanos–Castellanos: *Cultura Afrocubana* 3..., 11.

² Wirtz: *Ritual, Discourse, and Community...*, 30, 65.

³ Clark: *Santería: Correcting the Myths...*, 5.

⁴ Uo., 3.

⁵ Dornbach: *Istenek levestálban...*, 12.

⁶ Clark: *Santería: Correcting the Myths...*, 3.

A legkorábbi megnevezés, a „lukumík rendje” (*Regla de Lukumí*) a joruba nyelvű emberek otthonaként szolgáló földrajzi terület, valamint az ott élő emberek nevéből ered.⁷ Magát a „joruba” kifejezést 1826-ban használja először Hugh Clapperton skót tengerésztiszt.⁸ A „lukumí” megnevezés azonban régebbi, az Ulcami régióból származhat, ami a XVI. század végére megerősödő Oyo-birodalomnak⁹ (Jorubaföld, Yorubaland) felel meg a mai Nigériában (*1. kép*). Eredetileg pedig az ősi Oyo-Ile város lakóit jelölte.¹⁰

A későbbiekben a „lukumí” több jelentéssel bírt. A szót a benini és a portugál rabszolga-kereskedők a nigériai Dahomeyból, Togóból és Beninből elhurcolt joruba törzsekből származó rabszolgák megnevezésére használták. A „lukumí” garanciaként is szolgált a jó fizikumú rabszolgák megjelölésére a spanyol és portugál piacokon.¹¹ A szóhasználat ezután a joruba rabszolgák nyelvére, majd vallásukra is kiterjedt. A lukumiák egymás között is „olukumí”-nak vagy „lukumí”-nak szólították egymást, amikor találkoztak, ami annyit tesz: „barátom.”

Eleinte a rabszolgapopulációnak csak töredéke származott lukumí törzsekből.¹² Nagyobb számban a XIX. században érkeztek, főként 1820–1870 között, az Oyo-birodalom bukását követően. 1850–1860 között már az afrikai rabszolgák 35%-át tették ki.¹³ A lukumí rabszolgák időbeli növekvő száma jól látható az *1. táblázatban*, amely az 1760 és 1870 közötti időszak rabszolgáinak etnikai összetételét mutatja a fennmaradt források alapján.¹⁴

A rabszolgákra vonatkozó adatok nagy része (elsősorban a reglai és a matanzasi plébániai feljegyzésekből maradt ránk, melyek kutatástörténeti szempontból felbecsülhetetlen értékűek, annak ellenére, hogy a bennük található, mindennapokra vonatkozó adatokból nem egyszerű feladat az információk kinyerése, értelmezése, más forrásokkal való összevetésük, nagyobb történelmi kontextusba való helyezésük,

⁷ Uo., 4., Drewal, Henry John – Pemberton, John: Yoruba..., 6.

⁸ Dornbach: Istenek levestálban..., 13., Drewal–Pemberton: Yoruba..., 149.

⁹ Oranyan (Oduduwa joruba istenkirály fia) a XII. század végén hűséges kíséretével Oyo-Ile néven várost alapított a Moshi folyó (a Niger folyó mellékfolyója) közelében, amely a leszármazottai alatt kiterjedt Oyo birodalom fővárosa lett. Drewal–Pemberton: Yoruba..., 6–7.

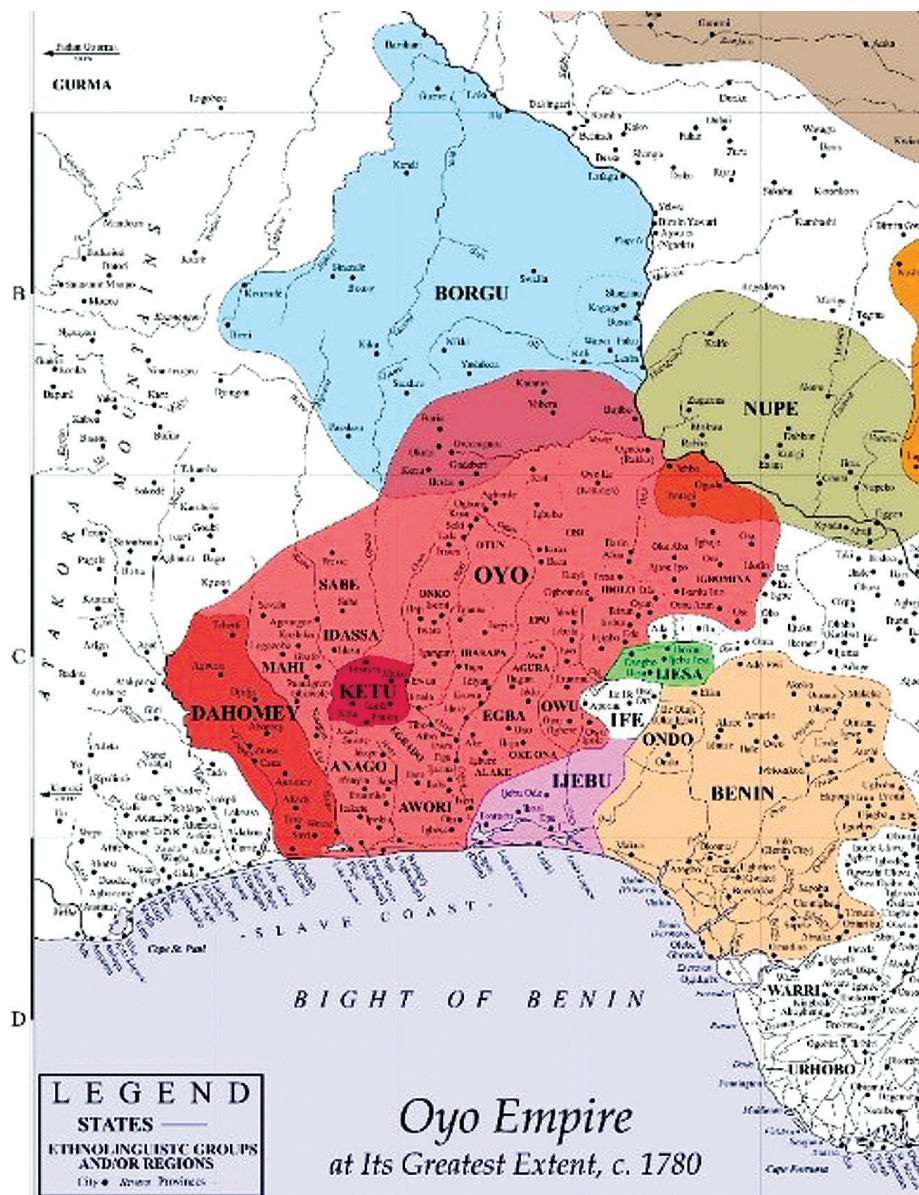
¹⁰ Clark: Santería: Correcting the Myths..., 4.

¹¹ EcuRed: Lucumí.

¹² Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 50–53.

¹³ Castellanos–Castellanos: Cultura Afrocubana 1..., 44.

¹⁴ Pontos számot nehéz mondani, mivel a rabszolgák teljes létszáma is folyamatosan változott. Például 1841 és 1846 között 30%-kal, 321.274-ről 227.813 főre csökkent. Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 51. Anderle Ádám kutatásai alapján 1850-ben Kuba egymillió főt számláló teljes lakosságából a rabszolgák száma nagyjából 305.000 főnek határozható meg. Anderle: Kuba története..., 22–23.



1. kép Az Oyo birodalom kiterjedése

(Forrás: Lovejoy: Re-Drawing Historical Maps..., 445.)

pláne ha még pontatlanságokat is tartalmaznak.¹⁵ Az 1700-as és 1800-as években főkönyvet vezettek a rabszolgákról, származásukról, a házasságkötésükről, megkeresztelkedésükről, mindennapi életmódjukról vagy a járványokról. Leírják például, hogy az 1830-as évek első felében 22.000 ember halálát okozó kolerajárvány tört ki a szigeten, amelyben a rabszolgák voltak a leginkább érintettek.¹⁶ A halottakról vezetett nyilvántartásból az is kiderült, hogy akiket illegálisan csempészték be gazdáik, azok nem voltak megkeresztelve.¹⁷ Akiket viszont Havannában kereszteltek meg 1839 és 1877 között, azoknak 25%-a lucumí származású volt a plébániai feljegyzésekből készített statisztikai adatok szerint.¹⁸

1. táblázat A rabszolgák etnikai csoportjának összetétele
a kubai kávéfarmokon és cukorültetvényeken az 1760 és 1870 közötti
plébánia feljegyzések alapján

Ethnic Group	1760-1769	%	1800-1820	% ²	1850-1870	%	Totals	%
Arará	168	3.9	0	0	0	0	168	0.89
Bibí	0	0	0	0	268	2.94	268	1.43
Bricamo (Carabali)	0	0	199	3.79	0	0	199	1.06
Carabali	1,090	25.31	1,380	26.31	1,589	17.37	4,059	21.67
Congo	1,305	30.30	1,201	22.90	1,532	16.71	4,038	21.56
Gangá	151	3.5	409	7.80	1,053	11.45	1,613	8.61
Lucumí	354	8.22	453	8.64	3,161	34.52	3,968	21.18
Macuba	134	3.11	0	0	0	0	134	.71
Mandinga	560	13.00	1,037	19.77	0	0	1,597	8.52
Marabi	0	0	0	0	269	2.95	269	1.43
Mina	248	5.76	365	6.96	363	3.93	976	5.21
Mondongo (Congo)			201	3.83	0	0	201	1.07
Mozambique	117	2.72	0	0	0	0	117	.62
Others	180	4.18			942	10.13	1,158	6.18
Totals	4,307	100	5,245	100	9,177	100	18,729	100.14

(Forrás: Ramos, Miguel Willie: Lucumí [Yoruba] Culture in Cuba..., 53.)

¹⁵ Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 342.

¹⁶ Uo., 345.

¹⁷ Az illegális rabszolga-kereskedelem a XIX. század utolsó 40 évére volt jellemző, amikor már érezhető volt a rabszolgaság eltörlésének haladó gondolkodása (uo., 344).

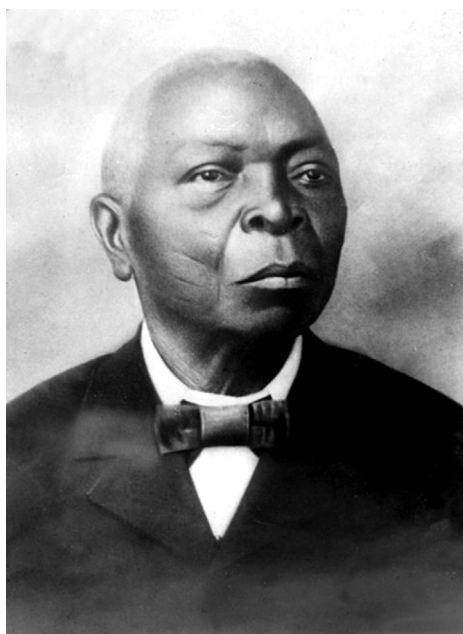
¹⁸ Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 55.

A SANTERÍA EREDETE ÉS ELTERJEDÉSE

Ami a vallási gyakorlatokat illeti, elmondható, hogy nem egyik napról a másik napra alakultak ki. Ennek oka a mobilitás hiányában keresendő, mivel a rabszolgák nem járhattak egyik helyről a másikra, sem városon belül másik negyedbe vagy a városközpontba. Csak a szabadok hagyhatták el lakóhelyüket, hogy a városon kívüli, engedélyezett területeken telepedjenek le.¹⁹ Így tehát a Kuba nyugati részén, a nagy cukortermelő vidékek közelében, Havannában és Matanzasban született afroamerikai vallás főként csak a rabszolgaság eltörlése (1886) után terjedt el a sziget más részein,²⁰ mint például Kuba középső részén Sagua la Grandében (a cukorgyárral rendelkező régió gazdasági központjában). Ezt nevezi Silvina Testa antropológus a „lukumizálás” folyamatának.²¹

1886 előtt a felszabadított rabszolgák (*emancipados*) száma nagyon alacsony volt. 1829 és 1868 között Matanzasban mindössze 230 felszabadított rabszolgát regisztráltak.²² Így Sagua la Grande városában²³ csak 1888-ban történt az első beavatási szertartás, melyet két felszabadított rabszolga vezetett: a havannai Remigio Herrera Adeshina (1811/1816–1905) *babalao* (pap) és a cardenasi Trinidad Infante *santero*.²⁴ A nigériai születésű Remigio Herrera (2. kép) nevéhez fűződik többek között az Év betűjének (*Letra del año*), az évenként kinyilatkoztatott jóslatnak bevezetése is 1902-ben.²⁵

A vallás fejlődése a gyarmati időszak alatt nyomon követhető az ültetvények



2. kép Remigio Herrera Adeshina
(1811/1816–1905) *babalao* portréfotója 1891-ből

¹⁹ Testa: La „Lucumisation” des Cultes..., 120.

²⁰ Lachatañeré: El sistema religioso..., 263.

²¹ Testa: La „Lucumisation” des Cultes..., 113.

²² Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 348–349.

²³ Sagua települést 1812-ben alapították, és a XX. század elejére a város és kikötője (Isabela de Sagua) fontos kereskedelmi központtá vált. 1830-ban, mindössze 18 évvel megalapítása után már egy több mint 26 cukorgyárral rendelkező régió gazdasági központ volt. Testa: La „Lucumisation” des Cultes..., 117.

²⁴ Uo., 123.

²⁵ EcuRed: Letra del año.

rabszolgabarakkjában (*barracones*) vagy udvarán; a szökött rabszolgák (*cimarrones*) által alapított, gyakran erődtített településeken (*palenques*); valamint a városok etnikai egyesületein (*cabildos*) belül.²⁶

A barakk fontos szerepet töltött be a cukorgyárak melletti telepeken, ahol több ezer rabszolgát zsúfoltak össze, akik kénytelenek voltak nagyon szoros kapcsolatot kialakítani egymással. Rítusaik, hagyományos hiedelmeik értelmet adtak létezésüknek. Vallási örökségüket megújította az Afrikából érkező újabb kényszerbevándorlók áramlása, különösen a XIX. században. A gazdák megengedték, hogy vasárnaponként és ünnepnapokon mulatozzanak, de nem mindig feltételezték, hogy ezek az összejövetelek kulturális ellenállással telített vallási szertartások. A Sancti Spiritus tartományban, Trinidadtól 10 km-re keletre található San Isidoro cukorültetvény régészeti romkertjében az idegenvezetők mindig elmondják a látogatóknak, hogy a rabszolgák az 1830-as évektől használt barakk közelségében álló ősrégi fánál végezték az ünnepnek álcázott szertartásokat (3–4. kép).



3. kép Barakk San Isidoro cukorültetvény mellett, Kubában (saját fotó)

²⁶ Castellanos–Castellanos: *Cultura Cubana* 3..., 14–15.

A rabszolgaszökés és az abolicionista felkelés a rabszolgatársadalom-ellenességének radikális formája. Amikor bármilyen politikai zavargásnak híre jutott, a harc a szökött rabszolgák és a rabszolgatartók között is felerősödött. Santiago de Cuba kormányzója, Eusebio Escudero tábornok 1816. június 10-én kelt jelentésében részletesen beszámol a bűnözőkké vált rabszolgákról, akik erődtett rabszolgatelepeket hoztak létre.²⁷ 1814 és 1845 között például Oriente tartomány keleti részén vagy a trinidadi hegyekben, Nyugat-on pedig a Viñales-völgyben, barlangokban több lázadó közösséget hoztak létre, ahol saját szabályrendszerük és íratlan törvényeik szerint éltek.²⁸ Nemcsak az elfogadhatatlan bánásmód és a rabszolgatartó társadalom ellen tiltakoztak, hanem a korábbi identitásuk elvesztését támogató kultúra ellen is. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy mitológiára, liturgiára, gyógy módokra volt szükségük.

A vallás fontos szerepet töltött be életükben, főleg mivel nem különböztették meg a mindennapi élet ügyeit a szellemi világtól. Létezésük középpontjában isteneik álltak, mítoszaik és rítusaik szájhagyomány útján éltek tovább. Ezt bizonyítja Francisco Estévez gazda (1837–1842 között lányának lediktált) naplója is, melyben rendszeresen utal rituális tárgyakra, amelyeket akkor talált, amikor a szökevényeket kisajátított földjeiken támadta meg.²⁹

Csoportemlékezetük alapján azonban az eredeti törzsi szokásaikhoz lehetetlen volt visszatérniük, így saját vallásuk és a rabszolgatartók katolicizmusa között létrejövő akkulturáció eredményeként új vallás született, melyet magukénak éreztek. Lydia Cabrera kubai író és néprajzkutató *El Monte* című (1954) művének egyik fejezete éppen erre világít rá.³⁰ A szereplő, Desiderio Lima elhatározza, hogy megszökik gazdája elől – kutyákkal üldözik, de menedéket talál egy fánál, ahol az ősök laknak, és az *orishák* a katolikus szentekkel tökéletes testvériségben élnek együtt.



4. kép Ősi fa

a San Isidoro cukorültetvény barakkjai
mellett, Kubában (saját fotó)

²⁷ Castellanos–Castellanos: *Cultura Cubana* 1..., 200–211.

²⁸ A régészeti emlékekről a Viñales városi múzeumban (Museo Municipal de Viñales) látható kiállítás.

²⁹ Castellanos–Castellanos: *Cultura Cubana* 1..., 210–211.

³⁰ Uo., 211.

A szinkretizmus szintjeit Roger Bastide francia antropológus három szakaszra osztotta.³¹ Az első a mozaikos szinkretizmus, amikor több helyen nagyjából egy időben megkezdődik a vallások összeolvadása. A második az intézményes szakasz, amikor az összeolvadás rendszerré válik, és néhány joruba istenség egy-egy katolikus szenttel azonosul. Ez a megfeleltetési időszak. A harmadik pedig az újraértelmezés jelensége, amikor az istenek már közös jelképeket kapnak, szertartásaik pedig beilleszkednek a katolikus naptár menetébe. Ezt a folyamatot leginkább a *cabildó*ban követhetjük nyomon, amely az afrikai kulturális identitás megőrzésének legfontosabb intézménye volt Kubában, legfőképpen Havannában és Matanzasban.³²

Az 1568 óta működő, XIV. századi spanyol, sevillai mintára létrehozott intézmény összetett funkcióval rendelkezett.³³ A *cabildók* kezdetben az afrikai rabszolgák, később szabad afrikaiak és második generációs afrikaiak közösségi házai, etnikai egyesületei, önszervező társasági klubok voltak.³⁴ Az azonos etnikai csoportokhoz tartozó rabszolgák testvéri közösségekbe vagy testvéri rendekbe szerveződtek. Magukat így képviselhették a gyarmati hatóságok előtt, szabadidős és segélyszervezetként működtek, illetve a szocializációt segítették elő, megőrizve a kulturális hagyományokat. A gyarmati hatóságok megengedték a *cabildó*knak, hogy évente egyszer, a háromkirályok napján,³⁵ afrikai hangszereiken játszva, hagyományos táncaikat előadva felvonuljanak azokon az utcákon és tereken, ahová más alkalommal nem léphettek be.³⁶ Ezt a vallási jellegű felvonulást Felipe Obeso y Robles kormányzó eltörölte egy 1888. január 4-i rendeletben Sagua la Grandéban, a himlőjárvány ideje alatt.³⁷ Viszont ugyanebben az évben sor kerülhetett a katalánok nagy felvonulására³⁸, ami azt bizonyítja, hogy ez az intézkedés az afroamerikai fesztiválok nyilvános színtérrel való eltávolítására irányult. Néhány évvel azelőtt, 1884-ben a gyarmati kormány már megtiltotta az újabb *cabildók* létrehozását. Egyeseket bezártak, másokat oktatási intézménnyé alakítottak át védőszentek égisze alatt. Ennek oka az volt, hogy a *cabildók* nemcsak rekreációs és segítő, hanem politikai vonatkozású intézmények is voltak, és szerepet játszottak az afroamerikaiak abolicionista összeesküvésében.³⁹ Ezenkívül

³¹ Bastide: *Las Américas negras...*, 143.

³² Testa: *La „Lucumisation” des Cultes...*, 114.

³³ Kubában a havannai *cabildo* 1573. április 10-én elrendelte, hogy minden szabad afroamerikai igyekezzen részt venni az úrnapi körmeneten, ahogyan Sevillában is teszik (Ortiz: Havannai Karnevál..., 56).

³⁴ Testa: *La „Lucumisation” des Cultes...*, 115.

³⁵ A *cabildó*knak köszönhető, hogy Kubában ma is karnevállal ünneplik a háromkirályok napját.

³⁶ Ortiz: Havannai Karnevál..., 377–428.

³⁷ Testa: *La „Lucumisation” des Cultes...*, 122.

³⁸ A Kubában élő katalánok kápolna építéséhez szükséges pénzalap összegyűjtésének érdekében ünnepélyes felvonulásokat rendeztek szerte a szigeten.

³⁹ Uo., 115.

hivatalos társadalmi szervezetként való besorolásuk ellenére funkcióik többnyire a valláshoz kapcsolódtak, noha a szabályozási struktúra (királyi, intézői, királynéi, pénztárosi, titkári pozíciókkal stb.) szigorúan profán volt, és a szertartásokat diszkréten tartották, mégis az európai akkulturációval szembeni rejtett ellenállás bölcsőjének számítottak. Az 1842-es kormányzati és rendőrségi határozat számos olyan rendelkezést tartalmazott, amelyek egyértelművé teszik, hogy a gyarmati hatóságok pontosan tudták, hogy a *cabildó*kban megszervezett ünnepek nem csak a táncról szólnak.⁴⁰ Beavatási szertartásokat és egyéb rítusokat is szerveztek.⁴¹ Így örökítették át ősi, afrikai vallási szokásaikat keresztény ünnepnek álcázva. Ennek köszönhető, hogy az adaptálódó afrikai vallások nem vesztek az emlékezet homályába.

A SANTERÍA ÖSSZETEVŐI, VÁLTOZATAI

A *santería* kultuszgyakorlatok mindvégig rendszeres változáson mentek keresztül. Ennek egyik oka részben a történelemben keresendő. Az áthurcolt lucumí rabszolgák a XIX. század elejéig – a ma nigériai Egbadóból – származtak, míg a később érkezőket már Oyóból szállították, amikor 1837-ben lerombolták a fővárost, aminek következtében a lakosság szétszóródott, és Oyo királysága anarchiába került.⁴² Mivel minden területnek megvolt a maga vallási hagyománya, így Kubában is kétfajta vallási gyakorlat alakult ki. A legkorábbi, az egbadói, körülbelül 1825-ig uralta a lucumí-kultuszt, míg az Oyóból érkező rabszolgák saját beavatási módszerükkel kiszorították a korábbi egbadói hagyományt.⁴³ Ebből ered az afrikai *santo* változat, amely kifejezés ahhoz kapcsolódik, hogy a szertartások ezen formáját a Havannában és Matanzasban tevékenykedő afrikaiak, a korábban már említett Remigio Herrera Adeshina és Trinidad Infante vezették be. Ezután a XX. század első felében az afrikait egy újabb, fővárosból eredeztethető, kubai stílusú beavatási ceremónia váltotta fel, amely miatt többen kénytelenek voltak még egyszer beavattatni magukat. A különbség például az, hogy hosszabbak lesznek a beavatási rítusok, minden újonc (*iyawó*) beavatásánál több *santerónak* jelen kell lennie tanúként, illetve ekkor került bevezetésre a keresztapa, keresztanya–keresztgyerek kapcsolat a beavató és a beavatott között.⁴⁴ Ugyanakkor a későbbiekben megmaradt mind az afrikai, mind a kubai ág is.

⁴⁰ Ramos: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba..., 45–46.

⁴¹ Testa: La „Lucumisation” des Cultes..., 123.

⁴² Uo., 132.

⁴³ Ramos: La división de la Habana..., 51.

⁴⁴ Testa: La „Lucumisation” des Cultes..., 132.

1950-től az újoncok beavatása csak Sangó isten⁴⁵ *batá*-dobjai mellett volt végezhető, amiről egy havannai *santería* papok (köztük Pablo Roche *batá*-mester)⁴⁶ által írt körlevél tájékoztatta a hívőket.⁴⁷ Ez a fajta dob joruba rabszolgáknak köszönhetően az 1830-as években terjedt el, és került használatra szertartások alkalmával Havanna és Matanzas környékén. Vidéken, akárcsak Saguában, az 1950-es évekig nem voltak *batá*-dobok, így az ezzel rendelkező papokat kénytelenek voltak meghívni jeles alkalmakkor.

A spanyol gyarmati időszak vége felé közeledve, a XIX. század második felében újabb elemekkel bővültek az afrokubai vallások.⁴⁸ Az Allan Kardec-féle spirituális filozófia és hitvallás az 1870-es évektől kezdve tömegeket hódított meg a karibi szigeten, vidékre azonban csak lassan gyűrűzött be az új eszme.⁴⁹ 1887. június 15-én a *La Alborada* folyóirat szerint Sagua városában még csak négy-hat gyakorlója volt a spiritizmusnak, azok is fehérek.

Allan Kardec francia pedagógus (1804–1869) médiumok segítségével tanulmányozta a szellemkommunikációt. Könyveinek központi gondolata a szellemek létezésében és halhatatlanságában való hit, amely a reinkarnáció eszméjéhez kapcsolódik.⁵⁰ Minden szellem fő célja, hogy a fizikai létet, az emberi testet maga mögött hagyja, és tökéletessé váljon. Az emberként töltött idő alatt a szellemnek fejlesztenie kell jó tulajdonságait, és ha eléri a tökéletesség legmagasabb szintjét, akkor továbbjuthat, és beléphet a következő, magasabb rendű világba. Ezek a gondolatok kezdetben a városi, írástudó középosztály szellemi filozófiájává váltak, akik igyekeztek jó példát mutatni másoknak. Elutasították az egyház hagyományait, és hátat fordítottak az elnyomó gyarmati hatalommal túl szorosan együttműködő vallási intézményeknek.⁵¹ Kórházakat alapítottak a szegényeknek, népszerűsítették az írástudást, oktatási intézményeket alapítottak, harcoltak a jobb társadalmi körülményekért. Így hamarosan a spiritizma filozófia a társadalmi és erkölcsi fejlődés mozgatórugójává vált annak ellenére, hogy a függetlenségi mozgalmaktól való félelemből a spanyol kormány betiltotta Kardec írásait.

A tanok gyakorlati aspektusai a társadalom szegényebb rétegeinek (főleg afroamerikaiak) katolikus népi és afrikai eredetű vallására is hatást gyakoroltak. Elkezdtek kialakítani saját változatukat, egyes elemeket beépítve saját rituáléikba. Ezáltal Kubában a spiritizmusnak három ága alakult ki:⁵² az asztali (szellemek megidézése

⁴⁵ Sangót a *batá*-dobok urának is nevezik (Dornbach Mária: Istenek levesestálban..., 63).

⁴⁶ Pablo Roche *batá* mester Sangó „fia” és Guanabacoa Abakuá vezetője, Jesús Pérez keresztapja volt. Utóbbival Fernando Ortiz néprajzkutató szoros barátságban állt (Miller: Jesús Pérez..., 71).

⁴⁷ Ortiz: Los tambores *batá*..., 144.

⁴⁸ Rosado: Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba..., 203.

⁴⁹ Testa: La „Lucumisation” des Cultes ..., 122–123.

⁵⁰ Rosado: Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba..., 204.

⁵¹ Uo., 208–209.

⁵² Dornbach: Istenek levesestálban..., 95–96.

az asztal körül), a „lánc” (a hívek – főleg kongói szertartások alkalmával – az óramutató járásával ellentétes irányban mennek körbe kézen fogva, lábukkal dobolva) és a keresztezett, „hibrid” spiritizmus. Ez utóbbi az egyik legelterjedtebb a szigeten, melyet a legtöbb spiritiszta *santero* gyakorol.⁵³

Szintén spiritiszta hatás hozadékanak tartják az ún. *Misa espiritual* („spirituális mise”), amely nem egyszerűen spiritiszta „szeánsz,” hanem olyan rítus, amely a spiritizmusból, a katolicizmusból és az afrokubai gyakorlatokból vett elemeket tartalmaz.⁵⁴ E szertartás alapvető célja a jótékony szellemek megidézése, valamint a gonosz vagy „zavaró,” ártó szellemek kizárása vagy kiűzése. Egyfajta lelki gyakorlatot ad az újoncoknak is a beavatási szertartások előtt, hogy jótékony szellemeket idézzenek meg.⁵⁵

Úgy vélik, hogy a halotti rítus egy része is spiritiszta szertartásra vezethető vissza.⁵⁶ Az élők és holtak közötti kommunikáción alapuló tanok és gyakorlatok ugyanis csak a XIX. század második felében jelentek meg a szigeten, és csak jóval a XX. században terjedtek el igazán.⁵⁷ Ennek elemei: gyógynövényekkel megtisztítják a teret, vízzel megmosakodnak, gyertyát gyújtanak, hogy megvilágítsák a halott szellem útját az örömteli túlvilág felé. Miután pedig kapcsolatba léptek az elhunytal, közös étkezésre kerül sor.

A spiritiszta gyakorlatokat azonban nem minden közösségben sajátították el,⁵⁸ és a különböző változatok továbbra is egymás mellett éltek. Így tehát a *santería* megmaradt egy folyamatosan megújuló, formálódó, sokszínű összetevőkből álló, nem intézményesített vallásnak.

A gyarmati rendszer felbomlása után, az 1900-as évek elején Kuba a nemzeti identitásra és modernitásra való törekvés ürügyén az afrokubai vallásokat a folklór státuszává degradálta, megfosztva a *santeriát* is vallási státuszától.⁵⁹ Azonban a korábbi korszakok elnyomásra adott válaszaiknak rejtett jellegétől eltérően, a XX. században ellenállásuk szókimondóvá vált, nyilvánosan cáfolva az afrikai vallásokkal szemben felhozott vádakot (emberáldozat, kannibalizmus, boszorkányság). Ezeknek a törekvéseknek, illetve néhány kubai kutató (például Fernando Ortiz, Lydia Cabrera és Rómulo Lachatañeré) kitartó munkájának köszönhetően a kubaiság afrikai összetevője elismertté vált.

⁵³ Rosado: *Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba...*, 214–217.

⁵⁴ Castellanos–Castellanos: *Cultura Afrocubana* 3..., 195.

⁵⁵ Rosado: *Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba...*, 209–210.; Castellanos – Castellanos: *Cultura Afrocubana* 3..., 91–92.

⁵⁶ Uo., 215.

⁵⁷ Castellanos – Castellanos: *Cultura Afrocubana* 3..., 192.

⁵⁸ Dornbach: *Istenek levestálban...*, 96.

⁵⁹ Ramos: *Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba...*, 100.

BIBLIOGRÁFIA

- Anderle Ádám: Kuba története. Budapest: Akkord Kiadó, 2004.
- Bastide, Roger: Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Sao Paulo: 1967.
- Castellanos, Jorge – Castellanos, Isabel: Cultura afrocubana 1: El negro en Cuba 1492–1844. Miami: Ediciones Universal, 1988.
- Castellanos, Jorge – Castellanos, Isabel: Cultura Afrocubana 3: Las religiones y las lenguas. Miami: Ediciones Universal, 1992, 1998.
- Clark, Mary Ann: Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion. London: Praeger, 2007.
- Dornbach Mária: Istenek levesestálban. Budapest: Eötvös József Kiadó, 2009.
- Drewal, Henry John – Pemberton, John: Yoruba. Nine Centuries of African Art and Thought = Wardwell, Allen (ed.): African Arts: The Herbert Baker Collection. New York: 1989/23, 144–162.
- EcuRed: Letra del año: ecured.cu/Letra_del_a%C3%B1o#Historia (2022. április 10.)
- Lachatañéré, Rómulo: El sistema religioso de los afrocubanos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2001.
- Lovejoy, Henry B.: Re-Drawing Historical Maps of the Bight of Benin Hinterland, c. 1780 = Canadian Journal of African Studies, 2013/47, 443–463.
- Miller, Ivor: Jesús Pérez and the Transculturation of the Cuban Batá Drum. Chicago: DePaul University, Diálogo 2003/7, 70–74.
- Ortiz, Fernando: Havannai Karnevál. Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1982.
- Ortiz, Fernando: Los tambores batá de los yorubas. La Habana: Publicigraf, 1994.
- Ramos, Miguel Willie: Lucumí (Yoruba) Culture in Cuba: A Reevaluation (1830s–1940s). Doktori disszertáció, Miami: Florida International University, 2013, digitalcommons.fiu.edu/etd/966/ (2022. március 27.)
- Ramos, Miguel Willie: La división de la Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumí Religion, 1850s–1920s. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, Cuban Studies, 2003/34, 38–70.
- Rosado, Angel Suárez: Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba, Puerto Rico, and the United States = Paravisini-Gebert, Lizabeth – Olmos, Margarite Fernández (eds.): Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo. New York: University Press, 2011.
- Testa, Silvina: La „lucumisation” des cultes d’origine Africaine à Cuba: Le cas de Sagua la Grande = Journal de la Société des Américanistes, 2005/91, 113–138.
- Wirtz, Kristina: Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería: Speaking a Sacred World. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

FORRÁS

A FOKOZATOK KÖNYVÉNEK
12. HOMÍLIÁJA MINT ÁL-AREOPAGITA
DÉNES EKKLÉZIOLOGIÁJÁNAK ELŐFUTÁRA
– BEVEZETŐ TANULMÁNY A 12. HOMÍLIA
FORDÍTÁSÁHOZ

VASSÁNYI MIKLÓS

ABSTRACT

Homily 12 of the Book of Steps as a forerunner to Pseudo-Dionysius's Ecclesiastic Hierarchy.

The present article is an introduction for the translation from Syriac, of Homily 12 of the so-called *Book of Steps*, a IVth-century anonymous collection of homilies destined to be read to a community of cenobites, who styled themselves as *gmirē*, “the perfect.” The *Book of Steps* differentiates between the “small church of the perfect” (*ecclesiola in ecclesia*) and the “great church” without, however, denying the sanctifying and salvific function of the ecclesiastic hierarchy. Hence it is interesting to compare with Homily 12 the philosophical ecclesiology elaborated by the Pseudo-Dionysius (*floruit cca 500*) in his *Ecclesiastic Hierarchy*, which may also be viewed as a piece written in the course of the deep-going contemporary debate concerning the role and power of the “holy men.”

Az oxfordi szírológus mester, Sebastian P. Brock szerint a *Ktobo' dmasqoto'* (*Fokozatok könyve, Liber graduum, Book of Steps*)¹ 30 anonim homíliája vagy értekezése – *mimrē*, plur. *mimrē* – a legkorábbi szír keresztény forrás, amely kifejezetten a haladó lelki élettel foglalkozik.² A gyűjtemény egyetlen futó utalást – egy úszással kapcsolatos hit-analógia keretei között – tartalmaz a Zagros előhegységeiből a Tigrisbe ömlő Kis Zab folyóra (*Zabo' z'uro'*, 30. homília, § 14);³ ebből tudjuk, hogy a szerző – a IV. század első felében élt 'Aphraħhoz, a „Perzsa Bölcs”-höz hasonlóan – perzsiai keresztény

¹ Kmoskó, ed.: *Ktobo' dmasqoto'* – *Liber graduum*; ezen belül a 12. *homília*: 288–304. A teljes gyűjtemény angol fordítása: Kitchen – Parmentier: *The Book of Steps*.

² Brock: *The Syriac Fathers...*, 42–44.

³ Kmoskó, ed.: *Ktobo' dmasqoto'*, 896.

volt a Szászánida Birodalomban (224–651). A semmilyen személyes utalást nem tévő, anonimitását gondosan megőrző prédikátor 400 körül vagy kicsit korábban élhetett, vagyis a klasszikus szír irodalom első felvirágzásakor, mely egyben egy később már újra elérhetetlen tetőpont is volt, s amelyet olyan szerzők és művek fémjeleznek, mint a már említett lelkiségi szerző, 'Aphraha a maga *Demonstrációival* (*Tahwite'*) vagy fiatalabb kortársa, a szinte határtalan életművű Szent Efrém, a „Szentlélek Hár-fája” (Mar 'Aphreym Suryoyo, ?–379). Ezt a IV. századi szír keresztény felvirágzást lényegileg csak a valentiniánus gnóosztikus Bardaisān (154–222) és a szintén gnóosztikus 'Ūda előzik meg; valamint a korai *Salamon ódái*, a *Pšittō'* (az „Egyszerű” bibliafordítás), továbbá a II. századi Sardesi Melitón, a III. századi *Júdás Tamás aktái*⁴ és tetemes görög-szír fordításirodalom kialakulása.⁵ A kifinomult gyakorlati teológiát megfogalmazó *Fokozatok könyve* – *Liber graduum* révén tehát a klasszikus szír kor egyházi és lelkiségi életébe tekinthetünk be. Különösen igaz ez az – alatt fordításban közölt – 12. *homília*ra.

1. A FOKOZATOK KÖNYVÉNEK TEOLÓGIAI ALAPJAI

A *Fokozatok könyve* gyakorlati útmutató egy monasztikus életet élő testvérközösség számára, mely csak a szükséges mértékben foglalkozott elméleti, dogmatikus vagy spekulatív teológiával, és amely közösség az erkölcsi tökéletességre törekedett, sőt vélelmezett tökéletessége folytán kiválasztottnak tekintette magát – mint Alexander Golitzin mondja, „kisegyházi”-nak a világi híveket tömörítő „nagyegyház”-zal szemben.⁶ A 12. *homília* egyházkonceptiója, ekkleziológiája különösen közel áll Ál-Areopagita Dénes (*floruit cca 500*) *Egyházi hierarchiájának* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) felfogásához, mint erre Golitzin atya rámutat.⁷ Ami pedig az imádság gyakorlati teológiáját illeti, a 12. *homília* – amint erre részben Andrew Louth atya,⁸ részben Golitzin mutat rá⁹ – közeli rokonságban áll 'Aphraha 4. *Demonstrációjával* (*Tahwito' dasluto'*, *Demonstratio de oratione*); Szent Efrém *Himnusaival a hitről*

⁴ Klijn: *The Acts of Thomas...*; Bremmer: *The Apocryphal Acts of Thomas*.

⁵ Lásd minderről Anton Baumstark lenyűgöző összefoglalását: *Geschichte der syrischen Literatur*; valamint Hidal: *Evidence for Jewish Believers...*

⁶ Lásd Golitzin nagyszabású, klasszikus szintézisét: *Et introibo ad altare Dei*, 371–373; valamint Greatrex: *The Romano-Persian Frontier... = Heal – Kitchen, eds.: Breaking the Mind...*, 9–31. A *Fokozatok könyve* és a páli teológia közötti viszonyról lásd Westerhoff monográfiáját: *Das Paulusverständnis im Liber Graduum*.

⁷ Uo.

⁸ Louth: *Denys, the Areopagite*, 37; 70; 79–80.

⁹ Golitzin: *Et introibo ad altare Dei*, 373–384.

(*Mimrē’ dhaymonuto’*, *Hymni de fide*), közelebbről különösen a 20. himnusszal; Pseudo-Makarios homíliáival, közelebbről különösen a 19. homíliával;¹⁰ illetve – ami számunkra mindenek közül a legérdekesebb – Ál-Dénes tömören vázolt imádság-konceptiójával az *Isten nevei* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων) III. részének 1. fejezetében, illetve tényleges imádságával a *Misztikus teológia* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας) nyitó bekezdésében. Bevezetésünk egyik célja e rokonság szemléltetése különösen Dénes bizonyítottan tekinthető szíriai egyházi-kulturális hátterével, kontextusával összefüggésben.

A *Fokozatok* könyvének teológiájával kapcsolatosan nem hallgathatunk a messzalianizmus vádjáról, melyet még a szöveg modern kiadója, Kmoskó Mihály (1876–1931), a sémi filológia tudós professzora, a Fejér megyei Pusztazámor plébánosa fogalmazott meg nagy hatással, kiváló, máig használatos *Liber graduum*-kiadásának (1926) aprólékosan dokumentált bevezetésében. Fentebb mondtuk, hogy ez a szír prédikációgyűjtemény sok tanítása tekintetében hasonlít a késő IV. századi Pseudo-Makarios homíliáihoz, melyek észak-mezopotámiai hátterét Sebastian Brock szerint ma már általában elfogadják.¹¹ Mindkét forrást messzaliánusnak nevezték – folytatja a nagy brit szírológus –, de egyikükben sincs semmi a kifejezetten messzaliánus eretnek tanokból (a latin *messaliani* kifejezés a szír *šlo’*, „meghajolni” ige intenzív, Pael alakjából – *šali*, „imádkozni” – képzett többes számú, aktív melléknévi igenév: *mšalyone’*, „az imádkozók”). Olyan karizmatikus közösségekről van ugyanis szó, melyek az imádságot mindennél többre tartották mint üdvösségszerző eszközt, és amelyekben így időnként valóban megjelenhettek egyházhierarchia-ellenes tendenciák. A 12. homília „Az egyház rejtett és nyilvános szolgálatáról” azonban egyértelműen elhatárolódik az egyházi hierarchia elvetésétől, amikor hangsúlyozza a látható egyház és szentségek fontosságát – írja Brock teljesen megalapozottan. Mint jeleztük: éppen ez az, ami Ál-Dénes *Egyházi hierarchiájának* első két részével is tematikusan rokonítja a 12. homíliát.

A messzaliánus eretnekség lehetősége persze ennek ellenére ott van a *Fokozatok* könyvében is és Pseudo-Makariosban is – előbbiben már maga az által is, hogy beállítása szerint a látható egyházat kifejezetten védeni kell azokkal szemben, akik úgy gondolják, hogy nincs rá szükség. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a közösségben voltak vagy lehettek olyanok, akik tagadták a látható egyház szükségességét – végül is, tiltani csak azt kell, ami létező gyakorlat. A 12. homília azonban mindenesetre

¹⁰ Dörries – Klostermann – Kroeger, eds.: Die 50 geistigen Homilien des Makarios. Recens angol fordítása: Maloney, transl.: Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies; az újabb kutatási eredményeket összefoglaló monográfia Pseudo-Makariosról: Plested: The Macarian Legacy...

¹¹ Brock: The Syriac Fathers..., 42–44; Pseudo-Makarios datálásáról és a szerzőség kérdéséről lásd Plested összefoglalását: The Macarian Legacy..., 12–16 (Dörries – Klostermann – Kroeger álláspontjával szemben, akik 1964-ben feltételelesen még a X–XI. századra datálták a gyűjteményt: Die 50 geistigen Homilien des Makarios, xi).

éppen azt köti a lelkünkre, hogy bár a „tökéletesek” fő célja a szív belső egyházának (‘*idto’ dlebo*’) felfedezésén át a mennyei egyházba (‘*idto’ dbašm Mayo*’ vagy ‘*idto’ drawmo*’) való eljutás, ezen az úton mégis nélkülözhetetlen és alapvető a látható egyház (‘*idto’ dmetħazyo*’) szentségi működése.

A gyűjtemény egyik fő témája a „kis parancsolatok” (alapvető etikai szabályok) és a „nagy parancsolatok” (szüzesség, vagyontalanság, aszkézis) megkülönböztetése.¹² A kis parancsolatokat megtartók az „igazak” (*ki’ne*, lat. *iusti*), a nagyokat megtartók a „tökéletesek” (*gmire*, lat. *perfecti*). A kis parancsolatok a „tej” (*ħalbo*) és a „főzelék” vagy „zöldség” (*yarqo*), tehát a „puha eledel,” míg a nagy parancsolatok a „kemény eledel” (*qšayo*; Heb 5,13–14). Van tehát egy szembenállás, sőt ellentét fokozódó fokozati különbség a megigazult világi hívek (*kinē*) és a tökéletességre törekvő szerzetesközösség (*gmire*) között (lásd erről a 11. homíliát is).¹³ Ez azonban – így az ismeretlen prédikátor – nem mehet el addig, hogy a testvérek elvessek a látható egyház adminisztratív-operatív fennhatóságát és különösen a megszentelő, kegyelemkövetítő hatalmát, mivel enélkül eleve nem lehet eljutni a szív, illetve a menny egyházába. Mint Sebastian Brock írja,

<A Fokozatok könyve> úgy szemléli a keresztény lelki növekedést, mint a szív rejtett egyházának egyre nagyobb fokú észlelését és felfedezését, amit a látható egyház tesz lehetővé. E felfedezés vezet el a mennyei egyház érzékeléséhez, amelynek mintájára hozta létre Krisztus apostolaival együtt a látható egyházat. A mennyei egyház létének és működésének felfogása viszont a látható egyház jelentőségének és valóságosságának elmélyültebb megértéséhez vezet – amely az az egyház, amelyik a kezdet kezdetén elindította ezt az egész folyamatot.¹⁴

2. A FOKOZATOK KÖNYVÉNEK 12. HOMÍLIÁJA KÖZELEBBRŐL

A 12. *mimrō* gondolatvilága szerint tehát három egyház van: a földi, a szív és a mennyei, melyben maga a Felkent, *Mšiħo* mutat be áldozatot. A szívnek és a vallási érzületnek általában nagyobb, az elvont fogalmi érvelésnek általában kisebb szerepet tulajdonító sémi vallási hagyománnyal összhangban a szívben megfogalmazott imádság (*šluto’ dlebo*) – melynek feltétele az alámerítkezés, a vagyontalanság és a szüzesség – magasabbrendű áldozat, mint a látható templom oltárán bemutatott.

¹² Lásd erről a *Fokozatok könyve* 11. homíliáját is. Az aszkézis szerepéről a *Fokozatok könyvében* lásd Scully: Lowering in Order to be Raised, 297–312.

¹³ Argarate: The Perfect and Perfection, 156–172.

¹⁴ 43–44.

A tökéletesség elérésében nagyon nagy szerepet játszik, hogy a közösség imádkozik (Pseudo-Makarios homíliáiban ugyanígy a közösség legfontosabb elfoglaltsága az ima, lásd a 3. és a 19. *homíliáját*). Az imádság kiegészítője, nélkülözhetetlen velejárója a böjt (*šawmo*), a virrasztás (*šahro*) és a bűnbánati sírás (*dem'e' dašluto*, „az imádság könnyei”) – külön homília, a 18. *mimrō* foglalkozik az „imádság könnyei”-vel. A szív imádságát megvalósító testvér láthatja meg azután egyfajta magasabbrendű látással a mennyei egyházat.¹⁵ A homília részletesebben így érvel:

A szív titokban le tud mondani minden földi vágyról, és eksztatikusan elhagyja a földet, felmegy a mennybe; s ha ezzel párhuzamosan testben is lemondunk a földi javakról, akkor tartjuk meg a Megváltónk, *Poruqan* parancsolatait (a parancsolatok tökéletes – akár önmagunkon tett erőszak árán való – megtartását szigorúan előírja Makarios 19. *homíliája* is). Mindez titkos imádság a szívében (*šluto' ksito' dlebo*) annak, aki a Megváltón medítál. Ezért testnek és szívnek együtt kell imádkoznia, mert Jézus, az apostolok és a próféták is testben és szellemben egyaránt osztották az áldást. A szív böjtjét hasonlóképpen kísérnie kell a testi böjtnek is. A szellemi istentisztelet titkos temploma a test, titkos oltára a szív – de a szellemi istentiszteletet a látható rítus gyakorlásával valósítjuk meg. A látható oltár, egyház és keresztség célja, hogy eljuttasson minket a láthatatlan, mennyei oltárhoz, egyházhoz és keresztséghez – ahová eljutni a célunk. Ha már teljesítjük a földi egyház elvárásait, akkor válik láthatóvá a mennyei – ennek feltétele a látható szentély kultusza, hiszen az a láthatatlan leképezése, annak mintájára jött létre (vö. Ál-Areopagita Dénes: *Egyházi hierarchia* I–II). Ha ellenben nem tiszteljük a látható egyházat és oltárt, akkor a testünk és szívünk sem válik templommá és oltárrá, és nem látjuk meg a szentek mennyei egyházát. A látható egyházat ugyanis Urunk, *Moran* alapította, imádkozott és alámerítkezett benne, ezért ez az igazság áldott anyaegyháza. Ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy a látható egyház a mennyei leképeződése, tehát hogy az ősminta a mennyei egyház. A látható egyház tagjai kezdetben lágyeledelt esznek, elvégre nem kaphatja ugyanazt az edelt a kezdő, mint a haladó. Kemény edelt természetsszerűen csak a „tökéletesek” kapnak, akik már a mennyei egyház, a mennyei város polgárai. Miután azonban csak a látható egyházon keresztül lehet eljutni a mennybe, ezért tiszteljük a látható egyházat is. A kettő között a szív temploma vagy egyháza közvetít. Akik a látható egyházban „szorgalmasok” (tevékenyek, igyekvők: *methap'in*), azok léphetnek tovább a szív egyházába, majd a menny egyházába. A látható keresztség (*ma 'mudito' dmethazyo*) nélkül ugyanígy nem lehetséges a spirituális keresztség. Aki tehát eltávolodik a látható egyháztól, az eltévedett és bűnös. Mindazonáltal meg kell különböztetni a híveket képességeik szerint, és a „gyengék”-től nem szabad elvárni ugyanazt, mint az „erősek”-től. Ezért a hitben „gyermek”-re más parancsolatok vonatkoznak, mint a hitében és

¹⁵ Lásd erről Kollamparampil: „Hidden Work” of the Heart, 262–272.

értelmében „felnőtt”-re (*drab bre ‘yoneh*) – mindenkire a neki megfelelő parancsolat vonatkozik. Az „erősek” emiatt teljesíthetnek olyan missziót is, ami a „gyöngék” számára éppenséggel tilos, hiszen ők elbuknának benne, mert nem elég erősek hozzá. A legfőbb jó a mennyei egyházba eljutni – ez a megigazulás (*zadikuto*), de ez csak azoknak adatik meg, akik morálisan teljesen megtisztultak.

3. A LIBER GRADUUM ESZMEI KAPCSOLATA DÉNES EGYHÁZI HIERARCHIÁJÁNAK EKKLÉZIOLOGIÁJÁVAL

Ál-Areopagita Dénes *Egyházi hierarchiájának* legelső mondata programnyilatkozat, mely szerint „akiket a szent beavatás teljességébe hierarchikus misztériumokból és hagyományozásból kifolyólag avattak be, azoknak számára a világfeletti és igen szent Írásokból kell bizonyítanunk, hogy az egyházi hierarchia az ihletett és isteni és teurgikus ismerethez és működéshez és beavatáshoz tartozik.”¹⁶ A szöveg tehát mindjárt első mondatában világossá teszi, hogy a földi hierarchia isteni eredetű. E programnyilatkozat súlypontja az, hogy Dénes a hierarchia által beavatott személy számára a Szentírásból – amely szintén Istentől van – képes és kénytelen bizonyítani, hogy az egyházi hierarchiában Isten működik. Ez eleve egy apologetikus élt feltételez, vagyis azt, hogy vannak, akik ezt kétségbe vonják – pontosan úgy, ahogyan a *Fokozatok könyve* 12. *homíliájában* erre következtethetünk.

Az *Egyházi hierarchia* I. részének 4. fejezete szerint továbbá „azt állítjuk tehát, hogy az isteni vezérlés üdvözültsége, a természete szerinti istenség, a *theōsis* forrása – akitől a megistenülés jön a megistenülőkhöz – az isteni jósága folytán ajándékozta a hierarchiát minden értelmes és intellektuális szubsztancia megmentése és megistenülése végett”¹⁷ – mintha Dénes szerint Isten elsősorban nem is a megváltást adományozná, hanem a hierarchiát, amelyen keresztül történhet meg kizárólagos jelleggel a megváltás.

Az *Egyházi hierarchia* II. része szerint pedig „a földi hierarchia célja az Istenhez való hasonulás és egyesülés a lehetőség mértéke szerint” – Dénes ennek megfogalmazása során szinte szóról-szóra veszi át Platón *Theaitétosából* a *philosophia*

¹⁶ <1.> “Ὅτι μὲν ἡ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία [...] τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδείξει λογίων χρητῶν τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις.

¹⁷ <4.> Λέγωμεν τοίνυν ὡς ἡ θεαρχικὴ μακαριότης ἡ φύσει θεότης ἡ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεοουμένοις, ἀγαθότητι θεία τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο...

definícióját (176 A–B),¹⁸ de tartja magát a kappadókiai teológiai hagyományhoz is: Εἴρηται τοίνυν ἡμῖν ἱερῶς, ὡς οὗτός ἐστι τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχίας σκοπός· ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις. Ezt a célt azonban „az isteni Írások szerint kizárólag a szent parancsolatok iránti szeretettel és liturgiával lehet elérni” – és Dénes itt már eltér Platónától (aki szerint az istenhez való hasonulás eszközei a *dikaïosynē*, *hosiotēs*, *phronēsis* három erénye): Ταύτης δέ, ὡς τὰ θεῖα διδάσκει λόγια, ταῖς τῶν σεβασμιωτάτων ἐντολῶν ἀγαπήσεσι καὶ ἱερουργίαις μόνως τευξόμεθα. Az „istenhez való hasonulás”-nak tehát Dénes szerint egyrészt morális, másrészt egyházi-liturgikus feltétele van. Így a platóni előírások egy része megvalósul, Dénes pedig más részről a látható egyházhoz való tartozást, következésképp az egyházi hierarchia elismerését és az annak való engedelmességet írja elő.

Az egyházi hierarchia szerepének dénesi értelmezése azonban így lényegi összhangban áll a *Fokozatok könyve* 12. homíliájának ekkleziológiájával, és megerősíti azt a történeti-filológiai úton bizonyítottnak tekinthető tézist, hogy Dénes közvetlen egyházi, történeti és kulturális kontextusa a szír kereszténység.¹⁹

BIBLIOGRÁFIA

- Argárate, Pablo: The Perfect and Perfection in the Book of Steps = Heal – Kitchen, eds.: Breaking the Mind..., 156–172.
- Baumstark, Anton: Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Bremmer, Jan N., ed.: The Apocryphal Acts of Thomas. Leuven: Peeters, 2001. (Studies on Early Christian Apocrypha 6)
- Brock, Sebastian, transl.: The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Cistercian Studies, Volume 101, 1987.
- Dörries, H. – Klostermann, E. – Kroeger, M., eds.: Die 50 geistigen Homilien des Makarios. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- Golitzin, Alexander: Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessalonikē: Patriarkhikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1994. (Analecta Vlatadon № 59)
- Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, gedsh.bethmardutho.org/entry/Book-of-Steps

¹⁸ ...ἀλλ’ οὐτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὧ Θεόδωρε— ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

¹⁹ Lásd erről Louth atya kiváló rövid összefoglalását: Denys the Areopagite, 111–113.

- Greatrex, Geoffrey: The Romano-Persian Frontier and the Context of the Book of Steps. = Heal – Kitchen, eds.: *Breaking the Mind...*, 9–31.
- Heal, Kristian S. – Kitchen, Robert A., eds.: *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac “Book of Steps.”* Washington DC: The Catholic University of America Press, 2014.
- Hidal, Sten: Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers = Oskar Skaraune – Reidar Hvalvik, eds.: *Jewish Believers in Jesus – The Early Centuries.* Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007, 568–580.
- Kitchen, Robert A. – Parmentier, Maartien F. G., transl.: *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum.* Cistercian Studies Series, Volume 196, 2004.
- Klijn, A. F. J.: *The Acts of Thomas.* 2nd, revised edition. Leiden: Brill, 2003.
- Kmoskó, Mihály, ed.: *Ktobo’ dmasqoto’ – Liber graduum = Patrologia Syriaca – Malponuto’ d’abohoto’ suryoye’* Vol. 3. Parisii: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926. E codicibus [...] edidit, praefatus est dr. Michael Kmosko in Universitate Budapestensi professor.
- Kollamparampil, Thomas: “Hidden Work” of the Heart and Spiritual Progression in the Book of Steps = Heal – Kitchen, eds.: *Breaking the Mind...*, 262–272.
- Louth, Andrew: *Denys, the Areopagite.* London – New York: Continuum, 1989; 2001.
- Maloney, George A., SJ, transl.: *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter.* New York: Paulist Press, 1994.
- Plested, Marcus: *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition.* Oxford: OUP, 2004. (Online kölcsönözhető itt: archive.org)
- Scully, Jason: Lowering in Order to Be Raised, Emptying in Order to Be Filled: The Ascetical System of the Book of Steps. = Heal – Kitchen, eds.: *Breaking the Mind...*, 297–312.
- Virtual Hill Museum and Manuscript Library – Online repository of Syriac manuscripts: vhmml.org/readingRoom.
- Westerhoff, Matthias: *Das Paulusverständnis im Liber Graduum.* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.

FOKOZATOK KÖNYVE¹

12. Homília: az Egyház rejtett és nyilvános szolgálatáról

<288> 1. Testvéreim, illő hozzánk, hogy – mivel hisszük, hogy van titkos lemondása a szívnek, amely elhagyja a földet, és belép a mennybe – lemondjunk testben is a vagyonunkról és örökségünkről, s így őrizzük meg mindenki Megmentőjének [*mahe' kul*] parancsolatait; és tudjuk, hogy van titkos imádsága a szívnek [*sluto' ksito' dlebo'*] annak számára, aki „meg van kötözve” Urunk által, és igazán medítál Őrajta. Imádkozunk testben is, a szívünkkel együtt; ahogyan Jésuá áldást adott, s imádkozott testben és szellemben is; és az apostolok és a próféták így imádkoztak. Ne legyünk híján az észnek, <olyanok,> akik nem engedelmesek atyáik iránt. Ne taszítsuk el szellemi atyáinkat, és <ne> szerezzünk atyákat a testben, akik nem igaziak, és <ne> térjünk el Urunk <s> hírnökei [*koruzawhi*] igazságától. S mivel tudjuk, hogy létezik böjtje [*sawmo'*] a szívnek, a gonosz gondolatoktól rejtve, <ezért> böjtöljünk láthatóan is, ahogyan Urunk böjtölt és az első és utolsó hírnökei. És mivel tudjuk, hogy a test – rejtett templom, és a szív – rejtett oltár <azon> istentiszteletre, mely a szellemben <van> [*dabruho'*], szorgoskodjunk e nyilvános oltáron s e nyilvános templom előtt, hogy – mivel fáradozunk bennük – létezzünk örökkön-örökké a szabad, nagy egyházban, mely a mennyben <van,> és azon oltáron, mely a szellemmel [*bruho'*] díszítettett és emeltetett, amely előtt angyalok szolgálnak, és mindnyájan a szentek, és Jésuá papként szolgál, és áldást oszt előttük és reájuk és minden oldaluk felől; s mivel tudjuk, hogy a tökéletesek [*gmire'*] Jésuában, a Felkentben [*Mšiho'*] merítkeznek alá, és titkosan megtisztíttatnak, higgyünk és szilárdan bízunk ebben a keresztségben [*ma'mudito'*], amely látható – a szellemé ez, és kiengesztel, és eltávolítja a bűnöket, annak javára, aki hisz benne, és alámerítkezik benne, és jót cselekszik.

2. Mert nem hiába állították fel Urunk és első és utolsó hírnökei az egyházat és az oltárt s a keresztséget, ezeket, amelyek láthatóak a test szemeinek; hanem hogy azoktól a dolgoktól, melyek láthatók, eljussunk azokhoz, amelyek nem láthatók – mert az égben <vannak> – a hús szemeinek; hiszen a testünk templom lesz,

¹ A Kmoskó Mihály megállapította kritikai szöveg alapján: Ktobo' dmasqoto'..., 285–303. Csúcsos zárójelben < > egyrészt Kmoskó kiadásának hasábszámai, másrészt a szövegben nem szereplő, de odaértendő szavak; szögletes zárójelben [] az eredeti terminusok.

és a szívünk oltár, és meneküljünk <oda,> és lépjünk be belé, amíg ebben az egyházban vagyunk, amely látható, annak papságával és szolgálatával együtt, amelyek jó példák minden emberfiának, akik imitálják <őket> az egyházban virrasztással és böjttel s Urunk és hírnökei önmegtartóztatásával – és <mi ezt > tesszük és tanítjuk.² S amikor <már> nagy alázatosságban vagyunk, és tisztelünk mindenkit az emberek között, nagyokat és kicsiket, <akkor> megnyilvánul számunkra ez a mennyei egyház és ez a szellemi oltár, és áldozunk rajta hitet szívünk imádságával és testünk kérésével; mert hiszünk ebben a szentélyben, amely látható, és valóságos számunkra ez a papság, amelyik szolgál benne; hiszen minden, ami ebben az egyházban van, ama titkos egyház képmására alapul. De ha kételkedünk, és megvetjük ezt a nyilvános egyházat és ezt a látható oltárt s ezt a látható papságot és ezt a megváltó keresztséget, <akkor> a testünk nem templom, és a szívünk sem oltár, és nem a dicsőség palotája. S ez a mennyei egyház és az oltára és a ragyogása és a papsága nem nyilvánul meg számunkra, ahol összegyűlnek mind a szentek, akik tiszták a szívükben, és lakoznak annak dicsőségében, és örvendeznek ragyogásában, mert nem vetik meg ezt az áldott nevelőt, amely minden nap jó küldötteket szül és nevel és küld ebbe a nagy mennyei egyházba. <292> Nyilvánvaló ez az egyház, amely látható minden egyes embernek, melynek oltárát és keresztségét és papságát Urunk rendezte el, mivel imádkozott [*šali*] benne Urunk s az Ő küldöttei, és alámerítkeztek benne, és feláldozták benne az Ő testét és véré, és papként szolgáltak benne igazán. Az egyház az igazságban [*bašrora*] van, és áldott anya <ő,> aki neveli minden szülöttét és a testet és a szívet, amelyben Urunk lakik. S a szellem miatt, amely lakozik benne <a szívben,> valóban templom ő <a szív> és oltár. Mert Urunk ott lakik, amint írva van, mert testetek – az Ő templomai, és belső emberetekben lakik a Felkent.³ Mert abból az egyházból, mely a mennyben <van,> kezdett minden, ami szép, létezni, és onnét fénylett nekünk a világosság minden végen.⁴ S ennek mintájára van az az egyház, amelyik a földön van, valamint annak papja és oltára; és szolgálatának előképére [*wabtupso*] szolgál a test kívül, és működik papként a szív belül, s őhöz hasonlóknak, és őutána mennek, amikor szorgoskodnak ebben a látható egyházban. Mert ez nagyobb mindennél: az egyház, és ő minden alámerítkező anyja, és pedig különösen azért, mert Urunk személye benne jelent meg, és Ő világít benne.

3. S az embereket mint gyermekeit szüli ez az egyház és annak oltára s keresztsége, és <az emberek> tejjel <táplált> csecsemők mindaddig, míg elválasztottak <nem lesznek,> és azután eljutnak a test és a szív növekedéséhez és megismeréséhez, és testüket templomokká teszik, és szívüket oltárokká, és olyan eledelt esznek, amely

² Mt 5,19.

³ 1Kor 6,19.

⁴ Szó szerint így: *bkuhun sawme*; Kmoskó: *in cunctis finibus*; Brock: *The Syriac Fathers*, 48: „in all directions.”

szilárd, és jobb a tejnél, mindaddig, míg tökéletesek <nem lesznek,> és eszik Őt, az Urat igazságban, ahogyan mondta: „Aki engem eszik, az is élni fog énáltalam.”⁵ S amit esznek, az igazi eledel – amint mondotta az Apostol [šliho], hogy „a tökéleteseké az igazi eledel; azoké, akik erősen gyakorlottak”⁶ ahhoz, hogy „megértsek: mi ez a magasság és mélység s hosszúság és szélesség.”⁷ Utána jönnek ebbe a magasságbeli egyházba, s <az> tökéletessé teszi őket, s belépnek Jésuá Királyunk e városába, és tevékenykednek ott, ebben a nagy és kiváló palotában, minden élő és tökéletes <lény> anyjában. Ezért nem vetjük meg a látható egyházat, amely a nevelője minden szülött<jé>nek. És nem vetjük meg ezt <az egyházat,> a szívét, amely erő minden gyöngye számára; és arra vágyunk, amely a mennyé, amelyik tökéletesít minden szentet [qadiše].

4. E három egyháznak tehát élete van, nekik és a rítusuknak; azonban „kiválóbb egy dicsőség, mint <más> dicsőség.”⁸ Aki pedig ennek az egyháznak a szolgálatából huny el, és nem jut el a szívéhez és a mennyéhez, <az> bűnök nélkül távozik e világból, és erényes, és jótettei követik őt. De aki a szív <egyház>ából huny el, kiválóbb; és aki szívében eljut ahhoz az egyházhoz, mely a mennyben <van,> és így huny el, áldott annak a lelke; mert tökéletes [gmīro], és megy, látja Urunkat szemtől-szembe. Amikor tehát igyekvő az ember ebben az egyházban, mely látható, <akkor> van a szív <egyház>ában és a mennyében – mint amikor alámerítkezik az ember ebbe a vízbe, mely látható, általa abba a tűzbe és szellembe merítkezik alá, melyek nem láthatóak –; és amint valaki, aki hisz, szeret, és aki szeret, tökéletes, és aki tökéletes, uralkodik;⁹ de e látható keresztség nélkül senki sem merítkezik alá tűzbe és szellembe. És ezen egyház nélkül, mely látható, senki sem lesz a szív egyházában és a menny egyházában. S ha valaki eltávolodik tőle, és a hegyen szolgál,¹⁰ az bűnös vagy eltévelyedett. De akárhol van is <egy ilyen személy,> igazság kellett volna legyen a számára <az,> hogy a <látható egyház>ban van az élet; és nem fogja megszegni a szövetségét.

5. Mert amiként egy nevelőanya, aki felnevel egy neveltet, megtanítja neki, hogy kenyeret egyék, ami jobb, mint a tej; ugyanúgy ez az egyház, mely látható, megtanítja nekik, gyermekeinek, hogy olyasmit egyenek, ami jobb és sokkal nagyobb, miáltal <297> nőni fognak. Nem azért, mert az egyháznak nincs étele annak számára, aki a nevelt gyermeke, hanem a gyermek gyengébb az ételnél, s az ő számára

⁵ Jn 6,57.

⁶ Héb 5,14.

⁷ Ef 3,18.

⁸ 1Kor 15,40–41.

⁹ Brock: The Syriac Fathers..., 61, jegyzete itt a *Tamás-evangélium* 2. Krisztus-mondására utal; lásd Patterson – Robinson: The Fifth Gospel, 7.

¹⁰ Brock: The Syriac Fathers..., 61, jegyzete szerint itt talán – Jn 4,21 alapján – a zsidókeresztényekre lehet gondolni, de a passzus mindenestre „homályos.”

a tej a hasznos. S nem <is azért, mert> a szellem [*ruho*], amely a látható egyházban szolgál, gyengébb annál, mely a szívé, és annál, mely a szellemé. Mert egyetlen <az,> ami szellemként szolgál nekik, hármuknak. Hanem Ádám fiai nagyon gyengék. S ha <az egyház> nem neveli őket mint gyermekeket, nem lesznek képesek elfogadni az igazi eledelt. És ha nem <így tesz, akkor> milyen nevelőanya az, akinek sok fia van, akik között <van> harmincéves, és akik között <van> harmincnapos? Vajon képes rá, hogy egyugyanazon eledelt adjon nekik? Ha csak egyetlen, igazi eledelt tesz eléjük – meghal a harmincnapos, de felnő a harmincéves. S ha csak tejet ad nekik, élni fog a harmincnapos, és meghízik; de szenved a harmincéves, és meghal. Emiatt Urunk és apostolai is – akik minden ember vezetői – a harmincnaposnak megparancsolják, hogy „Ne egyél együtt a házasságtörőkkel, és ne vegyülj a páránálkodókkal és kicsapongókkal és káromlókkel és senkivel, akinek gonoszak a cselekedetei.” De a harmincévesnek azt mondják: „Fogadd el a betegek betegségét, és legyél minden mindenekkel, és ne mondd senkinek, <300> hogy ‘pogány’ vagy ‘tisztátalan’ vagy ‘gonosz,’” még ha ez így <is> van. És tételezz fel mindenkit mintegy jobbnak magadnál – s így nősz meg te.”

VI. S mindenkinek valami <olya>t parancsoltak, ami illő hozzá. Mert a harmincnapos, ha a gonoszok házába jár, elpusztul. De a harmincéves, ha a gonoszok házába megy, megtéríti őket; és ha nem térnek meg, ő nem pusztul el, mert férfivé vált a szellemben. S másfelől ugyanígy megparancsolják annak, akinek gyermek<i> a természete, és nem tudatos [*hašiš*], hogy szolgáljon, és <csak> azután rájön <kemény eledelt,>¹¹ mígnem megerősödik. Mert nem a kenyeret sajnálta az Apostol, hanem <attól tartott,> nehogy amikor a látható munkától eláll <valaki,> és a titkos munkát nem tudja végezni, butaságot tanuljon és hamisságot és rágalmat, és belecsússzon a szenilis fecsegésbe és gúnyolódásba s kinevetésbe s pereskedésekbe, melyek nem igazságosak,¹² s el <ne> felejtse, hogy keresztény [*kristyona*]. Annak tehát, aki felnőtt az értelmében s tudatos a szívében, és tudja végezni a munkát, mely nem látható, azt mondta Urunk s tanítványai, hogy „Nem fogsz aggódni tested miatt, hogy mit fogsz felvenni, sem pedig lelked miatt, hogy mi<vel> fogod táplálni.”¹³ Hanem „ami fent van, te <azt> keresd, és ami fent van, <azon> gondolkodj!”¹⁴ Mert az, aki ilyen, képes kiigazítani s megbékíteni és figyelmeztetni s tanítani az ember fiait, hogy tetszenek <301> minden<ek> Megmentőjének; és eltávolítani az ember fiaitól az <olyan> tetteket, melyek nem igazságosak és megbízhatóak, amelyek nem hasznosak, és a gúnyolódást és kinevetést, amely nem szükséges, s a gyűlöletes szavakat s rossz cselekedeteket. E viselkedései s e haszna miatt nem engedi Urunk azt,

¹¹ 2Thess 3,12.

¹² 1Tim 4,7.

¹³ Mt 6,26.

¹⁴ Kol 3,1.

aki mindenki segítője, a földön dolgozni, mert megmondta neki, mint Simeonnak, hogy „ha szeretsz engem, legeltesd nekem nyájamat s juhaimat s nőténybárányaimat s hímbárányaimat.”¹⁵ S nem képes az, ki a Felkent nyáját legelteti, arra, hogy elmenjen <ökröt> járomba tenni s a látható földet művelni. Hanem összegyűjti és legelteti s megbékélteti a nyáját, hogy <az> békébe legyen hozva neki, és fedetlen lesz az orcája ama napon szemben azzal, aki megparancsolja neki, hogy „Legeltesd nekem nyájamat s nőténybárányaimat és hímbárányaimat.”

VII. Boldog az, aki belép abba az egyházba, mely a mennyben van, amelyben valóságosan ragyog Urunk; amiként ragyog ez a Nap, mely látható, erre az egyházra, amely látható, és a test ezen templomaira. Mert ezektől hányszor megy le ez a Nap? de attól <az egyháztól,> amely fent <van,> nem távozik el Urunk és Megváltónk, Jésuá, a Felkent arcának világossága. Mert bár Urunk minden helyen <jelen> van, mégis ebben: a mennyei egyházban látható világosan. De azok, akik megalázkodnak és megnyugodtak, és kedvesek mindenki iránt, és küzdenek és harcot folytatnak a gonosz szellemek ellen <304> egyedül, s megtisztították szívüket a gonosz gondolatoktól – amint mondá az Apostol, hogy „a harcok nem a hús és vér fiaival volt, hanem a hatalmasságokkal s urakkal és gonosz lelkekkel és a pusztító sátánnal”¹⁶ –, és azok, akik megküzdöttek az ördöggel, és legyőzték őt, ezt az egyházat, melyben Urunk valóban megnyilvánul, érdemlik ki; amely minden fölött van, és az Ő arcának ama ragyogó fényét fogadják be. Mert megmondta Urunk, hogy „boldogok, akik tiszták a szívükben, mert ők látni fogják az Istent.”¹⁷ Mert ha vannak is más boldogságok és más helyek, mindenkinek az ő cselekedetei szerint; mégis ama nagy helyre <csak> azok emeltetnek fel, kik megtisztítottak a gonoszságtól s a megvetendő gondolatoktól, és látják azt. S megdicsőülnek Urunkkal, Jésuával együtt, és megkapják az áldást az Ő papi méltóságától. Mert ki fog felmenni az Úr hegyére, s ki fog lakni az Ő szentségének hegyén? Ami a mennyei egyház. Az, úgymond, „aki <nek> tiszták kezei, s kiválasztott a szívében;”¹⁸ az, úgymond, áldást [*burkto*] fog átvenni az Úrtól, és megigazulást [*zadikuto*] Istentől, Megváltónktól. Aki Urunk Jésuá, a Felkent, dicsőség [*šubho*] Neki örökkön-örökké! – Véget ért a tizenkettedik homília [*mimro*] a titkos és a nyilvános egyház szolgálatáról [*tešmešto*].

¹⁵ Jn 21,15–17.

¹⁶ Ef 6,12.

¹⁷ Mt 5,8.

¹⁸ Zsolt 24,3–5.

BIBLIOGRÁFIA

Brock, Sebastian, transl.: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cistercian Studies, Volume 101, 1987.

Kmoskó Mihály, ed.: *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum = Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye'* Vol. 3. Parisiis: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926. E codicibus [...] edidit, praefatus est dr. Michael Kmosko in Universitate Budapestensi professor.

Patterson, Stephen J. – Robinson, James M.: *The Fifth Gospel: the Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998. (Online kölcsönözhető itt: archive.org)

LORENZO DELLA VOLPAIA
ASZTROLÓGIAI ÓRÁJÁNAK LEÍRÁSA
ANGELO POLIZIANO LEVELÉBEN
(IV, 8.)

Bevezetés forrásközléshez

FRAZER-IMREGH MONIKA

ABSTRACT

Poliziano's Description of Lorenzo della Volpaia's Astrological Clock

The letter published below in Hungarian translation is the eighth piece of the fourth book of Angelo Poliziano's *Letters*, written to Francesco della Casa on August 8, 1484. The subject of the letter is a description of the complicated astrological clock operated by a single weight, which was made for Lorenzo de' Medici by Lorenzo della Volpaia. Giorgio Vasari mentions this master in several places in his *Lives of the Greatest Painters, Sculptors and Architects*, but Vasari's reference to the clock itself refers to its "twin", which della Volpaia began to build a few years later. Following Vasari, the first clock described in Poliziano's letter was mistakenly identified with the second copy, which was placed in the Sala dell'Orologio, the room of the Palazzo Vecchio named after the clock, in 1510. In addition to the hour, both timepieces showed the day of the month, the position of the sun in the zodiac, the phase of the moon, the day within its own cycle, its position in the zodiac, its average speed and real position, the real position corresponding to the average speed of the five planets in the zodiac, and the position of the so-called lunar nodes. The latter could be observed on six smaller, separately rotating circles within the larger circle.

Az alábbi levél Angelo Poliziano *Levelei* negyedik könyvének nyolcadik darabja,¹ amelyet Francesco della Casának írt 1484. augusztus 8-án. Angelo Poliziano (1454–1494) humanista, költő, filológus, filozófus, Lorenzo de' Medici pártfogoltja, gyermekeinek nevelője és a *Studio Fiorentino*, a firenzei egyetem retorika és poétika tanszékének tanára.² A címzett, Francesco della Casa (1461–cca 1512) a Mediciek alkalmazásában álló firenzei bankárcsalád sarja, akik a római fiókot is vezették, a levél írásakor valószínűleg éppen Rómában tartózkodott.³ A levél tárgya annak a bonyolult, egyetlen súly által működő asztrológiai órának a leírása, amelyet Lorenzo de' Medici készíttetett Lorenzo della Volpaiával.⁴

Habár arra vonatkozóan, hogy valóban Lorenzo de' Medici készítette-e el a szerkezetet, nincsen írásos emlékünks, az a tény, hogy della Casa éppen Polizianótól kéri annak leírását, s hogy a jobbára a Medici-palotában időző humanista a levél végén azt írja: „minden nap nézegettem,” igazolni látszik ezt a feltevést. Bár Giorgio Vasari *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete* című művében több helyen is megemlékezik a mesterről, Lorenzo della Volpaiáról, Vasarinak magára az órára való utalása azonban annak „ikertestvérére” vonatkozik,⁵ amelyet della Volpaia néhány évvel később kezdett el építeni. Vasari nyomán tévesen azonosították a Poliziano levelében leírt első órát a második példánnyal, s így arról is feltételezték, hogy korábban Lorenzo de' Medici tulajdonában állt.

Az óra „műfajának” meghatározása *orologio astronomico da camera*, vagyis szobai asztrológiai óra: egy álló, oszlopos szerkezet, amelyen a különféle mutatók nagyjából szemmagasságban helyezkedtek el. Az óramű mutatta nemcsak az órát, hanem ezen kívül még a hónap napját, a Nap helyzetét is az állatövben, továbbá a Hold fázisát, a saját ciklusán belüli napját, helyzetét az állatövben, átlagos sebességét és valós helyzetét, az öt bolygó átlagsebességének megfelelő, illetve valós pozícióját az állatövben, valamint az ún. holdcsomópontok (azaz a Nap és a Hold pályái metszéspontjainak) helyzetét szintén az állatövben.⁶ Az utóbbiakat a nagyobb körlapon belül hat kisebb, külön forgó körlapon lehetett megfigyelni.

A készítő tehát Lorenzo della Volpaia (1446–1512) firenzei építész, ács, aranyműves, matematikus, de legfőképpen óraműves volt, aki éppen a Nap és bolygók járását, valamint a holdfázisokat modelláló két hasonló szerkezetéről lett híres.⁷ Sajnos a lenti levél tárgyat képező, 1484-ben elkészült első példány további sorsáról

¹ Poliziano: Opera, 48; Poliziano: Letters, 270–272.

² Életrajzát lásd Frazer-Imreg: Poliziano és Pontano levélváltása..., 47–51.

³ Bővebben róla lásd a levélhez írt lábjegyzeteket.

⁴ Morpugo: Gli orologi di casa Medici, 21–25.

⁵ Vasari: A legkiválóbb festők, 1, 336 (Donatello életrajzában).

⁶ Simoni: La Sfera dei Pianeti, 17–25; bővebben a planetáris órákról lásd Pouille: Les instruments...

⁷ Morpugo: Dizionario degli Orologi Italiani, 201–205 (újabb kiadás: Milánó, NAVA, 1974); Morpugo: Alcuni appunti sugli orologi della Volpaia, 1–7; Pagliara: Lorenzo della Volpaia.

semmi egyéb információnk nincs. Feltételezhetően a Medicieknek az 1494-es Firenzéből való kiűzetése során szállították el palotájukból, és 1512-es visszatérésükkor sem került oda vissza. Az 1640-ig fennmaradt második darabot illetően a firenzei Biblioteca Medicea Laurenziana egyik kódexének⁸ tanúsága szerint az önműködő modellt Francesco Bandini révén Hunyadi (Corvin) Mátyás rendelte meg, s a mester 1485 és 1490 között dolgozott rajta, azonban a megrendelő halála miatt az óramű soha nem jutott el Magyarországra.

A gépezetet az elszegényedett mestertől karitatív jelleggel a guelfek kapitánya vásárolta meg 1510-ben, és a Signoriának adományozta, hogy Firenzében, a Palazzo Vecchióban őrizték meg, ahol a róla elnevezett „Órateremben” (Sala dell’ Orologio) helyezték el.⁹ Giorgio Vasari ott látta e példányt I. Cosimo de’ Medici (1519–1574) fejedelemsége alatt, és emiatt terjedhetett el az a vélekedés, hogy az eredetileg Lorenzo de’ Medicie volt.¹⁰ A mozgó szerkezet karbantartásának feladata Lorenzo della Volpaiáról előbb egyik fiára, Camillóra, majd unokájára, Girolamóra szállt, aki 1560-ban és 1594-ben restaurálta azt, 1609-től azonban nem működött többé. 1640-ben darabjai még szerepeltek egy leltárban, később pedig megsemmisítették.¹¹

A mechanizmusra vonatkozó rajzok és számítások viszont fennmaradtak Lorenzo két fiának másolataiban: Benvenuto jegyzetlapjain és Eufrosino 22 oldalas kis kéziratában, amelyet „apánk, Lorenzo kézzel írott könyvecskéjéről” másolt le.¹² Lorenzo órásmesterként 1490-ben azt a megbízatást kapta, hogy Firenze nyilvános óráját rendszeresen beállítsa; e feladatot 1494-ben, a Mediciek elűzésekor elvették tőle, majd 1500-ban az ő helyébe lépő órásmester halálával visszaadták neki, egy újabb óra építésének megbízásával egyetemben. Más köztéri és templomokon elhelyezett órákat is épített és karbantartott, Firenzén kívül is, például Bolognában. Fia, Benvenuto jegyzetein szerepelnek Lorenzo egyéb gépezeteinek tervrajzai is: asztroláb, hidraulikus gép, csörlő kúthoz, vízimalom, ívfűréselő szerszám stb. A nála fiatalabb Leonardo kapcsolatban állt vele; Leonardo több tervrajzán felismerhető della Volpaia konstrukcióinak ismerete.¹³ Számos (legalább húsz) megépített gépezetéből mindössze egy óra maradt fenn, ma a firenzei Museo Galileóban (a korábbi Museo di Storia della Scienzában) őrzik.

⁸ Ms. Antinori 17. Vö. Giuseppe Brusa: *L’ arte dell’ orologeria in Europa...*, 38.

⁹ Ez a terem az épület második emeletén található, és Egnazio Danti freskói díszítik.

¹⁰ Lásd fentebb.

¹¹ Az óramű történetéhez lásd Brusa: *L’ orologio dei pianeti...*, 645–669; Morpugo: *Dizionario degli Orologiai*, 201–205; és Dorini: *L’ orologio dei pianeti...*, 1–7.

¹² Ezt Carlo Pedretti írta át 1953-ban, a kézirat azonban mindmáig kiadatlan maradt. Jelenleg Sara Tagliagambara dolgozik a jegyzetfüzet átirásán, amelyet Giancarlo Truffa közreműködésével készülnek kiadni (Giancarlo Truffa közlése alapján).

¹³ Brusa, *L’ orologio dei pianeti...*, 651; Tagliagambara: *Alle origini dell’ orologeria di Leonardo*, 93–126.

Az alább leírt planetáris órának (az óraszekrény alatt) egy éggömbbel és egy földgömbbel kibővített utódját 1994-ben a Firenzei Tudománytörténeti Múzeum¹⁴ számára rekonstruálta Alberto Gorla órare Restaurátor¹⁵ Giuseppe Brusa óratörténész¹⁶ segítségével, Emmanuel Poulle tudománytörténész és levéltáros értékes megjegyzéseit felhasználva.¹⁷ A kivitelezésben a firenzei Istituto Statale d'Arte¹⁸ tanárai működtek közre.¹⁹



1. kép Alberto Gorla – Giuseppe Brusa
– Emmanuel Poulle: Lorenzo della Volpaia
1485 és 1510 között készített asztrológiai
órájának rekonstrukciója, 1994,
Firenze, Museo Galileo. Raktári száma: 3817.

¹⁴ Akkori nevén Museo di Storia della Scienza, ma Museo Galileo.

¹⁵ Munkásságáról lásd albertogorla.it. (Letöltés: 2022. 10. 04.)

¹⁶ Legjelentősebb munkája e témában: Brusa: L' arte dell' orologeria.

¹⁷ Vö. Poulle: Horologium amicorum...

¹⁸ Újabb nevén Liceo Artistico di Porta Romana.

¹⁹ A rekonstrukció történetéről lásd Brusa: L' orologio dei pianeti..., 647.

BIBLIOGRÁFIA

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Poliziano, Angelo: *Epistolarum libri duodecim = Opera omnia*. Basileae: apud Nicolaum Episcopium juniorem, 1553, 1–212.
- Poliziano, Angelo: *Letters*, Vol. I, Books I–IV. Ed. & transl. Shane Butler. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2006. (The I Tatti Renaissance Library, 21)

SZAKIRODALOM

- Brusa, Giuseppe: *L' arte dell' orologeria in Europa: sette secoli di orologi meccanici*. Milano: Bramante, 1978 és 1993.
- Brusa, Giuseppe: *L' orologio dei pianeti di Lorenzo della Volpaia = Nuncius: Annali di storia della scienza*, 1994, 645–669.
- Dorini, Umberto: *L' orologio dei pianeti di Lorenzo della Volpaia donato dai capitani di Parte Guelfa alla Signoria di Firenze*. Hely nélkül: kiadó nélkül, 1909. (Különlenyomat innen: *Rivista d'Arte*, VI. évf., 1909.)
- Frazer-Imregh Monika: *Ki remélhet magának nagyobb isteni segítséget? – Poliziano és Pontano levélváltása = Antikvitás és reneszánsz* 6, 2020/2, 43–68. DOI: 10.14232/antikren.2020.6.43-68
- Morpugo, Enrico: *Gli orologi di casa Medici = La Clessidra*, 7. évf., 1951/10, 21–25.
- Morpugo, Enrico: *Alcuni appunti sugli orologiai della Volpaia*. Különlenyomat a *La Clessidra*, 15. évf., 1959/9. számából.
- Morpugo, Enrico: *Dizionario degli Orologiai Italiani*. Roma: La Clessidra, 1950. (Újabb kiadás: Milánó, NAVA, 1974.)
- Pagliara, Pier Nicola: *Lorenzo della Volpaia = Dizionario Biografico degli Italiani* 37. Roma: Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 1989, [treccani.it/enciclopedia/lorenzo-della-volpaia_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-della-volpaia_(Dizionario-Biografico)).
- Poulle, Emmanuel: *Les instruments de la théorie des planètes selon Ptolomée: Equatoires et horlogerie planétaire du XIII au XVI siècle*. Vols. 1–2. Genève et Paris: Droz, 1980.
- Poulle, Emmanuel: *Horologium amicorum: l'astrarium de Giovanni Dondi*. Padoue, Bibliothèque Capitulaire, ms D. 39. Paris: École des Chartes, 1998.
- Simoni, Antonio: *La Sfera dei Pianeti = La Clessidra*, 27. évf., 1971/7, 17–25
- Tagliagambara, Sara: *Alle origini dell'orologeria di Leonardo: Andrea Verrocchio e Lorenzo della Volpaia per l'orologio di Mercato Nuovo*. *Accademia Leonardi Vinci*, 1. évf., 2021/1, 93–126.
- Vasari, Giorgio: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete* 1. Budapest: Európa, 1983.
- Zaccaria, Raffaella: *Francesco della Casa = Dizionario Biografico degli Italiani* 36. Roma: Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 1988, [treccani.it/enciclopedia/francesco-della-casa_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-della-casa_(Dizionario-Biografico)).

ANGELO POLIZIANO:
LEVÉL FRANCESCO DELLA CASÁHOZ
LEVELEK, IV, 8.¹

Angelo Poliziano kedves barátjának,
Francesco Della Casának² üdvözlését küldi

1. Megkaptam leveledet, amelyben egy önműködő gépezet híreről számolsz be, melyet nemrég egy Lorenzo nevű firenzei épített, s amely a bolygók mozgását mutatja be az égre vonatkozó számításoknak megfelelően. Továbbá azt mondd, szeretnéd, ha írnék neked erről, ha valami biztosit megtudtam, mert kétségbevonható e hír hitelessége. Igyekszem a kedvedben járni, és bár mivel vidéken vagyok, rég nem láttam e masinát, mégis röviden előadom számodra, milyen az alakja, milyen a felépítése, és hogyan működik, amennyire csak emlékezetem alapján tudom. Ha ez a magyarázat kissé homályosnak tűnne a számodra, azt kérlek, ne előadásomnak tulajdonítsd, hanem a szóban forgó dolog bonyolult voltának, s annak, hogy teljesen újdonságszámba megy.

2. Van egy négyszögletes oszlop, körülbelül három könyök magas,³ amely piramis módjára fent egy pontban végződik. Rajta oszlopfő helyett egy fémből levő, kör alakú lap helyezkedik el, melyet aranyozott és különféle színű ábrákkal osztottak fel.

¹ A fordítást Shane Butler alábbi szövegkiadása alapján készítettem: Poliziano: Letters, 210–212.

² Francesco della Casa (1461–cca 1512) a Mediciek alkalmazásában álló firenzei bankárcsalád sarja, akik a római fiókot is vezették, és ott saját bankot is nyitottak. Francesco a Medicieket 1491-ben két alkalommal is képviselte Németországban. Lorenzo de' Medici fiaival nevelkedett együtt, és velük később is jó barátságot ápolt. Családját támadó ellenségeivel szemben a Mediciektől kért levélben segítséget, de sem Lorenzo, sem fiai nem tudták teljesen elhárítani ezeket a támadásokat. Lorenzo de' Medici halála után 1493-ban fia, Piero Lyonba, a francia királyhoz, VIII. Károlyhoz küldte della Casát a hivatalos firenzei követek, Gentile Becchi és Piero Soderini kíséretében, ahonnan számos levélben számolt be neki ottani tevékenységéről. Csak VIII. Károly itáliai hadjárata idején tért vissza Firenzébe; majd a Mediciek elűzése után 1500-ban Machiavellivel együtt képviselte követségben Firenzét a francia király, XII. Lajos előtt. Követsége Milánóban majd Parmában folytatódott 1503-ig, majd Bolognába küldték, ahol a város urával, Giovanni Bentivoglióval való tárgyalásra kapott megbízatást. Lásd Zaccaria: Francesco della Casa...

³ „Altitudinis trium cubitum” – A könyök (régies nevén rőf vagy sing) hagyományos mértékegység, kb. 60 cm.

Az egyik részén a bolygók összes járását mutatja be,⁴ ennek a kiterjedése egy könyök-nél rövidebb, és beépített fogaskerekkel működik; a legszélén egy rögzített kör alakú sáv fogja körbe, mely huszonnég órára van felosztva. Ezen belül a legfelső, forgatható körlapon felosztva a tizenkét csillagjegy látható, fokbeosztással.⁵ Még beljebb nyolc kisebb, nagyságra nagyjából megegyező korong pillantható meg. Ezek közül kettő középen helyezkedik el (tudniillik egymáshoz vannak rögzítve)⁶ úgy, hogy az alsó, kicsit nagyobb a Napot, a felső a Holdat ábrázolja. A Napból kiinduló, a peremet érintő sugár a [külső] köríven az órát, az állatövön pedig a hónapot, napot és a fokok számát, valamint a Nap úgynevezett középmozgását jelzi. A Holdból szintén egy pálca indul ki, amely ennek az óráit mutatja, a Hold órái azonban beljebb,⁷ a nagyobbik korong peremén vannak jelölve. Ez a pálca a Hold mellékkörének középpontján áthaladva [ti. a középpontot átszúrva] az állatövet elérve jelzi bolygójának középmozgását. A másik pálca⁸ ugyaninnen [a Hold mellékkörének középpontjából] indul ki, és a Hold testének középpontját, azaz a mellékkör szélét metszi, s a Hold valódi helyzetét mutatja meg.⁹ Ennek köszönhetően lassulása és gyorsulása, egész mozgása és pályája, az újhold és a telihold is megfigyelhető rajta. Az előbbieket körül hat korong található, amelyek közül az egyiket „a sárkányfejnek és a sárkányfaroknak” nevezik, ez a nap- és holdfogyatkozásokról tudósít.¹⁰ A többi a bolygókhoz van rendelve, és minden egyes bolygóból két mutató áll ki, amelyek mozgásaikat jelzik, csakúgy, amint azt a Hold esetében megmutattuk. Ámde ezek hátrafelé is haladnak, ami a Holddal soha nem történhet meg, tudniillik ennek mellékköre¹¹ az ellenkező irányba halad. Így mindegyik esetében nyilvánvaló az együttállások, a hátráló mozgások és a keresztező mozgások módja. Van ezen túl egy további, az állatövével megegyező méretű sáv, amely a bolygók említett

⁴ „Omnis siderum errantium cursus” – Ez a Földről nézve nemcsak egyenes vonalú egyenletes mozgás lehet, hanem a bolygók időnként látszólag megállnak, és visszafelé mozogva egyfajta hurkot vetnek (retrogradálnak), ezért nem fordítható keringésnek.

⁵ Az állatöv jegyeiről van szó, a kör 360 fokából minden egyes jegy tehát 30 fokot foglal el.

⁶ „Alter scilicet alteri infixus” – Butler kihagyja ezt a félmondatot, Poliziano: Letters, 270.

⁷ „Interius.” Butler kiadásában helytelenül: „inferius.” Poliziano: Letters, 272.

⁸ „...alter.” Butler kiadásában helytelenül: „alteri.” Poliziano: Letters, 272.

⁹ Mint a velencei San Marco óratornyán, a padovai Torre dell’ Orologio és a mantovai Palazzo della Ragione óratornyának számlapján, ahol látszanak a holdfázisok, körülötte a hold ciklusának napjai, utána körben a hónapok és az állatövi jegyek, csak itt a Holdnak a Nappal közös kisebbik óralapján. Lásd 1–3. kép.

¹⁰ A sárkányfej (caput draconis) és a sárkányfarok (cauda draconis) csillagászati, illetve asztrológiai terminusok, a Nap és a Hold pályájának felkelő és lenyugvó metszéspontját jelölik. Az előbbi a felszálló vagy északi holdcsomópont, ahonnan a Hold az ekliptika fölé emelkedik. Az utóbbi a leszálló vagy déli holdcsomópont, ahonnan a Hold az ekliptika alá süllyed.

¹¹ „...epiciclus.” Butler kiadásában helytelenül: „epiciclios.” Poliziano: Letters, 272.

hat korongját szeli át felülről; ennek révén a felkelő jegyek foka¹² tűnik ki, és a nap-szak, azaz hogy a Nap melyik órában kel fel. Azok a korongok, amelyek az egyes bolygókat hordozzák, vele [a Nappal] ellentétesen, nappal kelet felé, éjjel pedig nyugat felé forognak. Maga a nagy óralap a bolygókat ellenkezőleg, éjjel kelet felé, nappal nyugat felé forgatja meg huszonnégy óra alatt.

3. Hogy mindez megfelel az égnek, azt a józan ész igazolja, és a hozzáértők is mind egyetértenek vele. S nincs mit csodálkoznod azon, ha ezek hihetetlennek tűnnek a sokaság számára, hiszen ahogy az egyik szerző írja, „csak később hiszik el, lángész mit kitalál.”¹³ Én is alig hittem a szememnek, bár mindennap nézegettem. Sőt, amikor régebben arról olvastam, hogy a syrakusai Archimédész valami ilyesmit készített, még e jelentős tekintély esetében is megingott a hitem, amit honfitársunk kiküszöbölt.

4. Művével semmilyen dicséret nem ér fel, s nem is lehet méltán másként dicsérni, mint hogy bevalljuk, hogy minden dicséret alatta marad. Alkotóját illetően pedig kétséges, hogy egyenes jelleme és becsületessége, őszintesége és erkölcsi tisztasága vagy inkább tehetsége miatt csodáljuk, úgyhogy azt gondolhatnánk, az ég küldte, és az égben is szerezte az égről való tudását.

Élj boldogul!

Fiesole, 1484. augusztus 8.

Ford. Frazer-Imregyhézi Monika



1. kép Gian Paolo Ranieri – Gian Carlo Ranieri:
Asztrológiai óra, 1496–1499. Velence, Szent Márk tér,
Torre dell'Orologio.

¹² „...orientium gradus signorum.” – Butler fordítása homályos: „the gradient movement of the constellations.” Poliziano: Letters, 273.

¹³ Ovidius: Heroides, XVII, 130. Saját fordításom.

2. kép Jacopo Dondi:
Asztrológiai óra,
XIV. sz.

Padova, Torre dell'Orologio.



3. kép Bartolomeo Manfredi: Asztrológiai óra, 1473. Mantova, Palazzo della Ragione,
Torre dell'Orologio.



DISPUTA



HILARIUS MÁSODIK HIMNUSZA *DE RESURRECTIONE CARNIS* – A TEST FELTÁMADÁSÁRÓL

ADAMIK TAMÁS

A második himnuszt *De resurrectione carnis*, „A test feltámadásáról” címen közli és tárgyalja Buzna Viktor, és a bevezetésében tüstént megállapítja: „Ezt az igen szép verset Hilarius szíve mélyéből hozta elő, és a legbensőségesebb művészettel alkotta meg. Nem a jámbor hívőnek, nem a jól reménykedőnek, hanem az ujjongó léleknek az érzései látszanak magasabbra emelkedni, mintegy kitörni Hilarius ezen versében, aki újjá születve a keresztségben, örvendezik, hogy Krisztusban végtelen javakat talált, és írásaiban igen gyakran boldogan tesz erről tanúságot.”¹ A *De Trinitate* (A Szentháromságról) című művének első könyvében ugyanis ugyanazt, amit ebben a versében fogalmaz meg, áhítatosan és eredeti módon így körvonalazza: „Értelmem a természetes érzékelés megértésén túlra hatol, és többet elárul Istenről, mint amire vállalkozott. Teremtőjét ugyanis Istennek mondja az Istentől, Ige-Istennek, aki az Istennél van.”² Ez a himnusz is *abecedarium*. Míg azonban az első himnuszának a vége hiányzik, a *T* betűnél szakadt félbe, e másodiknak az elejét nélkülözzük: az *F* betűvel kezdődik a ránk maradt része, és 18 kétsoros versszakból, azaz 36 sorból épül fel.

A MÁSODIK HIMNUSZ FELÉPÍTÉSE

Ez a 18 kétsoros versszakból álló csonka himnusz két egyenlő részre oszlik. Az 1. rész az első kilenc versszakot foglalja magában, az *F*-fel kezdődő versszaktól az *O*-val kezdődő versszakig bezárólag, tehát a himnusz első 18 sorát (az *F*–*O*-versszakokat).

¹ Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii ...*, 51: *Pulcherrimum hoc carmen ex ipsis animi sui penetralibus petium simul dixerim atque etiam ex intimo depromptum artificio. Non pie credentis, non bene sperantis, sed iubilantis animi sensus videntur hoc carmine et altius assurgere et quasi irrumpere Hilarii, qui renatus in baptismo infinita se in Christo invenisse bona laetatur et in scriptis suis saepenumero lubens testatur.*

² Uo., 52: *In primo quidem De Trinitate libro (p. 2. 3) eadem ipsa, quae carmine hoc complectitur, pie et ingenue simul hunc in modum profitetur: »Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam, et plus de deo, quam opinabatur, edocetur. Creatorem enim suum deum ex deo discit, verbum deum et apud deum...*

A 2. rész pedig a himnusz második felét öleli fel, tehát szintén kilenc versszakot, a P-vel kezdődő versszaktól az utolsó versszakig, a Z-ig tartó részt (a P–Z versszakokat). Mint az alábbiakból kitűnik, mindkét rész gondolatmenete három kisebb tagból épül fel.

Az első rész Jézus Krisztus szenvedéséről, kereszthaláláról és feltámadásáról szól, és három tagból áll:

1. Az 1–3. versszakban a költő a megszemélyesített Halált szólítja meg. Kijelenti, hogy rászedte a Halált a testet öltött Ige; amikor ugyanis a Halál látta Jézus Krisztus szörnyű kereszthalálát, örvendezett, mert azt hitte, hogy Jézus Krisztus meghalt (F–H versszak). A himnusz latin szövegét Buzna kiadásából közöljük,³ de tekintettel vagyunk Feder kiadására is.⁴ Magyar szövege saját fordításunk:

*Fefellit saevam verbum factum te caro,
deique tota vivi in corpus irruis.*

*Gaudes, pendentem cernis ligno cum crucis,
tibiue membra fixa clavis vindicas.*

*Hanc sumis ante pompam tanti praelii
sputus, flagella, ictus quassae harundinis.*

Az igévé vált hús, te vad, hát rászedett,
ki élő Isten-testre rútul rárohansz.

Örülsz: Krisztust kereszten függni láthatod,
magadnak kéred szöggel átvert tagjait.

Megnyerted ezt a pompás, véres nagy csatát,
korbácsütést, köpést, nádszál-szurkálgatást.

2. A 4–6. versszakokból kiderül, hogy győztesként vonul el a kereszten szörnyű halált halt Krisztus, mert feltámadásával bizonyítja, hogy az alvilágban őt legyőzni nem lehet. Feltámadásával ugyanis megdöntötte a halál uralmát és birodalmát (I–L versszak).

*Ibat triumpho, morte absumta, mors, tua,
deus inferno vinci regno nesciens.*

*Kandens frigescit stagnum pallidae Stygis
rigensque nescit Flegethon se fervere.*

³ Uo., 52–53.

⁴ Feder: S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera, 212–214.

*Lux orta vastae nocti splendet inferum;
tremit et alti custos saevus Tartari.*

Győztesként távozott, győzvén haláladon,
Halál. Istent legyőzni nem lehet, pokol!

Sápadt Styx forró nedve egyre hűldögél,
dermesztő Phlegethón hideg, és nem hevül.

A fény felkél és felragyog az alvilág,
s remeg mély Tartarosznak öre, sápadoz.

3. A 7–9. versszakokban feltárul Krisztus feltámadásának következménye: az ember teste és lelke is halhatatlan lesz, mert Krisztus megtestesülése és feltámadása eredményeképpen az emberi test egybenőtt Istennel (N–O versszak):

*Mors, te peremptam sentis lege cum tua,
deum cum cernis subdedisse te tibi.*

*Non est caducum corpus istud, quod tenes,
nullumque in illo ius habet corruptio.*

*Omnis te vincit carnis nostrae infirmitas;
natura carnis est connata cum deo.*

Halál, érzed, hogy véged, s törvényed halott,
látván, hogy Isten tenmagad alá vetett?

Nem múlandó a test, melyet te birtokolsz,
a pusztulásnak ahhoz már nincsen joga.

Legyőzött téged testünk gyengesége már;
húsunk természetét igényli Istenünk.

A második rész az emberi lélek, közelebbről a költő Hilarius lelkének halhatatlanságát hirdeti, szintén három részben:

1. A 10–12. versszakokban a költő lelke (*anima*) ujjong, mert a keresztség által újjászületett az ember: teste és lelke halhatatlanná vált, Istenhez kapcsolódott; jelen esetben Hilarius teste és lelke, hiszen a keresztség szentsége halhatatlanná tette (P–R versszak):

*Per hanc in altos scandam laeta cum meo
caelos resurgens glorioso corpore.*

*Quantis fidelis spebus Christum credidi,
in se qui natus me per carnem suscipit!*

*Renata sum – o vitae laetae exordia!
novisque vivo christiana legibus.*

Magas mennybe felhágok én már boldogan
magasztos testemmel, feltámadás után.

Milyen reménnyel áldom én a Krisztusom,
ki megszületve engem a testébe vett!

Újjá születtem, ó, boldogság kezdete,
új törvényekkel élek itt kereszt alatt.

2. Az 13–15. versszakokban felfedi ujjongásának okát: megszűnt a halálfélelem; örömmel fogadja a patriárka a mennyben, és boldog, mert feltámadás után az égben Isten jobbjá felől ülhet (S–X versszak):

*Sanctis perenne munus praestat hoc dei,
conformi secum vivant post haec corpore.*

*Terror recedat mortis tandem, Mors, tuae,
sinu me laetam patriarcha suscipit.*

*Vivam locata post haec in caelestibus,
dei sedere carnem certa a dexteris.*

Örök jutalmul adja ezt az Istenünk
nekünk, szenteknek: véle egy vagyunk.

Pusztuljon már halálfélelmed, torz Halál,
hiszen vidáman vesz karjára ősatyánk.

Ezentúl már egekben élek én; helyem
Isten jobbján lesz, testem is velem.

3. Végül a 3. részben, a 16–18. versszakban következik a befejezés: feltámadva boldogan énekel majd együtt az angyalok kórusával, a sátán pedig irigykedve nézi, mert nem sikerült rászednie (Y–Z versszak):

*Xriste, reversus caelos victor in tuos
memento carnis, in qua natus es, meae.*

*Ymnos perennes angelorum cum choris
in hoc resurgens laeta psallam corpore.*

*Zelavit olim me in morte satanas,
regnantem cernat tecum totis saeculis.*

Krisztus, egedbe visszatérve győztesen,
gondolj testemre, hisz tiéd is szenvedett.

Angyalkórusban himnuszt zengek, folytonost,
saját testemben feltámadva ékesen.

Halálomkor megkapni sátánunk akart,
most nézhet: itt uralmam Véled végtelen.

A második himnusz felépítését tehát kettős párhuzamosság jellemezi: versszakai két azonos hosszúságú és metrumú sorokból épülnek fel, s maga a himnusz két egyenlő részre oszlik. A két fő rész mindegyike három azonos hosszúságú részre tagolódik.

A MÁSODIK HIMNUSZ TEOLÓGIÁJA

A második himnusz azzal kezdődik, hogy Jézus Krisztus, a testet öltött Isten rá-szedte a halált azáltal, hogy bár szenvedett és meghalt a kereszten, feltámadt. A rá-szedés, a becsapás oka abban rejlett, hogy a Halál csak embernek, vagyis halandónak tekintette Jézus Krisztust. Jézus azonban valóságos Isten és valóságos ember: a halálból feltámadt. Feltámadásával diadalmaskodott a halálon. Istenségének bizonyítéka feltámadása, és ez kereszténységünk záloga is. Ezt látva, a Halál megrémült. Az alvilág folyói is megrémülnek, a hideg Styx megdermedt, a tüzes Phlegethón lehűlt; sötétségeit pedig bevilágította Krisztus isteni fénye. A Halál döbbsen látja, hogy a test nem pusztuló, tehát a pusztulásnak nincs többé joga hozzá, mert az emberi gyengeség legyőzte. A halál legyőzésének hatóoka az, hogy Jézus Krisztus feltámadt a halottaiból. Azzal, hogy az emberi testet felvette (*natus per carnem*), engem, az embert önmagába fölvelt (*me in se suscipit*), újjá születtem, új életet kezdtem. Ez az újjászületés a keresztség által következik be: *ex baptismo*. A kereszténység első századaiban a keresztények meg voltak győződve, hogy keresztség által beavatást nyertek Krisztus testének misztériumába: *sacramento corporis Christi initiarentur* – írja Buzna,⁵ aki szintén biztos abban, hogy itt a keresztelés szentségéről

⁵ Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 57.

énekelt Hilarius. Ezt írja ugyanis: „Mindenekelőtt semmi kétségem nincs afelől, hogy Hilarius ezt a himnusz a keresztelkedők ünnepélyes szertartására szerezte. Ezt a következő verssorok is nyilvánvalóvá teszik: *Renata sum – o vitae laetae exordia! / – novisque vivo christiana legibus*. „Újjá születtem, ó, boldogság kezdete, / új törvényekkel élek itt kereszt alatt.”⁶

A *Renata sum – o vitae laetae exordia* (21) sor *renata sum* kijelentése sok vitát váltott ki az utóbbi két évszázadban. Franciscus Gamurrini ezt írja róla: „A másik két ránk maradt vers közül az első, amely egy frissen megkeresztelkedett nőtől származik, örömről tudósít: ‘Újjá születtem, ó, boldogság kezdete, / új törvényekkel élek itt kereszt alatt.’ Krisztusnak a feltámadása által legyőzött halálát és magát a feltámadást énekeli meg ez a nő, nem hideg és nehézkes nyelven, mint Hilarius, hanem hevesen és áradóan, szinte a szent istenségtől elragadtatva.”⁷ Dreves már a nő nevére is következtetett: szerinte Florentia volt ez a nő, akit Venantius Fortunatus *Vitája* szerint Hilarius Szeleukiában megkeresztelt, s a hölgy ettől kezdve atyjaként tisztelte Hilariust, és követte őt Poitiers-be is.⁸ Schanz átvette ezt a véleményt, és kiemelte e vers nőies hangnemét.⁹ E véleményeket cáfolja Buzna, aki szerint nem nőről van itt szó, hanem a nőnemű emberi lélekről (*anima*). Ezt írja ugyanis: „Én bizony nem gondolnám, hogy ez a vers valamiféle nőtől származik, hanem olyan *lélektől, amely a keresztségtől most született újjá*, és az eljövendő dicsőség reményében felemelkedik, amelyet neki a halálon győzedelmeskedő és a halottaiból föltámadó Krisztus biztosan megígér.”¹⁰ Tehát a *renata* arra az emberi lélekre vonatkozik, amely a keresztségtől éppen most született újjá: *anima ex baptismo nunc renata*. Később Dreves is megváltoztatta fenti véleményét, s ez utóbbi értelmezést fogadta el.¹¹ Charles Kannengiesser a *renata sum* kifejezést így kommentálja: „a saját győzelmét ünnepli a halálon, újjászületését Krisztusban, és azon meggyőződését, hogy egyszer majd részt vesz ezen utóbbi égi dicsőségében. Ki beszél így? Egy nő (Gamurrini, Duchesne, Colombo, Schanz, Morrica), Abra, Hilarius saját lánya

⁶ Uo., 57: „Nullum imprimis, mihi est dubium, quin hymnus hic ad caerimoniam solemnem baptizandorum fuerit a Hilario compositus, quod etiam versus, qui sequuntur, planum faciunt: „Renata sum – o vitae laetae exordia! – novisque vivo christiana legibus.”

⁷ S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni..., XVIII: „Ex reliquis duobus hymnis primus a quadam neophita, laetitiam denunciat: Renata sum, o vitae – Laetae exordia! / Novis quae vivo – Christiana legibus. Mortem Christi resurrectione victam ac resurrectionis fidem canit ipsa non frigido laboriosoque ut Hilarius eloquio, sed fervido et soluto, prope excitata numine sacro.”

⁸ Dreves: Das Hymnenbuch des hl. Hilarius, 364.

⁹ Schanz: Geschichte der römischen Literatur, 205.

¹⁰ Buzna: De hymnis Sancti Hilarii..., 60: „Equidem non feminae cuiusdam carmen hoc esse putarim, sed animae ex baptismo nunc renatae atque in spem futurae illius gloriae se erigentes, quae sibi a Christo, de morte triumphante atque a mortuis resurgente, certa promittitur.”

¹¹ Uo., 60.

(Mason), a keresztény lélek (Mason, Dreves, Meyer, Bardenhewer, Labriolle, Buzna, Myers, etc) vagy maga Hilarius = *mens* (Pellegrino)?”¹²

Buzna e himnusz esetében is Hilarius egyéb műveiből vett párhuzamokkal bizonyítja, hogy a 2. himnusz szerzője is, minden kétséget kizárva, Hilarius.¹³ Sok példájából csak kettőt emelek ki, mert igen jellegzetesnek tartom őket. Az első párhuzam rögtön az F betűvel kezdődő disztichonnal kapcsolatos:

*Fefellit saevam verbum factum te caro,
deique tota vivi in corpus irruis.*

Az igévé vált hús, te vad, hát rászedett,
ki élő Isten-testre rútul rárohansz.

Az első versszak egy két tagmondatból álló összetett mondat. Az első tagmondat alanya a *caro*, ‘hús,’ ‘test.’ Ennek van egy értelmezője: *verbum factum*, ‘igévé vált.’ A mondat alanya tehát a *verbum factum caro*, ‘az igévé vált test.’ Állítmánya a *fefellit*, ‘rászedett.’ Tárgya pedig a *saevam... te*, ‘téged, te vad,’ ti. a halál. A szövegösszefüggésből ugyanis egyértelmű, hogy a *saevam* megszólítás a *Mortemre*, a megsemmisített Halálra vonatkozik. A második tagmondatot a *que*, ‘és’ kapcsolatos kötőszó vezeti be. Alanya a *tota*, ‘teljes egészében,’ állítmánya az *irruis*, ‘rárohansz,’ tárgya pedig a *dei... vivi in corpus*, ‘az élő Isten testére.’ Buzna Viktor a *De Trinitate* 10. könyvében megtalálta e részlet párhuzamát, mely így hangzik: *Passus quidem Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur, sed in corpus domini irruens passio*.¹⁴ A két latin szöveg második felében a téma azonosságán kívül szó szerinti egyezés is megfigyelhető: *in corpus irruis – in corpus... irruens*.

A második párhuzam pedig a Q betűvel kezdődő disztichonban található:

*Quantis fidelis spebus Christum credidi,
In se qui natus me per carnem suscipit!*

Milyen reménnyel áldom én a Krisztusom,
ki megszületve engem a testébe vett.

¹² Kannengiesser: S. Hilaire de Poitiers, 488: „*Renata sum*, célèbre sa propre victoire sur la mort, sa nouvelle naissance dans le Christ et sa certitude de participer un jour à la gloire céleste de ce dernier. Qui parle ainsi? Une femme (Gamurrini, Duchesne, Colombo, Schanz, Moricca), l’âme chrétienne (Mason, Dreves, Meyer, Bardenhewer, Labriolle, Buzna, Myers, etc) ou Hilaire lui-même = *mens* (Pellegrino)?”

¹³ Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 54–63.

¹⁴ Uo., 54. oldal, 1. lábjegyzet.

Hilarius latin nyelvének egyik feltűnő sajátossága, hogy a *spes*, *ei*, *f.*, ‘remény’ jelentésű főnevet szereti többes számban használni – mondja Buzna. Ennek szemléltetésére a következő példákat közli:

Trin. I. 3. A: *spebus suis*;

Trin. XI, 71 A: *humanis suis spebus*;

Trin. XII, 72 B: *incertis... otiosis... spebus*;

In Ps. LXII, 157 C: *Non enim haec spebus nostris*.

Feltűnő az a mód, ahogyan Buzna felhívja a figyelmet a *spebus* többes számú alak gyakori használatára. Ezt írja ugyanis: „Hilariani imprimis sermonis proprium est istud: *spebus*.” – „A hilariusi stílus feltűnő sajátossága ez a *spebus*.” S utána a pontos lelőhely megadásával közöl további négy *spebus*-t. A felvezető mondat is és a kiragadott példák is azt sugallják az olvasóknak, mintha Hilarius mechanikusan vonzódná *spebus* többes számú dativusi vagy ablativusi esethez. Ha viszont megnézzük, hogy Hilarius milyen szöveggörnyezetben alkalmazza például a *spebus suis* fordulatot, akkor kiderül, hogy az igen fontos mondanivalót hordoz. A *spebus suis* a *De Trinitate* I. könyvének 14. fejezetében szerepel a következő mondatban: „In hoc ergo consocio securitatis suae otio mens *spebus suis* laeta requieverat: intercessionem mortis hujus usque eo non metuens, ut etiam reputaret in vitam aeternitatis.”¹⁵ – „Így hát saját biztonságának ebben a békéjében bízva az értelem a saját reményeinek örülve megnyugodott: oly mértékben nem félt a halál közbejöttétől, hogy még az örök életre is számított.” Az idézett mondat vezeti be azt a 14. fejezetet, amely a *Patrologia Latina*-ban ezt a címet viseli: *Christi fides et mortis metum et vitae tollit taedium*.¹⁶ – „Krisztus hite a halálfélelmet is és az életunalmat is megszünteti.” Ez a *spebus suis* tehát, ha visszahelyezzük eredeti szöveggörnyezetébe, igen fontos funkciót tölt be: a keresztény hitrendszerben a remények sokasága még a halál elviselését is vidámmá teszi, mert ha földi életünkben keresztény módon élünk, akkor több okból is remélhetjük az örök boldogságot, amelyről e himnusz utolsó két versszaka szól:

*Ymnos perennes angelorum cum choris
in hoc resurgens laeta psallam corpore.*

*Zelavit olim me in morte satanas,
regnantem cernat tecum totis saeculis.*

Angyalkórusban himnuszt zengek, folytonost,
saját testemben feltámadva ékesen.

Halálomkor megkapni sátánunk akart,
most nézhet: itt uralmam Véled végtelen.

¹⁵ *Patrologia Latina* X, 56A.

¹⁶ Uo., 55C.

E két utolsó versszak szerint a keresztények remélhetik, hogy feltámad a testük, hogy az égben az üdvözültek kórusában himnuszt énekelhetnek, hogy Krisztussal együtt uralkodhatnak. Tehát a *spebus* többes szám helyénvaló, mert több mindent remélhet a keresztény ember, ha igazán bízik Krisztusban, és tanításai szerint akarja leélni életét.

A MÁSODIK HIMNUSZ VERSELÉSE

Versformája *iambicus senarius* vagy *iambicus trimeter*; a sorokat *caesura semiquinaria* vagy *pentemimera* tagolja az ötödik félláb után; a latin és görög elnevezése erre utal. A csonka himnusz tehát 36 jambikus verssorból épül fel; de Buzna szerint ritmikus versnek is tekinthető.¹⁷ Szemben az első himnusszal, amely szabadosságaival bosszantja a kritikusokat, ez a himnusz versformájának szabályos és csiszolt áradásával gyönyörködteti őket. Buzna ezt így fejezi ki: „olyan gondossággal vannak összefűzve, hogy alig találsz bennük valami hibát.”¹⁸ „Háromszor alkalmaz hiátust, hétszer pedig nem, ahogy Mayer megállapítja,¹⁹ hatszor szerkeszt elíziót; mindig és változatlanul a harmadik lábban alkalmaz caesurát, a szavak ütemét természetes módon mindig a lábak emelkedésében helyezi el (néhány jambus kivételével, többnyire az első verssorokban); kellemesen és könnyedén árad a vers.”²⁰

A második himnusz esetében is feltehetjük a kérdést: mi indította Hilariust arra, hogy éppen a jambikus senariust válassza e himnuszának versformájaként? Mintát erre csak a klasszikus római költészetben találhatott. De melyik az a római költő, aki jambikus senariusban írt verseket? Horatius alkalmazta ugyan epodosaiban a jambikus senariust, de csak epodosainak első sorában. Egyedül Catullus az a római költő, aki jambikus senariusban három verset is írt: a 4., a 29. és az 52. carment. A 4. carmenben Catullus Bithyniából hajóval való hazautazásának történetét meséli el, s egyben annak a hajónak a sorsát is, amellyel hazatért. A 29. és az 52. carmenben Iulius Caesart és züllött hadvezéreit támadja, és durva szitokszavakkal gyalázza. Quintilianus a római költőket értékelve az *Institutio oratoria* (Szónoklat-tan) című művében Catullusról ennyit mond: „A iambosz önálló versformaként nem lett népszerű a rómaiak körében, inkább csak más versmértékekkel együtt használták: a vele járó maró gúny megvan Catullusnál, Bibaculusnál és Horatiusnál, ez utóbbinál a iambosz egy epódosszal váltakozik” (10, 1, 96).²¹ Kissé korábban

¹⁷ Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 63.

¹⁸ Uo.: „tantaque sunt contexti diligentia, ut vix unum alterumve eis deprehendas vitium.”

¹⁹ Meyer: *Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius*, 409.

²⁰ Uo.: „Ter hiatus adhibitus, septies et non, ut Meyer invenit, sexties elisio posita; – semper et constanter in pede tertio caesura servata, ictuque verborum natura dato semper in elevatione pedum posito (exceptis aliquibus iambis iisque primis versuum) iucunde simul facileque volvitur carmen.”

²¹ Quintilianus: *Szónoklattan*, 871.

azt is megmagyarázza, miért alkalmas a iambus versláb támadásra: „A keményebb helyeket leginkább a jambusok emelik ki, nemcsak azért, mert csak két szótagból állnak, s emiatt gyakoribb bennük a lüktetés, s ez ellentéte a nyugodtságnak, hanem mert minden lábban emelkednek is, ezért jobbak a choreusoknál, amelyek hosszúból rövide reszkesznek alá.” (9, 4, 136).²² Idéz is Catullustól: „Nyers és sértő részek, ahogy mondtam, még versben is jambusokban grasszálnak: »Ki tudja nézni ezt, ki tudja tűrni is, / ha nem ripők, falánk s szerencsekergető«” (9, 4, 141).²³ Egyébként a támadó versekben a megtámadott személy megszólítása strukturálisan igen fontos szerepet játszik. A „megszólítás” feltűnően megmutatkozik mind Catullus említett verseiben, mind Hilarius második himnuszában első felében, amelyben a Halált „támadja”, akit Jézus Krisztus a feltámadásával rászedett.

Létezik azonban egy népies műfaj is, a *mimus*, amelynek Caesar korában létrejött irodalmi változata is; ez a császárkor évszázadaiban is élő színházi műfaj maradt. Diomedes grammatikus a Kr.u. IV. század második felében így határozza meg: „A mimus mindenféle beszéd, mozgás vagy cselekmény – akár csúnya, akár nem – tiszteletlen és pajzán utánzása; a görögök így határozták meg: a mimus az élet utánzása, amely a megengedett és meg nem engedett dolgokat egyaránt felöleli.”²⁴ A kor két leghíresebb mimusszerzője D. Laberius és Publilius Syrus voltak. D. Laberius Caesar kérésére előadóként is színpadra lépett, és versenyre kelt ifjabb kortársával, Publilius Syruszal. Publilius Syrusnak egysoros szentenciáiból mintegy 700 darabot őrzött meg a szöveghagyomány, s ezeknek versformája jambikus senarius ugyanúgy, mint Hilarius második himnuszának.²⁵ Ennek alapján feltételezhetjük, hogy Catulluson kívül a római irodalmi mimus is hathatott Hilariusra.

Jacques Fontaine szerint szép lírai a témája ennek a himnusznak, amennyiben első fele az antik győzelmi énekhez (*epinikion*) hasonló: azon győzelem festése, amelyet az isteni hős aratott a halál felett. Jézus Krisztus halál feletti győzelmének leírása Szent Pál ezen kijelentésére alapozódhat: „Amikor pedig ez a romlandó test romolhatatlanságba öltözik, és ez a halandó halhatatlanságba, akkor beteljesedik az ige, amely írva van: »Elnyelte a halált a diadal.« Halál, hol a te győzelmed? Halál, hol a te fullánkod?” (1Kor 15,55)²⁶ A második része viszont átalakul párbeszéddé a keresztény lélek és a halál között, majd a lélek és Krisztus között.²⁷ Hilarius hite itt a saját szavát átadja a léleknek, amely képes mindenkit megszólítani. „Mély értelmű ujjongás ez: lángoló reménykedés a feltámadásban: végleges felemelkedés Krisztushoz, olyan nyelven kifejezve, amely nemesen egyszerű: igazi keresztény klasszicizmus.”²⁸

²² Uo., 643–644.

²³ Uo., 644. Erről részletesebben lásd: Adamik: *Vocabulary of Catullus' Poems*, 321–325.

²⁴ *Grammatici Latini* III, 490.

²⁵ Adamik: *Római irodalom ...* 224.

²⁶ Fontaine: *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, 91.

²⁷ Uo., 92.

²⁸ Uo.: „L'allégresse profonde, l'ardeur de l'espérance professée en la résurrection, l'élévation finale au Christ, s'expriment ici en une langue qui atteint la 'noble simplicité' d'un vrai classicisme chrétien.”

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik, Tamás: Római irodalom a kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig. Pozsony: Kalligram, 2009.
- Adamik, Tamás: Vocabulary of Catullus' Poems. Hapax legomena as Vulgar Words = *Acta Antiqua* 59 (2019), 321–325.
- Buzna, Victor: *De hymnis Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*. Coloczae: 1911.
- Catullus versei. Catulli Verosensis liber. A szöveget gondozta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. *Auctores Latini XV*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1971.
- Doignon, Jean: Hilarius von Poitiers = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferung 114. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1989, 139–167.
- Dreves, Guido M.: *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius* = *Zeitschrift für katholische Theologie*, 12 (1888).
- Fontaine, Jacques: *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- Fontaine, Jacques: *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence*. Paris: Société d'Édition les Belles Lettres, 1980.
- Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera omnia. *Patrologia Latina X*. Reprográf kiadás: Turnhout: Brepols, 1991–1994.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta. Recensuit Alfredus Feder SJ. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, 65. Vindobonae: Tempusky, 1916.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, 22. Vindobonae: Tempusky, 1891.
- S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta quae inedita ex codice Arretino deprompsit Ioh. Franciscus Gamurrini. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis. Romae: 1887.
- Kannengiesser, Charles: *S. Hilaire de Poitiers = Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome 7. 1969.
- Meyer, Wilhelm: *Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rhythmus = Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 3*. Berlin: Weidman'sche Buchhandlung, 1909.
- Zsolt Angela – Kovács Endre – Papp Árpád: *abecedarium = Világirodalmi Lexikon 1*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970, 14.
- Quintilianus, Marcus, Fabius: Szónoklattan. Fordította és a jegyzeteket összeállította Adamik Tamás, Csehy Zoltán, Gonda Attila, Kopecky Rita, Krupp József, Polgár Anikó, Simon L. Zoltán, Tordai Éva. Szerkesztette Adamik Tamás. Pozsony: Kalligram, 2008.
- Schanz, Martin: *Geschichte der römischen Literatur*. IV., 1. München, 1904.



MŰHELY



KÁLVIN ÉS A *PHILOSOPHIA CHRISTIANA*

PECSUK OTTÓ

KÁLVIN ÉLETE

Kálvin János (Johannes Calvinus, Jean Cauvin) 1509-ben született a franciaországi Noyonban. Apja, Gérard Cauvin városi jegyzőként dolgozott, a fiatal Kálvint pedig édesanyja, Jeanne LeFranc ismertette meg a keresztény hittel. Mivel apja jó viszonyt ápolt egy helyi nemes családdal, a kis Jean e baráti család gyermekeivel együtt tanulhatott, így társadalmi helyzeténél jobb iskoláztatást kapott. Jó tanulmányi előmenetelének hála 12 évesen egyházi ösztöndíjban részesült: egyházi földek jövedelméből támogatták a tanulmányait. 14 éves korától a párizsi Collège de la Marche-ban tanult, ahonnan hamarosan átkerült a jobb nevű Collège de Montaigu-ba.

Párizsban teológiai tanulmányokat folytatott, és az egyetemen megismerkedhetett kora több kimagasló humanistájával is. 18 évesen magiszteri fokozatot szerzett, de nem folytatta a teológia tanulását, mert apja nyomására pályát kellett váltania: Orléans-ban és a bourges-i egyetemen jogi tanulmányokba kezdett. 23 évesen jogi doktorátust szerzett, és ezzel egy időben megjelent első műve, Seneca *De clementia* című traktátusához írott kommentárja. Az 1530-as évek elején visszatért Párizsba, a Collège Royalra, ahol mindennaposak voltak a reformáció hívei és a konzervatív tanárok közötti viták. Kálvin evangéliumi tanok iránti érdeklődése a hatóságok figyelmét is felkeltette, és miközben az egyetemen eretnekség vádjával perbe fogták a rektort, Nicolas Cop-t, Kálvin is a gyanúsítottak közé került, ezért menekülnie kellett. Ebben az időszakban sejtjük meghatározó istenélményét, amelyet szükséztűen csak *subita conversiónak* („hirtelen megtérés”) nevezett zsoltárkommentárjában. 1534-ben lemondott a tanulmányait korábban lehetővé tévő egyházi javadalmairól, és így mintegy formálisan is szakított a római egyházzal.

Főművét, az *Institutiót* már korán elkezdte írni, és 1536-ban megjelent az, amit „kis *Institutio*”-ként ismerünk. Ezt a későbbiekben már nem bővítette, de egy bővebb változatát, a „nagy” *Institutiót* haláláig javította és alakította. Írását az előszóban I. Ferenc francia királynak ajánlja. Amellett érvel, hogy az evangéliumi mozgalom (a reformáció) az eredeti kereszténység örököse, amint azt az újszövetségi Szentírás leírja, ezért az állam részéről védelemben és támogatásban kellene részesíteni,

nem üldözésben. Kálvin munkamódszere az volt, hogy azokat a bibliai teológiai összefüggéseket és gondolatokat, amelyeket nem akart újra és újra megismételni a bibliai kommentárjaiban, tematikusan összefoglalva és részletesen kifejeve az *Institutio* lapjain írta le. Ezek a felismerések és így az *Institutio* anyaga is a kommentárírás előrehaladtával egyre gazdagodtak, mélyültek és letisztultak. A nagy *Institutio religionis Christianae* 1539-ben, majd 1543-ban, 1550-ben és végül 1559-ben jelent meg, latin nyelven, amelyből 1545-ben és 1560-ban francia nyelvű kiadások is napvilágot láttak.

Amikor Kálvin 1536-ban Genfben érkezett, az ottani reformáció vezéralakja, Guillaume Farel szembesítette a feladattal, hogy Isten rendelte Genfben a város evangelizációjának vezetésére. Kálvin nehéz szívvel vállalta a gyakorlatias feladatot, mert önmagát inkább a tudós és teológiai író szerepében látta volna szívesen. Mégis elvállalta a posztot, amit annyira komolyan vett, hogy 1538-ra menthetetlenül meg is romlott a kapcsolata a nála jóval szabadelvűbb városi tanáccsal, és el kellett hagynia Genfét. Strasbourgban talált menedékre, ahol az ottani, szintén menekültekből álló hugenotta gyülekezetet pásztorolta. Itt kezdett hozzá másik nagy irodalmi vállalkozásához, a Szentírás könyveinek kommentálásához. Szinte valamennyi bibliai könyvet kommentálta – amelyeket mégsem, azokról prédikációi maradtak fenn. Miután 1541-ben visszahívták Genfben, ott élt 1564-ben bekövetkezett haláláig. Kálvin kitörölhetetlen nyomott hagyott Genf akkori szellemi arculatán. A városi reformáció az ő elképzeléseit követte, és a genfi modell egész Európában befolyással bírt a svájci reformációt követő egyházakban. Kiterjedt levelezést folytatott tanítványaival, követőivel és azokkal, akik tanácsért fordultak hozzá.

Sok kritikát kapott a spanyol Miguel Serveto (latin nevén Michael Servetus) halálában való közreműködése miatt. Az eretnek, elsősorban szentháromságtagadó művei miatt szinte minden európai országban üldözött Servetót Kálvin kezdeményezésére letartóztatta a genfi hatóság, a városi tanács pedig halálra ítélte. Kálvin, aki a teológiai kérdésekben a vádat képviselte, hiába kért kíméletesebb halálbüntetést, Servetót máglyán égették meg. Kálvin haláláig sem tudta magáról lemosni a Serveto halála miatti bélyeget. Az ügyben betöltött szerepét és az eretnekség miatti halálbüntetést talán nem szabadna anakronisztikusan, a mai szempontok szerint megítélni (vö. Sütő András: *Csillag a máglyán*): XVI. századi kontextusában kellene szemlélni és értékelni az akkor történeteket. Akkoriban Servetót bármelyik európai országban vagy városban letartóztatták volna, és sajnos ugyanerre a sorsra jutott volna.

Kálvin már életében kérelhetetlenül elvhű és puritán ember hírében állt. Mégis, prominens teológiai és városvezetési szerepe ellenére soha nem helyezte előtérbe önmagát, szerénysége is legendás volt. Kérésére jeltelen sírban temették el, nehogy valakinek is eszébe jusson őt halála után tiszteletben részesíteni. Komolyan vette saját teológiai jelmondatát: *Soli Deo gloria* – egyedül Istené a dicsőség.

KÁLVIN TEOLÓGIAI HANGSÚLYAI

Mindenekelőtt a Szentírással kapcsolatos nézeteiből kell kiindulnunk. Egész teológiáját arra az előfeltevésre építette, hogy a Szentírás Isten önkijelentése, amely az egyedüli megbízható forrásunk Isten megismeréséhez (*Opera selecta* 3.60.31-61.4; *Institutio* 1.6.1). Meggyőződése szerint az egyház minden nyomorúságának forrása az, hogy a Szentírás megismerésére és hűséges tanítására nem fordít elegendő figyelmet. A Szentírás és az egyház nem egymás mellé rendelt fogalmak: az elsőnek feltétlen elsőbbsége van a másodikkal szemben (*Opera selecta* 3.14.4-12; *Institutio* 1.7.1), és ebben a véleményében határozottan állást foglalt a római katolikus teológiával szemben (amely az egyháznak, illetve a szent hagyománynak tulajdonított primátust a Szentírással mint az egyház produktumával szemben). Kálvin szerint a Szentírást ihlető Szentlélek az, aki bennünket, olvasókat is megértésre segít a Szentírás olvasása közben (*Opera selecta* 3.84.14-20). A Biblia szerzőiként mind az emberi szerzőket, mind a Szentlelket gyakran említi, aki a Biblia isteni tartalmát az emberi szerzőknek diktálta. Ugyanakkor tisztában van azzal a hosszú hagyománnyal is, amely egy-egy bibliai igeszakasz lejegyzését megelőzte (*Institutio* 4.8.5-6). Ő is elfogadta azt a lutheri tételt, amely szerint a Szentírás önmagát magyarázza, a wittenbergi reformátornál mégis hangsúlyosabban szállt síkra az egyházi írásmagyarázat fontossága mellett, amelyet nem mástól, mint az egyházi szolgáktól, vagyis a tanító lelkipásztoroktól kell várunk (*Opera selecta* 1.52-53).

Nagy fontosságot tulajdonított az Ó- és az Újszövetség közötti kapcsolatnak. A két szövetség közötti egységet hangsúlyozta, mert szerinte az a szövetség, amelyet Isten az ószövetségi atyákkal kötött, nem különbözött sem lényegét, sem érvényességét tekintve attól, amelyet Fiában kötött velünk. A két szövetség gyakorlatilag egy és ugyanaz, pusztán végrehajtásukban vagy megvalósulásukban (*administratio*) térnek el egymástól (*Institutio* 2.9-11). A Biblia Isten egyedülálló ajándéka az ember számára. Jelentőségében és minőségében nem hasonlítható egyetlen emberi alkotáshoz sem. Kálvin minden más reformátornál ékesszólóbban tudott lelkesedni a Biblia nagyszerűségéért (*Institutio* 1.7.4; 1.8.1; 1.8.12-13). A Biblia mellett klasszikus irodalommal is foglalkozó írásmagyarázók számára mindig is megoldandó kérdésnek tűnt, hogy mit kezdjenek a Szentírás szemmel láthatóan egyszerű, a mesterként költőiséget vagy fennköltiséget nélkülöző stílusával. Sokakat, például a rétoriként és stilisztaként képzett Augustinust vagy Jeromost egy ideig távol is tartotta a hittől és a Biblia rendszeres olvasásától ez a tény. Kálvin számára azonban a Szentírás stilisztikai egyszerűsége fennköltiségének és eleganciájának a jele. Főként a páli levelek kapcsán vizsgálta ezt a kérdést, és arra jutott, hogy Pál apostol például pontosan lelkipásztori megfontolásból választotta az egyszerűbb írói stílust. Kálvin szerint ennek az egyszerű stílusnak a korinthusi gyülekezettel folytatott levélváltásában két okát adja. Egyrészt azért utasítja vissza az emelkedettebb, irodalmi írásmódot, hogy

jelezzék a „viszkető fülű” korinthosiaknak, Isten ígéjének célratörő, egyszerű közvetítésével nem azt adja nekik, amire vágnak, hanem azt, amire igazán szükségük van (*Calvini opera* II:321). Másrészt a kereszt egyszerűségét a mesterkelt vagy fennkölt beszéd képes erőtlenné tenni, és ezt is el akarta kerülni az apostol.

Ismert Kálvin főművének, az *Institutió*nak az a nyitógondolata, hogy a keresztyén hithez két fő ismeret tartozik: Isten és önmagunk megismerése. E kétféle ismeret összefügg: amikor az ember megismeri Istent, ráébred önnön bűnösségére és elégtelenségére, és felébred benne a vágy, hogy Isten magasztalása és imádata révén olyan emberré váljék, amilyennek Isten eredetileg megteremtette. Isten megismerése tehát helyes önismeretre vezet, és elindít a hit útján. Kálvin szerint ez az igazi *pietas* („kegyesség”) útja, amelyben Istent teremtvő és gondviselő Atyaként ismerjük fel, és életünk fő céljának azt tekintjük, hogy cselekedeteinkkel és szavainkkal visszatükrözzük felebarátaink felé Isten dicsőségét.

KÁLVIN VILÁGKÉPE

Kálvin Szentírásra épített teológiai világképét a következőképpen rekonstruálhatjuk: Isten úgy teremtette meg az embert, hogy az megismerhesse őt mint Teremtőt. A bűneset nélkül az ember istenismeretéhez elegendő lett volna a teremtett világ értelmes szemlélete és a gondviselés tényei. A bűn azonban megrontotta az első ember(pár) és Isten kapcsolatát, ez volt az első törvényszegés („Ne kívánd!”, vö. Róm 7,7-13) és Isten iránti engedetlenség, amelyet az emberi történelem azóta is folyamatosan megismétel. A bűneset óta csak Isten Szentlelke és a Szentírás vezetheti az embert helyes istenismeretre. Az Ószövetség a prófétai ígéretek révén felkészít Isten új szövetségére, amely Jézus Krisztus kereszthalálában és feltámadásában valósult meg. Krisztus hármas tisztsége, a papi, a prófétai és a királyi (mindhárom az Ószövetségben „felkent,” görögül *christos* tisztség volt) kellett ahhoz, hogy Megváltónk lehessen, mint ahogyan arra is szükség volt, hogy egyszerre legyen Isten és ember (ezt a gondolatot Kálvin Canterburyi Anselmustól vette át). A megigazulás fontosságában Kálvin egyetértett Lutherrel: Isten az embert nem vallási tettei vagy teljesítménye nyomán fogadja el igaznak, vagyis olyannak, aki újra közel kerülhet hozzá, hanem egyedül a Jézus Krisztusba vetett hite nyomán. Ez a hit általi megigazulás. Kálvin teológiájában a megigazulás mellett fontos még a különleges Isten–ember kapcsolat: az ún. „Krisztusban létel” vagy „Krisztusban lenni.” Ez az *unio mystica cum Christo* (a Krisztussal való titokzatos egzisztenciális egység), amelyet a Szentlélek formál ki a hívő ember életében. Isten maga dönti el végtelen bölcsességében, hogy kit választ ki erre a Krisztussal való egységre. Isten felől nézve az ember nem kezdeményezheti ezt a kapcsolatot, csupán igent mondhat rá. Emberi oldalról nézve természetesen megvan az ember szabad akarata, így senki sem hivatkozhat arra

a hit elutasítása közben, hogy nincs felelőssége, mert talán éppenséggel nem is tartozik a kiválasztottak közé. Aki hisz, az kiválasztott. Aki nem hisz, az elvettetett. Ez kálvini specialitás. A legtöbb reformátor vallotta ugyan Isten üdvösségre kiválasztó akaratát és „örök tanácsvégzését,” de tartózkodott attól, hogy annak ellentétét, az örök elvettetést is tanítsa. Inkább úgy gondolták, hogy a bűneset óta kárhozatban leledző emberiség nagy tömegéből Isten egyeseket kiemel az üdvösségre, míg a többséget meghagyja saját bűneiben, amelyekért kárhozatot érdemelnek. Kálvin azonban annyira tartott Isten kétféle (aktív és megengedő) akaratának feltételezésétől, hogy levonta a predestináció és Isten szuverenitásának logikai következtetését: Isten akarata kétféle irányul, egyeseknek örök üdvösséget akar adni, másoknak örök kárhozatot. És ez a döntés nem is azon alapul, hogy mindentudásában előre látja az egyének életét, ezért későbbi engedelmségük vagy bűneik következményét építi be a döntésébe. Ha így lenne, akkor nem Istené lenne a döntő szó, nem az övé lenne a kezdeményezés, ami elképzelhetetlen a Biblia istenképét ismerve. Ugyanakkor azt is hangsúlyoznunk kell, hogy erre a logikai következtetésre Kálvin soha nem volt „büszke,” nem akarta túlhangsúlyozni sem: „szörnyű tanítás”-nak nevezte a kettős predestinációt, és óvakodott attól, hogy bárkiben felismerje az „elvetettség jelei”-t. Pozitívan kívánt fogalmazni: aki hitre jut, az ebben az isteni ajándékban felismerheti kiválasztottságának jelét és tényét.

Szerinte, ha nem történt volna meg a bűneset, a filozófusoknak igaza lenne azzal kapcsolatban, hogy az embernek erkölcsi szabadsága van választani a jó és a rossz között. Azzal azonban, hogy Ádám elutasította Isten gondoskodását az Éden kertjében, megfosztotta utódait a szabad választás lehetőségétől. Ugyanakkor ez nem azt jelenti, hogy mi emberek Ádám bűnét örököltük, és egy másik ember bűnéért kell a felelősséget vállalnunk (amint a hagyományos szent ágostoni eredendő bűn tana állítja). Ádám döntése mintegy belénk van kódolva, és mint utódai, mindig a magunk korában és a magunk életében ismétljük meg Ádám engedetlenségét.

Kálvin Istenben nem csupán a teremtető tisztelete, hanem nagy hangsúlyt helyezett Isten gondviselői szerepére: a világban nem léteznek véletlenek, Isten mindent elrendezett a mi érdekünkben, még a legapróbb és jelentéktlenebb eseményt is. Amit mi rossznak vagy károsnak értékelünk, arról sokszor kiderül, hogy a hasznunkra volt, vagy egy nagyobb rosszat előzött meg. De ha nem is ismerjük meg a rossz dolgok célját utólag vagy visszatekintve, a hívő embernek akkor is bizalommal kell tekintenie Istenre, és nem bírálhatja felül döntéseit (Jób könyvének ez a tapasztalata). Kálvin úgy látta, hogy azoknak a dolgoknak, amelyeket mi rossznak érzékelünk, Isten nagyobb rendszerében helyük van, ezért ő nem értett volna egyet azokkal a késői követőivel, akik az ellentmondás feloldására létrehozták Isten aktív és megengedő akaratának megkülönböztetését (lásd fentebb), mintha Isten a rossz dolgokat csak „megengedné,” de nem akarná, hogy megtörténjenek. Kálvin szerint lehetetlen Istenről csak azt feltételezni, amit a mi emberi logikánk alapján

elgondolni tudunk. Csak úgy gondolkodhatunk róla, hogy folyamatosan tudatában vagyunk a mérhetetlen különbségnek Isten és ember között.

Megint csak Lutherhez hasonlóan Kálvin Istentől kapott hivatásként értékelt minden civil foglalkozást (nem csupán a lelkészi pályát). A maga hivatásában mindenkinek lehetősége nyílik arra, hogy visszatükrözze Isten dicsőségét, és a legjobb tudása szerint felelősségteljesen szolgálja Istent. A világi hatalomnak feladata, hogy fenntartsa a jó rendet és az erkölcsöket a Római levél 13. részének tanítása alapján. Kálvin elvárja, hogy a „felsőbbség” támogassa az egyházat, és megvédje azt az evangélium ellenségeitől (*Institutio* 4.20.2-3). A keresztényeknek ugyanakkor Isten szolgálóiként kell elfogadniuk a politikai hatalom képviselőit, azoknak engedelmességgel tartoznak, és segíteniük kell munkájukat (például meg kell fizetni az adót, hivatalt kell vállalni és katonáskodni). Ugyanakkor Kálvin szerint a keresztényeknek szem előtt kell tartaniuk Péter apostol hitvallását is az Apostolok cselekedeteiről írt könyvből (5,29): Istennek kell inkább engedelmeskedni, mint embereknek. Ez azt jelenti, hogy amikor egy igazságtalan és zsarnok uralkodó Isten parancsával ellentétes tettekre akarja kényszeríteni a keresztényeket, azoknak készen kell állniuk az engedetlenségre és a vértanúságra. Isten azonban képes szabadítást adni a zsarnokság alól, akár alsóbb szintű, legitim polgári tisztségviselők személyében. Az egyszerű állampolgárnak azonban Kálvin nem engedi meg a fegyveres ellenállást. Időnként neki tulajdonítják az úgynevezett „ellenállás jogá”-t, de valójában ő nem tartotta sem elvi, sem gyakorlati lehetőségnek az elnyomó uralkodóval szembeni fellépést. Ezt az elvet majd csak a későbbi kálvinisták fejlesztik ki, és akkor is csak az arisztokrácia és a nép törvényes képviselőinek jogaként (*Institutio* 4.20.32).

KÁLVIN ÉS A FILOZÓFIA

Kálvin szerepeltetése filozófiatörténeti összefüggésben jogosan vethet fel kételyeket. Egyrészt Lutherhez hasonlóan ő is sokat és élesen kritizálta a filozófia szerepét a középkori skolasztikus teológiában, és ebben az értelemben tekinthetjük a filozófia kritikusanak, sőt ellenségének. Másrészt azonban mind az *Institutio*ban, mind pedig kisebb műveiben (például a Seneca *De clementia* c. értekezéséhez írt kommentárjában, vagy a *Lélekalvás avagy Psychopannychia* címűben) és bibliai könyvekhez írt kommentárjaiban széles szellemi fegyvertárát vonultatja fel a filozófiailag és filológiaiilag képzett humanistának. Nem utolsósorban pedig azért is említhetjük Kálvin hozzájárulását a filozófiához, mert Erasmus után leginkább vele azonosítható a *philosophia Christiana* fogalma, és így nagyban hozzájárult a kora újkori filozófia történetéhez.

Kálvin alapvetően szkeptikusan és gyanakvással viszonyult a filozófiához, de nem azért, mert nem volt róla elegendő ismerete. Tanulmányai révén nagyon is jól ismerte az egyes filozófiai iskolákat és filozófusokat, de tartózkodott attól, hogy felhasználja az általuk javasolt megközelítéseket, mert úgy vélte: minden filozófia pusztán emberi kísérlet arra, hogy elérje és megismerje Istent, miközben igaz ismeret csak Isten saját magáról adott kijelentése vagy kinyilatkoztatása (a Szentírás) révén nyerhető. Ebből következően Kálvin inkább úgy tekintett a filozófiára, mint ami része ugyan a humanista műveltségnek, de nem hasznos arra, hogy rendszerként strukturálja a teológiai gondolkodást. A logika oktatását részévé tette az 1559-ben alapított genfi lelkészképző akadémia anyagának, és felhasználta Aristotelés kauzalitásra épülő istenérveit a hit definíciójánál, ugyanakkor azt látta, hogy a filozófusok mindig túllépnek „a teológia szolgálóleányának” (*ancilla theologiae*) szerepén, és a kijelentett isteni igazság alternatíváit kínálják gondolkodási rendszereikben, amit helytelenített, és munkáiban igyekezett erre felhívni olvasói figyelmét.

A filozófusokat, például Platónt azzal vádolta, hogy az intellektuális képességeiket nem a megfelelő célra, Isten dicsőítésére fordították. Feltette a kérdést: az egyszerű és tudatlan köznéptől hogyan várhatjuk el az istenfélelmet, ha a társadalom legintelligensebb tagjai is a saját gondolataik szerint kívánják értelmezni a körülöttük lévő teremtett világot? (*Institutio* 1.5.11) Az emberi értelem nem érhet fel Isten ígéjének magaslataihoz, az evangéliumhoz, amely a Szentlélek belső bizonyágtétele révén megváltoztatja az emberek életét (*Kommentár a korinthusi első levélhez* 2.7). Kálvin tehát kifogásolta, hogy a filozófia célt tévesztett, és csak annyiban lehet hasznos tagja a tudományoknak, amennyiben segít az ismerőjét Isten világosságához visszavezetni. Ebben kapcsolódott a Példabeszédek, a Prédikátor könyve és a Jézus Sirák fia könyve hagyományához, amelyek koruk hellenista filozófiai irányzataival, például a sztoicizmussal vagy az epikureizmussal szemben a valódi filozófiát az istenfélelemben, illetve a mózesi törvények követésében ismerték fel.

Kálvin azért is óv a filozófia túlzott használatától, mert mint minden emberi dolgot, ezt is megrontotta a bűn. Ezért hacsak nem siet a segítségére a kijelentés, önmagában nem juthat el Isten igaz megismerésére és követésére, ami pedig minden emberi élet célja és megkoronázása. Az üdvtörténetet, vagyis Isten és az emberi nem történetét végigkíséri Isten óvó szeretetének, a kijelentésben megjelenő *accomodatiójának* (alkalmazkodásának) számtalan megnyilatkozása. Az ember már a bűneset előtt is csak ezek alapján szerezhette bármilyen ismeretet Istenről és az ő akarataról. A bűneset után azonban minden emberi megismerés, így a filozófia is kudarcra van ítélve, hacsak nem igazodik Isten Szentírásban kijelentett igazságaihoz. A valódi keresztyén filozófia vagy teológia Krisztushoz vezet a gondolatainkat, míg a skolasztikus filozófia a maga körkörös érveivel és bizonytalan definícióival eltakarja a kereső tekintete elől Krisztust.

Természetesen lehet azzal vitatkozni, hogy helyes volt-e Kálvin (és Luther) filozófia-definíciója. Számukra azonban adottság volt, hogy koruk filozófiaiilag meghatározott skolasztikus teológiájából indultak ki, amelyet termékétlennek, sőt az igaz hitre nézve egyenesen károsnak tartottak, és az alól akarták felszabadítani olvasóikat.

KÁLVIN HATÁSA

Kálvin gondolkodása és egyházszervező tevékenysége nagy hatást gyakorolt kora egyházi életére és teológiai gondolkodására. Segítségével és az általa támogatott menekültek (mint a skót John Knox) munkálkodása révén sorra jöttek létre Európában, majd a gyarmatokon a református (kálvinista, presbiteriánus) egyházak. Kálvin közvetlen követői később túlléptek mesterükön vagy éppen több kérdésben is ártértékelték álláspontját. Az úgynevezett református ortodoxia és annak megalapítója, Béza Tódor (Theodor Beza) Kálvinnál sokkal nagyobb szerepet szánt teológiai rendszerében a filozófiának, illetve a skolasztikus teológiai gondolkodásnak. Ennek a változásnak a megítélése a késői reformáció és a protestáns ortodoxia kutatói körében nem egyöntetű. Vannak, akik organikus változásról beszélnek, amelynek kezdetei már jelen voltak Kálvin írásaiban, mások azonban a kálvini örökség meghamisítását és elárulását látják benne. A felvilágosodás és a nyomában megerősödő liberális protestantizmus ugyanakkor nem kedvezett Kálvin gondolatainak: népszerűsége és befolyása jelentősen csökkent, kivétel talán csak a szkeptikus filozófusokra (például Bayle-re és Hume-ra) gyakorolt közvetlen hatása. A XIX. század azonban egyfajta Kálvin-reneszánszt hozott, főleg Hollandiában, ahol Abraham Kuyper frissítette fel és alkalmazta a megváltozott politikai és egyházi körülményekre Kálvin tanait. Másként hasznosította Kálvin gondolatait az amerikai pragmatizmus (például William James). A XX. század első harmadától Karl Barth és Emil Brunner református teológusok tettek sokat azért, hogy Kálvin gondolkodásának aktualitását megőrizték az utókor számára.

KÁLVIN MŰVEI

Baum, J.-W. – Cunitz, E. – Reuss, E. W. E. (eds.): *Opera quae supersunt omnia*. 59 kötet. Brunsvigae: C. A. Schwetschke, 1863.

Barth, P. – Niesel, W. (eds.): *Opera selecta*. 5 kötet. München: Christian Kaiser, 1967.

Kálvin műveinek új kiadása a Kálvin Kiadó „Református egyházi könyvtár” sorozatában jelenik meg folyamatosan. Sorozatszerkesztő: Bogárdi Szabó István.

Institutio. A keresztyén vallás rendszere I–II. Ford. Buzogány D. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.

Evangéliumi harmónia I–III. Máté, Márk és Lukács evangéliumának magyarázata. Ford. Buzogány D. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.

SZAKIRODALOM

- Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Backus, Irena – Benedict, Philip: *Calvin and His Influence, 1509–2009*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Békési Andor – Galsi Árpád (szerk.): *Evangéliumi kálvinizmus*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.
- Béza Tódor: *Kálvin élete*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2017.
- Bouwsma, William J.: *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Breen, Quirinius: *John Calvin: A Study in French Humanism*. 2. kiadás. New York: Archon Books, 1968.
- Busch, Eberhard: *Istenismeret és emberség. Betekintés Kálvin teológiájába*. Ford. Huszár Pál. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.
- Dowey, Edward. A.: *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York: Columbia University Press, 1952 (újabb kiadás: Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994)
- Duke, Alastair – Gillian, Lewis – Pettegree, Andrew (eds.): *Calvinism in Europe, 1540–1610: A Collection of Documents*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1992.
- Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszűrője. Tanulmányok*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.
- Fisk, Philip: *Calvin's Metaphysics of Our Union with Christ = International Journal of Systematic Theology*, 2009, Vol. 11, No. 3, 309–331.
- Ganoczy, Alexander: *Le jeune Calvin*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1966.
- Gánóczy Sándor – Stefan Scheld: *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*. Ford. Huszti K., Budapest: Kálvin Kiadó, 1997.
- Gootjes, Nicolaas H.: *Calvin on Epicurus and the Epicureans: Background to a Remark in Article 13 of the Belgic Confession = Calvin Theological Journal*, 2005, Vol. 40, 33–48.
- Graham, W. Fred: *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-Economic Impact*. Richmond, VA: John Knox, 1971.
- Helm, Paul: *Vermigli, Calvin, and Aristotle's Ethics = Unio Cum Christo*, October 2017, Vol. 3, No. 2, 88–101.
- Hoitenga, Dewey J.: *Calvin and the Philosophers I–II = The Reformed Journal*, February 1958, 11–13 / March, 10–14.
- Internet Encyclopedia of Philosophy: iep.utm.edu/john-calvin/ (2022.11.04)
- Klapwijk, Jacob: *Calvin and Neo-Calvinism on Non-Christian Philosophy = Philosophia Reformata*, 1973, Vol. 38, No. 1, 43–61.
- Leithart, Peter J.: *Stoic Elements in Calvin's Doctrine of the Christian Life. Part III: Christian Moderation = Westminster Theological Journal*, 1994, Vol. 56, No. 1, 59–85.
- McGrath, Alaister E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Ford. Nagy Mónika Zs., Budapest: Osiris, 1996.
- McKim, Donald K. (ed.): *Readings in Calvin's Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1984.
- McNeill, John T.: *The History and Character of Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1954.

- Muller, Richard A.: *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Durham, NC: Labyrinth Press, 1986.
- Muller, Richard A.: *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Németh Tamás: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2019.
- Niesel, Wilhelm: *Kálvin teológiája*. Ford. Nagy Barna, Budapest: Kálvin Kiadó, 1998.
- Parker, T. H. L.: *John Calvin: A Biography*. Philadelphia, PA: Westminster, 1975.
- Partee, Charles: *Calvin and Classical Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Prestwich, Menna (ed.): *International Calvinism, 1541–1715*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Schreiner, Susan E.: *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham, NC.: Labyrinth Press, 1991.
- Spijker, Willem van T.: *Kálvin élete és teológiája*. Ford. Galsi Árpád. Budapest: Kálvin Kiadó, 2003.
- Steinmetz, David C.: *Calvin in Context*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Steinmetz, David C.: *Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers = Interpretation*, April 2009, Vol. 63, No. 2, 142–153.
- Szűcs Ferenc: *Kálvin olvasása közben. Válogatott írások*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- Wendel, François: *Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

HÍREK

TÉRSZAKRALIZÁCIÓ A DUNAI PROVINCIÁKBAN. BESZÁMOLÓ A SZEGEDI SZENTÉLY-KONFERENCIÁRÓL

Szeged, 2021. október 15–16.

T. SZABÓ CSABA

A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által befogadott *Római vallási kommunikáció a dunai provinciákban a Principátus korában* című, NKFI PD posztdoktori projektem részeként került megrendezésre hosszas előkészítés, kétszeres halasztást követően, a pandémia miatt online keretek között a *Sanctuaries in the Danubian provinces – new results and perspectives (Szentélyek a dunai provinciákban: új eredmények és kutatási perspektívák)* című nemzetközi konferencia.¹

Az eseményt az SZTE Vallástudományi Tanszéke az Osztrák Tudományos Akadémia Régészeti Intézetével együtt szervezte a Thyssen Stiftung támogatásával. A római vallás kutatásában hiánypótló esemény ötlete 2018-ban, a belgrádi Limes-kongresszuson fogalmazódott meg, és ott körvonalazódott a konferencia résztvevőinek első csoportja. Célunk az volt, hogy Közép-Kelet-Európa (a dunai régió) római vallását kutató, az elmúlt években szentélyeket ásató vagy azok anyagát feldolgozó régészek, ókortörténészek, epigráfusok, vallástörténészek saját fórumot kapjanak eredményeik bemutatására. Az elmúlt 2–3 évtized számos olyan rangos, nemzetközi konferenciát eredményezett, amely a dunai régióval foglalkozott, elsősorban a ferrarai Livio Zerbini szervezésének köszönhetően. A konferenciák egyike, 2013-ban a római vallással foglalkozott a dunai régióban, ám ez szinte teljes egészében mellőzte a szentélyekben zajló, szisztematikus régészeti ásatásokat. Ezt hivatott pótolni Christian Gugl régészkutató és általam szervezett konferencia, amelyen végül húsz kutató vett

¹ A beszámoló a *Római vallási kommunikáció a dunai provinciákban a Principátus korában* című, NKFI PD 127948 posztdoktori projekt keretei között készült.

részt hét országból. Az első nap (október 15.) első szekciója a római hódítás előtti és közvetlenül azt követő valláskommunikációs változásokat, térszakralizációs folyamatokat vizsgálta több esettanulmányban. Ljubica Perinić, a zágrábi Régészeti Intézet kutatója Silvanus kultuszának dalmáciai szakralizált tereit mutatta be. Előadásában elsősorban az epigráfiai és építészeti forrásokra hagyatkozhatott, hisz szisztematikusan kiásott szentélyben Dalmácia nagyon szegényes. Inga Vilogorac Brčić, a zágrábi egyetem oktatója és kutatója a dalmáciai Magna Mater szentélyeinek lehetséges helyeit és epigráfiai emlékanyagát mutatta be, módszertanilag hasonló problémákat idézve, mint kollégája. Gerald Grabherr és Barbara Kainrath, az Innbrucki Egyetem munkatársai a lienzi (Észak-Tirol) pre-római szentélyt és annak lenyűgöző, ólom és bronz apróleteiben gazdag anyagát mutatták be. A szentély azért is különösen fontos, mivel egyik kiváló példája a római kor előtti és az azt követően is folytatott térszakralizációs és valláskommunikációs folyamatoknak a régióban. Mirjana Samnader és Mirna Vukov, a Zágrábi Egyetem kutatóinak közös előadása Dalmácia köztéri templomainak, szakralizált makrotereinek epigráfiai anyagával foglalkozott. Ivo Topalilov, a szófiai Trakológiai Központ kutatója Ratiaria vélt vagy részlegesen feltárt szentélyeivel foglalkozott az új epigráfiai források tükrében. George Cupcea, a kolozsvári Történeti Múzeum kutatója az apulumi (gyulafehérvári) hexagonális oltár problémáját mutatta be, amelynek formája – és történeti kontextusa – a Severus-korabeli Közel-Keletre utalhat. Dan Deac, a Zilahi Múzeum munkatársa, régésze Dacia Porolissensis szentélyeinek első, szisztematikus bemutatójában foglalta össze a régióban zajló új kutatásokat és ismert források újraértelmezését. Tomasz Dziurdzik, a Varsói Egyetem Régészeti Tanszékének doktorandusza a Novae-i légiós tábor területének térszakralizációjával foglalkozott, bemutatva a tábor területén és *extra-muros* feltárt vagy feltételezett szentélyeket. A konferencia első napja Michael Blömer, a Münsteri Egyetem oktatójának nyílt előadásával ért véget, aki a dolichei Jupiter Dolichenus szentély ásatási eredményeit mutatta be, és annak dunai régióra is vonatkozó hatásait elemezte.²

A konferencia második napja (október 16.) Nadežda Gavrilović Vitas, a belgrádi Régészeti Intézet kutatójának előadásával kezdődött, aki Moesia Superior feltételezett vagy kiásott szentélyeit elemezte. Előadásából kiderült, hogy Dalmáciához hasonlóan, Szerbiában is sok még a kutatandó terület a római vallás szakralizált tereit illetően. Iva Kaić, a Zágrábi Egyetem munkatársa Pannónia és Dalmácia területéről előkerült gemmákon megjelenő idillikus-szakralizált tereket mutatta be. Christoph Hinker, az Osztrák Régészeti Intézet munkatársa egy izgalmas, dél-noricumi szentélyt mutatott be, valamint kitért a mikroterek vallásgyakorlatának noricumi esettanulmányaira (funerális, domesztikus és természeti kontextusokat említve). Ivan

² Blömer előadása megtekinthető a projekt honlapján: danubianreligion.com/2020/02/05/. Utolsó elérés: 2022.06.17.

Valchev és Bojidar Draganov bulgáriai kutatók előadása Moesia Inferior provincia bulgáriai részének szentélytopográfiájával foglalkozott, elsősorban az epigráfiai források és friss, régészeti ásatások tükrében. Vyrbin Vyrbanov, a ruszei múzeum munkatársa Sexaginta Prista moesia város szentélyeinek apróleteiről beszélt. Őt Biró Szilvia és csapata követték, akik a szombathelyi Iseumban zajló ásatások legújabb eredményeit és várostopográfiai összefüggéseit mutatták be. A konferencia végül e sorok írójának előadásával ért véget, amelyben a dunai provinciák szentélyeinek digitális atlaszát mutattam be. A térkép a fent említett OTKA-projekt egyik eredményeként jött létre, és elérhető annak honlapján (danubianreligion.com). A konferencia vitával és az itt létrejött kutatóhálózat további terveinek megbeszélésével ért véget.

A konferencia előadásaiból a Brill kiadó *Monumenta Graeca et Romana* című sorozatában kötet készül, amely 2023-ban vagy 2024-ben fog majd megjelenni.

BESZÁMOLÓ AZ EGYHÁZAK,
VALLÁSOK ÉS KULTÚRÁK
LATIN-AMERIKÁBAN A PREKOLUMBIÁN
KORTÓL A XXI. SZÁZADIG CÍMŰ
KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. január 28.

PETŐ LÁSZLÓ

2022. január 28-án került megrendezésre a KRE BTK Latin-Amerika Kutatócsoport műhely-konferenciája, melyet a vírushelyzetre tekintettel online formában tartottak meg.

A regisztrációt és a megnyitót követően kezdődtek meg a három szekcióra felosztott latin-amerikai témájú tudományos előadások. A műhely-konferencia dél-előtt tíz órától délután fél ötig tartott, mely idő alatt az előadók prezentációi mellett a szervezők időt hagytak a vitáknak és a szüneteknek is.

A konferencia első négy előadója fontos latin-amerikai vallási témákat mutatott be, például a vallási jelenségek megjelenését a publicisztikában vagy az új vallások születését.

A műhely-konferencia első előadója Semsey Viktória (KRE) volt, előadásának címe pedig *Fernández de Sotomayor atya egyházzól, függetlenségről, az oktatás fontosságáról. Politikai katekizmus, Új-Granada, 1814.* Sorrendben őt követte Szilágyi Ágnes Judit (ELTE), aki a neopüthagoreusok braziliai szerepéről tartott prezentációt (*Múzsák temploma, avagy a neopüthagoreusok a braziliai Curitiba-ban*). Az első szekció harmadik előadója Tézer Zita (ELTE) volt, aki prezentációjában bemutatta egy jelentős latin-amerikai vallás, a *santería* kialakulását, kitérve főbb jellemzőire, tanításaira is (*Az afrokubai santería születése*). A szekciózáró előadást Farkas Dániel tartotta. Bemutatta, hogy a perui publicisztikában, azon belül is az *Amauta* folyóiratban hogyan értelmezték a vallási jelenségeket a két világháború közötti időszakban, valamint a húszas évek utolsó négy évében (*A vallási jelenségek értelmezése a perui Amauta folyóiratban, 1926–1930*).

Az első délutáni előadó Horváth Emőke (KRE) volt, aki a kubai katolikus egyház helyzetéről tartotta meg prezentációját, kitérve a korabeli nemzetközi helyzetre és a lokális társadalmi-gazdasági viszonyokra (*A katolikus egyház helyzete Kubában az észak-amerikai intervenciók időszakában*). Őt követte Kupi László (ELTE), aki bemutatta Gabriel García Márquez és a kubai állam kapcsolatát a XX. században (*Gabriel García Márquez és Kuba*). A szekció utolsó előadója Jancsó Katalin volt, előadásában a közel-keleti népcsoportok bevándorlását vizsgálta Chilébe (*Közel-keleti bevándorlás Chilébe: vallás és kultúra egy sokszínű diaszpórában*).

A harmadik, egyben utolsó szekció első előadója Vassányi Miklós (KRE) volt. Az előadó prezentációjában egy andoki istenséget mutatott be válogatott XVI. és XVII. századi spanyol források alapján (*Viracocha – el dios no conocido? Viracocha isten képzete Cristóbal de Molina, José de Acosta és Garcilaso de la Vega művei alapján*). A következő előadó, Pető László (ELTE) két másik meghatározó andoki istenséget mutatott be, amihez szintén egy kora újkori spanyol forrást használt fel (*A Nap- és a Hold-kultusz ábrázolása Bernabé Cobo: Historia del Nuevo Mundo című művében*). Őt követte Bíró Péter, aki prezentációjában bemutatta a prekolumbián istenek és uralkodók egymáshoz fűződő viszonyát a maja városállamokban (*Istenek és emberek a maja civilizációban: amikor a királyok elorozták az istenek hatalmát*). A harmadik szekciót Pecsuk Ottó (KRE) előadása zárta, aki a szegénység kérdését tárgyalta a keresztény teológiában (*A szegények mindig veletek lesznek. A szegénység, mint teológiai téma Medellínől Ferenc pápáig*).

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az elhangzott előadások számos fontos latin-amerikai témát, problémát és jelenséget bemutatnak. A konferencia talán leghasznosabb részei az egyes viták voltak, melyek alatt a résztvevők hozzászólhattak egymás prezentációjához, és építő jellegű kritikát mondhattak az előadók kutatásáról, prezentációjáról és a feldolgozott témáról. Latin-Amerika egy egzotikus része a világnak, melynek számos olyan vonatkozása van, amit a magyar tudományos közösség még nem derített fel eléggé, azonban ez a konferencia is azt mutatja, hogy vannak Magyarországon olyan képzett és elhivatott szakemberek, akik képesek jelentős tudományos eredményeket felmutatni ezen a területen.¹

¹ A beszámoló az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-2-1-KRE-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

POVEDÁK ISTVÁN ELŐADÁSA A KERESZTÉNYSÉGRŐL ÉS AZ ALTERNATÍV VALLÁSSOSSÁGRÓL

Budapest, 2022. március 23.

LIPTÁK NOÉMI

2022. március 23-án, a Károli Gáspár Református Egyetemen tartott *Kereszténység és alternatív vallásosság* címmel előadást Povedák István (MOME). Előadásában kiindulópontja, hogy az elmúlt évtizedekben növekedtek az új vallási mozgalmak, amivel párhuzamosan az intézményesült vallásosok száma csökkenni látszik. Látható azonban, hogy leginkább az úgymond „maga módján vallásosok” száma emelkedik. Ez alatt értendőek azok, akik maguk vegyítik, építik össze vallási nézeteiket, gyakorlataikat különböző hagyományok sokaságából, mint például a jógtradícióból, a kereszténységből vagy éppen a hindu tanokból. Ezt a jelenséget nevezhetjük *patchwork* hitvilágnak is, amit vallástudósként – ahogy az előadó felhívta a figyelmet – ítéletmentesen, magát a jelenséget kutatva kell értelmeznünk.

A bevezetés után Povedák István az ufóhit vallási jelenségére tért át. A rendszerváltás idején emelkedett a hírértéke az ufóhívó jelenségnek, majd eltűnni látszott az érdeklődés. Az utóbbi években azonban ismét fellendült az ehhez kapcsolódó ismeretek iránti nyitottság. Kiemelhető több olyan esemény vagy sajtómegjelenés, ami nagy lendületet adott az ufóhit fellendülésének. Így például Avi Loeb, aki a Harvard Egyetem történetében a leghosszabb ideig vezette az asztronómiai tanszéket, észrevett egy szokatlan mozgású üstökös, ami érthetetlen pályán haladt. Ebből arra következtetett, hogy el kell fogadni a földönkívüli élet gondolatát. 1947-ben Kenneth Arnold repülő jelenséget látott az égben, ami erős hullámot indított. Fontos pillanat volt az 1935-ben megjelent *New York Sun* egyik cikke, amiben két csillagász történetét meséli el, akik távcsővel nézték a holdat, és közben egy denevérszerű embert láttak repülni. Erről később kiderült, hogy hamis információ volt. Voltaire már 1752-ben foglalkozott a témával *Micromegas* című szövegében. Pócs Éva a néprajz oldaláról kutatta a folklórban előforduló lidércek észlelését, amiket Povedák az ufóhit gondolatához kapcsolt. Láthatjuk, hogy kultúránkba több oldalról érkeznek információk, amik az ufóhit kérdését feszegetik. Jelenleg több száz ufóhitvallású közösség működik világszerte, ide sorolandó a szcientológiai közösség is.

Povedák több, az ufóhíthez kapcsolódó jelenséget vizsgál *Alternatív világképek* című könyvében, ahol élénk tárja, hogy melyek azok az eszmék, amikben a közösség tagjai hisznek.¹ Először is általánosan elfogadott gondolat, hogy létezik értelmes földönkívüli élet, amely meglátogatta a Földet, és beavatkozott a földi civilizáció menetébe. Az ufóhívók között népszerű az a gondolat, hogy van egy kiválasztott ember, akit elhívna, és így ő képes lesz közvetíteni az emberek és a földönkívüliek között. E ponton érezhetjük a hasonlóságot például a sámánizmussal: a transzcendenshez kapcsolódó attitűdben, kapcsolatfelvételen, elhívásban. Az ufóvallás szintjére viszont akkor lépnek a követők, amikor azt tartják, hogy a látogatók visszatérnek a földre, hogy magasabb szférába emeljék az emberiséget. Povedák szerint azonban nem lehet egységesen megélt vallásosságként kutatni a jelenséget. Vizsgálatunk tárgyává nem a dogmákat és a hivatalos iratokat kell tennünk, hanem azt, hogy az emberek miként élik meg mindezt, mit tesznek és mit társítanak hozzá.

A jelenség kutatásakor fontos megfigyelni az intézményesült vallásokhoz kötődő emberek reakcióját. Povedák ezt két nagy csoportra osztja. Az egyik példa Eric Inglesby téziséhez kapcsolódik, miszerint az ufók alapvetően benne vannak a Bibliában, mivel ők is Isten teremtményei. A másik csoport pedig azt vallja, hogy mivel a Bibliában nincsen olyan, hogy Isten teremtett volna földönkívüli lényeket, így inkább arra hajlanak, hogy a sátán teremtményei ők, és eljövételük maga az apokalipszis. E két állásponttól függetlenül olyan megállapítás is olvasható, amit például José Gabriel Funes jezsuita pap ekképpen fogalmazott meg: *az intelligens élet lehetőségébe vetett hit nem zárja ki az Istenben való hitet*. Ha ugyanis kizárnánk ennek a lehetőségét, az olyan lenne, mintha korlátoznánk Isten teremtő szabadságát. Ezek a gondolatok azonban nem nevezhetők hivatalos egyházi álláspontnak.

Összegzésképpen ufóhívónek nevezhetjük azt, aki elfogadja és hiszi, hogy létezik olyan földönkívüli élet, amely kapcsolatban van civilizációkkal, és hogy a földönkívüliek kiválasztanak embereket tanítói, gyógyítói célra. A hívők feltételezik, hogy a földönkívüliek jó szándékkal érkeznek azért, hogy megmentse az emberiséget. Hiszik, hogy színre lépésükkel új korszak kezdődne, amit nevezhetünk *new age*-nek, és ami egy magasabb spirituális szintre emeli az embereket. Az ufóhitben nincs szó Istenről, mégis építenek a keresztény tanokra, de a hinduizmus bizonyos elemeit is felfedezhetjük. Az ilyen közösségeket nevezhetjük ellenkulturális csoportoknak, akik azt gondolják magukról, hogy ismerik az igazságot és a titkokat, így kiválasztottnak érzik magukat. Működésükre továbbá jellemző az összeesküvés-elméletekben való hit.

¹ Povedák István – Hubbes László Attila: *Alternatív világképek. Összeesküvés-elméletek társadalomtudományi elemzése*. Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társ., 2018.

BESZÁMOLÓ

A KERESZTÉNYSÉG ÉS ISZLÁM CÍMŰ MŰHELY-KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. április 5.

ÚJLAKI-NAGY RÉKA

A Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézetének szervezésében került sor a *Kereszténység és iszlám. Keresztesháború és együttélés választóján a 16–17. században* című, 2018-ban indult NKFI-projekt műhely-konferenciájára. Az említett projekt a kora újkori Erdély és hódoltság vallás- és kultúrtörténetét vizsgálja, egyaránt épít az irodalom- és a történettudomány, illetve az esztétikátörténet eredményeire. A projekt célja feltérképezni kereszténység, iszlám és zsidóság kapcsolatát, konfrontációját és együttélési stratégiáit a 16–17. században. A kutatócsoport tagjai igyekeznek eddig ismeretlen források feltárásával, kiadásával és értelmezésével betekintést nyújtani az oszmán uralom alatt élő keresztény közösségek mindennapjaiba, a törökellenes küzdelmek diplomáciai, intézményi hátterébe és irodalmi recepciójába.

Molnár Antal, a projekt vezetője a katolikus egyház felekezetszervező tevékenységeit, stratégiáit, formálódásának sajátosságait kutatja az oszmán fennhatóság alatt álló területeken. Sokrétű vizsgálódásának fókuszában olyan sajátos intézményesülési törekvések állnak, amelyeket többek között katolikus missziók megszervezésén és egy transznacionális, konfesszionális fundamentalista keresztény lovagrend működésén keresztül vizsgál. Az említett műhely-konferencián frissen megjelent kötetét mutatta be, amely *A magyar obszerváns ferencesek formulagyűjteményei (kb. 1451 – kb. 1554)* címmel jelent meg a római *Analecta Franciscana*-sorozat részeként. A vaskos kötet a magyarországi obszerváns ferences vikária, majd 1517-től provincia latin nyelvű formuláskönyveit tartalmazza, német nyelvű bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel. A két teljes és két kisebb levélminta-gyűjtemény 878 iratot tartalmaz.

Ezeknek a hivatalos dokumentumoknak a szerkezete és formai jegyei hasonló mintát követtek Európa egész területén. A kontinensen a korszakból csupán négy önálló formuláskönyv ismert, tehát a magyarországi levelezésminta a legnagyobb terjedelmű eddig megjelent ferences formulagyűjtemény. A közreadott iratok olyan témákat tartalmaznak, amelyek minden más forrásnál közelebbi képet adnak a ferences rendházak igazgatásáról, struktúrájáról, a közösségi életéről és gazdálkodásáról. A szövegkiadvány megvilágítja a rend szerepét a törökellenes háborúkban és az 1514-es parasztháborúban. Az iratoknak köszönhetően bebizonyosodott, hogy a ferencesek nagy része az erdélyi Szászföldről, a Tiszántúlról és Szlavóniából származott, tehát a ferences rend más csomópontokkal rendelkezett a reformáció előtt, mint ahogyan azt eddig feltételezték. A kötet ezáltal a reformáció és az obszerváns ferencesség kapcsolatára vonatkozó elméletek újraértelmezésére készítet.

A projekt senior kutatója, Ács Pál kereszténység és iszlám együttélésének és konfrontációjának irodalmi megjelenését kutatja, kapcsolódva a késő reneszánsz és humanizmus vizsgálatának irodalomtörténeti vonalához. A két vallás ütközésének terében a kora újkori délkelet-európai és magyar hősepika közismert szereplőit és a köréjük szőtt emlékezzettörténeti hagyományt vizsgálja. Előadásának címe *A Szent László-ének mint zarándokének* volt. Szent László kultuszának, tiszteletének egyik legszebb és legelterjedtebb verses emléke a késő középkorban, 1470 körül keletkezett, kétnyelvű Szent László-ének. A vers Szent Lászlót mint hős lovagkirályt, a keresztes vitéz eszményét éneklie meg, aki egyszerre két fronton is küzd az ellenséggel: egyrészt a törökkel, másrészt az „eretnekekkel”, azaz a huszitákkal. Az előadó a kétségtelesen lírái szövegben kimutatta a másodlagosan jelen lévő elbeszélőt, azokat a tartópilléreket, amelyeken a narratív szerkezet áll, és amelyek következtetni engednek a vers eredeti funkciójára, arra, hogy ki, mikor, hol és hogyan énekelhette az adott szöveget. Rámutatott, hogy a Szent László-ének szorosan kötődik a váradi kegyhelyhez, a hajdani székesegyházhoz mint kultuszközpontoz. A kördalt felelgetős ének formájában, folyamatosan ismételve énekelhették a hívek a körmeneteken és a váradi kultusztérben, így a zarándoklatok, búcsúk révén népszerűsödhetett és válhatott a Szent László-kultusz részévé.

Az oszmán-keresztény határvidéken virágzó radikális reformációval és annak egyik legizgalmasabb vallási jelenségével, az erdélyi szombatossággal foglalkozik a projekt harmadik tagja, Újlaki-Nagy Réka. Az 1580-as években keletkezett szombatosság a kereszténység és zsidóság határterületén mozgott, tragikus kísérlete volt annak, hogyan lehet egy közösség egyszerre a saját értelmezése szerint igaz keresztény és helyesen látó zsidó. *Zsidó vallási gyakorlatok a 17. századi székel társadalomban* című előadásában a kutató a szombatos vallási gyakorlatok terén megmutatkozó szombatos identitást vizsgálta. Mivel az identitás szempontjából mindkét vallásban, kereszténységben és zsidóságban egyaránt a *pészah*, illetve a húsvét a legfontosabb ünnep, ezért

ez nyújtja a legkézenfekvőbb választ arra a kérdésre is, hogy a két vallási hagyomány közül melyikhez és hogyan kapcsolódtak a szombatosok. Az előadó szerint a kapcsolódás és konfrontáció kulcsát az ünnep(ek) legfontosabb szimbolikus elemében, a kovásztalan kenyérben kell keresni, mégpedig annak is egy kiemelten kezelt darabjában, az úgynevezett *afikomán*ban. Ezt a különleges kovásztalan kenyérdarabkát a szombatosok eszmei atyjuk, Matthias Vehe-Glirius ötletes etimológiai magyarázata nyomán *a Messiás kenyérének* nevezték. Ebben a rituális elemben látták a fő kapcsolódási lehetőséget mind az ünnep zsidó hátterével, elbeszélő narratívájával és gyakorlati hagyományával, mind pedig az úrvacsorával, Jézussal és jövődöbéli sikeres messiási birodalmával, ahol végső reményeik beteljesülhetnek, és véglegesen megoldódnak az identitásukban érzékelhető feszültségek, problémák.

ALSÓPAPSÁG ÉS HELYI VALLÁS
A 16–20. SZÁZADI EURÓPÁBAN.
BESZÁMOLÓ AZ MTA-ELTE LENDÜLET
TÖRTÉNETI FOLKLORISZTIKAI
KUTATÓCSOPORT ÉS
AZ ELTE FOLKLORE TANSZÉK ÁLTAL
RENDEZETT
NEMZETKÖZI KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. június 2–3.

BÁRTH DÁNIEL

Lower clergy and local religion in 16th–20th century Europe címmel kétnapos nemzetközi konferenciát rendezett 2022. június 2–3-án az ELTE Folklore Tanszéke a 2018 óta mellette működő MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoporttal karöltve, amelynek tematikája szorosan illeszkedett a csoport kutatási programjához (*Alsópapság a 18–20. századi lokális közösségekben Magyarországon és Erdélyben*).

A workshop alapvető, felhívásban is megfogalmazott célja az volt, hogy teret nyújtson mindazon társdiszciplínák európai és tengerentúli képviselőinek a diszkusziójára, akik a keresztény papok és lelkészek helyi közösségekben betöltött szerepére fókuszálnak a kora újkor és újkor szociokulturális mikrovilágainak megközelítésével. A szervezők olyan esettanulmányokat vártak, amelyek mikrotörténeti perspektívából világítják meg a papok és a lokális közösségek összetett kapcsolatrendszerét; a papoknak a helyi szokások és hiedelmek alakításában betöltött szerepét; a normaszegések alakzatait; a helyi vallás megragadhatóságának forrásait és elemzési lehetőségeit; a helyi hatalmi struktúrák és a papság viszonylatait; valamint a papi „szolgáltatások” (szentségek, szentelmények, exorcizmus, gyógyítás, tanítás stb.) változatait. A konferencia helyet kívánt adni az interdiszciplináris párbeszédnek: a szervezők a néprajzi, történeti folklorisztikai perspektíva mellett várták az egyháztörténet, a történeti antropológia és a tágabb értelemben vett kultúrtörténet képviselőinek jelentkezését. A workshop elsősorban közép-európai fókuszra törekedett, de az összehasonító távlatok érdekében más európai régiók esettanulmányai is helyet kaphattak.

Sokan leírták már, hogy a történeti valláskutatásban a kelleténél kevesebb a tudományterületek és az egyes földrajzi régiók közötti párbeszéd. Ez annak ellenére igaz, hogy az utóbbi fél évszázadban sok európai (amerikai, ausztrál és egyéb) kutató foglalkozott a középkor, a kora újkor és az újkor hétköznapi vallásosságának és ünnepi rituáléinak vizsgálatával. A francia mentalitástörténet nagyjai elsősorban a középkorra alkalmazták az elit és népi vallás dichotómiáját, amelyet az angolszász történeti antropológia részben átvéve, részben árnyalva a kora újkor három évszázadára vonatkozóan vizsgált tüzetesen. E munkák nagy érdeme, hogy az 1960-as, 70-es években a történészek figyelmét a népi kultúra irányába fordította, és a szűkebb értelemben vett egyháztörténetet társadalomtörténeti irányba terelte. Amire az éles dichotomikus szembeállítás kritikája az 1980-as években már az *Annales* újabb nemzedékeiben is megjelent, a vallástörténet, vallásantropológia irányából újabb javaslatok láttak napvilágot, amelyek a „népi vallás” kifejezés alternatívájaként jelentkeztek. A társadalmi rétegződés szerinti vertikális megközelítés helyébe a horizontális perspektíva lépett, amely az elmúlt évszázadok szociokulturális régióiban immár lokális pontokon végzett mélyfúrásokon keresztül képzelte el a vallás gyakorlatának megközelítését.

A *local religion* fogalmát modern, mai értelmében a vallástörténész William Christian dolgozta ki műveiben, amelyek közül kiemelkedik 1981-ben megjelent kötete (*Local Religion in Sixteenth-Century Spain*). E negyvenéves, mára klasszikusként számon tartott könyv bemutatta a XVI. századi Spanyolország egy vizsgált szűkebb régiójának többféle katolicizmusát: a hivatalos, doktriner és teologikus oldalt, és hangsúlyosan az ettől megkülönböztethető, praxisszintű helyi vallás világát. Utóbbi helyi fogadalmak, szenttisztelet, kegyhelyek, búcsúk, ereklyék, zarándoklatok és lokális rituális gyakorlatok életszerű leírásával jellemezte a szerző. Ehhez központi forrásanyagát, az új-kasztíliai falvaknak és városoknak II. Fülöp nyomtatott kérdőívére az 1570-es években adott válaszait használta fel. A *local religion* fogalma Christian műve nyomán bevonult a történeti és antropológiai valláskutatásba, és mind a mai napig jelen van egyfajta terminológiai és szemléletbeli lehetőségként. (Legfőbb „vetélytársra” a 90-es évektől a „vernakuláris vallásosság” kifejezésben talált.) Továbbgondolásai közül ki kell emelnünk a vallásantropológus David Stewart könyvét a görög Naxos sziget démonvilágáról (*Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*), amely egy évtizeddel Christian könyve után látott napvilágot. Tanulságos, hogy Stewart a XX. századi témája kapcsán is használhatónak tartotta a fogalmat, sőt megközelítése szerint csakis így, lokális mélyfúrásokkal érdemes a valódi vallási praxist megközelíteni. Számára a helyi vallás olyan fókuszpontot jelentett, amelybe nemcsak a történészek és néprajzkutatók által „népi”-nek nevezett vallási elemek tartoznak bele, hanem az ott helyben élő klerikusok „hivatalos” vallási gyakorlata és – ami különösen fontos – a hiedelmek és szokások valláson kívüli (mágikusnak, babonásnak bélyegzett) terrénuma egyaránt.

A vallásantropológusok egy része ez utóbbi vonalon haladt tovább a XXI. században. Különösen nagy paradigmátikus fordulatot jelentett ez a közép-kelet-európai néprajzi vizsgálatokban, ahol korábban az egyes tudományos szakterületek mentén tettek gyakran erőszakot a lokális kultúrák ökonómiáján: külön-külön foglalkoztak kutatók (kutatások) az adott település népszokásaival, népi hiedelmeivel, népi vallássosságával (tehát a hivatalos vallás népi gyakorlatával), és a néprajz nem tekintette tárgyának a hivatalos vallás, liturgia megnyilvánulásait, amelyeket a helyben élő papság képviselt.

Ezzel el is érkeztünk a konferencia címében szereplő másik kulcsfogalom, a *lower clergy* vizsgálatának tudománytörténeti hátteréhez. A szervező kutatócsoport jelenlegi projektjében e fogalom szintén nem vertikálisan értelmeződik: a helyben élő, a hívekkel közvetlen interakcióban álló papok és lelkészek kerültek középpontba. A kutatási előzmények között természetesen érdemes számba venni az 1970-es évektől társadalomtudományi (szociológiai) alapelveket érvényesítő francia és német egyháztörténet eredményeit éppúgy, mint a történeti antropológia és mikrotörténet időnként összefonódó szemléletével megírt művek egész sorát. Plongeron, Macfarlane, Burke, McManners, Tackett, Beck, Hartinger és mások alapvető munkái egyfajta útjelzőként szolgáltak az európai kutatások számára. Regionálisan jellemző lehet, hogy a politikai-ideológiai diktatúrák árnyékában Magyarországon viszonylag későn erősödtek meg a katolikus és protestáns egyháztörténeten belül az alsópapságra vonatkozó kutatások, viszont pozitív fejlemény, hogy az 1990-es évektől e tárgykörben már egyszerre jelentkeztek a kvantitatív és kvalitatív megközelítések. Ugyancsak a magyar példánál maradva elmondható, hogy az egyháztörténet mellett itt a történeti néprajz is fontos kezdeményezőszerepet vitt az utóbbi évtizedekben a témakör vizsgálata kapcsán. Utóbbi körülmény érthető, hiszen a „néptől” magától egészen ritkán rendelkezünk írásos forrással a XIX. század előtti időszakból, viszont a helyben élő papság a XVII–XVIII. században már nagy mennyiségű írásos nyomot hagyott maga után, amelyben reflektált az őt körülvevő lokális miliő kultúrájára. A vizitációk, a háztörténetek, a papi szerződések, végrendeletek és a mindenféle tárgyú levelek ezáltal a néprajzi-folklorisztikai kutatások homlokterébe helyeződtek (különösen a papok ego-dokumentumainak tulajdoníthatunk kiemelkedő forrásértéket). A helyben élő papok és lelkészek immár nemcsak kultúrák közvetítőiként, hanem „önmagukban”, saját személyükben, mentalitásuk, műveltségük és attitűdjeik kapcsán is vizsgálati tárggyá váltak. Az is természetes, hogy a néprajz saját tudománytörténetében, különösen a XIX. századtól kiemelkedő szerepet játszó papság kapcsán a népi kultúrához való viszonyulásuk alakulástörténete szintúgy számot tart érdeklődésünkre. E folyamat kapcsán is több alkérdés felmerül: például hogyan lett a felvilágosodás babonairtó papi attitűdjéből a romantika korában a pogány hiedelmek és a népköltészet iránti elsőprő papi érdeklődés, majd ez hogyan alakult át szép lassan, a XX. század első felében Németországban (és aztán többek

között Magyarországon) a „religiöse Volkskunde” nevű, a saját népi vallásosságra irányuló, önálló tudományos irányzattá ismét csak gyakorló papok vezényletével.

Efféle indíttatások mentén hívta meg közös gondolkodásra a tanszékhez rendelt kutatócsoport a történeti valláskutatással foglalkozó tudományos diszciplínák európai és tengeren túli képviselőit, teret nyújtva a megbeszélésre és vitára az alsópapság és a helyi vallás XVI–XX. századi komplex viszonyrendszerének megközelítési lehetőségeiről, forrásairól és változatos megvalósulásairól. Az elhangzott esettanulmányok főszereplői általában a lokális közösségekben élő papok és lelkészek voltak, akik valamilyen módon reflektáltak az őket körülvevő mikrotársadalom kultúrájára: gyakran kiszolgálták a hívek igényeit, máskor reformokat igyekeztek véghezvinni, megint máskor az „elit” felé közvetítették az „alsó” kulturális mintázatokat, vagy – ahogy egy-egy hosszabb helyi működés valóságában látjuk – mindezek keverékét vitték véghez életükben. A történeti vizsgálatok számára nagy kihívást jelent e papi attitűdváltozatok modellezése, ami természetesen csak helyi szinten, legplasztikusabban hajdani történetek felfejtése és forráskritikai háttérű rekonstrukciója révén végezhető el. A források természetéből fakad, hogy e régi „történetek” leggyakrabban konfliktusos iratanyagból ragadhatók meg leginkább. Az efféle dokumentáció természetesen nem egy utólagos igazságszolgáltatásra buzdítja a kutatót, hiszen számára a tanúvallomások értéke sokkal inkább a papi „szerepek”, az alsó és felső elvárások, a „jó pap” és „rossz pap” modellek kihámozásának lehetőségében rejlik. Nem is beszélve arról, hogy mindeközben a tanúk között megszólaló parasztok, városi polgárok és mindenféle közemberek egyes szám első személyben idézik meg mindennapi életviláguk lenyomatát.

A jelentkezések egyrészt az előzetes felhívásra, másrészt személyes felkérésekre érkeztek be. A konferencia 28 előadója végül 9 országot képviselt: érkeztek előadók az Egyesült Királyságból és az USA-ból is, de többségben voltak a közép-európai (német, cseh, szlovák, horvát, észt, magyar) kutatók. A generációs megoszlás tekintetében egyértelműen a kutatói középgeneráció és a fiatal kutatók képviseltették magukat. (A szervezőmunka során a témakör számos jelentős külföldi tapasztalt kutatója, *doyenje* – pl. Peter Burke, William Christian, Peter Hersche, Rainer Beck, Wolfgang Brückner, Walter Hartinger, Werner Freitag – a járványhelyzetre és életkorukra hivatkozva hárították el a közvetlen közreműködést.) A képviselt tudományágak tekintetében működött az interdiszciplináris megközelítés, ennek megfelelően többségében néprajzkutatók, kulturális és történeti antropológusok, egyház- és kultúrtörténészek alkották az előadói gárdát. A tanácskozás az ilyenkor megszokott és kötelező angol nyelvi hegemoniát megtörve a négyből egy szekció esetében német nyelvű előadások és diszkusszió megtartását is lehetővé tette.

A két nap egy-egy délelőtti és délutáni szekcióra oszlott. Az összesen négy ülészak elnökletét négy hazai szakember (Klaniczay Gábor, Kis-Halas Judit, Fazekas István és Hesz Ágnes) vállalta el. A konferenciát Bartus Dávid, az ELTE BTK dékánja

nyitotta meg. A szervezők részéről Bárh Dániel a workshop fókuszában álló fogalmak tudomány- és kutatástörténeti háttérét, valamint a konferencia szakmai indíttatását világította meg bevezető előadásában úgy, hogy elköteleződéseit saját bácskai kutatási tapasztalataiból vett példákkal támasztotta alá.

Az első szekció három egymásra reflektáló előadással kezdődött, amelyek középpontjában egy-egy kora újkori európai szerzetes és közössége került. Hilaire Kallendorf (Egyesült Államok) egy XVI. századi ferences misszionárius mexikói működésére vonatkozó emlékiratait elemezte, és keresett hozzá analógiákat a bennszülöttektől származó látomások leírásait középpontba állítva. Smid Bernadett a kora újkori Katalóniába kalauzolta a hallgatóságot, és egy, a barcelonai inkvizíció előtt 1637–38-ban lezajlott peren keresztül (Pere Amich atya pere) mutatta be az ördögűzéssel és különböző mágikusnak bélyegzett gyakorlatokkal végzett egyházi gyógyítási tevékenységet. A nagy kultúrtörténeti távlatú folyamat XVIII. századi magyarországi, közelebről dél-dunántúli megnyilvánulásait Kis-Halas Judit (a konferencia idején Szlovéniából) mutatta be egy máriagyűdi ferences vegyes tartalmú imakönyvének kontextualizációjával. A szekció XIX. századi tematikájú előadásai már inkább a néprajzi-folklorisztikai tudománytörténet irányába mutattak: David Hopkin (Egyesült Királyság) egy belga pap szociokulturális törekvéseire fókuszált, aki a flamand mozgalom híveként csipkekészítő iskolát hozott létre az 1840-es években, ahol a gyerekeknek saját maga állított össze dalgyűjteményt. Jonathan Roper (Észtország) előadásának középpontjában egy sussexi pap, John Coker Egerton került, aki egy viktoriánus lapban nagyszámú humoros beszámolót tett közzé a helyi folklórrol. A pap naplójából kiderül, hogy attitűdje mentes volt a népi kultúra iránti romantikus rajongástól, az általa tapasztalt hiedelemelemeket letesztelte, adatközlőiről (azaz híveiről) gyakran negatív értéktételeket alkotott. Ilyefalvi Emese a rendező kutatócsoport online adatbázisát mutatta be, külön kiemelve azt a vizsgálati lehetőséget, amely a XIX. századi egyházi folyóiratok pap-lelkész szerzőinek helyi-népi kultúrához való hozzáállására, attitűdváltozataira vonatkozik.

A második szekció a helyi vallás meghatározó rituális gyakorlataira fókuszálva Tönno Jonuks (Észtország) előadásával kezdődött, aki nagy történeti távlatban (XV–XVIII. század) foglalkozott a keresztény zárandoklat észtországi jelvényeivel, különösen a kereszt reformáció előtti és utáni lokális használatával. Tomáš Malý (Csehország) egy általa vezetett kutatási programról beszámolva a kegyszobrok XVIII. századi koronázásának hatalmi és reprezentációs vonatkozásait elemezte, elsősorban cseh és lengyel alulnézeti forrásokon keresztül. Vladimír Mañas (Csehország) egy XVII. századi észak-morvaországi plébános személyiségét, lokális működését, korabeli és későbbi közösségi megítélését mutatta be többféle szintű (hivatalos „felső”, hivatalos „alsó” és félhivatalos alulnézeti) források segítségével. Nagyon izgalmas XVIII. század végi történet bontakozott ki Mihalik Béla Vilmos előadásában, aki egy zsidó kislány játékos megkereszteléséből adódó hosszadalmas lokális vita

tanulságait járta körbe az 1780-as évekbeli Napkor társadalmi és hatalmi miliójében. Jan Botik és Marta Botikova (Szlovákia) közös prezentációja az evangélikus lelkészek szerepét jellemezte példákon keresztül a török hódoltság utáni szlovák telepések lokális kultúrateremtő folyamataiban. Gyöngyössy Orsolya egy atipikusnak számító, XIX. század eleji csongrádi plébános, Mátyus János személyiségét, közösségben betöltött többarcú szerepét, normaszegéseit idézte meg a pap levéltári perszonális iratainak széles körű felhasználásával. Egy szűkebb régió, Szlavónia magyar református közösségeinek vallási gyakorlata és különösen ennek horvát megítélése került Denis Njari (Horvátország) előadásának fókuszába XVIII–XX. századi sajtóanyag és levéltári források felhasználásával.

A második nap délelőttjén sorra kerülő, német nyelvű szekciót Marie Ryan-tová (Csehország) előadása nyitotta meg, amelyben a prágai érsekség katolikus alsópapságának helyzetét és szerepét tekintette át elsősorban a XVII. század végi, XVIII. század eleji egyházlátogatási jegyzőkönyvek adatsoraira támaszkodva. Őt követte Muntagné Tabajdi Zsuzsanna mikrotörténeti irányultságú előadása, amely a türelmi rendelet (1781) érvényesülésének konkrét és kézzelfogható folyamatait tárta fel nógrádi vegyes vallású települések többoldalú (katolikus és evangélikus) forrásanyagára támaszkodva. Bednárík János egy 1870-es években, Máriaremetén történt drasztikus papi megnyilatkozás hátterét, körülményeit és kontextusát tárta fel esettanulmányában, amely a Tóbiás-áldás megnevezésű ponyvanyomtatvány iránti lokális igények szívósságára és az ezzel kapcsolatos hivatalos, elutasító papi attitűd megnyilvánulásaira nézve hordoz tanulságokat. A férfi papok és vallásos nők kapcsolatának másfajta attitűdváltására mutatott rá Frauhammer Krisztina, aki a XX. században határozott lenyomatait találta meg a katolikus női vallásosság egyházi preferenciájának, a papság ezzel kapcsolatos sokoldalú (az egyesületektől az imakönyvekig), számos platformon megnyilvánuló törekvésének. A XX. század első felében megszülető vallási néprajz egyházirányítási hátterére világított rá Florian Schwemin (Németország) előadása, aki a regensburgi egyházmegye lokális vallási közösségeiben 1931-ben elkészült kérdőíves felmérés adatait felhasználva az átalakulási folyamatok megragadhatóságát, valamint a papság helyi szokásformáló törekvéseit állította középpontba. Michael Prosser-Schell (Németország) két katolikus pap tevékenységén keresztül világította meg a dunai sváb kényszerszermigrációban érintett menekültközösségek 1945–50 közötti lelkipásztori hátterét. Ehhez kapcsolódva Schell Csilla (Németország) előadása a papság szerepére fókuszált a kitelepített németek új németországi lakhelyükön történt integrációs folyamataiban.

A konferencia negyedik szekciójában hat előadás hangzott el. Milyen szerepet játszott a kegyúr és a helyi communitas a katolikus papság életútjának és karrierjének szempontjából? E kérdésre irányuló kutatásait összegezte Pavel Pumpr (Csehország) a XVIII. századi olmtúzi egyházmegye forrásain keresztül. Elsősorban egyházi státumokat és az azokat ellenőrző vizitációkat használt fel Szuly Rita, hogy a győri

egyházmegye XVIII. századi papsága és a lokális közösségek közötti konfliktusokat és normakommunikációt elemezze. Szakál Anna a XIX. századi erdélyi unitárius lelkészek mikrovilágát, életútválasztási lehetőségeit és kényszereit igyekezett megközelíteni lelkészi pályáívek megrajzolásával, különösen a népköltészeti gyűjtés mint opció társadalomtörténeti kontextualizálásával. A XX. századi totalitárius diktatúra idejére kalauzolt el Lányi J. Gábor, aki a Dunamenti Református Egyházkerület 1950-es években lelkészek ellen lefolytatott, politikai indíttatású fegyelmi ügyeit elemezte előadásában. Michal Uhrin (Szlovákia) szofisztikált teoretikus háttér felvázolásával közelítette meg saját korábbi etnográfiai terepmunkája eredményeit a vallás hivatásos képviselőinek és laikus gyakorlóinak komplex viszonyrendszere vonatkozásában. Jelenkori antropológiai terepmunkán alapult a konferencia záróelőadása is, amelyet Komáromi Tünde tartott meg egy erdélyi lokális közösségben végzett empirikus vizsgálata nyomán. A rivális (református, ortodox) papi szerepek, kompetenciák és attitűdök elemzése – különösen a betegségekkel, rontással és mágikus gyakorlatokkal kapcsolatban – XXI. századi példákon keresztül érzékelte a konferencia első előadásában tárgyalt, évszázadokkal korábbi esetek kései párhuzamait.

A javuló járványhelyzetnek és a szerencsés időzítésnek köszönhetően a workshop – hat online előadást kivéve – túlnyomórészt jelenléti formában zajlott le. A távoli bejelentkezések gördülékenyen simultak bele a rendezvény menetébe, és hozzászólásokra is mindkét oldalról lehetőséget nyújtottak. Az ELTE BTK médiaműhelyének köszönhetően az egész esemény nyomon követhető volt online közvetítés (*streaming*) formájában, és ennek köszönhetően a felvétel mind a mai napig hozzáférhető és visszanézhető az ELTE YouTube-csatornáján.

Ahogy az ilyenkor lenni szokott, a szervezők határozott szándéka kötetbe rendezni az elhangzott előadások tanulmánnyá formált változatait. Az angol és német nyelvű tanulmánykötet remélhetőleg mielőbb (2022 végéig) napvilágot láthat, és ezzel is tudatosítja a témakör iránti többoldalú szakmai elkötelezettség meglétét, és további indíttatást adhat a nemzetközi szintű párbeszéd lehetőségére.

BESZÁMOLÓ A MAGYAR PATRISZTIKAI TÁRSASÁG XXI., AZ ÓKERESZTÉNY KULTÚRA AKTUALITÁSA CÍMŰ ORSZÁGOS KONFERENCIÁJÁRÓL

Bakonybél, 2022. június 23–25.

CSÁSZÁRNÉ GUTH BERNADETT

A Magyar Patrisztikai Társaság XXI. országos konferenciájára 2022. június 23–25. között került sor a bakonybéli Szent Maurícius Monostorban. A konferencia vezértémája az ókeresztény kultúra aktualitása volt. A körülbelül 20 perces előadásokat 10 perces vita követte.

A köszöntőt Kendeffy Gábor, a társaság elnöke, valamint Baán Izsák OSB, a monostor elöljárója tartották. Utóbbi beszédében a téma aktualitása kapcsán az atyák írásainak, gondolatainak a saját életünkre való alkalmazhatóságát emelte ki.

Az első nap első szekcióját Baán Izsák előadása nyitotta meg Kendeffy Gábor elnöklése mellett. A szerzetes atya beszédét „Bocsáss meg nekem, testvérem!” – *A testvéri kiengesztelődés gyakorlata a korai és jelenkori szerzetességben* címen tartotta meg. A perjel atya szerint a bűnbánattartás kiveszett a keresztény közösségekből, nagyon fontos tehát megnézni, hogy mit tanulhatunk a régi szerzetesektől a bocsánatkérésre vonatkozóan. Ezeknek a tanításoknak a legfontosabb üzenete, hogy a megbocsátás két szabad ember között jöhet létre, amennyiben gyakorolják az imádsággal társult együttérzést, valamint az alázatot.

Másodikként Buzási Gábor *Alexandriai Philón magyar kutatástörténete* címen mondta el előadását. Ebből az adatgazdag prezentációból megtudhattuk, hogy az 1947–48-as évek korszakváltást jelentettek a Philón-kutatásban, valamint hogy milyen tipikus Philón-megközelítések szerepeltek a legjelentősebb kutatók munkáiban. A téma jelentős kutatói között tartják számon pl. Kenneth Schenket, magyar részről pedig Bollók Jánost és Visi Tamást. Kettejük nézeteltérése, vitája Philón kapcsán szintén fontos tudománytörténeti szempontból.

Ezután Pataki Elvira *Hieronymus noster redidivus. Szent Jeromos a kortárs irodalomban és képzőművészetben* című prezentációja következett. Az előadó jelentős magyar irodalmi feldolgozásokat és képzőművészeti alkotásokat vett számba,

melyeket kivetített. Említette többek között Örkény István levelét, Lászlóffy Aladár botrányos stílusú könyvét, valamint láthattuk pl. Dürer egyik Jeromos-ábrázolását és Birkás Ákos meghökkentő festményeit is.

A szünet utáni szekció Pataki Elvira elnöklésével zajlott. Az első prezentációt e sorok írója tartotta *Euagrios Pontikos tanácsai a kapcsolatokról az Eulogioshoz írott traktátus alapján* címmel. Az ELTE BTK doktorandája először röviden bemutatta az elemzett művet, majd terminológiai áttekintést nyújtott: megvizsgálta többek között a *kardia*, a *pneuma*, a *pathos*, valamint a *thymos* és az *orgé* fogalmak adott kontextusban lehetséges jelentéseit. Ezután ismertette az embertársak közötti kapcsolatok torzult formáit, melyekért a szenvedélyek tehetők felelőssé, valamint ezek helyes működését, melyben az erényeknek, főként a szeretetnek tulajdonított nélkülözhetetlen szerepet.

Scheffer Kevin doktorandusz *Az Igazság és a lélek kapcsolata a De immortalitate animae*-ben cím alatt Ágoston egyik, a lélek halhatatlanságára vonatkozó érveléséről beszélt, amely az ismeret örökkévaló voltából következett a lélek örökkévalóságára. Az előadás egyik legfontosabb mondanivalója szerint minél inkább az igazság felé fordul a lélek, annál bölcsőbb lesz, amennyire pedig elfordul tőle, annál ostobább.

A szekció és az első nap utolsó előadója Kendeffy Gábor, *Ágoston és a self* címmel értekezett: a 243. levél és a 96. beszéd alapján rekonstruálta Augustinus tanítását egy nem feltétlenül mai értelemben vett self-konceptióról. Eszerint megkülönböztethetünk egy privát és egy közös selfet, a privát self a saját, múlandó javak iránti törekvés szintje, ami megakadályozza a közös, örök javak birtoklását. Tehát a közös selfből eredő közös szeretetre kell törekedni, ami mindenkit Istenhez köt.

A második nap első szekciójában Tóth Anna Judit elnökségével először Somos Róbert *Vak Didümosz magyarázatai a Zsoltárokról* című prezentációját hallhattuk. A professzor úr kiemelte az arisztotelészi logika fontosságát, az Órigenésztől való függést Didümosz magyarázatai kapcsán, valamint utóbbi defenzív és konzervatív attitűdjét. Hangsúlyozta továbbá, hogy a jelen kontextusban lényeges fogalmak közül csak az Atya és a Fiú egylényegűségét jelentő *homousziosz* terminust rögzítette az egyházatya.

A következő, *Egyházatyák a mai katekézisben. XVI. Benedek pápa homíliái az egyházatyákról (2007–2008)* című előadást Boros István tartotta. XVI. Benedek pápa atyákról szóló katekézise időrendi sorrendben 26 szerző 400 év alatt megfogalmazott lényeges tanításait elevenítette fel egy év alatt. Az előadó kifejtette, mit érthetünk az „egyházatya” és az „ortodox” fogalmak alatt, és bemutatta a katekézis szerkezetét, aminek fontos tanulsága szerint az Isten- és emberszeretet az igaz hithez vezető út.

A továbbiakban Fenyves Krisztián prezentálta a *Zsidó-keresztény, avagy rabbinikus és patrisztikus exegetikai interakció a Ter. 3. fényében* című munkáját. Először a szövegvariánsokat mutatta be, azután a lehetséges interpretációs utakat, utóbbin belül megkülönböztette a szövegmagyarázati hagyományt és a teológiai kérdések és

meghatározottságok problémaköreit. Vázolta egyebek közt Vak Didymos és Chrysostomos kommentárjait, majd kitért a *Genesis Rabbah* értelmezésére is, ezzel is közelítve egymáshoz a keresztény és a zsidó szövegmagyarázati hagyományt.

A szünet után Somos Róbert elnöklésével Imriné Erdei Ildikó *Az olvasóközpontú kritika és a kora keresztény homíliák* című előadása következett. Megtudtuk, hogy az olvasóközpontú kritika alkalmazható az Evangélium-kommentárokból is, de ez a módszer felvet bizonyos teológiai dilemmákat. Órigenész 15 (16.) zsoltárhomíliája kapcsán pl. felmerül a kérdés, hogy ki a beszélő. Az egyházatya szerint Krisztus az, de rajta keresztül, illetve általa a hívőről is szólhat a szöveg. Az ihletett olvasó számára mindig fontos, hogy először Krisztust olvassa ki a Szentírásból, és csak azután önmagát – hangsúlyozta az előadó mintegy konklúzióként.

Másodikként Bubnó Hedvig *Korabeli aktualitások Sevillai Izidor levelezésében* című előadását hallhattuk. Ebben az Izidor és tanítványa, Braulio közötti levelezésben számos, a korban aktuális, pl. az etimológiára vonatkozó téma került tárgyalásra, továbbá egyháztörténeti érdekességek, lelki-fizikai egészségre vonatkozó megjegyzések. Nagyon hangsúlyos továbbá a politikai, egyházi, dogmatikai, valamint a grammatikai és a gazdasági információk egymás közti cseréje.

Az ebédszünet utáni szekció alatt Tóth Judit elnökölt, az első előadó, Földvári Katalin pedig *Augustinus csodaleírásainak recepciója egy 18. századi osztrák miráklulmos könyv példáján* címen tartott prezentációt. Az előadótól megtudtuk, hogy az első latin nyelvű csodagyűjteményt Szent Ágoston állította össze a Kr. u. IV. században, aki fel is kereste az érintetteket. Ezután a csodák hitelességének kérdése és kritériumai kerültek szóba, majd egy XVIII. századi gyűjtemény csodaleírásaiból kaphattunk ízelítőt, főként súlyos betegségekből való, csodaszamba menő felgyógyulásokról.

A szekció második felszólalója az amerikai vendégprofesszor, David L. Dusenbury volt (*World City: Towards a New Reading of Nemesius of Emesa's De Natura Hominis*). Értelmezése szerint Nemesiosz műve az első szisztematikus vállalkozás a témában, és egy különleges világképet tár fel, melyben a létezők hierarchikus rendben állnak. A továbbiakban az előadó a *koinónia* (közösség) és az *oikeiós* (valaminek a sajátja tétele, esetleg vonzódás) görög terminusok jelentéseit és egymáshoz való viszonyát fejtegette.

A napot Baán István *„Felbukkantak az egyházatyák” – Az ókeresztény irodalom reneszánsza a 20–21. században* című előadása zárta. Az atya számos ismert és kevésbé ismert, ám rendkívül jelentős szerző munkásságát mutatta be, mint például H. U. von Balthasar, G. Florovsky, D. Staniloae, J. Zizioulas. Említette azt a fontos tény is, hogy a patrisztikus szerzők „újjáélesztése” a neoszkolasztikus H. Denzinger munkássága ellenében bontakozott ki.

A harmadik, egyben utolsó napon négy előadás hangzott el Baán István elnöklésével. Az első Vassányi Miklós volt *A Liber graduum lehetséges hatása Ál-Areopagita Dénes Egyházi hierarchiájára* című előadásával. Ebből megtudhattuk, hogy a szír

nyelvű prédikációgyűjtemény, a *Liber graduum* a haladó lelki élethez nyújt gyakorlati útmutatót, valamint hogy hasonlóságot mutat Pszeudo-Makarios homíliáival és Ál-Areopagita Dénes *Egyházi hierarchia*, valamint *Isten nevei* című műveivel. Utóbbi és a *Liber graduum* között főként az ontológiai imádság a közös pont, ami valóságos ontológiai felemelkedést jelent Istenhez.

Tóth Anna Judit előadása a *Tolkien misztikus esztétikája és a patrisztikus teológia* címet viselte. Mint megtudhattuk, Tolkien maga keresztény műként határozta meg *A Gyűrűk Urát*, annak ellenére, hogy a műben nem találhatunk erre utalást. A téma kapcsán Tóth Anna ismertette a *Gyűrűk Ura* keresztény elemeit, és a következő kérdésekre kereste a választ: hogyan viszonyuljon a mitológia a kereszténységhez? Mi a viszony az isteni és az emberi poézis között? Tartalmazhat-e a mítosz igazságot?

Perendy László *Kigúnyolni az asztrológusokat* címmel tartott előadást, amelyből először is kiderült, hogy Órigenés Genézis-kommentárja tárgyal asztrológiai témákat, és hogy az egyházatya megengedő magatartása ebben a kontextusban ironikus. Megtudtuk továbbá, hogy már a szkeptikus filozófus, Szextusz Empirikus és Karneadész is kritizálta az asztrológusokat. Kiemelendő továbbá Philón és Tatianosz mint az asztrológia bírálói, utóbbi az asztrológiához köthető fatalizmust összeegyeztethetetlennek tartotta a kereszténységgel.

A nap és a konferencia utolsó előadásának megtartása Somodiné Dobó Katalinnak jutott, aki a „*Dominae lumen meum...*” – *avagy kiknek írta Egeria Útinaplóját a szentföldi utazásáról* címet adta bemutatójának. Az előadó szerint a levél vagy útinapló szerzője a császári család tagja lehetett, aki művét egy női csoportnak szánta, a legvalószínűbbnek pedig azt tartja, hogy az Eucheria Flavina nevet viselte.

A konferenciát Kendeffy Gábor zárta le, aki amellet, hogy méltatta azon előadók igyekezetét, akik próbáltak prezentációjukkal a konferencia vezértémájához kapcsolódni, háláját fejezte ki a monostor szerzeteseinek, főképpen Baán Izsák perjel atyának a szívélyes fogadtatásért és vendéglátásért.



RECENZIÓK



Hoppál Bulcsú – Szilágyi Zsolt (szerk.):

Születés a halálban: Vallás és megújulás

(BUDAPEST, MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG – L'HARMATTAN,
2021, VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR XIX.)

A Magyar Vallástudományi Társaság 2019-ben megtartott *Születés a halálban: vallás és megújulás* című konferenciájának előadásaiból született kötet tanulmányai-ban a szerzők bemutatják a kortárs vallástudomány eredményeit, többféle irányból megközelítve a vallási megújulás kérdéseit. A kötet magas színvonalú áttekintését adja az elmúlt évek kutatási eredményeinek, hasznos ismereteket találhat benne akár a görög–római vallástudomány iránt érdeklődő, akár az az olvasó, aki a precolum-bián kultúrák vallási képzetei és rítusai témájában szeretne tájékozódni.

A kötet Gonda Géza a vallástudomány fogalmi kereteit vizsgáló bevezető tanulmányával kezdődik (*Vallástudomány célkeresztben – a posztmodern kihívás*). Felrajzol egy képet számunkra a kortárs vallástudományról, górcső alá véve a tárgy klasszikus, posztmodern és naturalista megközelítési módjait. Áttekinti az elmúlt több mint ötven év angol nyelvű vallástörténeti diskurzusát. A klasszikus vallástudomány meghatározásához az 1960-as marburgi vallástörténeti kongresszuson megállapított definíciókból indul ki, elkülönítve a vallástudományt a vallásfenomenológiától. Az 1980-as évek kritikai attitűdje után az 1990-es évektől újabb változások következtek be a vallási jelenségek értelmezésében: a naturalista vallástudomány az élettudományok irányából tekintett a vizsgált vallási jelenségekre, és így próbálta értelmezni őket, kevésbé fontosnak tartva azok kulturális és társadalmi kontextusát. Gonda tételesen összegyűjti a posztmodern, dekonstrukcionista narratíva főbb elemeit, majd a 2010-es évektől jelen lévő diszkurzív vallástudomány irányzatának bemutatására és a posztmodern vallástudomány bírálatára tér át. A vallást és fogalmát dekonstruáló, elimináló narratívával szemben azt emeli ki, hogy fogalmaink valóságvonatkozása független konstruált természetüktől, a vallás és a kultúra elválaszthatatlansága pedig nem jelenti azt, hogy e kettőt ne lehetne egymástól megkülönböztetni. Végkövetkeztetése, hogy a vallási aspektusok egyes történeti korszakokban nem értelmezhetőek a XX. századi, a vallást és szekulárist elkülönítő kategóriák mentén.

Mezei Balázs az ún. halálközeli tapasztalatokra fókuszál (*Másvilág: a halálközeli tapasztalatok vallástudományi jelentősége*). Ezt a területet a thanatológusok, emlékezteléktannal foglalkozó pszichológusok és a neurológusok is kutatják, és minden történelmi korszakból bőséges forrásanyag áll hozzá rendelkezésre. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy a világirodalomban és a vallási iratokban is milyen gyakran felbukkan ez a téma. Platón *Államában* a pamphüliai Ér látomásában, a cicerói *Állam* utolsó részében, amelyet *Scipió álma*ként emlegetünk, vagy Dante *Divina Commediájában* az egész mű kontextusát, lényegét, értelmét kívánja meghatározni. A vallási iratok köréből pedig elegendő példaként felhozni az *Újszövetségből János jelenéseinek* könyvét vagy a vértanúk aktáinak leírásait. Hogyan közelít a vallástudomány ezekhez a beszámolókhöz és a modern korból összegyűjtött számtalan hasonló, tipikus és csoportokba sorolt élményleíráshoz? Nem azt kutatja, miképpen valóságosak ezek a halálközeli élmények, hanem azt, hogy miben áll ezek vallási jelentősége. Ezek a szavakba nehezen foglalható élmények tipikus közös vonásokkal, elemekkel rendelkeznek, és személyiségformáló, mentalitásátalakító szerepük van, valamint vallási megújulást eredményezhetnek az adott személyek életében.

Rosta Kosztasz tanulmánya (*Dionüszosz mint örök, szétrombolhatatlan élet*) Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly szellemi kapcsolatát mutatja be a Dionüszosz-mítosz vonatkozásában. Nyomon követi Kerényi életművében a Nietzschével való párbeszédet, érintkezési pontokat. Arra keresi a választ, hogy mi lehetett az az öslényeg, amely a Dionüszoszhoz kapcsolódó mítoszokban kifejezésre jutott, hogyan vált ez az isten az elpusztíthatatlan élet ősképevé. Kerényi az isten és a növényi természet szubsztantív kapcsolatától jutott el addig az álláspontig, mely szerint a repkény és a szőlő szimbólumában az életteljesség, erőteltség túláradása fejeződik ki. Kerényi saját Dionüszosz-interpretációját abba az irányba fejlesztette tovább, hogy a mítosz olyan vallásos alaptapasztalatot jeleníthet meg, amelyben az élet örökkévalósága és szétrombolhatatlansága felülkerekedik a halálon. Kerényi felhasználta elméletéhez a humboldti nyelvfilozófiát, rámutatva a *biosz* és *zóé* fogalmának különbségére. Dionüszosz mítoszában a görögök a *zóé* körforgását ünnepelték: azt hogy a jelenségek forgata mögött az örök élet szétrombolhatatlanul folytatódik, a széttépett, darabjaira szaggatott isten csak egy időre tűnik el, hogy aztán megünnepelhesse a halálból való visszatérést.

Szőke Zsófia Johanna esszéje (*Ontológiai fordulat az amerikai kulturális antropológiában. Metafizikai rendszerek módszertani kíváncsága*) amellel érvel, hogy új alapokra kell helyezni az antropológiai ontológia fogalmát, felül kell vizsgálni saját metafizikai fogalmainkat. A természet és a kultúra, a test és a szellem bináris szembeállításán alapuló filozófiai hagyomány bizonyos amazóniai indián csoportok leírásánál nem használható vagy inverz formákat mutat. A kutatónak szerinte szakítani kell a kulturális relativizmus ideológiájával, és ismeretelméleti kérdések helyett lételméleti kérdéseket kell feltennie.

Stamler Ábel Rudolf Otto életművét vizsgálta (*Rudolf Otto munkássága az apologetika, az irracionális és a naturalizmus metszéspontjában*), elhelyezve más vallástudományi művek és szerzők kontextusában. Nemcsak *A szent* című, 1917-ben megjelent nagy hatású könyvre koncentrált, hanem más Otto-műveket is bevon az elemzésébe. Otto művében kiemeli a vallásos világkép apológiáját, annak kifejtését, hogy a *numinózus* tapasztalata minőségileg különbözik minden más emberi tapasztalattól, azt egy titokzatos szféra veszi körül, ami irracionális, nem megragadható, nem leírható. A tanulmány szerzője emellett érvel, hogy Otto saját rendszerében koherens meghatározását adta a misztikus vallási tapasztalatnak, ami a vallásban lévő irracionálisnak a legmagasabb foka, és a személyesnek tekintett vallásosságtól elkülönítve a személyfeletti irányul.

Fodor Krisztina Dóra a szerzetesi életmód megújító erejével kapcsolatban Syneros pannóniai mártír passióit hasonlítja össze (*A szerzetesi életmód megújító ereje a Kr. u. IV. századi társadalomban, különös tekintettel Syneros mártír életére*). A Sirmiumban valószínűleg 305 és 307 között mártírhalált halt *vir sanctus* a diocletianusi keresztényüldözéseknek lehetett az áldozata. Két fennmaradt szenvedéstörténete közül az egyik *monachus*-nak nevezi a mártírt, akiről azt is megtudjuk, hogy a birodalom keleti területéről költözött Pannóniába. Fodor a *monachosz*, aszkéta és *apotaktikosz* fogalmak IV. századi előfordulásait és használatát tekinti át, és arra a következtetésre jut, hogy nincs elegendő bizonyíték ahhoz, hogy szerzetesnek tekinthessük a mártírt. A *monachosz* szó előfordulását a passió szövegében azzal magyarázza, hogy a szöveg olyan korszakban keletkezhetett, amikor a szerzetesség „divattá” vált a nyugati provinciákban. A keresztényüldözések megszűnése után a társadalomban a vértelen vértanúság eszménye a tökéletes szerzetes alakjában öltött testet.

Frazer-Imregh Monika tanulmányában Marsilio Ficino *De vita coelitus comparanda* című művével foglalkozott (*Új eszmék beáramlása a nyugati keresztény hitvilágba a 15. században – Asztrológia, mágia és a világszellem fogalma Marsilio Ficino De vita coelitus comparanda-jában*). A Platón és Plótinosz művek latinra fordítójaként ismert firenzei humanista munkásságával új eszmék és gondolatok kerültek be az európai szellemi vérkeringésbe. A tanulmány részletesen bemutatja a korabeli humanizmus orvosi és asztrológiai szerzőit, műveit, kiemelve, hogy ebben az időszakban az asztrológiát igen hasznos tudománynak tartották. Könyveket írtak az égitestek emberi testre és betegségekre gyakorolt hatásáról vagy az asztrológiai ismeretek mezőgazdasági hasznosításáról. A Ficinót támogató Mediciek környezetében is voltak asztrológiával foglalkozók, amint ezt irodalmi és képzőművészeti példák is bizonyítják. Ficino mágikus megközelítésének forrásaként a tanulmány szerzője a hermetikus és neoplatonikus források mellett az arab bölcselők műveit és a kaldeus orákulumokat is megnevezi.

Schiller Vera a görög mitológia alvilágba leszálló és onnan visszatérő hősei közül Iaszón és Théseus történetét hasonlítja össze a halálból való visszatérés gondolatkörét körbejárva (*Alvilágba leszállás, Alvilágból felemelkedés*). Mindkettőjük alászállásában megtalálható egy-egy isteni eredetű női segítő, aki Iaszón esetében Medeia, Théseusnál pedig a krétai királylány, Ariadné. Medeia varázsereje a mítosz szerint abban rejlik, hogy képes öregeket megfiatalítani, és szétdarabolt halottakat újra élővé tenni. Az a Medeia-kép, amelyet Euripidész drámáiból ismerünk, a bosszúszomjas, gyermekeit elpusztító feleségről, későbbi mítoszvariáns. A Thészeusz-mítoszban szereplő labürinthosz is a halál sötéttségét szimbolizálja, az onnan való sikeres visszatérés pedig az Alvilág erői felett aratott győzelmet jelentik. Zárásul a szerző a misztériumvallásokból és a keleti kultuszok alvilág-elképzeléseiből gyűjtött össze példákat a halál utáni újjászületésre és visszatérésre.

Tóth Anna Judit olyan eredetmondákat választott vizsgálatára tárgyául, amelyek a IV–VI. században kialakuló intézmények és szokások eredetét próbálják meg visszavezetni a római királyság vagy a korai köztársaság korára (*Mítosz-recycling a késő ókorban*). Írásában rámutat arra, hogy ezek a megújult narratívák egy új történelmi korszak igényei szerint formálódnak, és nem arról van szó, hogy megalkotóik, leíróik ne lettek volna tisztában a római történelem hagyományaival. A mítoszok ilyenforma újjáalakítása hozzájárult ahhoz, hogy az akkori jelen szokásait, ünnepeit a közösség legitimnek tekinthesse. Tóth Anna Judit határozottan elkülöníti a görög típusú és a római típusú mítoszfejlődést. A rómaiak számára a közösségi identitásukat megalapozó történetek történelmi jellegű leírásokban maradtak fent, amelyek arra szolgálnak *exemplum*okat, hogyan kell egy ideális római polgárnak viselkednie, és miképpen kell a vallás rítusait gyakorolnia.

Újvári Edit a halálhoz és a pusztulás utáni újjászületéshez kapcsolódó rítusokat és szimbólumokat hasonlította össze az ókori egyiptomiak, görögök, valamint a szíu indiánok vallásosságában (*Újjászületési szimbólumok a csoport fennmaradásának, valamint az egyén halhatatlanságának vallási reprezentációi*). A szíu törzsek naptánc-rítusában, amelyet a nyári bölenyvadászat előtt szoktak rendezni, az áldozatvállaló a közösség túléléseért, fennmaradásáért vállalja a fizikai tortúrát. Az egyiptomi vallásban a földbe került gabona kicsírázása és a tavaszi újjáéledés az egyén halálon túli életének is a párhuzamául szolgál. A meghaló és feltámadó Osirist a növényzetre utaló zöld színű testtel, fákkal, szőlőindával vagy gabonával körülvéve ábrázolták. A görög vallásban a vegetáció ciklikus újjászületéséhez kapcsolódó termékenység rítusok a Déméter és Persephoné tiszteletéhez kapcsolódó eleusiszi misztériumokban maradtak fenn. A termékenység biztosítása összekapcsolódott a halál utáni lét eszméjével, a beavatottak számára életet ígért a halálban, ahogyan a földbe kerülő, eltemetett gabona is kicsírázik.

Zsizsmann Endre azt a kérdést vetette fel, hogy milyen összefüggés áll fenn a nagy engesztelés napi böjt és a megújulás között (*A nagy engesztelés-napi böjt*

és a megújulás kapcsolata). Izraelnek ezen az ünnepén tilos mindenféle munka és mindenféle élvezet. A böjtölés célja a gonosz életformától való elfordulás, a megtérés. A szerző áttekinti az Ószövetség megtérésre vonatkozó terminusait, aminek alapján arra a következtetésre jut, hogy a megtérés irányváltása a Jahvéhoz való visszatérést jelenti. Ennek azonban fontos feltétele a kiengesztelődés, az embernek meg kell békülnie felebarátjával, rendeznie kell a konfliktusait, hogy az ünnepi áldozatbemutató sikeres lehessen.

Óbis Hajnalka

Zsengellér József (szerk.):

A nagy zarándok végleg célhoz ért.

Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából

(BUDAPEST, MAGYAR HEBRAISZTIKAI TÁRSASÁG – L'HARMATTAN, 2021)

A Magyar Hebraisztikai Társaság fiatalon távozott alelnöke, Xeravits Géza (1971–2019) emlékére készült kötet összesen 14 tanulmányt tartalmaz, valamint fordítás-szemelvényeket is magában foglal: Heidl György Szent Ágostontól (külön a kötet elején is és a tanulmányok közé illesztve is), Esztári Réka és Vér Ádám pedig a Gilgames-eposzról közölt részleteket. A kötet végén külön megemlékezések is szerepelnek, a kötet elején pedig Xeravits Géza életrajza és tudományos bibliográfiája kapott helyet. Az emlékkötetet a Magyar Hebraisztikai Társaság és a L'Harmattan adta ki 2021-ben, szerkesztője Zsengellér József volt.

A tanulmányok tematikailag három részre tagolódnak: az első csoportot az Ószövetséggel kapcsolatos tanulmányok alkotják, a másodikat a korai zsidóság irodalmával és a deuterokanonikus szövegekkel összefüggő írások, míg a harmadik csoportba a zsidóság és kereszténység kapcsolatával foglalkozó tanulmányok kerültek.

Az első egység Karasszon István *Kik voltak a lévíták?* című tanulmányával nyit, melyben a szerző a lévíták homályos történetét vázolja fel, kezdve a feltehetőleg premonarchikus korra visszanyúló, vitás eredetükkel. Megtudjuk, hogy a korábbi vélekedéssel ellentétben nem kettő, hanem több papi csoport létezett, ezek egyikét a lévíták alkották. Státuszuk ugyan a királyság kettészakadásával megingott, a jeruzsálemi kultusz centralizációjával azonban nem lettek háttérbe szorítva, vidéki szentélyekben továbbra is tevékenykedtek, hirdették az igét. Ennek lenyomata a *Deuteronomium*, mely parainetikus stílusában a lévíták prédikációinak stílusára hasonlít. Később sem szűntek meg létezni, s túléltek a fogság időszakát is, mi több, Ezra idején helyzetük újra stabilizálódott, szükség volt rájuk a Törvény magyarázóiként.

A következő tanulmány Hodossy-Takács Előd *Víz, himnuszok, kognitív környezet és mindennapi tapasztalat* című írása, melyben a szerző a víz életet adó, valamint pusztító erejéről ír az ókori Palesztina vonatkozásában, valamint szimbolikus jelentőségét is ismerteti, mely a zsoltárokból mutatható ki. Kérdése: miért ennyire hangsúlyos a víz szerepe a zsoltárokból, ha nem volt közvetlen kapcsolata Izraelnek a nagy víztömeggel? Egyik magyarázat a kognitív környezet, mely szerint az ókori

Kelet volt hatással az izraeli gondolkodásra, az ottani vízzel kapcsolatos hagyományt (özönvíz, kánaáni hagyomány) emelték át a zsoltárok szövegeibe. A másik a kollektív emlékezet, mely a folyamokkal és azok pusztító erejével kapcsolatosan a nép körében tovább élt. Ami a mindennapi tapasztalatot illeti, a szerző joggal teszi fel a kérdést: miért nem kopott ki ez a kép a zsoltárokból, hogyan maradt fenn? Válasza szerint az ókori Izrael ugyan nem volt hajózó nép, de a víz pusztító tevékenységének képe beépülhetett a kollektív emlékezetbe az északi törzsek tengeri népekkel való összeköttetése révén, valamint a villámáradások alkalmával közvetlenül is megtapasztalhatták a rombolás erejét.

Balla Ibolya *A teodíceá Jób és barátai istenképében* című tanulmányának központi kérdése, hogy miben áll Jób barátainak, valamint Jóbnek a teodíceáról alkotott felfogása. Jób barátai a hagyományos nézetet képviselik, mely szerint az emberi tetteknek következményei vannak, ezért a bűnt elkövető embernek – így Jóbnek is – bűnhődnie kell, és azt tanácsolják neki, hogy vallja meg bűneit Isten színe előtt. Ezután a szerző Jób teodíceával kapcsolatos nézetét veszi górcső alá. Jób álláspontja a hagyományos felfogással szembeni szkepticizmust képviseli, a babiloni fogság utáni dilemmát tükrözve, mely a hagyományos nézet és a mindennapi tapasztalat közti feszültségen alapul. Jób mint peres fél jelenik meg a könyvben, akit sérelem ér azáltal, hogy megkérdőjelezi ártatlanságát, mind Isten, mind a barátai. Isten aztán perbe száll vele, és szembesíti azzal, hogy az embernek nincs joga kérdőre vonni Teremtőjét. A szerző szerint a mű szándéka, hogy az olvasó számára megtanítsa azt a tudást, melyre Jób tett szert: a feltétlen hit erejét.

Kustár Zoltán *„Indulj el, Uram, nyugalmad helyére!” A 132. zsoltár magyarázata* című tanulmányában a zsoltárt elemzi, kitérve szerkezetére, műfajára, datálására, *Sitz im Leben*jére. A magyarázat strófák szerint halad, felépítése logikus és részletekbe menő. A szerző leszögezi, hogy a szóban forgó zsoltár zarándokzsolttár, mely a fogság után keletkezett, egységes, és nincsenek benne betoldások. Teológiai szemléletében közel áll a Krónikák könyvének teológiájához.

A második egységben elsőként Adorjáni Zoltán *Amíg nem jön egy próféta... (1Makk 4,46). Írásmagyarázati módszer a Makkabeusok első könyvében* című tanulmányát olvashatjuk, mely a Makkabeusok könyvének írásmagyarázati módszeréről, ti. a tipologikus írásmagyarázatról szól. A deuterokanonikus mű szerzője ezt a metodikát arra használja fel, hogy a Makkabeusok szabadságharcát teológiailag jogosá, legitimmé tegye a már elfogadott kanonikus iratok alapján. Aktualizálja tehát az ószövetségi hagyományt, kanonikus előképeket keresve a jelen eseményekhez. Hogy miért? Ennek oka egy történeti szükségszerűség – válaszol a szerző. A nagy karizmatikus próféták eltűnésével ugyanis legitimációs űr támadt, melyet ki kellett tölteni. Az írott hagyomány így vált legitimációs eszközzé.

Pecsuk Ottó *Jézus, Sirák könyve fordítási döntései. „Progress report” a deuterokanonikus bibliai könyvek új kiadásairól* című írásában Jézus, Sirák fia könyve

újabb magyar fordításának nehézségeit, kihívásait ismerteti, és a fordítási eljárások mögött meghúzódó döntések helyességét teszi vizsgálat tárgyává. Az 1998-as fordítás a Septuaginta alapján készült. A javított kiadásban a német Bibliatársulat magyarázatainak fordításával a versek magyarázatára is sor került, és összesen 105 verset is módosítottak az eredetihez képest. A szerző megállapítja, hogy az új változat sok helyen értelmileg változtatta meg a versek fordítását, helyesen, viszont néhány helyen maga a revidált kiadás is változtatásra szorul, s erre hoz javaslatokat a szerző.

Fröhlich Ida *Eszkhatológia és peser* című írásában a *peser*ről mint interpretációs műfajról és módszerről ír, mely a qumráni irodalomnak jellegzetes részét képezi. A szerző részletesen bemutatja a *pesert*, műfaji jellemzőit, eredetét, keletkezési időintervallumát, valamint három válfaját. Magukat a válfajokat is ismerteti, nevezetesen a sziget-*pesert*, a tematikus *pesert* és a folyamatos *pesert*, majd azt is kifejti, hogyan jelenik meg a különböző *peserek*ben közös témaként az eszkhatológia, milyen szerepet tölt be, és mi a célja az eszkhatologikus témájú szövegeknek. Eszerint a *peser* egyfajta történeti kiértékelés, mely pozitív eszkhatologikus személyeket legitimál, a jelen levő, romlottnak tartott uralkodó dinasztiát pedig de-legitimálja a kultikus megfelelés, illetve a kultikus vétség mércéje alapján. A közösség a belső használatra létrehozott szövegekkel végső soron önmagát is legitimálja.

Dávid Nóra *Apokalipszis és tér. Henok keleti útja és a térbeliség trialektikája* című tanulmányában Henok 1–36-ról, vagyis a Virrasztók könyvéről ír, melyben a képzeletbeli helyek nagy földrajzi pontossággal tűnnek fel. A térnek több szintje is megmutatkozik a mennyei utazás során: a Henok által bejárt tér, az emögött rejlő szimbolikus, elgondolt tér, valamint a Virrasztók alkotója által ismert tér. Ennek tudományos megfogalmazása a térbeliség trialektikája, azaz három térről beszélhetünk: az érzékelt térről, az elgondolt térről és a megélt térről, mely ötvözi az első kettőt. Mit fed tehát a könyvben megjelenő térszerkezet? Bár az ókori irodalmi alkotás elgondolt, képzeletbeli tereket vonultat fel, mégis feltehetően létező, való, megélt terek ezek. A szerző tehát sorra veszi a műben leírt elképzelt tereket, és igyekszik meghatározni a mögöttük rejlő valóságot. Bizonyítási eljárása során bemutat növényeket is, melyeket azonosítani lehet ismert növényekkel. A tanulmány konklúziója, hogy a Virrasztók íróját az elképzelt helyszínek ábrázolásában személyes tapasztalatai befolyásolták.

Buzási Gábor *Alexandriai Philón a Napról és az elidegeníthetetlen emberi méltóságról* (*De somniis* I 72–76, 92–117). Bevezetés, fordítás, magyarázat című tanulmánya Philón *De somniis* című allegorikus művével foglalkozik. Ennek tárgya Jákob égi látomása a Gen 28:10–22 szakasszal összefüggésben. Az ókori szerző a szöveg mélyebb értelmét igyekszik megfejteni, a Napot allegorikusan Istenre és az Ő fényére vonatkoztatva, melyhez bizonyítékot a Bibliából hoz. Továbbá a Napot Isten jelképének tekinti egy mózesi törvény alapján, mely nem más, mint a zálogba adott köntösről szóló rendelkezés, és láthatóan nem kapcsolódik a témához. Philón azáltal

társítja mégis egymáshoz a két bibliai részletet, hogy e szövegrész esetén sem a szó szerinti értelemről indul ki, hanem képletesen értelmez. Eszerint nem a köpenytől, hanem a *logosz*tól (emberi méltóságától) nem lehet megfosztani az embert. A köpeny a *logosz* jelképe, mely egyfajta védője és ékessége a testnek. Ennek zálogba vétele Philón szerint a bűn, melyet tilos elkövetni. Addig kell visszaadni a köpenyt, míg a nap le nem nyugszik, vagyis amíg Isten fénye ráragyog az emberre, mert ha ez nem történik meg, örök sötétség borul rá. A szerző a magyarázaton túl a Philón-szöveg saját, magyar fordítását is közli.

Az utolsó egység kezdetét Zsengeller József *A Septuaginta és a Vulgata keletkezéstörténetének párhuzamai* című tanulmánya jelzi, mely a két nagy bibliafordítás, a görög Septuaginta és a latin Vulgata keletkezéstörténetét járja körül. A két fordítás története közt számos párhuzam rejlik – közli a szerző. Elfogadásra, majd elutasításra kerültek, háttérbe szorultak, majd ismét figyelem övezte őket. Keletkezésüket a szükség szülte, a Héber Bibliához való nyelvi hozzáférés hiánya. A Bibliát megbízás alapján ültették át görög, illetve latin nyelvre. A Septuaginta több fordító külön vállalkozása volt, mely fordításokat a folyamat végén összerendezték, a Vulgata pedig ugyan Jeromoshoz kötődik, de fordítása több szakaszból álló munka összetett eredményeként értékelhető. Először revízió formájában készült el, azaz a már meglevő latin szövegeket vetette össze és javította a Hexapla görög szövege, valamint a Septuaginta alapján. Csak ezután látott neki az új fordításhoz az eredeti héber szöveg alapján. Mind a Septuaginta, mind a Vulgata ihletett-sugalmazott fordítás volt, vagyis magát Isten szavát tartalmazták az adott közösség számára. A Septuagintát autentikus fordításnak tekintette a zsidó közösség, a Vulgatát a római katolikusság sajátjaként tartotta számon. A szerző kiemeli, hogy keletkezéstörténetük bonyolult, s nehezen lehet bizonyosat megállapítani a tradíciók szövevényében, de egyet biztosan tudni lehet: mindkét bibliafordításnak az eredeti héber szöveg az alapja.

Kókai-Nagy Viktor a „*Főpap Melkisedek rendje szerint*” című tanulmányában a Zsidókhoz írt levél Melkisedek-alakját vizsgálja – a zsidó hagyomány felől. Először az Ószövetségben való felbukkanásait tárgyalja (Gen 14,18–20; Zsolt 110,4), ahol JHWH jeruzsálemi papkirályaként jelenik meg, majd az újszövetségbeli részt veszi szemügyre. A Zsidókhoz írt levélben válik jelentőssé az alakja, ahol papságát Krisztus főpapságával vetik össze. Igazából a szöveg, ahogyan a szerző is állítja, nem Melkisedekről, hanem Jézusról szól. Tehát Jézus papságának kivételessége az, ami igazolást nyer Melkisedek alakján keresztül. Jézus vonatkozásában a zsidó tradíció elemei tűnnek fel, így például neve és királyi címe kapcsán Josephus és Philón kifejezései, képei elevenednek meg. A szerző kiemeli, hogy Melkisedek nem előképe Jézusnak, csupán hasonlatként jelenik meg a szövegben, azért, hogy könnyebben meg lehessen érteni Jézus főpapságát. A szerző azt a következtetést vonja le ebből az egyedi bemutatásmódból, hogy a Zsidókhoz írt levélbeli részlet a Zsolt 110,4 sajátos exegézise.

Ötvös Csaba az *Arisztotelianus hagyomány és a „semmiből teremtés”*. Lábjegyzetek a baszileidészi teremtés-koncepcióhoz című tanulmányában a korai keresztény és az arisztotelianus hagyomány viszonyáról értekezik egy különleges szerző, Basileidés személyén és munkásságán keresztül. Ötvös leszögezi, hogy az ugyan vitatott, hogy mikortól ismerték a keresztény egyházatyák az arisztotelianus hagyományt, de az általánosan elfogadott, hogy elutasítóan viszonyultak hozzá. Basileidés heretikusként számított, mivel keverte a görög filozófiai tanításokat a keresztény kinyilatkoztatással. A szerző Basileidésnek a világ teremtéséről szóló írását vizsgálja Pseudo-Órigenés beszámolója alapján. Pseudo-Órigenés elutasította a Basileidés-műben írott tanokat, mivel abban a görög filozófia a keresztény kinyilatkoztatással mosódik össze. A szerző szerint ez az elutasító szöveg, mely Basileidés szélsőséges álláspontját cáfolja, arról tanúskodik, hogy Pseudo-Órigenés behatóan ismerhette az arisztotelianus hagyományt. Ennek megfelelően a szerző elképzelhetőnek tartja, hogy a korabeli keresztény körökben az arisztotelészi filozófia mégis befolyással bírt, sőt a keresztény teológia alakulására is hatással lehetett.

Hanula Gergelynek az *„Úgy emberileg, mint morálisan.” Aranyszájú Szent János, a lélekgyógyász?* című írása Aranyszájú Szent János XXI. századi, megváltozott érdeklődésével foglalkozik, akinek alakja, munkássága nem mint jelentős exegétáé, hanem mint lélekgyógyászé került a figyelem középpontjába napjainkra. A kutatás gyakorlati érdeklődést mutat gyógyítói tevékenysége, lélekvezetése iránt, melynek hátterében a praktikum előtérbe kerülése, a gyakorlati haszon jelentőségének a meg növekedése áll. Aranyszájú homíliáiban korának orvosi nyelvezete hangsúlyosan jelenik meg, az azonban nem világos, hogy mi a célja az orvosi tematikával: csupán retorikai illusztráció vagy filozófiai terápia, démonűzés? A szerző felteszi a kérdést: van-e gyógyító ereje a homíliáknak? Ha úgy tekintünk rájuk, mint amelyek megváltoztatják a gondolkodást, és tanítanak, akkor igen a válasz. Aranyszájú szerint az egyetlen eszköz a beteg gyógyítására a tanítás. A szerző fontosnak tartja kiemelni, hogy Aranyszájúnál a valódi gyógyító erőt az evangélium megjelenése jelenti, mely az örökkévalóság felé irányítja az embert. Ennek értelmében tehát a betegség problematikája nem a mindennapokban, hanem az örökkévalóság kontextusában tárul fel.

A kötet utolsó tanulmánya Koltai Kornélia *Párhuzamos életutak. Johannes Leusden Komáromi Csipkés Györgyhez írott üdvözlőverse (1651) bemutatásával* című írása, melyben a szerző egy sajátos XVII. századi műfaj, a *carmina gratulatoria* (köszöntő-, üdvözlőversek) egy darabját elemzi, a vers alkotójának és címzettjének vázlatos életrajzával együtt. A címzett, Komáromi az utrechti egyetemen tanult magyar peregrinusként, az alkotó, Johannes Leusden pedig az utrechti egyetemen tanított, és a kor elismert hebraistája, filológusa és bibliatudósa volt – bár a vers írásának idején ő is pályája elején tartott, néhány évvel volt csak idősebb Komárominál. A szerző eredetiben bemutatja az 1651-es kiadvány címlapját és magát a héber nyelvű üdvözlőverset, majd közli a betűhív átiratot és a javított változatot is. Ezután részletekbe

menően szöveg- és forráskritikai jegyzetekkel látja el a művet, és közzéteszi a magyar fordítást is a kipontozott héber szöveg mellett, fordítástechnikai megjegyzések kíséretében. Elemzésében kitér a helyesírássra, a tartalomra, a poétikai és nyelvi sajátosságokra. Az utrechti egyetemen Komáromi körül hét üdvözlővers is született, Komáromi maga kettőt írt, ötöt pedig neki írtak, ezek között foglal helyet az ismertetett költemény is. Az egyáltalán nem volt általános a műfaj virágzása idején sem, hogy ne diáktársak írjanak egymásnak, hanem egy tanár fejezze ki nagyrabecsülését egy diákja felé. Ez is jelzi, hogy Komáromi tehetséges, elismert és sokak által szeretett diák volt. A szerző egy ábrán mutatja be a hozzá fűződő kapcsolatokat, kiemelve, hogy ebben a kapcsolathálóban ő volt a középpont, a domináns személyiség. E téren is kimutatható a párhuzam Xeravits Géza és közte, valamint a tekintetben is, hogy mindketten peregrinusként külföldi egyetemen tanultak, és kiváló hebraisták voltak.

Montskó Benjámin

Simonné Pesthy Monika:

Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enklónokban

(FONTES ORIENTALES – KELETI FORRÁSOK; CORVINA, BUDAPEST, 2021)

Messzi idők vagy tájak kultúráit, hagyományait és örökségét mindig akadtak korok és kutatók, akik átadni, értelmezni, elmagyarázni vagy örökségként átadni vállalkoztak. Hol egyházi körökben, hol világiakban, idővel tudományos státuszban is, ma meg már leginkább hivatástudatból, kutatói elkötelezettségből fakadóan volt ez így. Az értelemadás vagy értelemtulajdonítás szinte minden időkre jellemző volt (vagy képzeljük, tehát lehetett), s ha nem fenyeget a mindenkori vértanúság közelképe, akkor így van ma is. Az értelmező értelmezések egyik kedvelt területe a klasszika-filológia, amelyben a minden forrás és minden értelemadás újraértelmezése zajlik évszázadok és évezredek óta, és a másik ebben a kérdéskörben nyomatékos terület az orientalisztika. Kevesek „isteni eledel” mindez, de szükségképpen táplálék ugyanakkor minden szakralitást fogyasztó étrendjében. A megértés kalandja és az értelmezés élménye nélkül soványabb lenne nemcsak étrendünk, de életünk is.

Talán ezért is pazar ajándéka a sorsnak (vagy az isteneknek), hogy a Corvina Kiadó egész sorozatot ad ki *Fontes Orientales – Keleti források* címen, s eddig tizenhárom kötet látott napvilágot a sorozatszerkesztők aprólékos munkájának gyümölcseként. Az újabbak sorából vettem most kézbe kettőt, melyekről a válogatott jelzők, kimódolt szavak csak nehézkesen és kényszeredetten formálhatók meg, hiszen oly elbűvölően hiteles – ha nem lenne itt kissé idéten –, szinte elvarázsolóan izgalmas témakeretet kínálnak, amelyhez a befektetett szerzői munka sokszorosa kell az értelmező olvasótól, hogy felfogja izgalmaikat, átélje a tudomány számára is sejtelmes hitelesség, avatott hozzáértés és feltáró igyekezet lényegét. A *Keleti források*-sorozat eredendően is a nagy kultúrák, világvallások bámulatos alkotásait részesíti figyelemben, így korántsem idegen az Olvasótól, ha érdeklődésével „a múlt történelmi emlékezete és a valóság költői átélése” okán közreadott műveket tünteti ki.

A sorozat antik keresztény, indiai, arab, iszlám, hindu, volgai bolgár, perzsa, egyiptomi, mezopotámiai kultúra közvetítésére kínáló művei, forrásközlései és grandiózus vallástörténeti válogatásai után egy frissebb, mostanság megjelent mű Simonné Pesthy Monika *Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enklónokban* című kötete, melyben a teológiai gondolkodás történeti időszakainak egy

konstans alapkérdését, a mártírium, a mártírrá válás és ennek középkori variánsai, a vértanúság és ennek keresztényi hagyományváltozatai kerülnek elő a „régikorok” és kultuszok világképének szereplőiként. A kötet – tudományos szándékú, küllemű és hagyományú sorozatnál talán nem mindennapos, az értelmezéstudományokban azonban gyakori – a szerző személyes indítatásának magyarázatával kezdődik. E magyarázatban a szenvedéstörténetek és az evilági lét túlvilági előképei, mintázatai, sőt kultuszai mutatkoznak meg egyfajta köztünk élő valóságként. Egy temetés, valamint egy kísértéstörténeti előadás aktuális sugallatai késztették a tisztázó szándékra a szerzőt, s az e szándék eredményeként született műben az evilági lét mintegy szükségképpen rossz, „kiérdemelt” büntetésként kapott állapota, a „sötétség” fenyegetése kerül szembe a vakító napfényvel, és az Isten teremtetten világ teremtményeinek lakhelyül adott lét korántsem „siralomvölgynek” mutatkozik körülöttünk, hanem inkább a napfény és fénylő szabadságeszmény lehetséges állapotának. Viszont a „mainstream” vallási világ ezt hajlamos istenkáromlásként érzékelni, mondván: „számunkra itt csak szenvedés van”, a megváltás és a fény majd a túlvilág kiérdemelt ajándéka lesz – hiába a Teremtés Könyvének első fejezetében már megtalálható tudás az ellenkezőjéről.

Ebből fakadó maga a kötet értelmező anyaga is, vagyis a kérdés, hogy (idézem:) „a »siralomvölgy« fogalma mind a mai napig mennyire meghatározza a keresztény gondolkodást: az anyagi világ rossz, a jámbor hívőnek a földi életben csak szenvedés jár, minden jó »odaát« van. Ez annál is érdekesebb, mivel a másik két Ábrahám-vallásra nem jellemző ez a világellenesség; mind a judaizmus, mind az iszlám az evilági életre koncentrál. Nehéz és szerteágazó feladat lenne végigkifejezni, hogyan lett a kereszténységben ebből a szép és jó világból (ld. Ter 1) siralomvölgy, és főként hogyan maradt meg annak, úgy tűnik, végérvényesen. A kérdés legérdekesebb része kétségtelenül az, hogy a konstantini fordulat után, amikor a keresztényeket már semmi sem akadályozta e világ élvezetében, miért kellett mégis ragaszkodni a siralomvölgy képzetéhez (miközben természetesen bőven kivették részüket az evilági javakból). Könyvem arra keresi a választ a görög egyházatyák *enkómiáimain* keresztül, hogy a vértanúk, pontosabban a vértanú-narratívák és kultusz milyen szerepet játszottak ennek a negatív világképnek a fenntartásában.” (7–8.)

Meggyőző maga a kötet „problematizáló” kérdésfeltevése is a hátoldali ajánlóban: „A konstantini fordulattal a vértanúk egyházából egy csapásra győzedelmes egyház lett, nehéz feladat elé állítva a teológusokat, hiszen bizonyítaniuk kellett, hogy a kettő azonos, de legalábbis megvan a folytonosság közöttük. De milyen szerep juthat a vértanúknak egy olyan világban, melyben már nincsenek üldözések? Vajon a konstantini fordulat után is fenn kellett-e tartani ezt az ideológiát ahhoz, hogy megmaradjon a folytonosság a vértanúk egyháza és a győzedelmes egyház között? A vértanúk csak akkor élhetnek tovább az egyházban, ha a világ – minden szépsége és gazdagsága ellenére is – antivilág marad? Vagy a régi korok vértanúi

megtalálhatják helyüket egy jól működő, »normális« világban is? Nem lehetne beilleszteni őket is a földi életbe, annak minden emberi örömeivel és bajával együtt? Ezekre a kérdésekre keressük a választ e könyv lapjain a negyedik század második felének négy jelentős görög egyházi írójának (Nagy Szent Vazul, Nüsszai Szent Ger-gely, Aranyszájú Szent János és Amaszeiai Asztérios) a vértanúkat dicsőítő homí-liáin, *enkómionjain* keresztül. Mivel pedig a vértanú eszményképe mind a mai napig benne él gondolkodásunkban, a könyv nemcsak a múltról szól, hanem a jelenről is.”

A jelenhez vezető úton azután aprólékosan (és lenyűgöző szaktudományossággal, egyúttal közérthető tónusban is!), mintegy teljes körű áttekintést kapunk előbb a mitikussá válás, a mítoszok, toposzok, retorika árnyalt és eltérően is értelmezett korkérdéseiről, majd egyenként a négy kora keresztény író homíliáinak (tizenháromnak) magyar fordításával és elemzésével tagolt, részenként is összefoglalt anyaga jön. A szerző itt főképpen arra keresi a választ: hogyan jelennek meg a mítoszok és toposzok az egyes szerzőknél, illetve mi a kapcsolata a szerzőnek a vértanú kultuszához, és „milyen szándékok vezérelnek a vértanú-történetek elmondásánál, vagyis hogyan használja a vértanút. Igyekszünk feltárni, mi a homília üzenete, milyen szerepet szán a szónok az éppen ünnepelt vértanúnak az új, vértanúk, és üldözések nélküli világban, és milyen keresztény identitás kialakítására törekszik általa. Az utolsó, összefoglaló fejezet röviden összehasonlítja a négy vizsgált keresztény író vértanúkról alkotott felfogását (ahogy az az *enkómionokban* megjelenik), és visszatér a kiinduló kérdéshez: a vértanúk emlékezetének életben tartásához, és ahhoz, hogy vajon mindenképpen fenn kellett-e tartani az antivilág-ideológiát, hogy megmaradjon a folytonosság a vértanúk egyháza és a Konstantin utáni győzedelmes egyház között.” (13–14.)

A szerző hangsúlyozza munkája céljai között a kereszténység alapító és az Ábrahám-vallások közötti helyét tekintve „veszélyes” mivoltát, mely részben oka is volt a vértanúságok intézményesítésének: „Így tehát nem meglepő, hogy az újonnan megszülető vallás nem törekedett földi hatalomra, hanem a túlvilág felé fordult, megvetéssel utasítva el ezt a világot. Ez a tendencia csak erősödött az első három évszázad során, amikor a keresztények úgy érezték (jogosan vagy sem), mindenfelől ellenségek veszik körül őket, és állandó üldözéseknek vannak kitéve. Az időszak központi figurája, »szuperhőse« a vértanú, akiről a korszak a nevét is kapta: »vértanúk kora«. A vértanúság jelenségének értelmezésére létrejövő ideológia megfordítja a megszokott értékrendet, és a földi létet antivilággá alakítja, melyben minden éppen az ellentéte annak, aminek látszik: a gyengék erősek, a hatalmasok tehetetlenek és nyomorultak, a vesztesek valójában győztesek, a vértanú halálának napját (égi) születésnapként ünneplik, az élet halál, és a halál az élet; a családi kötelek bilincsek, melyeket szét kell törni, dicséretes dolog, ha a vértanú szembeszáll szüleivel vagy becsapja őket, hogy meghalhasson, és elhagyja kicsi, esetleg újszülött gyermekét; máskor éppen anyák küldik (szóval vagy tettel) a halálba gyermeküket,

és bánkódnak, ha elnapolják a kivégzést; a női vértanú a küzdelemben férfivá válik; a vértanúk közbenjárnak Istennél a barátaikért, nem azért, hogy megmentse őket, hanem, hogy belőlük is vértanú legyen stb.” (8–9.)

Részben tehát a hitélet szervezeti, intézményes, evilági és sikeresélyes jellege, részben pedig a keresztényellenes atrocitásoknak kitettek, elnyomott kisebbségek érezték fontosnak ezen ideológia fenntartását – de „a nagy többség aligha élt eszerint”. Viszont korszakos kérdés maradt a mindennapokban is: „mi legyen a konstantini fordulat után, amikor az üldözések megszűntek, a kereszténység szabad vallás lett, melyet a császárok minden lehető módon támogattak a többi vallás, főként a »pogányság« rovására, míg nem a 4. század végére államvallássá tették? Hirtelen az egész világ, minden örömeivel, szépségével, gazdagságával és hatalmával kitarult a keresztények előtt, úgy élvezhették és használhatták, ahogy csak akarták. A kereszténység virágzott, és minden támogatást megkapott. Immáron nem őt üldözték, hanem ő üldözött másokat (pogányokat, eretnekeket, zsidókat) ugyanazokkal a módszerekkel, melyeket korábban vele szemben alkalmaztak. A keresztények (legalábbis akiknek módjuk volt rá) pompásan benne találták magukat a megváltozott helyzetben, jó módban éltek, magas pozíciókat foglaltak el, és élvezték (pont úgy, mint a nem keresztények) a földi lét kellemetességeit. Ennek ellenére az antivilág-ideológia tovább élt, és mint a fenti két történet mutatja, azóta is él: a föld megmaradt siralomvölgynek, melyben a jámbor hívőnek (aki természetesen »vértanú a szándéka szerint«) csak szenvednie szabad...” (9.)

Az idézetek sora még sokáig folytatható lenne. Ami (itt és most, ma és egy ideig még) fontos lehet mindebből, az maga az egyházi ideológia, „politikai teológia” vagy éppen teleológia, amely a hit rendszabályozásánál fontosabbnak ítéltette az életvitel előírásait. E *modus operandi*, a maga tevőleges, előíró, hosszú távon „történelemformáló” hatásai, s a mögöttes eszmények példaértékű fennmaradása az, amit alapjában véve rigorózan végigvesz a kötet. Nem véletlen ugyanis, hogy az egyházi írók és tanaik egyúttal élő társadalmak élő csoportjainak eszményeit, mítoszait, kommunikációját s vezetőik vagy példaképeik retorikai megjelenésének alapvetéseit is jelképes tartalommal, de egyben életértelmezéssel is feltöltötték. Ekként maradt mindez a kutatókra is: „A kutatók világosan látják, hogy a konstantini fordulat és az azt követő változások milyen problémák elé állították a teológusokat, és az is egyértelmű, hogy a vértanúság értelmezésének központi jelentősége van a negyedik századi teológiai érvelésekben. »Vajon a Konstantin utáni egyház ugyanaz a testület volt, mint a vértanúk egyháza?« – kérdezi Limberis. Bármilyen is lenne erre a válasz a tények alapján (aligha lenne egyértelmű igen), a negyedik századi keresztények számára a probléma éppen a kettő azonosságának vagy legalábbis a kettő közötti folytonosságnak a bizonyítása volt.” (9.)

De hozzájárult e felfogáshoz az is, hogy a múltat értelmezni főképpen a már meglévő újraértelmezésével lehetett, azaz újraalkotni, esetenként „ki is találni”: „A múlt

újraalkotásánál rendkívül fontos szerep jutott a vértanúknak: ahogy telt-múlt az idő, a régi korok szuperhősei egyre szuperebbek lettek, a múlt pedig egyre dicsőbb. A vértanúk azonban nemcsak a hősi múlthoz tartoztak, hanem a szép, boldog jelenhez is. Nem haltak meg, sőt, nagyon is aktívan vettek részt a földi életben. De vajon »életben tartásuk« miatt valóban szükség volt a siralomvölgy-ideológia fenntartására is? [...] Vajon ez a világ is csak megvetést és elutasítást érdemel a keresztény hívő részéről? Ennek a boldog, békés földi létnek megint egyszer siralomvölgygé kellett válnia? És a kereszténynek mosolygás, tánc és ének helyett ismét csak szenvedés jár? Továbbra is érvényes maradt a régi ideológia? Nem lehetett a világról alkotott felfogást az új helyzethez idomítani? Nem lehetett volna elfogadni, hogy ez már nem az előző idők rossz, szenvedéssel teli világa, melyből a legjobb mihamarabb kiszabadulni, hanem ismét a Teremtés (1) szép és jó világa, melyben az igazak otthon érezhetik magukat, és boldogok lehetnek? És mi legyen a vértanúkkal? Ők mindössze a letűnt korok hősei, fennkölt gondolkodásuk, meg nem alkuvó áldozatvállalásuk csak a múlt szép emlékei, melyeknek semmi helyük a jelenben? Vagy továbbra is ez az ideál maradjon a keresztény norma egy olyan helyzetben, melyben semmi nem indokolja azt? Mit jelenthetnek a vértanúk azok számára, akiknek nyilvánvalóan semmi félnivalójuk sincs a hitük miatt? Vagy talán a régi korok vértanúi megtalálhatják helyüket egy jól működő, »normális« világban is? Nem lehetne beilleszteni őket is a földi életbe, annak minden emberi örömeivel és bajával együtt? Vagy csak úgy lehetett fenntartani a folytonosságot a múlttal, ha az egyház a vértanúk egyháza marad, akkor is, ha már nincsenek vértanúk?» (9–12.)

Talán izgalmas (önreflexióként is), meddig látjuk érvényesnek az itt fölvetett kérdéseket. A sok-sok idézet is ezt a célt szolgálja: látva lássék, hogyan közelíti meg az értelmező szemléletmód és a kérdező habitus magukat a forrásokat, a források elemzőit, a fogalmak rendszerét és hálózatát, érvelésmódok és narratívák sodrásait. Mert vajon visszafordítható-e a kérdés: hogyan használhatta a „Konstantin utáni egyház saját hőseit, akik egy nagyon különböző világhoz tartoztak, és alakította őket úgy, hogy beleilleszkedjenek a jelen világba”, miközben még izgalmasabb kérdésfelvetésbe illik, „hogyan kellett alakítani a jelen világot ahhoz, hogy a vértanúk beleilleszkedhessenek? Ahhoz, hogy a vértanúk továbbra a világ részesei maradhassanak, feltétlenül antivilággá kellett-e tenni?».

Simonné Pesthy Monika lenyűgözően mélyen és mindannyiunkat érintően is taglalja a sorra vett forrásokat, szerzőket, eszméket, elbeszélő módokat, értelmező szándékokat és nyelvi rendszerüket. A zárófejezetben még mintegy a történet folytatásaként vázlatosan áttekinti a vértanú fogalmának időbeni átalakulását a közép- és újkoron át napjainkig, kiemelten figyelve a magyarországi mártírológiára (336–349.), sorra véve Gellért püspöktől Apor Vilmosig, az aradi vértanúktól az 56-os mártíroktól és Mindszentyig, a „mártír királyok” korától a török időkön át, Zrínyi Miklóstól Nagy Imréig mindazokat, akiket a magyar mártírológia és történeti

emlékezet ebbe a körbe sorol. E felsorolt mitikus motivációk mindazonáltal mégis mutatnak egy sajátos elváltozást: „Mondhatnánk tehát, hogy a vértanú fogalma végérvényesen átkerült a vallás területéről a politikába, azonban nem ez történt, hanem éppen a fordítottja: a nemzet, a patriotizmus lépett a vallás helyébe és sajátította ki (többek között) a vértanú fogalmát is. Ha a háborúban legyilkolt katona vértanúnak számít, akkor az ország, »amelyért meghalt« (vagyis amelyik őt a halálba küldte) is szent, és az az ügy is, amelyért a harc folyt (általában bizonyos körök hatalmi és pénzügyi érdekei) szentté válik. A vértanúfogalomnak ez az átalakulása, mint láttuk, nemcsak Magyarországra jellemző, de talán sehol sem figyelhető meg olyan tisztán, mint nálunk: a »valódi«, azaz hitükért meghalt vértanúkkal senki sem törődik, nem vagy alig tudnak róluk (ld. a középkori misszionárius vértanú vagy a Kassán megölt három jezsuita), igazi népszerűségük csak »hazáért« meghalt vértanúknak van. És nem véletlenül: e vértanúnarratívák tökéletesen alkalmasak arra, hogy a rosszabbnál rosszabb döntésekből adódó vereségeket dicsővé nemesítsék, a veszteségekből győzteseket csináljanak, és nem utolsósorban a bűnösből ártatlant. Kitűnően példázza ezt a nemrég felállított 1944-es emlékmű, mely azáltal, hogy az egész országot vértanúként ábrázolja, eléri, hogy 1.: a bűnösből ártatlan lesz; 2.: a vesztesből győztes; 3.: az ellenfél (szintén úgy általában) azonosul a Gonosszal; 4.: és ha komolyan vesszük Gabriél alakját (Isten vitéze), akkor még a *miles Christi* szimbolika is működik: Magyarország tulajdonképpen Istenért küzd a sötétség hatalmaival szemben, vagyis 5.: kozmikus harcot vív.” (348–349.)

Nincs jobb végszó ennél. A mártírológia és a katonai, politikai, vallási, retorikai és publicisztikus változatok közötti összeecsúsítások már talán egy következő kötet anyagába férközhetnek bele ennél bővebben. A kötet olvasása azonban nemcsak felemelő, lélektöltő, történeti emlékezetet és narratív pátoszt egyaránt megengedő élmény, melyben a (szám szerint) 862 lábjegyzet sem elriasztó, hanem lenyűgöző szerzői elszántságot mutat.

A. Gergely András

Simon Róbert:

Buddha vagy Jézus? Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján

(FONTES ORIENTALES – KELETI FORRÁSOK; CORVINA, BUDAPEST, 2017)

A *Buddha vagy Jézus* kötet messzebbre is, közelebbre is kóborol. A XXI. századból szemléli „a keresztény szent Jozsapháttá változott Sakyamuni Sziddhárta megvilágosodásának történetét”, mely Barlaam és Jozsaphát románcaként („a Pancsatantra mellett vagy talán előtt”) a világirodalom legtöbbet fordított műve volt a VI. századtól a kora újkorig, nyolcvan verzió készült belőle Belső-Ázsiától Bizáncon át Észak-Európáig. „A világelutasító vándor aszkéta életét kiteljesítő »antihősök« nem tekinthetők »korunk hőseinek«... ám helytől és időtől függő alakváltozata ugyanazt fejezte ki: az önmagát és a világot nem ismerő fiatal a maga korai életútja során a különböző kihívások és kalandok révén megtapasztalja, egyúttal kialakítja a maga határait, és útja végén, jó esetben, korlátozott autonómiával bíró individuum lesz, aki képes értelmes életet élni a maga társadalmában...” (7.).

De az irodalom és a gondolkodástörténet „hősei” a klasszikus polgári korszak fölszámolásával egy megsemmisülő individuum formálódását okozták, az atomizált egyénekből egyre arctalanabb történelemmé változtatta „Odüsszeusztól Don Quijotén keresztül Jacques Thibaut-ig” a hősök élő és emberi alakját – akik pedig hozzájárultak korábban az emberi alakulásmódok változataihoz, mostanra viszont már „korunk végképpen egydimenzióssá tette az egyes embert, akinek nincs viszonya a múltjához, retteg a jövőtől, s az állandó jelen foglya lett az erkölcsi-emberi értéket nem kínáló kérészeletű »celebek« világában, akik átvették a régi idők »hőseinek« a helyét.” (7–8.) Ám mert a világirodalom története még „meghökkenítő és elgondolkodtató meglepetésekkel szolgál a kíváncsi utókornak”, Barlaam és Jozsaphát története „a Buddha életét és tanítását földolgozó indiai legendának számos vallás és kultúra számára volt fontos üzenete, s állandó változtatásokkal, kiegészítésekkel és hangsúlyeltolódásokkal elkezdte hosszú vándorútját Belső-Ázsián és Iránon keresztül Bizáncba és Európába”, minek során „Bodhiszattvából Jozsaphát keresztény szent lett, akinek az ünnepét az egyes keresztény felekezetek gondosan megtartották, Buddha keresztény szent lett (neki tulajdonították India második megtérítését a kereszténységre, mivel Tamás apostol missziója után, úgymond, az ország visszasüllyedt a pogányságba).” (9.)

Ezekből mint kultuszformáló historikus összefüggésekből is ered, hogy „a történet a maga radikálisan dualista világlátásával a korai buddhista eredetek után olyan kultúrák és vallások számára lett fontos, mint a szélsőségesen dualista, világtagadó manicheizmus, az etikai dualizmusra építő mazdaizmus, a nem dualista és nem megváltásvallás iszlám, az egyre halványabban dualista és a megváltás érdekében egyéni erőfeszítést alig követelő kereszténység, s a se nem dualista, se megváltást nem kínáló judaizmus. Így aztán, amíg a manicheista recepció érthető és magától értődő volt, a többi esetben a történet átvétele és viszonylagos népszerűsége megfontolandó problémaként jelentkezik, amelyet legtöbbször a mainstream ortodoxia mellett fellépő ellenáramlatok, szekták érdeklődése magyaráz meg. Ekképpen a Barlaam-regény majd ezeréves népszerűsége az összehasonlító vallás- és kultúrtörténet érdekes és fontos fejezete” – összegzi a legszűkszavúbban a „Bevezető előszó” és a kötetet ismertető kiadói közlés.

A kötet alcímeként (*Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján*) megfogalmazódó kölcsönhatás-komplexum nem csupán a vallások közötti átjárás problematikáit érinti alapos szemlézéssel, hanem a vallások (izraelita, keresztény, iszlám, zoroasztrikus, mazdaista, manicheus és buddhista változatai) toleranciájának kérdésköreit is épp oly alaposan kiegészíti a szerzetesség „mint világelutasító marginális mozgalom” kérdéseivel, a buddhizmuson belüli törésvonalakkal, a görög–római gyakorlattal, a judaizmus illetve keresztény és iszlám átmenetek-áttérések tematikáival, disputáival (13–155.), továbbá Barlaam és Jozsaphát útjának kutatástörténeti, kritikai és recepció-kérdéseivel (156–194.). Emellett a könyv második részében az eredeti buddhista történethez és az elveszett manicheista verzióhoz legközelebb álló korai (valószínűleg a IX–X. században keletkezett) rendkívül művészi és gondosan felépített arab verzió első magyar fordítását adja. Ez a mintegy százötven oldalas változat is nemcsak mesés konverziók, hajmeresztő kultúratörténeti árnyalatok, drámai hitelméleti és historikus rendszerek megannyi izgalmas problematikájához kalauzol, de „intelmek és példázatok” évezredes anyagát görög, angol, grúz, francia, arab, etióp változatokkal összevetett olvasmányként is úgy találja, mint olyan egyetemes tartalmat, melynek a szakralitásokkal csupán áttételesen van összefüggése, viszont az életmódokat és értékrendeket totálisan meghatározó tudáskincs rejlik sorai között. Csupán egyetlen idekínálkozó példázat:

„»Hadd csatlakozhassam hozzád, meglásd, hasznodra lehetek.«

»Rendben van«, mondta a miniszter, »még akkor is, ha nem így lesz, ám árul el, mi lenne a haszon, amivel kecsegtetsz? Vajon jártas vagy valamilyen munkában vagy valami rendkívüli dolgot tudsz remekelni?«

»Igen«, felelte az, »én szófoltozó vagyok.«” (208.)

Ekkora kötet, ennyi végtelen tudás és ezekből a hiányok vagy a tudhatóságok közötti lélekvesztő szakadékok közötti átkötések reménye – ahogy már Pesthy Monika ugyanezen számunkban recenzeált munkájában is – kritikai felülvizsgálatra szorul.

Az átmenetek, a kölcsönhatások, az áthallások-átvételek-átértelmezések olyan konvencionális és modern változatai szerepelnek a *Keleti Források* mindkét kötetében, melyek látszólag a garantáltan tartós szófoltozásból nyerik fő energiáikat. Viszont ahhoz, hogy a tudástörténet, a hitek és értékrendek kölcsönhatás-históriája – nem utolsóként az irodalommal és írott kultúrkinccsel bővülve – valamely átjárást biztosíthasson, éppen ezekre a „szövegjáratokra”, szófoltok közötti szellemi terekre van szükség, meg axiális és interpretatív korszakokra, melyek hajlandóságot mutatnak a szófoltozást a filológusi szerepvállalás színe-javának elfogadni, s nem mellesleg fölvezetni mindannak előtörténetét, ami paradigmaticusan új, összegzően komplex és elgondolkodtatóan provokatív is. Ha Jaspers kora vagy az axiális korszak a „nagyobb tisztaságot, elfogadhatóbb igazságszolgáltatást, meggyőzőbb tökéletességet és a dolgok egyetemesebb magyarázatát” bevezetni hivatott időszak, amikor „új – misztikus, profetikus és racionális módon tételezett – valóságelképzeléseket fogalmaztak meg, mint az akkor uralkodó modellek kritikáját vagy alternatíváját”, akkor ma és most ismét „a kritika korában vagyunk”, amikor mindezekre rálátni nemcsak felelősség, de kötelezettség is. S ebben a bűnfogalom, az áldozatvállalás, a mitikus korok öröksége, a vértanúság és megannyi más szakrális dimenzió nemcsak akadály, de segítő útmutatás, kihívó kérdés és méltó válaszkíséretre készítő problematizálás is.

A távoli korok vagy még távolabbi tájak kultúráit, hagyományait és örökségét felfedni, értelmezni, elmagyarázni vagy örökségként átadni vállaló korok és kutatók hivatástudata, elkötelezettsége ebben éppen az értelemadás vagy értelemtulajdonítás eszköztárával lehet jelen. Az értelmező értelmezések klasszika-filológiai, vallástörténeti, identitáskereső változatai mives pompában mutatkoznak meg a *Fontes Orientales* köteteiben és a szóban forgó Simon Róbert-kötetben is. De talán éppen e köztesség, a tudás és a befogadás átmeneti tartománya az, amiről az eredeti művek mivesebb építménye összehasonlíthatatlanul, sőt felmérhetetlenül többet kínál, mint az efféle futó olvasatok, melyeket a művekből csupán kapkodva és töredékesen fölidéztem. Érdemes hát a részkérdésekkel hozzájuk s a művekhez fordulni...!

A. Gergely András

Ungvári Tamás:

A Gólem és a prágai rabbi – Okkultizmus, hermetizmus, kabbala

(BUDAPEST, SCOLAR KIADÓ, 2019)

Vegyél elő egy papírt, írd fel a közepére, hogy „Gólem,” és próbálj meg minél több asszociációt köré írni! Mindent, ami csak eszedbe jut róla. Ahogy gyarapodnak a témák, egyre szövevényesebb gondolatháló alakul majd ki a papíron, és a szavak már nemcsak a Gólemhez, hanem egymáshoz is kapcsolódnak, sőt újabb és újabb asszociációkat indítanak el. Ungvári Tamás könyve egy ilyen rendkívül kiterjedt asszociációs gondolatháló, milliónyi kapcsolódási ponttal és kultúrtörténeti kitekin-téssel. „A Gólem-motívum nemcsak előreterjeszkedett, egészen a kibernetikáig, hanem visszafelé is, azaz mélyen gyökerezik a talmudi időkben.” (167.) Éppen ezért nagyon nehéz ezt a könyvet bemutatni, mégis megpróbálok egy képet tárni a kedves Olvasó elé, amely alapján benyomásokat szerezhet a könyvről, és eldöntheti, hogy bele szeretne-e merülni ebbe a „misztikus utazásba”, ahogyan a könyv hátulján lévő fülszöveg ígéri.

Ez a könyv Ungvári Tamás utolsó írása. A Scholar Kiadónál korábban tizenkilenc kötete, egy hangoskönyve és hat színműfordítása jelent meg – 2009 óta Ungvári mindegyik művét náluk adta ki. Saját könyveit a kiadó négy műfajba sorolja: encik-lopédia, kulturális történelem, riportkötet és regény. Ez a kötet a kulturális történe-lem (kultúrtörténet) kategóriába tartozik. Ungvári Tamás író, kritikus, műfordító, irodalomtörténész. 1930. szeptember 25-én született Budapesten, egy zsidó család gyermekeként. A korszak zsidó törvényei rányomták pecsétjét az életére, a *numerus clausus* miatt a Zsidó Gimnáziumban kellett tanulnia. Egyetemi diplomáját magyar-angol szakon szerezte. Főként irodalmi és színházi területen dolgozott szerkesztőként, dramaturgként. Tagja volt 1989-ig az MTA Színháztudományi Bizottságának. Taní-tott a Színház- és Filmművészeti Főiskolán, de oktatott Cambridge-ben, a Columbia, a Yale és a Harvard egyetemeken. Számos díjat és elismerést kapott, Budapest díszpol-gára lett. A közéleti, társadalmi és kulturális események közismert alakja volt. Fárad-hatatlanul dolgozott, színdarabokat fordított, könyveket írt és szerkesztett, előadott, az irodalomtörténet egyik legnagyobb hazai tudósa volt. Önálló kötetének száma száz felé közelít. 2019-ben halt meg. Ungvári Tamás büszke volt zsidó származására, kiemelten foglalkoztatta a zsidókérdés a két világháború közötti Magyarországon.

A zsidóságról úgy gondolkodott, mint az európai kultúra kikerülhetetlen részéről – ez az alapgondolata ebben a kötetben is meghatározó. Fejezetről fejezetre rámutat arra, hogy az alapvetően zsidó legenda ezer szállal kapcsolódik az európai történelemhez, annak szerves része. Nem lehet az egyiket a másik nélkül megérteni, mert egy közös zsidó-keresztény kulturális hagyomány vesz minket körül. Fokozottan érdekelték még az európai művelődés és a modernség megnyilvánulási formái a XX. századi próza- és drámairodalomban. Irodalomtudósként műfajelmélettel és -történettel foglalkozott. A *Gólem és a prágai rabbi* a 2019-es könyvhétre jelent meg, de főbb gondolatait már a nyolcvanas években megfogalmazta Ungvári.¹

A könyv középpontjában a Gólem, az agyagból gyúrt homunkulusz (mesterségesen teremtett lény) áll, aminek az életre keltése mögött ott húzódik a vágy, hogy az ember maga is teremtvé váljon. Ez a gondolat nem újkeletű, és nem is csak a zsidó hagyományban jelenik meg – ezt járja körül Ungvári. Felmutatja, hogy az európai és a közel-keleti kultúrában számos formában bukkant fel a Gólem-történet egy-egy változata, illetve magának a homunkulusznak az alakja. A könyv egy körképet ad, egy kultúrtörténeti hálót – amit a borító grafikája is szemléltet² –, célja egy mélyebb összefüggés feltárása zsidó-keresztény kulturális hagyományokba helyezve az okkultizmust, a hermetizmust és a kabbalát. A téma, a legendakör már meglehetősen jól feldolgozott, számos könyvre hivatkozik maga Ungvári is, de ő maga egészen újszerű megközelítéssel él: a legenda mögött lévő elemi erőt keresi, a teremtés lényegét magyarázza, teljes horizontját nyújtva a legenda kialakulási korának. De nemcsak az eredetet keresi, hanem igyekszik utánajárni a legenda mindennemű továbbélésének. Így nemcsak horizontálisan tágítja a látóteret, hanem vertikálisan is, Ádám teremtésétől egészen napjainkig. Ugyanakkor az írásnak nem célja, hogy teljes körű tudományos munka legyen, inkább láttatni, rácsodálkoztatni szeretne a megannyi kis vallás- és kultúrtörténeti kitérővel, és summázatát adni ennek a szerteágazó legendakörnek.

Ungvári elhagyja a lineáris időrendet, és asszociatív módon kapcsol össze témákat, gondolatokat egy fejezeten, néhol egy bekezdésen belül is. Sokszor visszatér ugyanaz a téma kicsit más szemszögből megvizsgálva, mind jobban kifejtve. Azonban a koncentrikus visszatérés mellett mégis halad előre a könyv, és a végére megérkezünk napjaink homunkuluszaihoz. Hatalmas tudás és rengeteg utalás villan fel a könyvben, ezekből építkezik. Gondolatok viharában találjuk magunkat, ezért a témában kevésbé járatosak, sőt még az edzettek számára is nagyon nehéz követni a gondolatmeneteket, és átlátni a könyv szerkezetét. Bár a szerző olvasmányos stílusban ír, és egy-egy kultúrtörténeti kitérőben meg tud pihenni az olvasó, de legtöbbször olyan érzés kerítheti hatalmába, hogy fogalma sincs, hogy éppen

¹ Lőkös Ildikó dramaturg szóbeli közlése szerint, akinek egyetemi tanára volt Ungvári Tamás.

² A borítót Zatykó Fanni tervezte.

miről van szó, és az adott szakasz egyáltalán miért került bele a könyvbe – ezért hiába olvasmányos a stílus, mégis nehézkes a mű. A könyvben lévő illusztrációk sem igazán segítik az eligazodását, mert többségében ugyanilyen asszociatív módon kapcsolódnak a szöveghez, ráadásul nem is a megfelelő helyekre kerültek. Sokkal inkább különálló kultúrtörténeti érdekességeként lehet a képeket értelmezni.

A kötet tartalomjegyzéke olyan, mintha Ungvári asszociációs gondolatterképét látnánk sorba szedve. Az alábbiakban megkísérlem megragadni az egyes fejezetek gondolatirányait, de ez igen nehéz feladat, majdnem lehetetlen a szöveg asszociatív jellege és inkoherenciája miatt. Van olyan fejezet, ami egyetlen téma kibontása köré csoportosul, és van, ahol teljesen el lehet veszi a gondolatok szövedékében.

A könyvben nincs előszó, rögtön az első fejezettel, „A mesterséges emberrel” kezdődik. Ebben Ungvári kijelenti, hogy a Gólem-történet számára gyűjtőelencse, amelynek magja a zsidó vallás lényegéből fakadó kísérlet, a megismételt világalkotás. A teremtetést magyarázza, akár a kabbalisták művei. A szerző felvillantja a szónak mint teremtető erőnek a kiemelkedő szerepét. A fejezet második felében a Széfer Jeciráról ír, ami a kabbalista irodalom ősforrása. Ez a mű a III. és a VI. század között keletkezhetett, és a benne foglaltak szerint a Tóra megértésével a hű követők is világot tudnak teremteni. A következő fejezet „A kabbalától a német romantikáig”. A címmel ellentétben a német romantika korszakával indít: Goethe *Faustját* és Laurence Sterne nagy hatású regényét, a *Tristram Shandy úr élete és gondolatait* kapcsolja a homunkulusz alakjához. Majd Jacob Grimm népmese-gyűjteménye alapján beszél a zsidóságnak az alakuló nemzetek közösségéből való kitaszíttóságáról. Ezzel szemben felmutatja, hogy a kabbalisták mítoszai bontották le azt a falat, ami elválasztotta az európai zsidóságot a kulturális fősodortól. A mágia lesz az a híd, amely némi összeköttetést teremt a két oldal között. A fejezet második felében felhívja a figyelmet, hogy a napóleoni idők identitáskereső korszaka az erős Gólem mellett létrehozta Slemil alakját, az árnyékát veszített emberét, aki nem tartozhat sehova, csak a megvetett néphez. „Miért Löw?” – ez a nyúl farknyi fejezet az első, amely azzal kezd foglalkozni, hogy miért fonódott össze a XIX. században a Gólem-legenda a Maharallal, azaz Júda Löw XVI. századi zsidó tudóssal. Ez a könyvben többször visszatérő téma lesz még. „A Gólemtől a modern kor felé” című fejezetben megismerkedhetünk a rabbi köré fonódott legendákkal – ezek mind a halála után keletkeztek, és összekapcsolásuk egy lehetséges magyarázata is felvilan: a rabbi a szent betűk szerelmese volt, és a Gólem is az isteni Igétől támadt életre. Ezenkívül különféle Gólem-feldolgozásokat említ meg.

„A Gólem-legenda főabbija” egy hosszabb részt szentel a történeti Löw és a legendákkal átszőtt Löw alakja összehasonlításának, valamint a II. Rudolf német-római császár köré fonódó legendakör és a Löw köré épülő Gólem-legenda összefonódási pontjainak. Mindennek hátterében ott áll a korabeli Prága, ami egyszerre a legendáké és a tudományé, az alkímiáé. Ezután ismét irodalmi kitekintések következnek

a „Gólem az irodalomban” című fejezetben. Főként Gustav Meyrink, Alois Jirásek, Paul Wegener és a Grimm testvérek munkásságán van a fókusz. „A történelem és legenda – tudomány és vallás” című fejezet ismét rabbi Löw alakjával foglalkozik – leginkább a történeti Löwről mint filozófusról oszt meg gondolatokat, kiegészítve korábbi vázolatait. A fejezet végén feltűnik a chełmi rabbi Élia alakja is: az első zsidó forrásokban még ő volt a Gólem teremtője. A „Gólem-források” elnevezésű szakasz a Talmud egyik történetére utal a legenda elképzelhető eredeteként, melyben az áll, hogy ha az igazak akarnák, világot is teremthetnének. Itt szerepelnek az első illusztrációk: Kopernikusz sírfelirata és az égi harmónia térképei. Ez a rész a legendát megelőző hatásokkal és a legendahamisítókkal is foglalkozik. Köztük a legjelentősebb Judl Rosenberg (rabbi, 1860-ban született Lengyelországban, és 1935-ben hunyt el Kanadában), mivel ő kapcsolta össze Löwöt a Gólem történetével a XX. század elején. „A zsidóság és a nemzetállamok” című fejezet arra tér ki, hogy a XIX. század, amikor a legenda ilyen formában összeállt, a nemzetállamok kiépülésének kora. Ez a korszak a hagyományok felkutatásán és legitimitásán alapult. Ilyen ősiséget keresett a zsidóság is, így a Gólem zsidókat védő metaforája ilyen nemzeterősítő legendaként született. A továbbiakban ismét Löw történeti és legendabeli alakja a kulcs, illetve a legenda lépésről lépésre való bővülésébe pillanthatunk bele.

„A zsidó hagyomány, európai szellem” Prága szerepével indít. A város a Nyugat-Európából menekülő zsidóság úticélja. A bizonytalan helyzet hozzájárult a zsidók önmeghatározásához, és szerzőnk példákat hoz arra, hogy ez miként épült be az európai szellembe, az európai és a zsidó hagyomány miként élt együtt. „Kettőztetés” a következő rövid fejezet címe, és a Gólemmel rokon történetek világirodalmi toposzaiból említ néhányat. A „Faust és Gólem” arra irányítja az olvasó figyelmét, hogy a legenda, a mesterségesen vagy a mágia által teremtett ember beszüremkedik az irodalomba. Ungvári abban látja a kapcsolatot a Fausttal, hogy Faust a szellemmel köt megállapodást, míg a rabbi a szellem erejével ad életet az anyagnak. A „Celan” fejezet a költőről szól, aki versében használja a Gólem-szimbólumot. A „Kafka, Brod és a Gólem” is az előző fejezethez hasonló, Ungvári itt főleg az említett írók életéről és a legenda műveikben való sporadikus megjelenéseiről ír. „A német Gólem” a német nyelvű irodalomban érzékelhető zsidó-keresztény különbségeket és a Gólem-történet adaptálásait mutatja be. A szerző a romantika szemszögéből is rátekint a történetre, melyben az eltűzött, torz és formátlan kap hangsúlyt. Keleties jelleggel szövődik át a középkori zsidókép. Ennek a fejezetnek a végén a történet variálódását összefoglaló vázlat erejéig megállhatunk a sodródásban.

„Az udvar és a zsidók” című rész újra visszarepít a XVI. század Prágájába, és egy érdekes alakot mutat be, az udvari zsidót (Hofjude), valamint kitér a korabeli zsidóság szerepére. A leghíresebb udvari zsidó Mordecháj Meisel volt, akinek alakját részletesebben taglalja Ungvári. A jiddis irodalomban is feltűnik a Gólem, Isaac

Leib Peretz rövid elbeszélésében. Az ő életével és munkájával ismerkedünk meg ebben a részben. A „Szó, szám, betű” szerteágazó fejezet, felütése a „gólem” szó magyarázata, ami a még nem teljesen kialakult, nem teljes értékű embert jelenti. A Gólem a befejezetlen ember története. A „Misztika”-fejezet az első, ami az alkímiára, illetve az alkímia és a kabbala találkozására összpontosít. A korszak nagy alkímistái is bemutatásra kerülnek. Prága mint a tudomány és alkímia központja jelenik meg. Mindezek után a szerző a manierizmust, a reneszánsz és a barokk közé eső művészettörténeti korszakot járja körül, aminek az álom, a sejtelmes és a megfejtethetetlen a közege.

A következő fejezetben kibernetika és mágia hasonlatosságáról olvashatunk: a pontos utasítások követése fix eredményt hoz. Norbert Wiener író szavaival élve a gép képmása a Gólemnek. Itt olvashatunk a hermetizmusról, amely az okkult hagyományokkal együtt összeolvadt a keresztény és zsidó kabbalisztikával. A kötet XX. századdal foglalkozó részében a Gólem mint automata ember jelenik meg, aki célszerszám a zsidók megvédésében. Paul Wegener 1920-as filmjéről van részletesebb leírás, valamint a Jirásek-féle legenda továbbszövődéséről. „Max Brod és Einstein”: Einstein 1911-től Prágában, Kepler és Tycho Brahe városában tanít, ami nagy izgalmat kelt. Max Brod Einstein nagy csodálója volt, és sokan a „Tycho Brahe útja Istenhez” című regényében őt vélik felfedezni Kepler alakjában. A regény korrajzaiban feltűnik Löw alakja is. „A prágai udvar – ismét” cím magáért beszél: újabb adalékok Rudolf udvarához. „A Gólem és a judaisztika” a héber iratok, a talmudi történetek és a judaisztikai szakirodalmi művek alapján nyomoz a Gólem értelmezési lehetőségei után. „A fordulat” kiemeli azt a már korábbi megállapítást, hogy a Gólem-legendában van egy fordulópont, amikor a korábbi békés, szolgai Gólem-figura egy harcos, a zsidó közösség védelmére teremtett lényvé változik. Ez a fordulat a XX. század elején történt, és Hájim Bloch nevéhez kötődik. „A Gólem Amerikában” a tengerentúli írók műveit vizsgálja, kiemelten Cynthia Ozick regényét, amiben egy női Gólem született. Egy jiddis költő, Halpern Leivick verses színpadi művét ismerteti „A jiddis legenda-fejezet. Összehasonlítja Wegener filmjével, de míg ott a Gólem a rombolás szimbóluma, addig Leivick művében a megmentőé. „A magyar gólem”-fejezetben Szabó Dezsőnek a *Nyugatban* közölt (1916), meglehetősen elvont gólemfeldolgozása kerül bemutatásra, ahol a gólem megszálló démonként jelenik meg. Az utolsó fejezet a „Modern feldolgozások: út a comics bookokig” címet kapta. Bemutatja, hogy a II. világháború után is számos szerzőt ihletett meg a történet. Elie Wiesel az egyik első feldolgozója a holokauszt utáni időkben. A legrészletesebben Michael Chabon Pulitzer-díjas regényének cselekménye van kifejtve, amiben a főhősök, miután elmenekítették a Gólem maradványait a nácik elől Amerikába, a Gólemhez hasonlító képregényfigurákkal keresnek pénzt arra, hogy zsidó gyermekeken segíthessenek. Az utolsó rész leszögezi, hogy a modern

zsidó amerikai irodalmat még sokáig kísértette a legenda emléke. Ungvári Tamás még egyszer, ezúttal részletesebben bemutatja a Kafka-töredéket, és a fejezetet azzal zárja, hogy érdemes lenne még további regényekkel is foglalkozni.

A könyvet kritikusan nézve rögtön leszögezhetjük: a gondos olvasó arra a megállapításra juthat, hogy a kötet nem azt nyújtja, amire a cím és a hátsó borító rövid ajánlója alapján számítanánk. Egy izgalmas kalandot vártunk volna, egy misztikus utazást a földöntúli dolgok világába. A cím az okkultizmust, hermetizmust és a kabbalát emelte ki, de ezek egyáltalán nem voltak olyan hangsúlyosak a könyvben, mint ahogy az elvárható lett volna. Alcímként sokkal inkább az irodalom- és kultúrtörténet illett volna hozzá, mert az eredetileg megnevezett területek jelentősége eltörpült a rengeteg irodalmi hivatkozás és utalás mellett, amelyek sok esetben csak egy kurta bekezdés erejéig villantak fel, vázlatos felsorolásként. Egyértelmű, hogy nem lehet mindent kifejtetni, ezért az átláthatóság és követhetőség kedvéért alaposabban át kellett volna gondolni és erőteljesen meghúzni a megjelenő utalásokat. Mindemellett viszont több lényegtelen részlet került kidolgozásra, amelyek inkohereus módon kapcsolódtak a Gólemhez (például az a rész, ami Tycho Brahe műorráról szól). Van néhány fejezet, amit teljes egészében mellőzhetett volna a szerző, mivel nem visz közelebb a központi téma megértéséhez, sőt kifejezetten félrevisz (például a Celan, de a Kafka, Brod és a Gólem, valamint a Max Brod és Einstein). Izgalmas lehetőségeket tartogatott volna ez az asszociatív szerkesztés, de jelen esetben ezek a lehetőségek kiaknázatlanok maradtak, és az olvasó számára nem segítette elő a megértését egy ilyen szerteágazó témának.

Nehezíti még az olvasást, hogy a szerző szeret a téma szempontjából szükségtelen információkat halmozni egy mondatba. Példa erre az a rész, amikor Celan és Heidegger találkozása a téma – a Celan-fejezetben –, és Heidegger kapcsán szűr be egy olyan alliteráló megjegyzést a szerző Franciaországról, aminek semmilyen relevanciája nincs: „A háború utáni, közelmúltjában leigázott, erkölcsi fölényének fényében fürdő Franciaországban a saját hazájában tanítástól eltiltott Heideggernek példátlan divatja támadt” (100.). A szerző utalásai sokszor nem következetesek, és pontatlanul hivatkozik korábbi részekre. Ilyen pontatlan visszautalással találkozhatunk a 148. oldalon, ahol a korábban már oly sokszor említett Rudolf császár és rabbi Löw találkozását az itt található bekezdés Miksa császárhoz köti. A 61. oldalon szintén pontatlanul hivatkozik a korábbiakra: „Mint már említettük, a Gólem homlokán az állt, hogy *YHWH elohim emet*, vagyis *Isten maga az igazság*.” Korábban nem így említette a kifejezést, hanem azt írta, hogy vagy Isten neve vagy az *emet* szó szerepelt a homlokán. A könyv végére az olvasó sokszor elvész a sok idegen név között.

Összegzésként elmondható, hogy az első 20 oldal nehezebb elolvasása után az 50. oldal körül kitisztultabbá válik az olvasó számára a kép, ebben főként a visszatérő alakok, tények segítenek. Ennél a résznél körvonalazódik először, hogy egyáltalán mi is a Gólem-legenda, mi az, amit a szerző elemezni szeretne. A könyvet végigkíséri

egy hullámvás – távolodás és közeledés a témához, de sajnálatos módon az utolsó fejezet elolvasása után sincs meg az az érzés az olvasóban, hogy a könyv és annak témája lezárult volna. Esetleg az utószó – és annak idézett sorai enyhítik ezt az érzést: „Számos művészettörténész a manierizmust mint a reneszánsz válságát vagy megtorpanását írta le. A mi kutatásaink az ellenkezőjéről vallanak. A művészet határai bővültek [...] Ennek a gazdag kornak kis tükre a mi Gólem-könyvünk, mely kiszálazza egy zsidó legenda születését, terjedését, gazdagodását és az emberiség közös kultúrkincsébe való megtermékenyítő beépülését.”

Balássy-Berezvai Szénia

Philip F. ESLER:

*Babatha's Orchard: The Yadin Papyri
and an Ancient Jewish Family Tale Retold*

(OXFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2017)

A Babata-archívumot alkotó – i. sz. 94 és 132 között keletkezett – harmincöt papiruszból álló családi irattárat 1961. március 15-én fedezte fel a Yigael Yadin (1917–1984) vezette izraeli régészcsoporthoz a Holt-tenger nyugati partján fekvő *Náchál Chever* nevű vádiban, az ott elhelyezkedő barlangban, melyet azért neveznek a „Levelek barlangjának”, mert korábban ugyanonnan került elő az utolsó Róma-ellenes zsidó felkelés vezetőjének, Simon ben Koszibának, azaz Bar Kochbának tizenöt levele.¹ Az archívumot – a régészeti ásatáson részt vevő egyik önkéntes alatt megbillenő, sziklalappal lefedett üregben találták meg, az odarejtett női személyes holmik alatt, gondosan becsomagolva egy bőrtáskába.² A kilenc arámi (*P. Yadin* 1–4, 6–10)³ és huszonhat görög nyelvű (*P. Yadin* 5, 11–35)⁴ irat mindegyike jogi dokumentum: ingatlanátruházási-, házassági-⁵ és kölcsönszerződések, ingatlan adózási célú nyilvántartásba vétele, illetőleg jogvitákkal kapcsolatos periratok, amelyek kezdettől fogva

¹ Yigael Yadin: *Bar Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome*. New York: Random House, 1971.

² Yigael Yadin: *The Expedition to the Judean Desert, 1961: Expedition D – The Cave of the Letters* = *Israel Exploration Journal*, XII, 1962, 227–257.

³ Yigael Yadin: et al.: *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabataean-Aramaic Papyri*. *Judean Desert Studies*. Jerusalem: Israel Exploration Society, Institute of Archaeology, Hebrew University and the Shrine of the Book, Israel Museum, 2002.

⁴ Naphtali Lewis: *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri and Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions*. Jerusalem: Israel Exploration Society, The Hebrew University of Jerusalem, and the Shrine of the Book, 1989.

⁵ A P. Yadin 10. jelzetű kézirat Babata második férjével, Jehuda ben Eleazar Khthousziionnal 125-ben kötött házasságának ketubáját (házasságlevelét) tartalmazza. Lásd Yigael Yadin – Jonas Greenfield – Ada Yardeni: *Babatha's Ketubba* = *Israel Exploration Journal*, XLIV, 1994/1–2, 75–101. A ketubán jól megőrződött a ברתא név.

felkeltették a római provinciák igazgatásával, társadalom- és gazdaságtörténetével,⁶ illetve a nabateus és zsidó anyagi joggal,⁷ valamint a római perjoggal⁸ foglalkozó kutatók figyelmét.

Philip Francis Esler (1952) a University of Gloucestershire újszövetségi tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára⁹ a recenzió tárgyát képező könyvében a Babata-archívum néhány kézirata alapján mikrotörténelmet ír. Azt a figyelemre méltó eseményláncot rekonstruálja és foglalja egy családi történet narratívájába, amely a Nabateus Királyságban – még annak i. sz. 106-ban történt római provinciává alakulása előtti időszakban – játszódott le, és amelyet az archívum négy legrégebbi irata, a *P. Yadin* 1–4. dokumentál, azaz hogyan vásárolta meg i. sz. 99-ben Simon ben Menáchem, Babata édesapja azt a datolyapálma-ültetvényt, melyet huszonkét évvel később lányának ajándékozott. Esler a négy papírusz vizsgálatára speciális módszertant alkalmaz, melyet levéltári etnográfiának (*archival ethnography*) nevez, és amelyről vallott nézeteit az 1. fejezetben részletesen ismerteti. Felfogásában az etnográfia alapvetőleg egy csoport mindennapi életéről szóló részletes beszámoló, amely hosszan tartó néprajzi terepmunkán, résztvevő megfigyelésen alapul, amivel kapcsolatban idézi Paul Stoller arany szabályát: „hallgasd meg, mit mondanak alanyaid, de különös figyelmet fordíts arra, amit csinálnak” (5.).

Esler hangsúlyozza, hogy az etnográfia nem maga a terepmunka, hanem az a folyamat, amiben az etnográfus az élő tapasztalatot mintegy – az antropológia összehasonlító perspektíváját segítségül hívva, másik csoportban végzett saját terepmunkára vagy másokéra támaszkodva – lefordítja, értelmezi. A levéltári dimenzió pedig – egy közel kétezer évvel ezelőtti csoport „megfigyelése” esetében – annak a követelménynek felel meg, hogy a néprajzot a múltból származó dokumentumok halmazára alkalmazzuk, és a tényleges személyes jelenlétet az „ottlét” olyan módjával helyettesítsük, amely a lehető legnagyobb figyelmet fordítja az írásos feljegyzésekben mint élő adatforrásokban fellelhető jelentős információra (rokonság, falusi környezet, helyi szociális kapcsolatok, hálózatok, intézmények, etnikai és rituális identitás). Ahogy arra Michael Owen Wise rámutat, Esler módszerének lényege a gondosan kidolgozott prozopográfia, amelyet – több évtizedes gyakorló ügyvédi tapasztalattal a háta mögött – kétségkívül parádésan demonstrál, ahogy a négy

⁶ Martin Goodman Babatha's story = *The Journal of Roman Studies*, LXXI, 1991, 169–175; A. Trooper: *The Economics of Jewish Childhood in Late Antiquity* = *Hebrew Union College Annual*, LXXVI, 2005, 189–233.

⁷ Hannah Cotton, Jonas Greenfield: Babatha's Property and the Law of Succession in the Babatha Archive = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CIV, 1994, 211–224.

⁸ Dieter Nörr: *Prozessuales aus dem Babatha-Archiv* = Michel Humbert – Yan Thomas (szerk.): *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*. Paris: Editions Panthéon-Assas, L.G.D.J., 317–341.

⁹ Lásd glos.ac.uk/staff/profile/philip-esler. Megtekintve: 2022. április 30.

nabateus szerződés felei és aláírói személyét és az érintettek közötti viszonyokat és kapcsolatokat magukból a dokumentumokból feltárja.¹⁰

A szerző a 2. fejezetet Babata, a felső középosztálybeli zsidó asszony nabateus társadalmi dimenzióinak¹¹ szenteli. Nabatea i. sz. 62-től 106-ig Rómának alávetett kliens királyság volt, ahol a négy papirusz keletkezése idején (i. sz. 94–99) II. Rabbal király uralkodott. A nabateusok az ókori görög források¹² tanúsága szerint eredetileg északkelet-arábiai nomádok voltak. Ennek nyomai a társadalmi különbségek viszonylag csekély voltában, illetve csoportidentitásuk etnikai jellegében voltak tetten érhetők még ebben az időszakban is. Esler a görög forrásokat Fredrik Barthnak a délperzsa nomád tábortársadalmak napi szintű reaffirmatív megállapodásaira vonatkozó leírásával veti össze.¹³ Ezáltal jól érthetővé válnak a letelepedett, öntözéses gazdálkodást folytató nabateusok világának ezen sajátosságai. A fejezet végén a nabateusok és a júdeaiak közötti etnikai kapcsolatok természetes állapotát vizsgálja (békés egymás mellett élés az etnikai határok megőrzésével).

A 3. fejezet az események színteréül szolgáló – En-Geditől 45 kilométerre, Zoara szomszédságában található, a Zered folyótól északra és a Holt-tenger déli partján fekvő – Maoza¹⁴ környezeti és társadalmi viszonyait veszi górcső alá. A falu lakói között Babata minden jel szerint jómódúnak volt tekinthető. Esler egy későbbi tanulmányában, mely a nők szerepét vizsgálja a nabateus társadalomban,¹⁵ a Steven J. Friesen által a Római Birodalomra kidolgozott hétfokozatú vagyonszállási skálán¹⁶ a 4. kategóriába sorolja, amely alapján a rurális közösségben (ahol a nőknek lényeges gazdasági hatalma volt) egyértelműen gazdagnak számított. Ahogy azt a Babata-archívum és a jóval szerényebb Szalomé Komaisze archívum dokumentumaiból Esler kimutatja, a nagy haszonnal kecsegtető, de ugyanakkor nagy kockázattal is járó datolyatermesztéshez szükséges ingatlanok mintegy húsz százaléka nők tulajdonában volt, és likvid hozományukból (például Babata házasságlevelében 400 római

¹⁰ Michael O. Wise: Babatha's Orchard = Dead Sea Discoveries 26, 2019, 104–106.

¹¹ Babata születését Esler i. sz. 105-re teszi. Első férje Jesua ben Jesua i. sz. 124-ben halt meg, akitől egy fia (szintén Jesua) maradt. Lásd Esler, Babatha's Orchard, 28., 1. l.

¹² Diodorosz Szikulusz: Bibliotheca historica, xix, 94.1–100.7 és ii, 48. Esler, Babatha's Orchard, 34–38; Sztrabón: Geographia, 16.4.21, 26. Lásd im., 41–43.

¹³ Fredrick Barth: Nomads of Southern Persia. Oslo: Universitetsforlaget, 1964. Lásd Esler: Babatha's Orchard, 37–39.

¹⁴ A Maoza görög forma a Machoz Eglatain („Eglatain kikötője”) név rövidült alakja. Lásd Esler: Babatha's Orchard, 65. A falu valószínű elhelyezkedéséhez lásd uo., 29–30, 66, továbbá a 2.1 sz. ábraként jelölt térképen.

¹⁵ Philip Esler: Female Agency by the Dead Sea: Evidence from the Babatha and Salome Komaisze Archives = Dead Sea Discoveries, XXVI, 2019/3, 362–393.

¹⁶ Steven J. Friesen: Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus = Journal for the Study of the New Testament, XXVI, 2004, 323–361.

*denarius*nak megfelelő összeg szerepel) jelentős kölcsönöket tudtak nyújtani férjeiknek az üzlethez.

A 4. fejezetben elemzett *P. Yadin* 1. sz. kézirat is egy ilyen, a feleség (Amat-Isi) hozományából adott – 600 *denarius* értékű, kétéves és kamatozó – kölcsönről szól, amelyet a házasfelek a moábi Rummonban¹⁷ kötöttek. Az i. sz. 94-re datált szerződést a nabateus jogi felfogásnak megfelelően a férj (Mukumu) teljes vagyonára vonatkozó biztosítékkal fedezték, sőt azért még egy bizonyos Abad-Amanu nevű személy is kezességet vállalt. Esler a szöveg elemzéséből azt állapítja meg, hogy Mukumu és Abad Amanu üzlettársak voltak, és a szerződés célja (amely ugyanakkora összegre vonatkozó további kölcsönre vonatkozó opciót is tartalmazott) az volt, hogy közösen béreljenek egy datolyaültetvényt, és annak két évre szóló kezdő összegét abból kifizessék (94–108.).¹⁸

Az 5. fejezetben Esler az időrendben következő kézirat, a *P. Yadin* 2. vizsgálatára tér át, amely egy datolyaültetvényre vonatkozó adásvételi szerződés. A vevő Archelaos tartományi kormányzó,¹⁹ Abad Amanu fia, míg az eladó Abi-Adan, Aptach lánya. A szerződést a datolyaszüret után két-három hónappal, i. sz. 99-ben kötötték. Esler a dokumentumok elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy az eladó előzetes megbeszélés után, a társadalmi rangkülönbségre tekintettel kedvezményes áron, 448 *denarius*nak megfelelő összegért értékesítette az ingatlanát.

A 6. és 7. fejezetben tárgyalt *P. Yadin* 3. kézirat ugyancsak egy ingatlan-adásvételi szerződést tartalmaz, amelyet egy hónappal később ugyanaz az eladó kötött Babata apjával, Simon ben Menáchemmel, ugyanazon datolyapálma-ültetvény tárgyában. Az ötven százalékkal magasabb vételárat jelentős mértékben az ültetvény szomszédságában lévő, az eladó férjének, Chacmarilnak tulajdonát képező kisebb ültetvény – külön ügylet keretében a szerződésben ígért – hozzácsatolása indokolta (158.). Esler virtuóz módon fejti fel a dokumentumokból – a korábbi fejezetekben írt társadalmi-gazdasági mozgástér figyelembevételével – az ügylet mögött feltételezhető élethelyzetet, az érintettek valószínűsíthető szándékát. Rekonstrukciója szerint az történt, hogy Archelaos az apja váratlan halála miatt kényszerült elállni az ültetvény megvásárlásától, mivel a nabateust teljes körű felelősség terhelte jog szerint apja adósságaiért (így a *P. Yadin* 1. kölcsönszerződés kezeseként fennálló tartozásáért is), amelyekért helyt kellett állnia. Azért írta alá tanúként az új adásvételt, hogy igazolható legyen az ügylet szabályos volta, és Esler feltételezése szerint ugyanezen okból adta át egy példányát az apja által garantált i. sz. 94-es kölcsönszerződésnek (135–175.).

¹⁷ Ezt Esler a mai Khirbet Umm Rummánéval azonosítja és véleménye szerint Maoza feltételezett helyétől nagyjából 12 kilométer távolságra van kelet, délkelet felé. Lásd Esler: Babatha's Orchard, 119.

¹⁸ A kölcsönt a szokásos kamat mellett kötötték, amely Esler szerint 9% volt. Lásd *uo.*, 29.

¹⁹ A nabateus *szztratégosz* adminisztratív hatalommal felruházott városparancsnokként fogható fel. Lásd *uo.*, 113.

A 8. és 9. fejezetet Esler a töredékes *P. Yadin* 4. szöveg rekonstrukciójának, a szerződő felek azonosításának (176–208.) és a helyreállított szöveg értelmezésének, kontextualizálásának (209–220.) szenteli. Meggyőző módon bizonyítja, hogy ez a dokumentum a *P. Yadin* 3-ban ígért kisebb ültetvény átruházását tartalmazza. A *P. Yadin* 4. kiegészítésekkel és magyarázó megjegyzésekkel ellátott nabateus arámi szövegét az 1. függelék, valamint mind a négy dokumentum Esler által készített angol fordítását a 2. függelék tartalmazza.

A 10. fejezet végül a családi történetet tartalmazza, egy olyan érdekfeszítő elbeszélésbe foglalva, ahogyan azt – Esler elképzelése szerint – Babata gyermekkorában hallhatta apjától újra meg újra.

Összességében elmondható, hogy Esler – a négy ókori jogi dokumentum etnográfusi figyelemmel való olvasásával, valamint a dokumentumok szereplőit összekötő kulturális normák és intézmények mérlegelésével – élő karakterekké formálja a szerződő feleket, kezeseket és tanúkat.²⁰ Művének értékéből mit sem von le, hogy számos ponton nehezen bizonyítható feltételezésekbe kénytelen bocsátkozni, amikor a gyakorló jogász pragmatizmusával magyarázatot keres arra, hogy miért került az első két papirusz Babata archívumába, mire szolgált ezeknek a látszólag nem a családhoz tartozó dokumentumoknak a megőrzése. Válaszát több szempontból megalapozottnak tekintem. A negyedik papirusz hiányos szövegének kiegészítésére tett megoldási javaslatai számomra meggyőzőek, a dokumentum általa adott értelmezése is megalapozottnak mondható. Műve méltán hasonlítható azoknak a két évezredes datolyamagoknak a kicsíráztatáshoz, amelyeket a Yadin vezette régészek a holt-tengeri barlangokban találtak.²¹ Mindkettő sikerült, és ezzel a múlt eleven valósággá válhatott, újra szerves összeköttetésbe került a jelenrel.

Barta Péter

²⁰ Krista N. Dalton: Babatha's Orchard = Religion, 48, 2018/3, 518–520.

²¹ Schuster R.: How King Solomon and the Romans shaped the Judean date palm = Archaeology – Haaretz.com. 2020.03.20. Online: [haaretz.com/archaeology/how-king-solomon-and-the-romans-shaped-the-judean-date-palm-1.10685653](https://www.haaretz.com/archaeology/how-king-solomon-and-the-romans-shaped-the-judean-date-palm-1.10685653). Megtekintve: 2022. március 22.

Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László (ford.):

*Jóga-szútra. A Patandzsalinak is nevezett
Ananta tanítása a tudat leigázásáról – Agnidatta és Gópála
fordításában és magyarázataival*

(KELET KINCSEI; BUDAPEST, A TAN KAPUJA, 2022)

Számos félreértés övezi még ma is a jógát annak ellenére, hogy gyakorlatilag a nyugati popkultúra szerves részévé vált. Azon talán már túllendült a közgondolkodás, hogy egyszerű mozgásformát lásson benne, a lényegét tekintve azonban sokszor még azok is sötétben tapogatóznak, akik gyakorolják, vagyis „jógáznak”. Ezért is izgalmas minden olyan mű megjelenése, amely tudományos igényességgel foglalkozik ezzel az ind. tradícióval vagy akár csak valamelyik szeletével.

Ezek mentén ígér izgalmakat A Tan Kapuja Buddhista Egyház kiadásában, 2022-ben megjelent *Jóga-szútra* fordítás is, amelynek már a borítóján is rejtélyekkel szembesülhetünk. Ott van rögtön a mű alcíme, amely a következőképpen hangzik: *A Patandzsalinak is nevezett Ananta tanítása a tudat leigázásáról*. Ez meglepheti a jógában csak kevésbé jártas olvasót, hiszen amíg Patandzsali nevére még a jógastúdiókban is értően bólintanak, addig ugyanez nem feltétlenül mondható el Ananta neve kapcsán. Vajon Patandzsali inkább Anantának kellene neveznünk tehát?

Szerencsére a könyv szerzői nem hagyják sokáig kétségek között az olvasót, és már a bevezetésben tisztázzák: Patandzsali a hagyomány szerint Anantának, a végtelenség és öröklét kigyóistenének a megtestesülése volt. Az pedig, hogy a *Jóga-szútra* szerzőjének természetfeletti mivoltát már az alcímbe felemlegetik, előrevetíti, hogy itt nem egyszerűen csak egy filológiai elemzéssel van dolgunk, hanem az intuitív, spirituális magyarázatok is hangsúlyossá válnak a szentenciák értelmezésekor.

De kik is azok, akik ezt a szútrát lefordították és kommentálták? A borítóból és a címlapdalból csak annyi derül ki, hogy bizonyos Agnidatta és Gópála munkájáról van szó. Ezek a megnevezések sejtethetően buddhista rendi nevek, melyek – ahogyan az a címlap verzőjából kiderül – Farkas Attila Mártont és Tenigl-Takács Lászlót rejtik. Mindketten A Tan Kapuja Buddhista Főiskola tanárai, ami egyben azt is jelenti, hogy ezúttal a *Jóga-szútra* buddhista értelmezésére számíthatunk.

Ha a jógát inkább a hinduizmusához kapcsoljuk, akkor mi és mennyi köze van Patandzsali *Jóga-szútrájának* a buddhizmusához? Erre a kérdésre létezik egy kicsit

elnagyolt válasz, amely szerint a *Jóga-szútra* egy egyetemes, vallástól és világnézettől független bölcsesség, így bármilyen spirituális hagyomány számára lehet érvényes mondanivalója. A jóga és a buddhizmus esetében azonban ennél konkrétabb kapcsolatról kell beszélnünk. Sok hasonlóságot¹ (és persze sok nagyon is eltérő dolgot)² lehet felfedezni e két hagyomány között, az azonban már nehezen visszafejthető, melyik hogyan hatott a másikra. A jóga időbeli felbukkanását lehetetlen meghatározni: gyakorlatilag a kezdetektől jelen van az ind hagyományban.³ A buddhista tradíció szerint a Buddha, megvilágosodása előtt aszketikus technikákat – köztük vélhetően jógatechnikákat is – gyakorolt. Patandzsali *Jóga-szútrája* azonban a Buddha kora után, valamikor i. e. II. és i. sz. II. század között keletkezett, a benne található terminusok (és a szemléletmód) pedig egyértelműen arra utalnak, hogy a szerző ismerte a Buddha tanítását. Bizonyos értelemben tehát a két irányzat szorosan összefonódik az ind kultúrkörben: a *Jóga-szútra* például a későbbiekben hatott a mahájána buddhizmus eszméire is, különösen az úgynevezett *jógácsára* filozófiára.

Így az is kikövetkeztethető, hogy Patandzsali nem a jóga filozófiájának megalkotója, ő „csupán” rendszerbe foglalta a tanítást.⁴ A *Jóga-szútra* – ahogyan azt a szerzők is megjegyzik a könyv bevezetőjében – egyfajta meditációs tankönyv, s mint ilyen csak szórványosan találni benne ontológiai fejtegetéseket. A két szerző célja, hogy a befogadó egyben társalkotó is legyen, Agnidatta és Gópála éppen ezért nemcsak a kultúrtörténetbe, de a szanszkrit nyelv alapjaiba is bevezeti az olvasót – így az igazán vállalkozó kedvűek akár maguk is lefordíthatják a szútrát. A szerzők azonban arra is felhívják a figyelmet, hogy bár a szöveg nem száraz történeti és kulturális reliktum, nem is korlátlan projekciós felület. Tanácsos hát kerülni a végleteket; jelesül a szikár, csakis a klasszika-filológiára támaszkodó vizsgálódást, illetve a dilettáns önkényt, amely – mint a szerzők megjegyzik – leginkább az okkultisták és az ezoterikusok sajátja.

A könyv egyik nagy érdeme, hogy már az első oldalakon eloszlatja a jógával kapcsolatos félreértéseinket. Patandzsali szerepén túl ugyanis már az előszóból megtudhatjuk, hogy a *Jóga-szútrában* nincsenek előírások, tisztulási eljárások, gyakorlatok,

¹ Az összpontosítás (*szamádhi*) gyakorlata és például az elmélyülés (*dhjána*) is létezik mindkét hagyományban, bár nem ugyanazokról a praxisokról van szó.

² Fontos különbség például, hogy a jógában jelen van *Īsvara*, az Ūr, vagy az Isten, míg a buddhizmusban ilyesmiről nincs szó.

³ Már az Indus-völgyi civilizációból is fennmaradtak olyan tárgyak, amelyek jógagyakorlatokra utalhatnak. Ezek közül a leghíresebb egy olyan pecsételő, amelynek jelentése vitatott ugyan, de vannak, akik szerint Siva Mahájógit ábrázolja lótuszülésben.

⁴ Ha a jóga helyét keressük az ind kultúrkörben, akkor fontos megemlítenünk, hogy egyike a kilenc nagy (azon belül is a hat úgynevezett *ásztika*, vagyis a védákhoz igazodó) ind *darsanának*. A *darsana* jelentése „látás”, „megértés”. Bár nem nyugati értelemben vett filozófiai iskoláról van szó, annyi elmondható róla, hogy koherens állítások rendszere.

légzésszabályozások vagy éppen *ászanák* (holott a mai jógát – talán a *Hatha-jóga-pradípiká* miatt különösen – ez utóbbival azonosítják leginkább). A szútra második sorából megtudható, hogy a jóga a *csitta-vrittik niródhája*, vagyis a tudatfolyamatok megszüntetése. Ahogyan Agnidatta írja: ez a jóga, nem más. „Nem testgyakorlat, nem sport, nem egészségmegőrzés, nem erőnlét, nem önfejlesztés, nem önismereti tréning, nem mentálhigiéné, nem természetgyógyászat, sőt, még csak nem is »jóga«.”

Agnidatta és Gópála értelemzésében korszerű buddhista szemléletű kommentárt kapunk a *Jóga-szútrából*. Üdítő, ahogy a két szerző hol más-más megközelítésben, hol egymásra reflektálva fejt ki értelmezését. Néhány magyarázat után arról is képet kaphatunk, hogy a két kommentátor mely területeken mozog otthonosan (például míg Agnidatta a vallásbölcseletről és kultúranropológiából merít, addig Gópálánál visszatérően megjelenik a költészet). Ahogyan a szentenciák, úgy e kommentárok is tartalmasak és lényegre törők. Érdeemes újra meg újra kézbe venni könyvet, s akár meditációs gyakorlatként tekinteni a fordításra és a kommentárookra egyaránt.

Bialkó László Gergő

Alácsi Ervin János – Németh Bálint (ford.):

Iohannes Scotus Eriugena:

A szellem sasmadarának hangja

Homília Szent János evangéliumának prologusához

(GÖDÖLLŐ: SURSUM KIADÓ, 2018)

A *Vox spiritualis aquilae*, vagyis *A szellem sasmadarának hangja* Iohannes Eriugénának, az ún. Karoling reneszánsz szellemi vezérének kései szentbeszéde, mely a legjobban hagyományozódott művei közé tartozik. E 2018-ban megjelent fordítás azért különösen fontos, mert a magyar nyelvű irodalom „gyengélkedik” az ír származású teológus-filozófus munkái terén. Az első önálló magyar nyelvű Eriugena-kötet értelmezéssel és fordítással szerzőnk filozófiatörténetileg legjelentősebb művéből, a *Periphyseon*ból (hagyományos címén: *A természet felosztása*) készült.¹ Ez áttörést jelentett, hiszen a IX–X. század meghatározó filozófiai és teológiai alkotásáról van szó, melynek I. könyve így elérhetővé vált a magyarul olvasó érdeklődők számára.

A szellem sasmadarának hangja latin szövegét Alácsi Ervin János és Németh Bálint fordította, s előbbi készítette a bevezető tanulmányt és a szöveghez írott jegyzeteket is. A fordítás alapjául a múlt században készült, kiváló kritikai kiadást használták, mely Édouard Jauneau szerkesztésében és az ő francia fordításával kísérve jelent meg 1969-ben.² A kötet véglegesítésében közreműködött még Hamvas Endre Ádám lektorként, valamint Kocsi Lajos és Laki Zoltán szerkesztőként. A kiadás ritkaságszámba menő érdekessége, hogy az eredeti latin szöveget is közli, tehát kétnyelvű.

A könyv külső jegyeit tekintve szép, kemény kötésű, kicsiny, 16x19 cm méretű kis kötet, tehát könnyen hordozható darab. A borítót és a belívet igényes, az eredeti művel nagyjából megegyező korú evangéliáriumból kölcsönzött képek, valamint különféle kódexek illusztrációi díszítik.

¹ Iohannes Scottus Eriugena: *A természetekről (Periphyseon)* I. Ford. Vassányi Miklós. Budapest: Szent István Társulat, 2015 (Középkori Keresztény Írók 8).

² Jean Scot: *Homélie sur le prologue de Jean*. Szerkesztette, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Édouard Jauneau. Paris: Éditions du CERF, 1969 (Sources Chrétiennes 151).

A kötet szerkezetileg három részre osztható. Először a bevezetést olvashatjuk, melyből többek között kiderül, hogy a fordított szöveg megközelítőleg mikorra datálható, és hogyan helyezkedik el az ír tudós életművében. A mű olvasása közben egyértelművé válik – és a fordítók is rámutatnak arra –, hogy Eriugenára nagy hatással volt a Karoling reneszánsz számára általában jelentős, latin és görög patrisztikus hagyomány. Ilyen például Ál-Areopagita Szent Dénes negatív teológiája és azzal együtt járó terminológia is. Ál-Areopagita Dénesen keresztül azonban az újplatonikus filozófia is alakította az ír *magister* gondolkodásmódját. A fordítók a bevezetésben rávilágítanak arra is, hogy Eriugena néha nem következetesen használja az *usia* és a *hypostasis* terminusokat, ahogyan ez már a *Periphyseon*-ban is megfigyelhető. Johannes Scotus (Eriugena másik megnevezése a forrásokban) ugyanis sokszor ugyanazt a kifejezést – pl. a *substantiát* – két különböző értelemben is alkalmazza (*usia*, „lényeg,” *hypostasis*, „személy”), nem kis fejtörést okozva ezzel az értelmezőnek. A bevezetésből megtudhatjuk még azt is, helyes-e a művet a homíliák csoportjába sorolni, és ha esetleg nem, akkor milyen más kategóriában helyezhetjük el.

A kötet következő szerkezeti egységében a János-evangélium első fejezetének első tizennégy versét olvassuk. A fordítóktól ennek kapcsán megtudjuk, vajon miért mondott le az ír szerző a prologus utolsó négy versszakának magyarázatáról. Ezt követően olvashatjuk Eriugena szentbeszédét az idézett prologushoz. E *Homília* huszonhárom fejezetből áll. Ez a törzsanyag 75 oldal, amelynek fele a magyar fordítás, mivel minden második oldal – mint jeleztük – az eredeti latin szöveget közli.

A „magasan szárnyaló madár [...], amelyik a legbensőbb teológia sebes szárnyain” (31.) halad, Szent János evangélistára utaló, szép megnevezés, mely végig jelen van a beszédben. A főszöveget teljesen átjárja az apofaticizmus hangulata és fogalmi eszköztára. Eriugena a negatív teológia értelmében már az első fejezetben is különválasztja a létezőt a nem létezőtől, ami a megismerhető léten túlival (Isten) azonos. Érdekes megjegyezni, hogy bár szerzőnk nem volt felszentelt pap, a szöveget mégis egészen betölti a teológiai tartalom.

A homília egyik központi kérdésfelvetése a harmadik fejezetben Isten és Krisztus kapcsolata, valamint Krisztus istenemberi mivoltának értelmezése és az időaspektushoz való viszonya (kezdet – kezdetnélküliség).

A következőkben Eriugena többször utal János mint „szellemi madár” felül-emelkedésére a látható s láthatatlan teremtmények fölé, hogy Isten Igéjét a saját eredetében, azaz Atyjában csodálhassa. Szerzőnk szerint ugyanakkor Péter apostol az isteni kinyilatkoztatás által egyszerre szemléli Krisztus időbeliségét – azaz megtestesült létét, valamint örökkévalóságát is. János ezzel szemben kizárólag Krisztus örökkévaló aspektusára vezeti rá a hívő lelket.

Eriugena álláspontja szerint Isten „háromszemélyű egy lényeg és egylényegű három személy.” A további fejezetekben még világosabban kifejti koncepcióját a Fiú

és az Atya kapcsolatáról („a Fiú az Atyával lényegi egységben és személyi megkülönböztetésben áll fönn.”) A hetedik fejezetben ezenkívül kijelenti, hogy „az Atya megelőzi az Igét, nem természet, hanem ok szerint.” (47.) Bár a Karoling reneszánsz-kori görög filológia színvonala nem volt a maihoz hasonlítható, Eriugena a görögből készült fordításai alapján ítélve mégis igen jól tudott ezen a nyelven, így nem meglepő, hogy érvelése szerint a Szentírást jobban meg lehet érteni a görög szövegből, mint a latin verzióból.

A fordított szöveget a bevezetéshez és a fordításhoz fűzött lábjegyzetek követik. Bár a bevezetés elmélyülten kontextualizálta a szöveg tartalmát, véleményem szerint talán még gazdagabbá tehetné volna a kötetet egy utószó, amely talán indokolhatta volna azt is, hogy miért éppen ezt a művet választották ki a szerző hatalmas életművéből. A fordítók mindenesetre a bevezetésben és a jegyzetekben egyaránt mindenhol magyarázzák a szerző fogalmait és szóhasználatát, így segítve az értelmezést. A fordítás szép, lendületes, szemantikailag világos. Köszönjük a fordítók, a lektor, a szerkesztők és a kiadó munkáját, mely által mélyebb bepillantást nyerhetünk a Karoling reneszánsz teológiájába!

Berei Boglárka