
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IX. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2013

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Kilencedik évfolyam, 2013/4. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csima Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Máté-Tóth András, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2013/4. száma elé	5
TANULMÁNYOK – A IV. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI KONFERENCIA ELŐADÁSAI (2. RÉSZ)	
TÖRÖK CSABA: Benedek és Ferenc. Egy vatikáni kommunikációs fordulat értelmezési lehetőségei	9
BALÁZS GÉZA: Négy vallás szent helye: az Ádám-csúcs. Buddhista-hinduista-muszlim zarándoklat Sri Lankán (2013)	23
SCHILLER VERA: Sárkánykígyó, illetve kígyó és sárkány, mint vallási jel és jelrendszer	34
NAGY FRUZZSINA: Az ismétlés szemiotikája Szent Teréz belső várkastélyában	43
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Az isteni kommunikáció	54
BENCZE LÓRÁNT: Notker Wolf jelértelmezése a pannonhalmi bazilika újraszentalésekor	64
FORRÁS	
SZEGEDI MÓNICA: A majomremete és a démonasszony szerelme. A tibeti nép származásának története	73
DISPUTA	
PÁPAI LAJOS: A hit szemei – az ember útja a hithez	95
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
NÉMETH GYÖRGY: Egy antik vallástörténeti műhely. Ókortörténeti doktori program az ELTÉN	105
JÁRMI VIKTÓRIA: Szörnyeteg és jós(jel): Cacus alakja a római hagyományban	107
LINDNER GYULA: A deisidaimonia fogalma a görög feliratokban	123
KOVÁCS DÓRA: „Magad szenvedsz el a városért mindent, magad” (Eur. Bacch. 963.). A pharmakosz-kérdés Euripidész Bakkhánszók című tragédiájában	132
HÍREK	145
RECENZIÓK	159
VÁLOGATOTT VALLÁSTUDOMÁNYI BIBLIOGRÁFIA 2012 (KÖNYVEK)	175

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2013/4. SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

A 2013-as év utolsó számának **tanulmányai** folytatják azt a tematikát, amelyet már az előző számban megkezdtünk, azaz a vallásszemiotikai nézőpontú de különböző közelítésmódú előadások bemutatását. Tehát a vallásos tartalmú jelek, szimbólumok világának elemzése, kutatása, értelmezése áll most is a bemutatott vizsgálódások középpontjában, tovább árnyalva azt a sokszínűséget, amit már eddig is megismerhettünk.

A **Forrás** rovatban szereplő fordítás és tanulmány igen érdekes kérdéskört varázsol elénk, egy sajátos néperedetmítoszt, azt, hogy hogyan született meg a tibeti nép a démonasszony és a majomremete szerelméből.

A **Disputa** rovatunkban tovább folytatódik a Hit Éve aktualitáshoz kapcsolódó tüprengések közlése, Szabó Ferenc SJ, Ferjencsik Ferenc és Katona Pál írásai után ezúttal Pápai Lajos győri megyéspüspök gondolatait ismerhetik meg olvasóink.

A **Tudományunk története és műhelyei** rovatban e számunkban az ELTE Ókortudományi Doktori Iskolájáról adunk képet. Németh György professzor, az iskola vezetője vázol fel egy rövid bemutatót, majd pedig három doktorandusz írását közöljük. Ezek az előadások a Hahn István tiszteletére rendezett konferencián hangzottak el, akinek szellemisége máig érezhető a doktori iskola alapvető karakterében, ennek köszönhetően is erős összetevője a vallástudományi érdeklődés

A **Vallási közösségeink** és a **Vallástudós életpályák** rovataink e számunkból hiányoznak, előző számainkban megjelentek az erre az évre tervezett írások, illetve a most készülők a jövő évi számokban jelennek meg.

A **Hírek** rovatunkban érdekes és öröndetes információkat olvashatnak. Olyan tervekről adunk hírt, amelyek szerint a vallástudományt művelő orgánumok száma gyarapodni fog, a Vallástudományi Szemle „társakat” kap. Az ELTE angol nyelvű de Magyarországon szerkesztett folyóirat indítását tervezi AFION címmel. Voigt Vilmos professzornak a folyóirat indításával kapcsolatos javaslatait közöljük most a rovat oldalain. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem pedig online megjelenésű vallástörténeti folyóiratot indít AXIS címmel. Örömmel fogadjuk az új kezdeményezéseket, sok sikert kívánunk és egyben együttműködési lehetőséget

ajánlunk nekik. Székely Attila professzor írása pedig egy most készülő kézikönyv, a „Lélekenciklopédia” tervét, szándékait tárja elénk.

Recenziók rovatunkban a könyvismertetések után ezúttal is szolgálunk a vallástudománnyal foglalkozó könyvek válogatott bibliográfiájával, ezúttal a 2012. évben kiadott könyvek szerepelnek az összeállításban, ezzel mintegy utolérve magunkat, hisz elérkeztünk az idei évhez.

Befejezésül már itt, ebben a számban szeretném felhívni tisztelt olvasóink és a vallástudományt művelők figyelmét, hogy jövőre, 2014-ben folyóiratunk a tizedik évfolyamához érkezik. Szeretnénk ezért olyan írásokat közölni, amelyek a vallástudomány évtizedéről, évtizedeiről, tartósabb idejű tendenciáiról szólnak, alkalmasak egyfajta mérleg készítésére, összegzésre, átfogó áttekintésre és így természetesen támpontokat adhatnak a vallástudomány további gyarapításához.

TANULMÁNYOK

A IV. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI
KONFERENCIA ELŐADÁSAI (2. RÉSZ)

BENEDEK ÉS FERENC

Egy vatikáni kommunikációs fordulat értelmezésének lehetőségei

TÖRÖK CSABA

Minden pápaválasztás a katolikus egyházra irányítja nem csak a hívők, de a nem hívők érdeklődését is. Rengeteg kérdés felmerül, a katolicizmus értékelése, esélyei, hibái és távlatai felbukkannak úgy a személyes beszélgetésekben, mint a médiában. Nagy elvárások fogalmazódnak meg az új pápa személyével kapcsolatban, amelyek olykor tulajdonképpen az egyházzal vagy a kereszténységgel szembeni várakozások alakultai. Természetesen az új egyházfő mindig, már csak eltérő stílusa, látásmódja, gondolkodása okán is, változást jelent – ugyanakkor egyáltalán nem szabad túlzó módon rögtön „fordulatról” beszélni, hiszen a katolikus egyház lényege szerint törekszik az organikus-hagyományalapú folytonos fejlődésre, előre haladásra. XVI. Benedek gyakran hangoztatta, hogy az egyházban nincsenek forradalmak, törésszerű előrehaladások. A II. Vatikáni Zsinat értelmezése kapcsán (amelyet egyes szélsőséges olvasatok a „nagy törésként” mutatnak be, hol pozitív, hol negatív élel) megfogalmazta a „folyamatosság hemeneutikájának” követelményét, amely nem pusztán a zsinatinterpretáció, de az egész katolikus egyházi valóság egyik lényegi alapelve.

Az alábbiakban azt szeretnénk megvizsgálni, hogy a 2013-as események – XVI. Benedek lemondása és Ferenc megválasztása – jelentenek-e valódi fordulatot a Szentszék, vagy tágabb értelemben a katolikus egyház kommunikációjában.

ÁLTALÁNOS MEGFONTOLÁSOK

Minden emberi közösségben kialakul a tagok, az egyes személyek valamiféle belső rendje, a kapcsolatok hálózata, amely idővel egyre inkább intézményesül. Az emberi csoportok, elveik, értékeik és viszonyaik ezáltal mind jobban kikristályosodnak – hogy A. Gehlen szakkifejezését alkalmazzuk. Ez azonban előbb-utóbb felveti az egyén és a szerep, a szubjektív és az intézményesült közösségi szint viszonyának a kérdését: a konkrét ember ugyanis rendelkezik valamiféle egyedi karakterrel, amely az ő személyességének sajátja; de emellett birtokol valamilyen szerepet is az adott közösségen, intézményen belül. Ez a kettő nem feltétlenül fedt át egymást, sőt olykor konfliktusba is kerülhet.

A katolikus egyházban azt tapasztaljuk, hogy a pápa szerepe, funkciója hangsúlyozottan felveti ezt a problémakört, hiszen Vatikán Városállamban mint teokratikus monarchiában, illetve a katolikus egyházban mint vallási közösségben a római püspök olyan jogokkal bír, amelyek egészen sajátosak, és messze meghaladják egy államfő vagy egy cégvezető jogosítványait, lehetőségeit. A tagok vezetőhöz való viszonya is másmilyen, mint a merőben profán szervezetek esetében, hiszen azt vallási elemek határozzák meg (a bibliai értelemben vett engedelmesség, a hierarchikus viszonyok isteni egyházalkotmányként való tételezése stb.). Ily módon a pápa szerepét (amely szerepkör hatalmas súllyal és hatással bír a szervezeten belül) messzemenően és radikálisan meghatározhatja a főpap személyessége, egyénisége. Ezért is beszélhetünk pápai „szerepfelfogásokról”: XII. Piusz a diplomata és politikus főpap mintája, XXIII. János a „világ plébánosa”, VI. Pál az entellektüel Péter székében, I. János Pál a „mosolygós pápa”, aki a személyesség emberközeli és hétköznapi nyelvét beszélte, II. János Pál az utazó főpap, az „eiliger Heiliger Vater”, ahogy a németek nevezték. XVI. Benedek pápaként is megmaradt annak, aki bíborosként volt: professzor, gondolkodó, hangyaszorgalmú teológus volt mindvégig, akinek erőssége az ész és a belátás, a tanítás és a meggyőzés, érvelés, vita volt. Emellett azonban – miként erre több életrajzírója rámutatott – érdektelen maradt a hatalommal mint olyannal szemben, s ez adott esetben szervezeti szintű nehézségeket is okozott. A szerepek stílusváltásai azonban nem mindig jelentenek kommunikációs fordulatot, hiszen eltérő felfogások is képesek alapvetően hasonló paradigma szerint kapcsolatot tartani, kommunikálni egyházon belül és kívül.

Sajátos személyiségjegyekre és szerepfelfogásra van szükség ahhoz, hogy a szervezeten (egyházon) belüli és kívüli kommunikáció szintjén valódi fordulat álljon be. Alapvető adottságként kell ugyanis vennünk az eleve adott formális kommunikációs kereteket az egyházban (a megnyilatkozások előre rögzített formái és stílusai, eszközei és csatornái). A pápa mindig függ ezektől a keretektől, s igen jelentős egyéni karizmára, emellett határozott elképzelésekre van szüksége ahhoz, hogy meghaladjá, adott esetben teljesen újra szabja azokat. Amint említettük, ezen a téren Róma püspöke jelentős szabadsággal bír.

A pápaváltás tehát stílusváltás, hiszen új személyesség ölti magára a szerepet, egyéni döntései kihatnak az alárendelt szerepet betöltő személyekre, akik nem csak eligazítást várnak vezetőjüktől, de mintát és modellt láthatnak benne, adott esetben a kommunikáció terén is. Ezzel együtt világos, hogy a keretek nem változnak meg automatikusan. A szervezetnek nem csak tehetetlenségi nyomatéka, de „önjárási kapacitása” is van: képes a pápa személyétől függetlenül előre haladni az adott „hivatali utakon” (az „önjáró Vatikán” eshetősége). A kommunikációs fordulat előfeltétele tehát az, hogy a pápa informális kommunikációja determinálja a szervezet formális kommunikációs szintjeit.

Mire van mindehhez szükség? Egy pápavál(asz)tás önmagában nem feltétlenül elég. Arra is szükség van, hogy a pápa felmérje saját lehetőségeit, és maximálisan ki is használja azokat a kommunikáció terén. Emellett tisztában kell lennie a lehetőségeivel is, amelyek nagyban függnek a befogadó közeg befogadási potenciáljától is. Az egyházban mint hit- (és ezért jó részt személyes) közösségben elsődleges hát a vezető és a tagok közötti informális kommunikáció megerősítése, elmélyítése. Emellett szükség van a külső közeg ismeretére, komolyan vételére, hogy ezáltal a szervezeten kívüli formális és informális kommunikációt is fejleszteni lehessen. Végso soron pedig nem elég önmagában, hogy a pápa egyénisége kihat a szerep gyakorlására, arra is szükség van, hogy befolyásolja a szervezet átfogó működését.

XVI. BENEDEK ÖRÖKSÉGE

Mielőtt megvizsgálnák Ferenc pápa kommunikációját, annak jelentőségét az egyház számára, röviden szemrevételeznünk kell, milyen örökséget vesz át elődeitől. II. János Pál igen hosszú, majd' 27 éves pápasága leginkább képeket hagyott hátra: a síelő, a fiatalos, a fiatalokkal találkozó, majd pedig a megöregedő, a beteg, a szenvedő pápa – mind-mind olyan képi üzenet, amely a szavaknál és tanítóhivatali megnyilvánulásoknál mélyebben beleégett a köztudatba, nem kis részben azért, mert a lengyel főpap oly hatékonyan tudott élni a média adta lehetőségekkel. XVI. Benedek ezzel szemben inkább gondolatokat, ideákat, jól eltalált, megfontolt és megalapozott szavakat (könyveket) hagy maga után hátra. Egy értékelője szerint

„Pápai prioritási listáján a szót mint az evangélium hirdetésének eszközét a legelső helyekre sorolta be. A szó mint üzenetének eszköze és a szó mint maga is üzenet – a Szó, amely az Újszövetségben Igeként »testté lett« Jézus Krisztus születésében. A németországi pápa kettős, mind gyakorlati, mind teológiai értelemben elsőbbséget biztosított a szónak. Ez ennek a pápának az öröksége.”¹

Hogyan értékelhetjük ezek után XVI. Benedek szavait, az ő pápai kommunikációjának örökségét? Abban mindenki egyetért, hogy a pápa „szerepváltásban lévő professzor” volt. Olyan keresztény hívő és hittudós, aki a Logoszra vonatkozó evangéliumi gondolatot teljesen magáévá tette: számára Krisztus az élő és értelmes Szó, amelynek minden egyházi szón keresztül meg kell szólalnia a világ felé. Az ő szavai ezért nem csak a meggyőzést célozták, hanem egy hitelvi őskijelentést is magukban hordoztak: a hitet az (isten)emberi szóban, az értelemben.

¹ BIALLOWONS, S., *Ferenc, az új pápa*, Jel, Budapest 2013, 19–20.

Kívülről szemlélve azonban ez a megközelítés nem mindig tűnt kellően célravezetőnek. Sokan (különösen az olaszok s a II. János Pált igen nagyra becsülők, az őrajta keresztül az egyházba szocializálódottak) túl hidegnek, esetleg ridegnek, távolságtartónak vélték Benedeket. Ráadásul arra is újra meg újra rá kellett döbbernienie mind a pápának, mind a Vatikánnak, hogy a teológiai kijelentések, pontos szakkifejezések adott esetben másként hatnak a politikai vagy éppenséggel vallásközi szövegkörnyezetben (a szervezet belső és külső kommunikációjának konfliktusa). Ráadásul Joesph Ratzingernek nehezebbre esett, hogy saját személyességét is felhasználja mint a kommunikációt előrevívő, adott esetben étellel megtöltő eszközt és lehetőséget (a formalitás túlsúlya, az informalitás hiánya, a kettő nehezen megtalált egyensúlya).

E fenti nehézségek egészen kézzelfoghatóvá váltak azokban az esetekben, amelyeket a benedeki pápaság kommunikációs „megbicsaklásaiaként”, kudarcai-ként értékelhetünk. Ezen a téren nem akarunk személyes spekulációkba kezdeni, szubjektív értékítéleteket kimondani. Ennek okán azokról a pillanatokról szólunk, amelyek kapcsán maga XVI. Benedek is elismerte, hogy a szentszéki (pápai) kommunikáció nem volt kielégítő, jól sikerült, vagy egyenesen megbukott.

a) *Visszaélések* (különösen Írország esete). Az ügyek többszörösen is kényesek voltak: túl az elkövetett bűntettek borzalmán, számolni kellett a leplezés, az elhallgatás, az átláthatatlanság erkölcsi botrányával, a nem megfelelő szembesüléssel és szembesítéssel, az egyházi morális tekintély társadalom előtti megrendülésével, sőt pusztulásával, aminek nem kis részben a szervezeten (egyházon) kívüli kommunikáció elégtelensége volt az oka. A P. Seewalddal folytatott beszélgetések során a pápa ekként válaszolt egy erre irányuló kérdésre:

„– *A jobb kommunikáció minden valószínűség szerint javított volna a helyzeten.*
– Igen, ez igaz. De úgy vélem, hogy egyrészt tényleg elmondtam a lényegét. És hogy ez nem csak Írországra vonatkozott, az is világos volt. Másrészt a megszólalás joga, miként már említettem, először a püspököket illeti meg. Ezért hát egyáltalán nem volt helytelen, hogy egy kicsit vártam.”²

Mint látható, a szervezeten belüli formális kommunikáció szintjén a pápa nem követett el hibát, betartotta az eljárásrendet. A fő felelősség ezért egyházzogilag a helyi püspököket terheli. Ugyanakkor a Vatikán nem számolt azzal, hogy a világ szemében ez kibeszélésnek tűnő válasz, hiszen szemében a pápa a katolikus egyház szimbolikus megtestesítője, függetlenül a helyi püspököktől. Hiába a megyéspüspök (ordinárius) elsődleges felelőssége és kötelessége az eljárás és az ehhez kapcsolódó

² XVI. Benedek, *A világ világossága. A pápa, az egyház és az idők jelei. Peter Seewald beszélgetései a pápával*, Duna International–Új Ember, Budapest 2011, 45–46.

kommunikáció lebonyolítása, a világ a pápától várta volna a határozott fellépést és a megfelelő, őszinte szavakat. Ezek meg is érkeztek – csak a külső vélemények szerint későn, s nem eléggé mélyre hatolva.

b) *A regensburgi beszéd.* A 2006. szeptember 12-én a regensburgi egyetemen (amelynek korábban Joseph Ratzinger rektora volt) elmondott beszéd szakteológiai szöveg, amelyet a pápa egyfajta „professzori díszelőadásként” fogott fel, s amelyben a hit és értelem viszonyának eltérő felfogását taglalta az iszlámban és a kereszténységben.³ Csak utólag ébredt rá arra (s vele együtt a Szentszék), hogy a nyilvánosság előtt a pápa szájából elhangzó szavak nem kezelhetők „hittudományos belső ügyként”, ezeknek társadalmi, politikai, vallásközi vonzata is van, s ez komoly veszélyeket rejthet magában.⁴ Benedek később így értékelte a kialakult helyzetet, amelyet nem is az ő személyes szavai, hanem egy az előadásba beemelt középkori (forrásanyagnak szánt) idézet okozott:

„Mánuel császár, akit itt idéztem, ekkoriban már az Ottomán Birodalom hűbérese volt. Tehát nem is akarhatta megtámadni a muszlimokat. Mindazonáltal az intellektuális párbeszéd szintjén élő kérdéseket vethetett fel. Mindenesetre napjaink politikai kommunikációja olyan, hogy nem teszi lehetővé az illetén finom összefüggések megértését.”⁵

Ez az utólagos mérlegelés rámutat arra, hogy a professzor-pápa nehezen fogadta el azt, hogy a kommunikáció szintjei eltérőek lehetnek, s az egyik szintre szánt üzenete a másik (a „külső”, a mediátikus) szinten nagyon más üzenetet hordoz, mint amilyennel ő azt ellátni akarta.

c) *A Williamson-ügy.* 2009 januárjában sajnálatos eset került a közvélemény érdeklődésének a fókuszába: XVI. Benedek feloldotta négy, a M. Lefebvre érsek nevével fémjelzett ultrakonzervatív csoportosuláshoz tartozó püspök kiközösítését. A hír napvilágra kerülésekor azonban egy svéd televízió azonnal leadott egy beszélgetést, amelyben az egyik érintett, Williamson püspök tagadta a Holokausztot, a gázkamrák létét. Hogy itt előre tervezett „média-bombáról” volt szó, azt bizonyítja már önmagában a tény, hogy a riport jó fél évvel korábban készült, de a megfelelő pillanatig „jegték” azt, s csak akkor küldték adásba, amikor nagy hatást tudott kiváltani (tehát a Vatikán nem is tudhatott a püspök illetén nézeteiről,

³ A beszéd teljes szövegét ld. XVI. BENEDEK, *Hit, értelem és egyetem – emlékek és reflexiók*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2007, 251–264. A beszéd értékelését ld. NÉMETH, P., *Megfontolások XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde kapcsán*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007*, 265–272.

⁴ Erre nyújtottak példát a beszéd után az iszlám többségű országokban kirobban keresztényellenes zavargások, amelyek halálos áldozatot is követeltek.

⁵ XVI. Benedek, *A világ világossága*, 114.

amikor meghozta döntését). Egy ilyen szituáció mindenkor negatív visszhangot váltott volna ki, ám a *német* pápa uralkodása idején ez a hatás megsokszorozódott. Benedek utólag elismerte:

„A magunk részéről sajnos rossz médiamunkát folytattunk olyannyira, hogy ennek az eseménynek a valódi, jogi tartalma és a korlátai egyáltalán nem váltak világossá. A gondokat ezen felül még tetézte, hogy mindehhez hozzájött a lehető legnagyobb baklövés Williamsonnal, amelyet sajnos nem láthattunk előre, és ez egy igen sajnálatos körülmény.”⁶

Mire utal itt a pápa? Arra, hogy mivel a kiközösítés a pápai engedély nélkül (vagyis a pápa fősege ellenében) elvégzett püspökszentelések miatt állt be, azt (egyházjogi szempontból) azonnal fel kellett oldani akkor, amikor az érintettek formálisan elismerték a római püspök elsőségét. Azaz: nem jött létre közösség a mozgalom és Róma között, nem lett senki sem „rehabilitálva”, Williamson és társai továbbra sem a katolikus egyház által elismert és tekintéllyel felruházott püspökök, csoportjuk továbbra is a katolikus közösségen kívül áll, ám már nincsenek a legnagyobb és leg súlyosabb egyházi fenytékkal sújtva. Ezt a finom jogi differenciát a közvélemény nem értette meg, nem fogadta be. Benedek szerint ennek a rossz médiamunka volt az oka. Ugyanakkor fel kell vetnünk a kérdést: lehetett volna egyáltalán (és akármilyen módon) jó médiamunkát folytatni? A helyzet egyházjogi finomhangoltsága kommunikálható-e az ilyen kérdésekben járatlan közvélemény felé? Nem kellett volna éppen ezért a vatikáni döntést *expressis verbis* úgy meghozni, hogy az egyértelművé tegye mindenki előtt: a szakadás továbbra is fennáll, a csoport és Williamson semmilyen formában nem képviseli a katolikus egyház hivatalos hitét, álláspontját? S ha ez így van, volt-e értelme felvállalni egy ilyen súlyos konfliktust?

A háttérben bizonyosan XVI. Benedek tisztességes szándéka, egyházjogi-teológiai tisztánlátása, illetve az egyházi egység helyreállításának reménye állt. Ám az utólagos következmények tükrében világos: mindez nem ért, nem is érthetett célt. A helyzet külön érdekessége, hogy a pápai „békejobbot” azóta is és következetesen visszautasítja a csoportosulás, amely már kizárta soraiból Williamsont, és továbbra sem mutat hajlandóságot a II. Vatikáni Zsinat, valamint a hivatalos katolikus tanítás elfogadására.

Végezetül meg kell még említenünk egy 2012-es ügyet, a Vatileaks néven elhíresült kiszivárogtatási botrányt. Itt nem beszélhetünk a pápa személyes kommunikációjának kudarcáról, erről szó sincs. Azonban az ügy mint jelenség megmutatja az egyházon belüli kommunikáció súlyos hiányosságait és sebezhetőségét, amely kifelé igen negatív üzenetet hordoz.

⁶ Uo. 138.

Így érkezünk el 2013. február 11-hez, amikor XVI. Benedek (február 28-i dátummal) bejelentette lemondását a pápai trónról. Ennek a döntésnek történelmi jelentőségéről sokan és sok szempontból nyilatkoztak már. A következőkben csak a lemondás egy sajátos szempontját szeretnénk kiemelni.

„... a mai világban, amely gyors változásoknak van kitéve és a hitélet szempontjából nagy jelentőségű kérdések rázzák meg, Szent Péter hajójának kormányzásához és az evangélium hirdetéséhez szükség van mind a test, mind a lélek erejére. Ez az erő az utóbbi hónapokban olyan mértékben csökkent bennem, hogy el kell ismernem: képtelen vagyok jól megfelelni a rám bízott szolgálatnak.”⁷

Úgy is mondhatnánk, hogy a pápa személyessége, gondolata, lelke, szíve ebben a beszédben oly közel került a kommunikációban az egyházon belüli és kívüli befo-gadókhöz, mint talán még soha. Nyíltan kimondásra került az az elvárás, hogy az egyháznak kifelé is figyelő, az „idők jeleit” értelmező közösségnek, szervezetnek kell lennie, s a jó vezetőnek mind testileg, mind lelkileg késznek kell mutatkoznia arra, hogy felvállalja ezt a (részben kommunikációs) feladatot. Joseph Ratzinger erre már nem érezte képesnek magát, ezért személyét eloldotta az egyházban betöltött szerepétől, s kaput nyitott egy új pápa érkezése előtt, aki eleget tud majd tenni ennek a kihívásnak.

FERENC PÁPA – FORDULAT?

A bejelentés utáni két hét, illetve a *sede vacante* időszaka hol méltó, hol méltatlan találgatásokkal telt el, amelyek politikai választások szintjére csupaszították le a pápaválasztás eseményét a médiában, amely az egyház számára sajátosan hitelvi és spirituális történés. A belső felfogás és a külső értelmezés eklatáns eltérése okozhatta, hogy a végül nyertes Jorge Mario Bergoglio bíboros, Buenos Aires érseke szinte egyszer sem bukkant fel a sajtóban a komoly esélyesek között.

Időközben az új pápa személye kapcsán számos publikáció látott napvilágot, magyar nyelven is.⁸ Mindegyik kiemeli Ferenc személyiségének erőteljes vonásait,

⁷ Magyarul a Vatikáni Rádió honlapján: XVI. Benedek pápa bejelentette, hogy lemond péteri szolgálatáról (http://hu.radiovaticana.va/storico/2013/02/11/xvi._benedek_papa_bejelentette._hogy_lemond_peteri_szolgalatáról/ung-663828).

⁸ Biallowons idézett kötete mellett ld. még: FERENC PÁPA–JORGE MARIO BERGOGLIO, *Nyitott ész, hívó szív*, Új Ember, Budapest 2013 (beszéddek, beszélgetések gyűjteménye); AMBROGETTI, F.–RUBIN, S., *Ferenc pápa–beszélgetések Jorge Bergoglióval*, Ulpius Ház, Budapest 2013; TORNIELLI, A., *Ferenc pápa élete, eszméi, szavai*, SZIT, Budapest 2013.

amelyek azt vetítik előre, hogy az ő idején II. János Pál nagy gesztusai, képei után megjelennek majd a kis gesztusok, az apró képek; XVI. Benedek nagy szavai és gondolatai után elénk állnak a kis szavak és gondolatok.⁹ Mindez nem meglepő, hiszen a Ferenc név (forradalmi) kiválasztása a védőszent, Assisi Szt. Ferenc okán eleve magában hordozza a „kicsiség” programját.

Jelent-e mindez kommunikációs fordulatot? Ezt természetesen csak az idő fogja megmutatni. Azonban jelen elemzésünkben azt már most szemrevételezhetjük, hogy ezáltal megváltozik-e a katolikus egyháznak mint szervezetnek a kommunikációs klímája, ami előfeltétele egy valódi fordulatnak. Az alábbiakban G. Hofstede tipológiájára támaszkodunk, aki öt faktor, öt szempont alapján értékeli a szervezetek kommunikációs klímáját.¹⁰

1) *Hatalmi távolság*. A vezető és a beosztott közötti távolságról van szó, amely megnyilvánul a szervezeten belüli kommunikációban. Ez nagy hatalmi távolság esetén erőteljesen formális és hierarchikus, olykor egyenesen egyirányú. Kis hatalmi távolság esetében azonban azzal kell számolnunk, hogy a kommunikációban egyre nagyobb szerep jut a személyességnek, az érzelmek, a kötődés, a személyes elkötelezettség és a vezető iránti lojalitás egyre hangsúlyosabbá válik. Azt kell mondanunk, hogy a benedeki nagy hatalmi távolságtól világosan érzékelhető elmozdulás történt a ferenci kis hatalmi távolság felé. Ez magával hozhatja a személyesség erősödését, egy pozitív értelemben vett interdependencia kialakulását. Ennek folyományaképpen könnyebbé válhat a vezetőhöz való fordulás, adott esetben az ellentmondás, a kritika kifejezése is. E téren Ferenc hű korábbi önmagához: az egyházi vezetőhöz, aki a rábízottak között él, teljesen hétköznapi körülmények között, s ezáltal lehetővé teszi a hivatali út nélküli hozzá fordulást, belső kommunikációt. Bergoglio mindig erre törekedett, ennek megmutatására elég csak egy anekdotikus elemet említeni:

„Korábban a 'Collegio Massimo'-ban még a diákjaimnak is én főztem az ebédet. Nos, az ételeim eddig legalábbis még nem öltek meg senkit.”¹¹

A pápai döntés, miszerint nem költözik be az Apostoli Palotába, hanem a Szt. Márta házban marad, kimondottan ugyanezt a célt szolgálja: közel akar maradni az emberekhez.

Intézményes szinten is megjelent a kis hatalmi távolság lehetőségeinek kiaknázása. A vatikáni Kúria reformjára ugyanis Ferenc létrehozott egy 8 fős bíborosi

⁹ Ez utóbbi, a „kis szavak pápasága” olyan szempont, amely feltűnt a legegyszerűbb embereknek is, rómaiak személyes beszélgetésekben nem egyszer elmondták, hogy a „nagy teológia” után nekik igenis szükségük van az „egyszerű szavakra”.

¹⁰ HOFSTEDE, G., *Cultures and Organizations. Softwares of the Mind*, McGraw-Hill, London 1991; idézi ROSENGREN, K. E., *Kommunikáció*, Typotex, Budapest 2004, 149–152.

¹¹ BIALLOWONS, S., *Ferenc, az új pápa*, 109.

csoportosulást,¹² amelynek a feladata az lesz, hogy tanácsokat adjon a pápának, méghozzá nem csak jogi vagy szervezeti, de személyes szempontból is. A tagok összetétele a lehető legjobban mutatja ezt a szándékot: nincs közöttük egy kuriális hivatalvezető bíboros sem (akik amúgy is érintettek lesznek a reformokban),¹³ s az összes világrész képviselve van körükben.¹⁴

2) *Individualizmus–kollektivizmus*. Az individualista modellben a személyes önállításon van a fő hangsúly. Ezzel szemben a kollektivista szemlélet erősíti a közösséghez való kötődés érzését, kiemeli a szervezet oltalmazó jellegét, előtérbe állítja a közös felelősségvállalást, amely egyfajta *corporate identity*-vé válik.

Bergoglio bíboros számára a kollektív szemlélet mindig is kiemelten fontos volt. Ez magyarázható latin-amerikai származásával, a helyi egyház közösség-tapasztalatával, a helyi kultúra messze kevésbé individualizált jellegével (szemben pl. Európával). Ferenc pápa emellett – Assisi Szt. Ferenc, illetve Szt. József, az egyház védőszentje¹⁵ mintájára – hangsúlyozza az oltalmazói szerep és a közös felelősségtudat kiemelt fontosságát nem csak az egyházban, de az egész világban.

A megválasztása után nem sokkal, március 16-án a sajtó munkatársainak tartott audienciáján névválasztása kapcsán a következőket mondta az új pápa, mintegy összegezve a kollektív hangsúly, a felelősségvállalás és oltalmazás gondolatát:

„Assisi Ferenc. Számomra ő a szegénység embere, a béke embere; egy ember, aki szereti és óvja a teremtett világot. (...) Ő az az ember, aki megadja nekünk a béke lelkületét, a szegénység embere. (...) Ó, mennyire szeretnék egy szegényekért létező szegény egyházat!”¹⁶

¹² Amely se nem bizottság, se nem tanács – jelezve, hogy itt nem egy újabb intézmény létrehozásáról van szó, hanem személyes tanácskérésről.

¹³ Vatikán Városállam kormányzója tag lett, ám ő nem hivatalvezető, „kuriális” bíboros, a szó szoros értelmében véve e megjelölést. Funkciója egy független, szuverén állam kormányzása, nem pedig egyházi, „szentszéki” feladatkör.

¹⁴ 2 fő Európából, 2 fő Latin-Amerikából, 1-1 fő Észak-Amerikából, Afrikából, Ázsiából, valamint Ausztrália és Óceániából.

¹⁵ Ferenc pápa sajátosan kötődik Szt. Józsefhez, aki különösen is kedvelt szent a spanyol nyelvű világban. Püspöki, majd pápai címerében tudatosan tüntette fel a nárduszvirágot, amely a helyi kultúrában József-szimbólum (Közép-Európában inkább a lilium az, hangsúlyozva Mária és József szűzi házasságát). Ebből a szempontból kivételes egybeesés, hogy péteri szolgálata megkezdésére bemutatott szentmiséjére Szt. József liturgikus ünnepnapján, március 19-én került sor.

¹⁶ Az eseményről beszámolt a Vatikáni Rádió, magyarul: *Azért választottam a Ferenc nevet, mert a szegények egyházát szeretném – mondta a pápa az újságíróknak szombaton* (http://hu.radiovaticana.va/news/2013/03/16/azert_valasztottam_a_ferenc_nevet,_mert_a_szegenyek_egyhaza/ung-674106). Az itt idézett szövegrészlet forrása: B 123.

3) *Maszkulinitás-femininitás*. Ez a jellemző azt írja le, hogy egy adott szervezeten belül mennyire rögzítettek és fontosak a nemi szerepek. Minél inkább maszkulin egy csoport, annál inkább nemhez kötődnek az eltérő szerepek, minél inkább feminin, annál inkább a nemiségtől függetlenek, adott esetben át is fedhetik egymást. A katolikus egyház (hitelvei okán) erőteljesen maszkulin szervezet. Ezen az adottságon Ferenc pápa sem fog változtatni. Még érsek korában a következőképpen fogalmazott egy nyílt levélben, amelyet az argentin képviselőkhöz írt az egyneműek házasságát lehetővé tevő törvény vitája kapcsán:

„Itt az ördög irigysége működik, amely által a bűn a világba jött: egy irigység, amely kitartóan el próbálja pusztítani Isten képmását – a férfit és a nőt, akik arra kaptak megbízást, hogy szaporodjanak és sokasodjanak, és hajták uralmuk alá a földet. Ne legyünk naivak: nem egyszerűen egy politikai csatározásról van szó, hanem Isten terve elpusztításának a kísérletéről.”¹⁷

4) *Bizonytalanságkerülés-bizonytalanságvállalás*. A bizonytalanságkerülő szervezetek szigorú és merev belső renddel bírnak, ódzkodnak az új helyzetektől, kihívásoktól, nehezen képesek reagálni a változó körülményekre. Mindennek stressz a következménye, amit a közösség a világos keretek és formák rögzítésével igyekszik kezelni (uniformizálás). Megváltozott körülmények között egy ilyen közösség bizonytalanná válik. XVI. Benedek kifejezett, külsőségekben is megnyilvánuló (pl. pápai öltözködés) hagyománytisztelét egyesek a bizonytalanságkerülés technikájának látták, amely kihatott az egész katolikus egyházra (ld. tradicionalista mozgalmak, szélsőséges konzervativizmus, állandó defenzív hangvétel, a keresztények körében kimutatható komplexusok fellépése). A visszavonult pápa maga így fogalmazott a nyugati kultúrákban visszaszorulóban lévő kereszténység kapcsán:

„A kereszténynek tudnia kell örömet sugárzó emberként élni az emberek között, embertársnak lenni ott, ahol nem lehet keresztény hittárs. (...) Így hamarosan vagy később, az egyház akaratával vagy annak ellenében a belső struktúráváltást követi majd egy külső is, az átalakulás *pusillus grex*-szé, kicsiny nyájja.”¹⁸

A szavak korrektek és objektívek, mindazonáltal – különös tekintettel az egyéb ratzingeri iratokra – érezhető bennünk egyfajta melankólia, a „nagy katolikus kultúra” hanyatlása felett érzett bánkódás és nosztalgia, amely a változást kényszernek, s nem lehetőségnek éli meg.

¹⁷ Biallowons, S., *Ferenc, az új pápa*, 113.

¹⁸ Idézi: uo. 163–164.

Ezzel szemben Jorge Mario Bergoglio már argentin főpásztorként is mintapéldája volt a bizonytalanságvállaló magatartásnak, viszonyulásnak, látásmódnak. Ezért is igyekezett állandóan „kimenni”, kilépni az előre rögzített keretek és formák közül. Ennek jeleként nagyon sok időt töltött a külvárosokban, a favelákon (nyomornegyedekben), támogatott megannyi újfajta lelkipásztori kezdeményezést, annak ellenére, hogy olykor szükségszerű kudarcok is jelentkeznek az új utak keresése közben. Álláspontját így összegezte:

„Amikor kimegyünk az utcára, akkor érhet minket baleset. Ha azonban az egyház nem nyílik meg, nem megy ki és csak önmagával foglalkozik, akkor megöregszik. Ha választhatok egy egyház között, amely az utcára való kilépéskor sebesüléseket is szerez, és egy egyház között, amely megbetegszik, mert csakis önmagával foglalkozik, akkor nincs bennem kétség: az első lehetőséget választanám.”¹⁹

Hogy ezek nem csak egy latin-amerikai érsek *ad hoc* meglátásai, hanem valódi mód az krisztusi-egyházi önazonosság megélésére, gyakorlatba való áthelyezésére, azt az is mutatja, hogy a fenti idézet központi gondolata visszaköszönt a 2013-as pünkösti ünnepi mise homíliájában, ahol immár pápaként erősítette meg: fennáll a veszélye egy autoreferenciális (vagyis: önmagával foglalkozó, csak önmagára vonatkozó), bezárult egyháznak, amely esendő emberi formalizmusokkal bátyázza körül magát.²⁰

Mit jelent mindez a gyakorlat szintjén? Újfent a saját szavaival illusztrálhatjuk:

„Akkoriban ezt mondtam a papoknak: »Ha van rá módotok, béreljetek egy garázst, és ha találtok egy alkalmas világot, akkor engedjétek, hadd végezze csak a dolgát! Gondoskodjon ezekről az itteni emberekről, tartson egy kis katekézist, igen, áldoztasson is, hogyha megkérik erre.« Egy plébános ezt válaszolta: »Azonban, atya, ha ezt tesszük, az emberek nem jönnek többé a templomba!« »Na és?« – csak ennyit válaszoltam. »Most jönnek misére?« »Nem« – kellett elismernie.

¹⁹ Biallowons, S., *Ferenc, az új pápa*, 80.

²⁰ Érdekes módon a Vatikáni Rádió a homília ezen pár mondatos részéről nem tudósított, ld. „Újdonság, összhang, küldetés” – ez a három szó foglalja össze a Szentlélek működését – Ferenc pápa homíliája Pünkösdvasárnap ünnepén

(http://hu.radiovaticana.va/news/2013/05/19/ujdontsag_osszhang_kuldetes_-_ez_a_harom_szo_foglalja_ossze_/ung-693582)

A világi sajtó azonban felfigyelt ennek a gondolatnak a kivételes horderejére, ld. az ANSA híradását, amelyet számos más ügynökség is átvett: *Papa: Chiesa non si chiuda e non sia autoreferenziale* (http://www.ansa.it/web/notizie/rubriche/politica/2013/05/18/Papa-chiacchiere-sono-distruitive-Chiesa_8725187.html). Ez az eset mintha azt mutatná, hogy az egyházon belüli kommunikáció (az egyházi médiumok) nehezebben fogadják be, ragadják meg Ferenc üzenetét, mint a külső kommunikációs fórumok.

Ugyan már! Az, hogy kilépünk önmagunkból, azt is jelenti, hogy kimégy saját meggyőződéseid kertjéből. Ezek a meggyőzések legyőzhetetlenné válnak, ha akadálynak bizonyulnak és elzárják azt a távlatot, amely Isten.²¹

Hogy itt nem csak lelkipásztori alkalmazkodásról, az egyházi élet kívülről erőltetett átalakulásáról van szó, hanem hitelvi-spirituális elkötelezettségről, azt a következő idézet mutatja meg:

„A hitben való kitartás magában foglalja a kilépést. Ugyanis épp azáltal, hogy az ember megmarad az Úrban, kilép önmagából. Paradox módon éppen akkor, amikor benne marad, változik meg az ember, mert hívő. Az ember nem marad hívő, ha a tradicionalisták vagy a fundamentalisták módjára ragaszkodik a betűhöz. A hűség mindig változás, kibimbózás, növekedés. Az Úr változást visz végbe abban, aki hűséges hozzá.”²²

5) *Orientáció.* A szervezetek megkülönböztethetőek az alapján is, hogy hosszú, vagy rövid távú orientációval bírnak. A hosszú távú orientáció esetén olyan eredményeket, vonásokat támogat inkább a közösség, amelyek a jövőben nyerik el a jutalmukat. Ezzel szemben a rövid távú orientáció esetén a múlttal és a jelenrel kapcsolatos értékeket részesítik előnyben. A keresztény hit szükségképpen hosszú távú orientációt feltételez, de megjelenhet benne egy rövid távú hangsúly – mint a múlt és a jövő sajátos szintézise a jelenben.

Benedek pápa retorikája nagy hangsúlyt fektetett a hosszú távú orientáció erősítésére – szembemenve a kortárs nyugati kultúra rövidtávú orientációjával, amely messzemenően meghatározza a gondolkodásmódot és az életvitelt. Ferenc pápa – a hívő magatartás jellemzője, a remény alapján – természetesen következetesen képviseli a hosszú távú orientációt, azonban megszólalásaiban a rövid távú szemlélet nem feltétlenül antagonisztikus ellentétként, hanem kihívásként, feladatként jelenik meg.

„Korunk drámája az, hogy a fiatal egy olyan világban él, amely még maga sem jutott túl a serdülőkoron. A fiatalok olyan társadalomban nőnek fel, amely semmit sem vár el tőlük, amely nem neveli őket önfeláldozásra és munkára, amely már nem tudja, mi a szépség és ezeknek a dolgoknak a valóságossága. Ezért a fiatal kevésbé becsüli a múltat, és retteg a jövőtől. Ezért az egyház feladata, hogy újra feltárja a remény érzéseit.”²³

²¹ Biallowons, S., *Ferenc, az új pápa*, 112.

²² Uo.

²³ Uo.116.

Ez azonban azt is jelenti, hogy a klasszikus egyházi magatartás – az evilági problémák megválaszolása túlvilági elvekkel – nem kielégítő, hisz a rövid távú nehézségek már *itt és most* megoldást követelnek. Az örökkévalóságra hivatkozó hosszú távú válasz adott esetben a probléma elkendőzését, letagadását, komolyan nem vételét jelentheti. A hosszú távú végső célok szem előtt tartásával keresett rövid távú válaszok módszertanának alapját a következő mondat foglalja össze:

„Jézus ezt az utat tanítja nekünk: menjetek ki. Menjetek ki és osszátok meg tanúságtételeket, menjetek, s lépjeteek kapcsolatba testvéreitekkel, menjetek ki és osztozzatok, menjetek ki és kérdezzetek.”²⁴

A „menjetek ki és kérdezzetek” gondolata azt jelenti, hogy a mindennapi valóság rövid távú orientációját is komolyan kell venni ahhoz, hogy hitelesen lehessen megfogalmazni a hosszú távú válaszokat. Ez azt jelenti, hogy a jó teológia valós kérdésekre ad valós, de egyszersmind az itt és most valóságán túlmutató válaszokat, s egy jézusi egyház a jelen jeleiből kiindulva értelmezi a múltat, s keresi az utat a jövő felé. Ez a mentalitás egyébiránt egybecseng a latin-amerikai teológia jól ismert három fázisú metodikájával: látni–megítélni–cselekedni.²⁵

ÖSSZEGZÉS

Fenti megállapításainkat a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

	BENEDEK	FERENC
<i>hatalmi távolság</i>	nagy hatalmi távolság	kisebb hatalmi távolság
<i>individualizmus</i>	inkább individuális	inkább kollektivistá
<i>maszkulinitás</i>	nincs változás	
<i>bizonytalanságkerülés</i>	bizonytalanságkerülés	bizonytalanságvállalás
<i>orientáció</i>	hosszú távú	szintetikus

Ezek alapján kijelenthetjük, hogy Ferenc pápasága erőteljes változást hoz magával a katolikus egyház kommunikációs klímájában. Ez még nem jelenti azt, hogy automatikusan beáll egy vatikáni vagy egy összegyházi kommunikációs fordulat – azt azonban igen, hogy az ehhez szükséges alapvető feltételek adóttak. Nagy kérdés,

²⁴ Uo. 108.

²⁵ Ennek kapcsán ld. Török, Cs., *Egyházvezetés – másként?*, in *South-East European Foundation. International Relations Quarterly* no. 14, IV (2013/2), interneten elérhető: http://www.southeast-europe.org/pdf/14/DKE_14_M_T_Torok-Csaba_Egyhazvezetes-maskent.pdf

hogy Róma új püspökének látásmódját, kommunikációs módszertanát, üzenetét nem csak meghallja, hanem be is fogadja-e a katolikus egyház közössége, s a pápa által úgy a belső, mint a külső, úgy a formális, mint az informális kommunikáció szintjén hozott változások kiváltják-e a vatikáni/összegyházi kommunikációs gyakorlat átalakulását. Ferenc pápa személye, eddigi megnyilatkozásai mindazonáltal azt jelzik, hogy a kommunikációs fordulat lehetősége nyitva áll a katolicizmus előtt.

NÉGY VALLÁS SZENT HELYE: AZ ÁDÁM-CSÚCS

Buddhista-hinduista-muszlim zarándoklat Srí Lankán
(2013)

BALÁZS GÉZA

SZINGABA, CEYLON, SRÍ LANKA

Srí Lanka az Indiai-óceán egyik szigete közvetlenül India alatt. Metaforikusan így is nevezik: „könnyecsepp India arcán”: ha ránézünk a térképre, akkor a sziget alakja lehulló könnyecsepphez hasonlít. Drágakövei, egész évben zöld növénytakarója nyomán nevezték Smaragd-szigetnek. Szanszkrit nyelvemlékek Szingaba néven említik, ennek jelentése: az oroszlán lakóhelye. Szigirija „oroszlánsziklája”, a rá felvezető, faragott oroszlán lábakkal díszített út is vélhetően erre utal. A Szingaba szóból származik a többségi lakosok szingaléz neve. Arábiából érkező tengerészek a Szerendíb nevet adták. Említették még Tambapanni néven is: jelentése vörösréz színű föld. A XVI. század elején megjelenő portugálok a Zeiland nevet adták neki. A hollandok Ceylandként említették. A XIX. században az angolok már a Ceylon nevet használták. 1972-ben az alkotmány a Srí Lanka nevet rögzítette. A „Lanka” jelentése (egyesek szerint): fénylő, ragyogó, fenséges. (Kubassek nyomán 1989: 28.) Az átírások sokféleségéből adódóan FNESz. (1/283. + további forrásmegjelölések) szerint az angol Ceylon végső forrása az óind Simhala (-dvipa), melyben metaforikusan szerepel az óind simha (oroszlán) és a dvipa (sziget).

A Srí Lanka megnevezés magyar adatként először 1965-ben fordul elő, ennek értelmé: sugárzó-fénylő ország, másként: fényességes sziget.

A Wikipédia¹ így foglalja össze az ország több nevét: Lanka (szanszkrit), Simundu vagy Simoundou (görög), Serandives (római latin), Serendip (perzsa), illetve Serendib (arab), Tāmraparnî (hindi), illetve Taprobanê (görög). Ismertté Ceylon néven lett a latin Selan név alapján, mely 1972-ig volt érvényben, akkor lett hivatalosan Srí Lanka.

¹ http://hu.wikipedia.org/wiki/Sr%C3%AD_Lanka

VALLÁSOK, ÜNNEPEK

Srí Lanka (tehát a korábbi Ceylon) történelmét emberemlékezet óta jellemzik az etnikai, vallási konfliktusok. Még az elmúlt évtizedekben is voltak súlyos feszültségek, elég, ha a „tamil tigrisekre” vagy elnökük, Bandaranaike 1959-es, külügyminiszterük 2005-ös meggyilkolására gondolunk. A polgárháborút 2009-ben befejezté nyilvánították. 2012-ben Srí Lankát a világ vezető útikönyvkiadója már kiemelt célpontnak javasolta. A kétharmad magyarországnyi területen 20 millióan élnek, jórészt buddhisták, kisebb részt hinduisták, még kisebb részt mohamedánok és keresztények.

2004. évi adatok szerint az ország államformája szocialista köztársaság, az újabb adatok már elnöki köztársaságként említik (Simon-Vass, 2004: 160. + wikipédia). Az országban a hivatalos nyelvek a szingaléz és a tamil, de beszélik még az angolt is. A lakosság 74%-a szingaléz, 18%-a tamil, 7%-a mór, 1%-a pedig egyéb népcsoportokhoz tartozik. A lakosság 70%-a buddhista, 15%-a hindu, 8%-a keresztény és 7%-a muszlim.

Srí Lankán a vallás a mindennapi élet meghatározója. A sziget a buddhizmus egyik erős bástyája, fő központja. A buddhizmus legarchaikusabb válfaja őrződött meg itt. Monumentális és visszafogottabb sztúpák és Buddha-szobrok jelképezik ezt. Úgy tűnik, békésen megférnek mellettük a hinduizmus színes templomai és kis oltárai. Még érdekesebb, hogy a kereskedelmi főváros, Colombó mellett fekvő Negombóban portugál hatásra a katolicizmus terjedt el, olyannyira, hogy „kis Rómának” nevezik a tengerparti várost. Katolikus templomaiban egész nap zajlik az élet: imádkoznak, énekelnek, dobolnak, s minden nap van esküvő is. A trópusi országokban rendszerint későn fekszenek és későn kelnek az emberek. Negombóban, a januári „templomfesztiválkor” már hajnali öt órakor csoportok igyekeztek a templomok felé. Minden utcásarkon, sőt ház kerítésénél kis szentély áll a buddhista, hinduista „házioltárok” mintájára Jézus Krisztus és szentek képeivel, szobraival.

A vallási ünnepek nagy száma és megoszlása is mutatja a vallás mindennapi jelentőségét. Vallási ünnepek: január 1. Duruthu perahera; január közepe: Tamil Thai Pongal ünnepe; január–február: ramadan (muszlin); március: Hajj fesztivál (muszlim); április közepe: szingaléz és tamil újév; március–április: nagypéntek, húsvét előtt; május: telihold napja; Buddha születése, megvilágosodása, halála; május 7. a Vejak telihold ünnepe; az év napja; június 5. Posom telihold napja; június: Milad un Nabi (Mohamed születésnapja); július–augusztus: Esala fesztivál, Kandy; október 14. Deepevali, nagy hindu ünnepség; a fények fesztiválja; december 24–26. karácsony. Minden hónapban, teliholdkor, vagyis az ún. poya napokon a hívők és nem hívők egyaránt munkaszünetet tartanak.² Az ünnepeket az éppen aktuális

² http://hu.wikipedia.org/wiki/Sr%C3%AD_Lanka

holdnaptárhoz időzítik (ezeken a napokon a boltok rendszerint zárva vannak, sőt ekkor alkoholtilalom is van, amelyet külföldiek esetében furfangos módon olykor kijátszanak, pl. a sört nem üvegből, hanem kancsóból töltik, így nem látszik, hogy valaki sört iszik). Külföldiek is részt vehetnek vallási ünnepeken, fesztiválokon, felvonulásokon (a peraherán).

Srí Lanka számos műemlékét az Unesco világörökséggé nyilvánította: Anuradhapura (szent város), Polonnaruwa (ősi város), Sigiriya (Sigiriya: az orosz-lán-sziklán emelt ősi város), Kandy (szent város, „fogtemplom”), Galle (óváros és erődítmények), Dambulla (Arany Templom). Az Indiai-óceánban fekvő, káprázatos adottságú szigeten több elhagyott romváros is mutatja, hogy történelmi ellentétek mennyi összeomlással, kulturális szakadással járnak együtt. Többek között a lenyűgöző középkori templomváros, Polonnarouva évszázadokra eltűnt a térképről.

A SRÍ LANKA-I BUDDHIZMUS

Srí Lankán a buddhizmus a Kr. e. III. században, Dévánampijatisza király uralkodása idején terjedt el. Ma a buddhizmus az ország alkotmányában rögzített államvallás. A hagyomány azt tartja (de ezt nem támasztja alá történelmi tény), hogy Buddha még életében eljutott Srí Lankára, s a sziget szent helyeit, Kālaniját, Mahijanganát és Nágadípát is fölkereste. Az Ádám-hegyen pedig otthagyta lába nyomát (Kubassek, 1989: 58).

A théraváda (hinájána) buddhizmus Kr. e. 400 körül után terjedt el öt délkelet-ázsiai országban: Srí Lankán, Burmában (Mianmar), Thaiföldön, Laoszban, Kam bodzsában; ahol mind a napig őrzik az eredeti szent iratokat, az ún. Páli Kánont (Gánti 2012: 29, 31). A buddhizmus legarchaikusabb változatát ma Burmában és Srí Lankán lehet megtalálni.

ÁDÁM-CSÚCS: BUDDHA, SIVA, ÁDÁM, SZENT TAMÁS

Srí Lanka valamennyi népcsoportja és vallása áhítatos tisztelettel övezi az Ádám-csúcsot (hegyet). A sziget nagy legendái vallási eredetűek. Régi (Bibliára épülő, azt magyarázó) legenda szerint Srí Lanka az első emberpár, Ádám és Éva lakóhelye volt, vagyis maga a „paradicsom”, az édenkert. Még „pontosabb” megjelölés szerint ez az édenkert az Ádám-csúcs tövében volt. A kígyó tanácsára elfogyasztott tiltott gyümölcs nyomán azonban a kerubok kiűzték őket a paradicsomból, s Ádám a szigetet az Indiával összekötő egykori földnyelven, a ma Ádám-hídnak nevezet szigetsoron hagyta el az édent. (Kubassek 1989: 28, 195).

Egy másik legenda kicsit másként látja. E szerint itt lépett a földre Ádám, amikor kiűzetett a Paradicsomból. (Talán azért, hogy ne legyen túl nagy váltás az édenkerthez képest.) A hely, ahol a földre lépett egy hely, ennek neve ma: Ádám-csúcs. (E monda folyományaként is Ádám-hídnak nevezik a Srí Lankát Indiával összekötő szigetsort.) A legendák egymásra épülését jelzi a „híd” másik neve: Ráma-híd. (Ráma az óind eposz, a Rámájana hőse.) Az Ádám-csúcs (Srí Pada, angolul Adam's Peak) a sziget ötödik legmagasabb hegye (2243 m). Az Ádám-csúcs a sziget legszentebb helye. A Pidurutalágala magasabb, ám a Srí Pada (Ádám-csúcs) merész, meredek, piramis (!), oromszerű alakzatú.

A hegytető gránitszikláján egy kb. 2 méteres sziklamélyedés, nyom (jel) található. A buddhisták (főként szingalézek) Buddha, a hinduk (főként tamilok) Siva (mások szerint Visnu) isten lábnyomát látják benne. A buddhisták szerint Buddha innen távozott a nirvánába. A hinduk a Szamanala Kanda nevet adták a hegynek, s a monszun előtt a hegytető körül repkedő szivárványszínű pillangókat szamanalajónak. „E ritka lepkék azért jelennek meg a zarándokhelyen, hogy ott pusztuljanak el, s így áldozzanak Siva istennek” (Kubassek, 198: 195). A muszlimok szerint azonban Ádám lábnyoma található a csúcson – itt lépett a földre a paradicsomból való kiűzetése után. S végül a Srí Lanka-i keresztények úgy vélik, hogy az Ádám-csúcs Szent Tamás apostol lábnyoma.

Látható, hogy a piramis alakzatú hegy a Föld és Ég közötti kapcsolat szimbóluma, a Földre lépés és a nirvánába távozás („mennyebe menetel”) helyszíne. A kiemelkedő hegyek sok vallásban örvendnek különleges tiszteletnek. Gondoljunk a Sínai-hegyre, a Mózes-hegyre, a „kősziklára”, vagy akár a templomok-kolostorok-kápolnák kiemelt helyen való építésére, amelyre egy magyar archaikus népi ima is utal: „Hegyet hágék / Lőtőt lépék / Kő kápolnicskát láték, / Bellől arannyas / Küel irgalmas / Szent Világ Úrjézus Krisztus benne lakik vala...” (Erdélyi 1976: 353). Ha ennek a magyar archaikus népi imádságnak a képeit felidézzük, akkor akár az Ádám-csúcs is eszünkbe juthat.

AZ ÁDÁM-CSÚCS MINT ZARÁNDOKHELY

Az egymást nem eltüntető, hanem egymásra épülő hagyomány mindenesetre központi zarándokhellyé tette a Srí Lanka közepén található Ádám-csúcsot. Ma Srí Lanka minden állampolgára vallási hovatartozásra való tekintet nélkül kötelességének érzi, hogy életében legalább egyszer megmássza az Ádám-csúcsot. A zarándokok aránya tükrözi Srí Lanka vallási megosztottságát: legnagyobb számban buddhisták, majd hinduisták, végül kisebb számban muszlimok és keresztények képviseltetik magukat.

Kétségtelenül a buddhizmus erős, és a globális világban is terjedő vallás. A sok

ok közül az egyik talán az, hogy a modern, megzavart, globális identitású, identitásokban élő ember valamilyen kapaszkodót keres. A buddhizmus pedig vonzó szinkretizmusa, azaz más hiedelmek, vallások, lokális szokások befogadása miatt, valamint adaptivitása, alkalmazkodóképessége, együttműködési készsége miatt. Rugalmasságát, alkalmazkodóképességét mutatja, hogy sokféle gazdasági-társadalmi berendezkedésű országban virágzik, s rendszerint békében él a hatalommal, valamint más vallásokkal. A másik ok talán az lehet, hogy nem egyszerűen vallás, hanem szemléletmód, életmód is, amely legfőbb céljait tekintve persze hasonlít más világvallásokra, de módszereit tekintve gyökeresen eltér. (Már Magyarországon is található két – kisebb zárandoklatokat is ösztönző – „hegyre emlékeztető” sztúpa: Zalaszentmihály és Tarban.)

December és február között vannak a zárandoklatok. A legnagyobb esemény – buddhista szokás szerint – holdtöltekor. 2013-ban a holdtölte január 27-ére esett. A csúcs megmászása ilyenkor népiünnepélynek számít. Két kiépített és zárandokidőben kivilágított, valamint hangszórókkal is felszerelt gyalogút vezet fel az égbetörő hegyre: a távolabbi Ratnapurából („Éva-ösvény”) és közelebbi Hattonból (Dalhauziból vagy Delhouse-ból – „Ádám-ösvény”). Zárandokidőben minden tenyéri helyen, még a falutól távol is várakoznak a turistabuszok. A zárandokszállások előtt gyülekeznek a különböző vallási közösségekhez tartozó csoportok. Dalhauzihoz a csúcs 7 km, ám a szintkülönbség nagy. „Sportos” zárandokoknak 2 óra, a megfontoltabbaknak 4-5 óra.

2013 januárjában így zajlott a zárandoklat. Január 25-én pénteken érkeztünk Dalhauziba. Bánatosan szemerkélt az eső, de egy zárandokszállítás (nagyon egyszerű panzió) biztosítása után nekivágtunk. A zárandokút mellett végig boltok, bazárok, kis étkezdék, buddhista, hinduista szentélyek, valamint izomlazító-árusok (patika) és még tetoválók „műhelyei”. Furcsa volt hallani a tetováló gépek zizegését. Az út előbb patakok, vízesések mellett halad és lassan emelkedik. Egy helyen a patakban, természetes „zuhanyozási”, pontosabban rituális fürdőzési lehetőség. Itt sokan megállnak, megfürödnek, mosakodnak. Öltözőhelyiség is van.

A fő zárandoklat késő délután indul, kisebb-nagyobb csoportokban, lassan, meg-megállva, nevetve, mosolyogva, énekelve, rigmusokat kiabálva, leginkább tréfálkozva. Furcsálljuk a fiúk-férfiak fején lévő színes, tarka „Mikulás-sapkákat”, amelyeket már jóval Dalhauzi előtt is kínáltak az árusok. Később megértjük, hogy a fenti hideg miatt vásárolnak és húznak sapkát, de a furcsa fazon és a tréfás színek sokkal inkább egy mulatságra emlékeztetnek, mint vallási rítusra.

Kubassek János (1989: 197) lejegyezte a zárandokok kiáltozását:

(hinduk) Szádhu! Szádhu! Szádhu! Szá-á-á-d!

(buddhisták) Apivenda! Apivenda!

A gyalogút fölött egy kötélen végig a buddhisták színes zászlócskái lógnak. Hangszórókból idézetek mellett zene szól. Minden korosztály képviselve van.

Meglepő, hogy sokan karon vagy nyakban ülő kisgyermeküket hozzák, feltűnően sok a gyermekére támaszkodó idős, beteg, gyakran sánta ember. A zarándoklat megterhelő. A rövidebb, kiépített úton állítólag 5200 lépcsőfok van. Szokva vagyunk a gyalogláshoz és a hegymászáshoz, de az utolsó harmadban már tíz méterenként meg kell állni lihegni. Mérjük az időt. Versengéshez vagyunk szokva. Végül is két és fél óra alatt fölértünk. A helyiek nem sietnek. A zarándoklat egész éjszakai program. Meg-megállnak, beszélgetnek, imádkoznak, esznek-isznak, rigmusoznak. Fölfelé menet is. Az előkiáltó mond valamit szingalézül, amire a csoport mindig ugyanazzal a refrénnel válaszol. Amikor ötödször halljuk, már mi is tudjuk mondani. Kis dagobákat (ereklyéket tartalmazó halom, sztúpa), Buddha-szentélyeket mellőzünk. Az egyiknél a szobortól vett hamuval kenik meg a hajamat. Úgy tűnik, áldást kapok. Egyedüli külföldiként. Dalhauziban, a faluban figyelmeztettek, hogy most csak helyi emberek zarándokolnak. Valóban különlegességnek számítunk. Mindenki mosolyog, köszön, megkérdezi honnan vagyunk, sokan közös fotót kérnek. Érdekes, itt ritkábban mondják, hogy „Hungry” (Hungary helyett), leginkább úgy csodálkoznak ránk, hogy: „Hungaria”? Általában nem tudják, hol van. A felhők fölé kerülünk, elmúlik a szemerkélés, a szürkületben végre fölérünk a csúcra. Hideg szél fúj. Mint a buddhista helyeken mindenhol, itt is le kell venni a cipőt. Csakhogy itt nagyon hideg van mezítláb mászkálni. A csúcson kevés a hely, két zarándokpihenő, szerzeteslakok és meglehetősen nagy illemhely-sor foglalja el azt is. Az egyik Buddha-szentélyből füst árad. Még nem hosszú a mezítlábas sor az Ádám-Buddha-Visnu lábnyomnál. Mindenki kezében virág, vannak, akik becsomagolt ajándékot hoztak. Nehéz kivárni a sort. Körülöttünk főleg fiatalok, családok, némelyeknek remeg a lába és hangosan vacog a foga. A sor pedig nő.

Kubassek János (1989: 197-198.) leírása a lábnyom körüli kultusról:

„A cipőnket le kell vetnünk, s csak mezítláb léphetünk a hegytetőre, ahol már több száz ember szorong. Némi közelharc árán a szent lábnyom mellé férkőzünk. A hatalmas mélyedés (...) akkora, mint egy kisebbfajta fürdőkád. A századforduló [1900, BG] idején kőépületet emeltek föléje, hogy megóvják a pusztulástól. A lábnyom mellett egy lapos hánckosárba helyezik el ajándékaikat, áldozati virágszirmaikat a hívők; a pénzadományokat egy fémtálcára teszik. Két fiatal bhikku őrzi a kosarat és a tálcát. Ez a hindukat nem zavarja és a keresztényeket sem háborítja fel, ők is ide helyezik adományaikat. (Muszlimot nem láttunk a lábnyom közelében.)”

A nagy tömeg még órákon át folyamatosan áramlik fölfelé. Mindenki látni akarja a szent helyet. Pedig nem látható, mert a lábnyomnak vélt mélyedés leplekkel van letakarva. A hegyről a naplemente is csodás, de az igazi ajándék a napfölkelte. Mindenki azt várja. Reggelig virrasztanak, beszélgetnek, vagy szunyókálnak. Reggel a szerzetesek dobbal és kagylókürttel üdvözlnek az új napot. Óriási népünnepély, öröm, együttlét.









Mi nem bírjuk a hajnalig való várakozást, hamarabb visszamegyünk. Szemből végig hullámszik a tömeg. Egy család kávéval kínál. Hangszóróból ima és népies zene szól. Azt gondoltuk, lefelé gyorsabb lesz. Ugyanúgy két és fél óra. És másnapról három napig kínzó fájdalom a vádliban.

Kubassek János (1989, 199.) így összegez: „Örökre emlékezetes, életünk végéig elkísérő, feledhetetlen élményt adott az Ádám-csúcs éjszakai megmászása, és a szent lábnyom közelében látott trópusi napfelkelte, melyhez hasonló lebilincselő szépségű virradatot sem előtte, sem azóta nem éltem át”.

EPILOGUS

Arra számítottam, hogy Srí Lanka Indiához lesz hasonló. Ám sokkal inkább Délkelet-Ázsia bájára emlékeztet. Nem annyira zsúfolt, mint India, sokkal több a mosoly, igaz a buddhizmus is. Két hét alatt a sűrű buszjáratokkal bejártuk szinte egész Srí Lankát. Az egykori csodás középkori (templom)városok jó része az enyészetté vált. Így járt Sigirija oroszlánra hasonlító sziklatömbje és sziklavárosa (középkori festményekkel, graffitikkal), ahol most a fellegrvár birtoklásáért, és a turisták ajándékaiért majmok és kutyák harcolnak. Így járt az ősi (ezeréves) központ, Anuradhapura, és a számomra legszebb (mert a kambodzai Angkorra emlékeztető)

Polonnaruwa romvárosa is. A Svájczra emlékeztető „hegyi fővárosban”, Kandyben Buddha „fogtemploma” (Buddha fogát őrző templom) eleven közelségbe hozza az élő és mindent átható buddhizmust. Megtanultuk, hogy Buddhát fényképezni általában szabad, de hátat fordítani neki nem, s nincs menekvés, minden szent helyen le kell venni a cipőt.

A kultúrák, a vallások egymásra, sőt egymásba épülnek. „Fenséges” példája ennek Srí (azaz ’fenséges’) Lanka.

(Srí Lanka, Negombó, 2013. január-február)

Irodalom

Balás Péter – Szűcs-Balás Vera (2008) Sri Lanka. Panoráma, Budapest.

Erdélyi Zsuzsanna (1976) Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok. Második kiadás.

Magvető Könyvkiadó, Budapest.

FNESz. = Kiss Lajos (1988): Földrajzi nevek etimológiai szótára 1-2. Akadémiai, Budapest.

Gánti Bence (2012) A buddhizmus lélektana, spiritualitása, irányzatai. Kossuth, Budapest.

Kubassek János (1989) A veddák földjén – Srí Lanka szigetén. Gondolat, Budapest. (Világjárók 186.)

Simon Ákos—Vass Péter (2004) A Föld országai. HVG, Budapest.

SÁRKÁNYKÍGYÓ, ILLETVE KÍGYÓ ÉS SÁRKÁNY, MINT VALLÁSI JEL- ÉS JELRENDSZER

SCHILLER VERA

A kígyó illetve sárkány, mint fontos vallási jel- és jelképrendszer több görög város-állam mítosz- és kultuszkincsében is nyomon követhető. Fontos eleme a földdel való szoros kapcsolat. A sárkány általában a föld gyermeke, vagy a földből születik.

Athén eredetmítoszában ez úgy hangzik, hogy a város Erechtheuszé vagy Erichthonioszé, aki a földből született, és akit a földről Athéné vett fel. Az Ilias szavai szerint: „kik Athént lakták, ama jólépültfalú várost, földjét büszkeszívű nagy Erechtheusznak, kit Athéné táplált, Zeusz ivadéka (A termőföld maga szülte) és a saját dús szentélyébe, Athénbe helyezte: Ott áldoznak Athén fiataljai néki azóta barmokat és bárányt, ahogyan perdülnek az évek”.¹

Erechtheusz, a herosz, kígyó alakú,² kígyó lábú,³ alsó része sárkány,⁴ illetve a megszelídített variációkban mellette kígyó tekereg,⁵ illetve őréül Athéné két kígyót rendelt.⁶ Születésének részletesebben kifejtett mítosza szerint Héphaisztosz szerelmével üldözte Athénét, aki menekült előle, ezért a mag a földre hullott, így lett az anya a föld.⁷ Ez a földszülött ősi király fogott először szekérbe lovakat, viselt fegyverzetet, és ünnepelte meg a Panathenaia ünnepet, és mutatott be áldozatot

¹ Homérosz: *Ilias*, II, 547–551.

² Pauszaniász: *Descriptio Graeciae*, I, 24, 7.

³ Pauszaniász: *Descriptio Graeciae*, I, 24, 7.

⁴ Hyginus: *Fabulae*, 166.

⁵ Apollodorosz: *Bibliothéké*, III, 14, 6.

⁶ Euripidész: *Ion* 21–23.

⁷ Eratoszthenész: *Catasterismi*, 13; Apollodorosz: *Bibliothéké*, III, 14, 6; Hyginus: *Fabulae*, 166; Kallimachosz fr. 61; Aratus latinus cum scholiis *Ἡνίοχοι* 1; Eudocia augusta: *Violarium* I.e, CCCL, CCCLV; *Etymologicum Magnum*: Erechtheus 371. 35–371. 48

Athénének.⁸ Nemcsak hogy földből születik,⁹ de életének végén „a meghasadt föld nyeli el”, „a tengeristen szigonya zúzta a föld alá.”¹⁰

Athéné egyébként egy bezárt ládában adta oda őt Kekropsz és Aglauros lányainak, de ők kinyitották a ládát, meglátták a félig vagy egészen kígyó alakú Erichthonioszt, vagy az őt őrző kígyót vagy két kígyót, megőrültek és levetették magukat az Akropoliszról.¹¹ (Hyginus és Apollodorosz szerint az örületbe és a halálba Athéné kergette őket.) Egyébként az ő apjuk, Kekropsz is félig sárkányalakú (kígyóalakot is ölthet,¹² ember- és kígyótestű,¹³ kígyólábú¹⁴ illetve felül ember, alul kígyó.¹⁵)

Ez a mítosz nagymértékben összefügg Athén városának büszke öntudatával, mely szerint „Athén nagy hírű népe, mondják bennszülött, s a városába nem máshonnan költözött,¹⁶ vagy Lukianosz híradása szerint „Erichthoniosz a földből sarjadott, és az első emberek Attika földjéből nőttek ki, mint a kelkáposzta.”¹⁷

A szent kígyó tisztelete és kultuszgyakorlata oly mértékben erős volt az athéniek tudatában, hogy csak azért voltak hajlandóak kiüríteni a várost Xerxesz támadásakor i. e. 480-ban, mert Athéné papnőjének jelentése szerint az Erechtheionból eltűnt a szent kígyó. Themisztoklész ezt úgy magyarázta, hogy az istennő is elhagyta a várost és a tenger felé mutatja az utat.¹⁸

Másként jelenik meg ez a sárkány-ős Delphoi-ban, Apollón szentélyében. A szentély első ura vagy úrnője itt egy földszülött sárkány, akinek funkcióját Apollón veszi át. Ennek az átvételnek a legismertebb módja azonban az, (bár Aiszkhülosz békés

⁸ Apollodorosz: *Bibliothéké* III. 14, 6. Megalapítja a Panathenaia-t és szobrot állít Athénének. Eratoszthenész: *Catasterismi* 13. Szekérbe elsőnek fogott lovakat, ünnepi menetet rendezett és áldozatot mutatott be Athénének. Aratus latinus cum scholiis *Ἡνιόχου* 1. Lovakat fogott szekér elé, felvonulást rendezett Athéné szentélyébe. Marmor parium A. 10. Megrendezte a Panathenaia-t, lovakat fogott szekér elé, versenyt hirdetett. Georgiosz Syncellus: *Ecloga chronologica* 297. A hellének közül elsőnek találta fel a szekeret. Themisztiosz: *Orationes* 27, 337 a. Először fogott lovakat szekér elé scholia in Aristeidem 107. 5–107. 6. Elsőnek fogott szekérbe lovakat Hellanikosz fr. 65. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I. ed. Firmin Didot Parisiis 1841. Ő alapította a Panathenaia ünnepét.

⁹ Herodotosz: *Historiae* VIII. 55. Euripidész: *Ion* 20–21, 267–270.

¹⁰ Euripidész: *Ion*, 281–282.

¹¹ Apollodorosz: *Bibliothéké* III. 14, 6. Pauszanasz: *Descriptio Graeciae* I. 18, 2. Euripidész: *Ion* 273–274. Hyginus: *Fabulae*, 166.

¹² Apollodorosz: *Bibliothéké* III. 14, 6. Pauszanasz: *Descriptio Graeciae* I. 18, 2. Euripidész: *Ion* 273–274. Hyginus: *Fabulae*, 166.

¹³ Apollodorosz: *Bibliothéké*, III. 14, 1.

¹⁴ Arisztophanesz: *Darászok*, 437 Apollodorosz: *Bibliothéké*, III, 14, 1.

¹⁵ Eudacia augusta: *Violarium*, DXXI.

¹⁶ Euripidész: *Ion*, 589–590.

¹⁷ Lukianosz: *A hazugság szerelmese (avagy a hitetlen)*, 3.

¹⁸ Herodotosz: *Historiae*, VIII. 41, Plutarchosz: *Themisztoklész*, 10.

hatalomátvételt is emleget¹⁹⁾ hogy a sárkányúrnőt,²⁰⁾ vagy a sárkányt,²¹⁾ illetve a Gé, a földanya (Pauszaniasz és Ailianosz) vagy Themisz Gé lánya (Apollodorosz) által megbízott sárkányórt²²⁾ illetve a Themisz jósbarlangját védő földszülte sárkányt,²³⁾ vagy egyszerűen a delphoi sárkányt²⁴⁾ Apollon megölte nyilaival.

Püthon sárkány és Apollón harcát minden kilencedik évben megünnepezték és eljátszották Delphoiban. Ilyenkor – Plutarchosz szerint – egy Dolonia-nak nevezett helyen deszkabódét állítottak, nem olyat, mint egy sárkánybarlang, de olyat amelyik királyi palota másolatának tűnik. Egy olyan ifjú személyesíti meg ilyenkor Apollónt, akinek apja is, anyja is él. Ő lángoló fáklyával tüzet vet erre a fából készült házra, majd hátra se nézve elfut, végül bolyongások és engesztelő áldozatok révén nyer feloldozást bűne és gáztette alól. Sztrabon pedig – ennél rövidebben – csak annyit közöl, hogy Püthon kunyhóját az akkor történetek emlékére most is (a mű keletkezésének idején) felgyújtják.²⁵⁾ Ugyanezen az ünnepen lejátszották Pütho menekülését a szent úton, üldözését és elfogását, mialatt sebtől már csaknem halott volt, és azt, hogy egy ifjú ápolta.²⁶⁾ Ezek után lejátszódott Apollón diadalmas bevonulása is. Az Apollónt megszemélyesítő babérral megkoszorúzott és megszentelt babérágat tartó ifjú győztesként ünnepelve szabott útvonalon északról vonul be a szentélybe, delphoibeli nemes ifjak kíséretében.²⁷⁾

Théba eredetmondája az előző két mítosz kombinációjának tekinthető. Az idegenből idekeveredő Kadmosz itt is megöli a forrást védő sárkányt, de elveti fogait, amelyekből kinő a földből született sárkányfogvetemény, a Thébait megalapító ősök nemzetsége,²⁸⁾ akiken és minden leszármazottaikon megtalálható a sárkány-

¹⁹⁾ Aiszchülosz: *Euminiszek*, 1–10.

²⁰⁾ Homérosz: *Apollón-himnusz*, 97–100.

²¹⁾ Hyginus: *Fabulae*, 140.

²²⁾ Pauszaniasz: *Descriptio Graeciae*, X, 6, 6. Ailianosz: *Variae historiae*, III. 1. Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 4, 1.

²³⁾ Euripidész: *Iphigeneia a tauroszok között*, 1244–1258.

²⁴⁾ Alexandrides: *Delphys* fr. 5. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. III., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1849; Kallimachosz: *II. (Apollónhoz szóló) himnusz*, 97–104; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, II. 705–708. Aposztoliosz: *Centuria*, XV. 10.

²⁵⁾ Plutarchosz: *De defectu oraculorum*, 15; Sztrabon: *Geographica*, IX. 3, 12 (422).

²⁶⁾ Plutarchosz: *Quaestiones graecae*, 12.

²⁷⁾ Ailianosz: *Variae historiae*, III. 1.

²⁸⁾ Aiszchülosz: *Heten Théba ellen*, 412–414; Euripidész: *Héraklész*, 4–7. Euripidész: *Phoinikiai nők*, 657–675, 931–941. Euripidész: *Bakkhánsnők*, 264; Palaiphatosz: *Hihetetlen történetek*, 3; Apollodorosz Rhodiosz: *Argonautica*, III. 1177–1187; Pauszaniasz: *Descriptio Graeciae*, IX. 10, 1; Apollodorosz: *Bibliothéké*, III. 4. 1–2. Lukianosz: *A hazugság szerelmese (avagy a hihetetlen)*, 3; Hellanikosz fr. 8. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1841; Hérakleitosz: *Hihetetlen történetek*, 19; F. Vian: *Les origines de Thebes*

jegy.²⁹ (Bár hozzá lehet tenni, hogy ezek a földből termett harcosok egymás ellen fordulnak, és csak kevesen, Apollodorosz szerint öten lesznek végül az új város megalapítói.³⁰) Kadmosz a gyilkosság után vezekel Arésznál, a sárkány uránál, és egy nagyévi (nyolcévi) vezeklés után nemcsak megbocsát neki az isten, de feleségül adja hozzá lányát, Harmóniát és ő lesz az általa megalapított város első királya.³¹ Maga Kadmosz azonban szintén hordoz magában sárkány-tulajdonságot, hiszen emberi életének végén ő is, felesége is sárkánnyá változik.³²

Arra, hogy ez a mítoszvariáns nem csak a hellén városállamokban, a görög mitológiában közismert, jó példa az a babiloni mítosz, amely szerint Mardouk égi királyként legyőzi az ősi sárkány-anyát, Tiamatot és sárkányhadseregét, és szétvagdalt testéből teremti meg a világot.³³ Ennek a mítoszelemnek a további variációja az, amikor a Védák sárkánykígyóját győzi le Indra Indiában és Thraetaona sújtja le a földre Azhi Dahaka-t Iránban,³⁴ illetve Zeusz Tüphont az Etna alá.³⁵

Csu-ta küan híradása szerint a kambodzsai uralkodó ágyasházában van egy aranytorony, éjszaka itt pihen az uralkodó. Felül kilencfejű kígyóistennő lakozik benne, aki voltaképpen az egész ország földjének ura. Női alakot öltve minden éjjel megjelenik, hogy az uralkodó először vele egyesüljön. Ha a kígyószellem nem jön, az a király halálát jelenti, ha a király nem jelenik meg, okvetlen valami súlyos szerencsétlenség éri.³⁶

Tágabb értelemben a földszülött sárkány valamilyen kincset őriz, melyet a mítosz hőse az azt őrző sárkány élete árán szerez meg. A Heszperidák aranyalmáit őrző sárkányt Ladonnak hívják,³⁷ sok nyelven (illetve mindenféle hangon) beszél,

Cadmos et les spartes, Paris, 1963, 32–33; L. Sechan – P. Leveque: *Les grandes divinités de la Grece*, Paris, 1966, 247.

²⁹ Hyginus: *Fabulae*, 72, 3; F. Vian: *Les origines de Thebes Cadmos et les spartes*, Paris, 1963, 150.

³⁰ Euripidész: *Héraklész*, 4–7; Hérakleitosz: *Hihetetlen történetek*, 19; Palaiphatosz: *Hihetetlen történetek*, 3. Apollodorosz: *Bibliothéké*, III. 4. 1; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, III. 1187.

³¹ Hellanikosz fr. 8. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol., I. ed. Firmin Didot, Parisiis, 1841; Apollodorosz: *Bibliothéké*, III. 4. 1; Palaiphatosz: *Hihetetlen történetek*, 4.

³² Euripidész: *Bakkhánsnők*, 1330–1332, 1357–1359; Apollodorosz: *Bibliothéké*, III, 4. 2; P. Decharme: *Mythologie de la Grece Antique*, Paris, 1884, 573; F. Vian: *Les origines de Thebes Cadmos et les spartes*, Paris, 1963, 150.

³³ *Teremtés IV. tábla*; M. J. Lagrange: *Études sur les religions semitiques*, Paris, 1906, 383.

³⁴ A. Carnoy: *La religion de l' Iran* In: M. Brillant – R. Aigrain: *Histoire des religions* II. 219–271: 242, 247–248.

³⁵ Hesziodosz: *Theogonia*, 821–868.

³⁶ Csu-Ta kuan: *Feljegyzések Csen-la földjének szokásairól* In: Jelen János – Hegyi Gábor: *Angkor és a khmerek* Budapest 1991, 8. 21.

³⁷ Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, IV. 1396–1440; Eudocia augusta: *Violarium*, CCCCXXXVI. i. és MIV.

és száz feje van.³⁸ A kincs, amelyet őriz az aranyalmákat termő kert vagy fa. Erről a kincsről azt lehet tudni, hogy Héra és Zeusz esküvőjének tiszteletére hozta létre nászajándékkul Hérának Gaia, az anyaföld, és ültette el Nyugaton, az Ókeanosz mellett, a Heszperidák kertjében,³⁹ ahol este Héliosz, a Nap kifogja a lovait.⁴⁰ A sárkány – akit Héra bízott meg az almák őrzésével – vagy a kert köré,⁴¹ vagy a fa ágai köré⁴² tekeredik.

Ezekből a csodálatos almákból Héraklész úgy szerzett meg néhányat, hogy harcban elpusztította ezt a sárkányt,⁴³ illetve egy másik variáció szerint Atlasz szerzi meg számára, akitől arra az időre átvállalja az Ég tartását.⁴⁴ Héraklész az almák megszerzésével és a sárkány legyőzésével a természet felett nyert hatalmat⁴⁵, valójában isteni titkok után kutatott,⁴⁶ saját személyazonosságát akarta bizonyítani,⁴⁷

³⁸ Phereküdesz fr. 33 (In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I. ed. Firmin Didot Parisiis 1841.); Eudocia augusta: *Violarium*, CCCXXXVI.i. és MIV; Apollodorosz: *Bibliothéké*, II. 5. 11; scholia in Ap. Rhod IV. 1396–1399. c.

³⁹ Athénaiosz: *Deipnosophistarum libri*, XI, 25; Eratoszthenész: *Catasterismi*, 3; Servius: in *Verg Aeneidem*, IV. 484; scholia in *Aratum vetera*, 69; Hyginus: *Astronomiae*, II. 3, 1; Phereküdesz fr. 33a. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I. ed. Firmin Didot Parisiis 1841; Apollodorosz: *Bibliothéké*, II. 5, 11; scholia in Ap. Rhod IV. 1396–1399; Eudocia augusta: *Violarium* CCCXXXVI. i. és MIV.

⁴⁰ Aiszchülosz: *Felszabadult Prometheus* fr. 67. In: *Aeschlyi et Sophoclis tragediae et fragmenta* ed., Firmin Didot, Parisiis, 1842.

⁴¹ Solinus: *Collectanea rerum memorabilium*, 24. 4.

⁴² Euripidész: *Héraklész*, 394–399; Pauszaniász: *Descriptio Graeciae*, VI. 19. 8.

⁴³ Hesziódosz: *Theogonia*, 215–216, 333–335; Herodorusz Heracleensis fr. 24. In *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. II. ed. Firmin Didot Parisiis, 1848; Diodorosz Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae historicae*, IV. 26, 2–4; Panüaszisz fr. 11. In: *Panyasidis fragmenta* ed. Firmin Didot, Parisiis, 1840. (Hesziódosz carmenjeivel egybekötve); Palaiphatosz: *Hihetetlen történetek*, 18; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, IV. 1396–1440; Euripidész: *Héraklész*, 394–399; scholia in Eur. Hippolytum, 742; Szophoklész: *Trachiszi nők*, 1077–1078; Pauszaniász: *Descriptio Graeciae*, VI, 19. 8; Apollodorosz: *Bibliothéké*, II, 5. 11; Hyginus: *Fabulae*, 30/12; Eudocia augusta: *Violarium*, CCCLVI; *Heszüchiosz lex: ὄφις*; Quintus Smyrnaeus: *Posthomericum*, VI, 256–260; Statius: *Thebais commentarius*, II. 280; Lucanus: *Pharsalia*, IX. 360–367; Servius: in *Verg. Aeneidem*, VI, 484; Apostolius: *Centuria*, XI, 57; scholia in *Aratum vetera*, 46; Eratoszthenész: *Catasterismi*, 4.

⁴⁴ Aiszchülosz: *Felszabadult Prometheus* fr. 76; In: *Aeschlyi et Sophoclis tragediae et fragmenta*, ed. Firmin Didot Parisiis, 1842; scholia in *Sophoclem in Trach.*, 1099; Sztrabon: *Geographica*, IV, 1. 7. (C. 193.); Phereküdesz fr. 33 In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I. ed. Firmin Didot Parisiis, 1841; Pauszaniász: *Descriptio Graeciae*, VI, 18. 4; Apollodorosz: *Bibliothéké*, II, 5. 11; Eudocia augusta: *Violarium*, MIV.

⁴⁵ Herodorusz Heracleensis fr. 24, In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. II., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1848.

⁴⁶ Rufus Festus Avienus: *Aratea*, 169–193.

⁴⁷ Hyginus: *Astronomiae*, II, 6. 1.

hiszen az aranyalmák valójában a csillagok, és Héraklész napként viselkedik,⁴⁸ illetve a kincs megszerzése halhatatlanságot eredményezett számára,⁴⁹ hiszen a feladat teljesítéséhez, ahhoz hogy a Nap arany serlegében bántatlanul utazzon, már isteni testtel kellett, hogy rendelkezzen.⁵⁰

A kolchiszi sárkány, aki szintén soha sem alszik,⁵¹ a fára akasztott aranygyapjút őrzí.⁵² Ő a Kaukázus földjének szülötte⁵³ és gyűrűivel körülöleli a fát, illetőleg magát az aranygyapjút.⁵⁴ Az aranygyapjú keletkezésének története elég egyértelmű. A boióthiai Orchomenosz királyának, Athamasznak fia és lánya, Phrixosz és Hellé menekül egy aranygyapjas kos hátán, a tengeren keresztül a feláldozás elől. Hellé belezuhan az azontúl róla elnevezett Helleszpontoszba, Phrixosz azonban elér Kolchiszba, ahol feláldozza az őt megmentő kóst, és az ő Arész-ligetben fára feszített, kiterített bőre lesz az a kincs, amelyet a sárkány őriz.⁵⁵

Ezt a kincset az Argo hajóval Iolkoszból érkező Iaszon akarja megszerezni. A király, Aiétész (akinek egyébként érdekes módon nincs halandó őse, Héliosznak, a Napnak és egy Ókeanidának a gyermeke, tehát istenség kell hogy legyen⁵⁶) utasítására tüzet fúvó bikákat fog ekébe, sárkányfogakat vet, és a sárkányfogakból kikelt harcosokat győz le.⁵⁷ Ezeket a feladatokat a papnői funkciót ellátó királylány

⁴⁸ Eudocia augusta: *Violarium*, CCCLVI; scholia in Hesiodi Theogoniam, 215.

⁴⁹ Diodoros Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae histoicae*, IV, 26. 4.

⁵⁰ Julianosz: *Pros Heracleion Cynicon*, 219.

⁵¹ Diodoros Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae historicae*, IV, 48. 3; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, II, 407, II, 1209.

⁵² Diodoros Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae historicae*, IV, 48. 3; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, II, 404–407; Zenobius: *Centuria*, IV, 92; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 16; Ovidius: *Hősnők levelei*, XII, 53–54.

⁵³ Herodorosz Heracleensis fr. 52. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. II., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1848; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, II, 1207–1210.

⁵⁴ Euripidész: *Médeia*, 480–482. (gyapjút öleli körül); Philosztratosz: *Imagines*, XII, 2. (A fát öleli körül) Orpheusz: *Argonautica*, 991. (A fát öleli körül)

⁵⁵ Pindaros: *Püthia*, IV, 285–288, 428–438; Orpheusz: *Argonautica*, 859–864; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, I, 256–259, II, 404–407, II, 1141–115; Herodorosz Heracleensis fr. 35–36. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. II., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1848; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 1. és I, 9. 16; Statius: *Thebais*, II, 281; commentarius ad Statium Thebaida, II, 281; commentarius ad Statium Achilleida, I, 65. Diodoros Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae historicae*, IV, 47. 1; Dracontius: *Medeia*, X, 32–33; Apostolius: *Centuria*, XI, 58; Eudocia augusta: *Violarium*, XXVIII, CCCXLII, CCCCLXXVIII, DCCCCLIV.

⁵⁶ Hesziadosz: *Theogonia*, 955–962; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 23; Cicero: *De natura deorum*, III, 48; Eudocia augusta: *Violarium*, XXXVII, CCXIV, DCCCXLI.

⁵⁷ Pindaros: *Püthia*, IV, 408–424; Euripidész: *Médeia*, 478–479; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, III, 1284–1403; scholia ad. Ap. Rhod. IV, 87; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 23; Phereküdesz fr. 71. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1841; Hyginus: *Fabulae*, 22; Ovidius: *Hősnők levelei*, VI, 12–14, 34–38; XII, 41–52; Propertius,

és napunoka, Médeia segítségével teljesíti. (Médeia egyébként tulajdonképpen szintén istennő. Pindarosz halhatalannak nevezi,⁵⁸ a hesziodoszi Theogonia pedig a halandókkal házasságot kötő istennők között említi.⁵⁹ Neki sincs halandó a szülei között. Apja Aiótész, anyja pedig vagy Ókeanida vagy Néreida, vagy apja testvérének lánya, Hekaté.⁶⁰)

Vagyis már a sárkányfogak elvetése is halálos, emberfölötti feladat. A bikák halálos leheletét csak úgy lehetett túlélni, hogy Médeia emberfölötti erőt és tűz elleni védelmet biztosító ráolvasásokat és kenőcsöket juttat pártfogoltjának. A második feladat, a sárkányfogak népének legyőzése pedig abból áll, hogy eléri, hogy az újonnan kikelt harcosok egymás ellen forduljanak, és így vagy megölik egymást, vagy könnyű prédává válhassanak.⁶¹ Tehát itt is megjelenik a sárkánytól származó földszülött nép mítoszeleme, de ezúttal nincs folytatása. Harmadik feladat maga az aranygyapjú megszerzése, amelyhez Iaszonnak át kell kelnie a sárkány halálos szféráján. L. Sechan és P. Léveque, Ch. Darenberg és E. Saglio, valamint Kerényi Károly olyan ábrázolásokra hivatkozik, amely szerint Athéné nézi a sárkány szájából kihanyatló Iaszont, akinek csak feje és felsőteste látszik.⁶² V. Propp értelmezése szerint úgy szerzi meg az aranygyapjút, hogy a sárkány szájába veti magát.⁶³ A kincs megszerzéséhez, a harmadik feladat teljesítéséhez mindenképpen át kell

III, 11. 9–10; Herodorosz Heracleensis fr. 51. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. II., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1848; commentarius ad Statium Achilleida I, 65.

⁵⁸ Pindarosz: *Püthia*, IV, 5–21.

⁵⁹ Hesziodosz: *Theogonia*, 992–1002.

⁶⁰ Hesziodosz: *Theogonia*, 955–962; (Ókeanida) Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 22; (Oceanida) Hyginus: *Fabulae*, 25; (Oceanida) scholia in Ap. Rhod. III. 240; (Idüia vagy Eidüia nevű Oceanida, Néaira nevű Nereida, vagy Hekaté, illetve emleget még Ephüra vagy Antiopé nevű anyákat is); scholia in Ap. Rhod. 200; (Hekaté) Diodorosz Szikelióthész (Siculus): *Bibliothecae historiae*, IV, 45. 1–3; (Hekaté) Eudocia augusta: *Violarium*, XXXVII; (Aszterodeia nevű Ókeanida), CCXIV. DCCCCXLI; (Eidüia nevű Ókeanida) DXXXVII (Hekaté)

⁶¹ Médeia erősíti meg Iaszont kenőcsökkel és ráolvasásokkal: Szophoklesz: *Colchides „fabula”*; Philostratosz: *Imagines*, XII, 1–2; Dion Chrüszosztomosz: *Orationes*, XVI, 461–462; Lucanus: *Pharsalia*, IV, 555–556; Pindarosz: *Püthia*, IV, 391–397, 412–415; scholia ad. Pind. Pyth., IV. 412; Horatius: *Epodos*, III, 9–12; Tanács a földszülöttek egymás ellen fordítására: Hyginus: *Fabulae*, 22; Mind a kettő: Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, III, 1027–1060, 1246–1403; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9. 23; Valerius Flaccus: *Argonauticon*, VII, 442–639; Ovidius: *Átváltozások*, VII, 100–148; Ovidius: *Hősnők levelei*, XII, 69–102; Servius: in *Verg. Aeneidem*, II, 140; Propertius, III, 11, 9–12; commentarius ad Statium Achilleida, I, 65.

⁶² L. Sechan – P. Léveque: *Les grandes divinités de la Grece*, Paris, 1966, 339; Kerényi Károly: *Görög mitológia Budapest*, 1977, 355–356; Ch. Darenberg – E. Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, II, D-E. Draco 407. fig. 2575.

⁶³ V. Propp: *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, 2005, 237.

jutni Iaszonnak a sárkány testén,⁶⁴ akit egyébként vagy maga Iaszon öl meg,⁶⁵ vagy pedig Médeia altat⁶⁶ vagy pusztít el.⁶⁷ Az aranygyapjú megszerzése tehát szintén a titkos tudás elnyerésével azonos, amelyben ugyan van segítsége Iaszonnak, de a lépéseket saját magának kell megtenni. Ez az isteni tudás Iaszon számára együtt jár Médeia kezével, akinek mítosza szorosan kapcsolódik a sárkány-motívumhoz. Iolkoszban sárkányfogaton hoz gyógyfüveket apósa meggyógyítására,⁶⁸ sárkányvontatta kocsin menekül Korinthoszból⁶⁹ (vagy Thébából⁷⁰) Athénbe, és Athénből Kolchiszba,⁷¹ valamint kígyókat zár fivére sírjába.⁷²

A kincset védő sárkány mindig kapcsolatban van egy nőalakkal, Ladon a Heszperidákkal, a kolchiszi sárkány Médeiával, a paradicsombeli kígyó pedig Évával. Krappe szerint a Heszperiszek fáját őrző sárkány és a paradicsomi kígyó azonos,⁷³ mint ahogy Mircea Éliade szerint a Heszperidák kertje azonos az Édenkerttel.⁷⁴ A bibliai kígyó ugyanúgy keríti körbe a tudás fáját, mint Ladon a Heszperidák kertjét.⁷⁵ A kígyó átadja Éván keresztül Ádámnak, tehát az első emberpárnak a tudás fájának almáját, de megőrzi a halhatatlanságét (az élet fá-ját).⁷⁶ Ebben az esetben Ádám harc nélkül veszít,⁷⁷ mint ahogy Gilgames is, aki sok fáradság révén Um-napistinek, a vízözönt túlélt hősnek a tanácsa alapján a tenger fenekéről megszerzi az örök fiatalság, az örök élet fűvét, de akitől ezt egy kígyó elragadja, mialatt fürdik.⁷⁸

⁶⁴ Valerius Flaccus: *Argonauticon*, VIII, 104–108.

⁶⁵ Pindaros: Püthia, IV, 443–446; scholia ad Ap. Rhod. IV, 87; IV, 156–166 a; Phereküdesz fr. 72. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. I., ed. Firmin Didot, Parisiis, 1841.

⁶⁶ Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9, 23; Ovidius: *Hősnők levelei*, XII, 103–110; Ovidius: *Átváltozások*, VII, 149–158; Hyginus: *Fabulae*, 22; Apolloniosz Rhodiosz: *Argonautica*, IV, 145–164; scholia in Ap. Rhod. IV, 156–166. a; Philosztratosz: *Imagines*, XII, 1–2; Orpheus: *Argonautica*, 1011–1017; Antimachosz fr. LIV. (44.); Dracontius: *Medeia*, X, 357–364; Zenobius: *Centuria*, IV, 92; Valerius Flaccus: *Argonauticon*, VIII, 92–108; Silius Italicus: *Punica*, VIII, 495–500.

⁶⁷ Euripidész: *Medeia*, 480–482; Diodorosz Szikeliótész (Siculus): *Bibliothecae historicae*, IV, 48, 3; Propertius III, 11, 9–12.

⁶⁸ Ovidius: *Átváltozások*, VII, 219–237.

⁶⁹ Euripidész: *Medeia*, 1317–1322; Apollodorosz: *Bibliothéké*, I, 9, 28; Ovidius: *Átváltozások*, VII, 397–399. Horatius: *Epodos*, III, 13–14; Seneca: *Medeia*, 1020–1025.

⁷⁰ Dracontius: *Medeia*, X, 556–561.

⁷¹ Hyginus: *Fabulae*, 26.

⁷² Hyginus: *Fabulae*, 26.

⁷³ A. H. Krappe: *La genese des mythes*, Paris, 1938, 310.

⁷⁴ M. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, I, Budapest, 1994, 146–147.

⁷⁵ Jankovits Marcell: *A fa mitológiája*, Debrecen, 1991, 195.

⁷⁶ Genesis, I, 3.

⁷⁷ Mircea Eliade: *Traité d' Histoire des religions*, Paris (Payot), 1953, 253–254.

⁷⁸ Gilgames XI. tábla

A sárkányok illetve kígyók tehát fontos vallási jelképek. Földszülöttek, ősei és pártfogói a városoknak, titkos tudás, esetleg a halhatatlanság birtokosai. Amikor legyőzendő, ellenséges hatalommá válnak, akkor is megőrzik ősi és teremtő jellegüket.

AZ ISMÉTLÉS SZEMIOTIKÁJA: SZENT TERÉZ BELSŐ VÁRKASTÉLYÁBAN

NAGY FRUzsINA

Igazából azonban az ismétlés szeretete az egyetlen boldog szeretet. [...] Ha Isten maga sem az ismétlést választja, akkor nincs is világ. Akkor vagy a remény csalfa terveit követi, vagy mindent visszavesz, hogy megőrizze azt az emlékezetben. Mivel azonban nem ezt tette, ezért a világ létezik, mégpedig azért, hogy az maga ismétlés. Ismétlés, mert az ismétlés a valóság és a létezés komolysága.¹

Szent Teréz 1577 tavaszán fogott hozzá *A belső várkastély* című könyvéhez, melyet közel négy hónap alatt írt meg.² A kötetet a spanyol aranykori *lelki irodalom* és a *misztikus teológia* egyik legfontosabb műveként tartják számon. A szent műveinek szépirodalmi kanonizálása az Önéletrajz és a versek (*A lélek kiáltásai Istenhez*) által valósult meg, míg *A belső várkastély* inkább csak a vallási és a teológiai szakszövegek foglalkoznak. A mű fontossága a teológia számára: az ember Istennel való egyesülésének története az imádság során. Jelen tanulmány tétje pedig az, hogy Avilai Teréz művének posztmodern, térpoétikai szempontú vizsgálata érdemben hozzá tudjon járulni a várkastély allegóriájának felfejtéséhez, rámutatva ezzel a könyv szépirodalmi aspektusú értelmezési lehetőségeire.

A szent művéről szóló diskurzus ugyanis a misztikus teológiába ágyazottan él halálától egészen napjainkig. Lelkiségi alkotásról lévén szó, ez egy teljesen természetes folyamat részét képezi. Azt kijelenteni azonban, hogy e zártság csak analógiára épülő tanulmányok sorozatát hívta volna életre, elhamarkodott megállapítás lenne. E lelkiségi írások különböző, sokszor érintetlen szempontokra mutatnak rá az életmű különböző darabjain belül, annak ellenére, hogy struktúrájuk jórészt Teréz emberi mivoltának jellemvonásait igyekszik kitörölni az emlékezetből. A most következő értelmezés részben illeszkedik ehhez a tendenciához, részben

¹ Søren Aabye Kierkegaard: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó, Budapest, 1993. 9.

² Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély*, Jel Kiadó, Budapest, 2011. Szent Teréz könyvének a *Las Moradas*, azaz *A lakások* címet adta, de a spanyol eredetin kívül szinte minden nyelv a belső várkastély motívumát választotta a könyv borítójára. Bár ez a választás ötletesebb és jobban hangzik, eltakarja azt, amit Teréz a *morada* szóval érzékeltetni szeretett volna, tudniillik azt, hogy nemcsak a kastélynak, mint a lélek szimbólumának a szerepe fontos a könyvben, hanem az ott tartózkodás minőségének is, melyet legjobban a spanyol a *morar* ige fejez ki „tartós egyhelyben lakás” jelentésével. A *morar* szó a lélek statikus, kimozdíthatatlan állapotának pozíciója az Isteni kegyelemben, míg a *moradas* azokat a szobákat jelöli, amelyekben ez az állapot végbemegy. Santa Teresa de Jesús: *Las Moradas*, E-Libro, 2009.

viszont eltér a Terézzel foglalkozó lelkiségi írárok menetétől. Eltérően, hiszen szépirodalomként és nem egyházi, lelkiségi „szakszövegként” vizsgálja *A belső várkastélyt*, részben viszont hozzásimulva a szentről szóló írásokhoz, anélkül, hogy Szent Teréz bármely látomásának igazságértéket kétségbe vonná, akár azok megkérdőjelezésére vagy felülvizsgálatára törekedne.³

A kastély szimbólumát Teréz egy látomásban kapja Istentől a könyv megírásának évében. E misztikus vízió sugallatára nővérei számára kapaszkodót írt a belső imádságról, amelyben beszámolt az istenlátás közben megélt tapasztalatairól.⁴ *A kegyelmi* látomás állapotában Teréz egy ragyogó kristályból épült várkastélyt pillantott meg, melynek szobáit a mennyei ragyogás töltötte be. E dicsfény kontrasztjaként a kastélyon kívül elterülő szennyes, mocskos és sötét tereket írta le, amelyek csúszómászók és férgek lakhelyei voltak.

Világosan fel lehetett ismerni, hogy a vár különböző részlegekből vagy lakásokból áll. E lakások közül a legbelsőben trónolt az örök dicsőség Királya, Akinek ragyogó fényessége a vár összes lakását átjárta és kimondhatatlan szépséget kölcsönzött azoknak. Ezt a mennyei ragyogást azonban csak a várkastélyon belül lehetett érezni, kívül minden szennyes és sötét volt, tele kígyókkal és férgekkel.⁵

A kívül és belül élményének e szembeszökő különbsége, nem pusztán retorikai alakzatként vagy intertextuális átvételként számottevő a szent munkájában. Ha utánanézzünk a 16. századi Ávila történelmének és geográfiájának, rábukkanhatunk, hogy ez a látomás nem is annyira idegen a Teréz korabeli állapotoktól. Sőt, a középkori spanyol városok a sorozatos mór támadások elszenvedése miatt védekezésre kényszerültek. E védelem érdekében egyes városok, köztük Ávila is, összefüggő várfalat emelt épületei köré, megóvva ezzel lakóit az ellenség fenyegetésétől. A 11. és 14. század között épült román kori várofsfal 2500 méter hosszú, és teljes épségében áll a mai napig. Folytonosságát 88 torony és kilenc kapu szakítja meg. Építészeti szempontból kuriózumnak minősül, hiszen a védelmi célra épült várofsfalba építették bele a város legszebb gótikus katedrálisát is. A város azonban a 15–16. századra elkezdte kinőni a köré épített tömör kőfalat, így a már kialakulóban lévő zsúfoltság megszüntetése érdekében elkezdtek a korabeliek a városon kívül is építkezni. Teréz szülőháza – amely ma már múzeum – a várofsfalon belül

³ Szent Teréz belső várkastélyának, tudomásom szerint, jelenleg nincs olyan szakirodalmi értelmezése, sem irodalomtörténeti vizsgálata, amely elhelyezné a művet a világirodalmi kánonban.

⁴ A szent úgy jellemezte extázisait mint elragadtatásokat, örömteli együttutazásokat saját lényével és túlvilági énjével. Az *extaseo* szó azonban már önmagában is kilépést jelent, tehát egyfajta térbeli mozgásként is definiálható.

⁵ Avilai Szent Teréz, 2011. 20.

helyezkedik el. Ezzel szemben a Megtestesülés kolostora, ahová a húszéves Teréz belépett – és ahol aztán huszonhét évet töltött el élete végéig (hosszabb-rövidebb megszakításokkal) –, a kármelita nővérekkel együtt a falon kívülre szorult. Ahogyan az a középkorban megszokott volt, Teréz megtapasztalta azokat a szörnyű higiéniai körülményeket, amelyek a falon kívül fogadták. A városlakók bevett szokása volt ugyanis, hogy a háztartásban összegyűlt szemetet és ételmaradékot a várfal másik oldalára dobálták át, azért, hogy megszabadulva felhalmozódott feleslegeiktől, ne a város belső részét szennyezzék tovább. Az óváros biztonságos és „tiszta” légköré után Teréznek új lakóhelyet kellett megszoknia, mely leginkább ahhoz, a nem éppen kellemes tájképhez hasonlított, amelyet oly szemléletesen vázolt fel *A belső várkastély* oldalain. Mindezekkel együtt, a Megtestesülésbe költöző Teréznek szembesülnie kellett azzal, hogy cellája a várfal látképe felé nyílt, amit olyannyira komolyan kell venni, hogy a szent, az itt töltött több mint negyed évszázad folyamán, kitekintve cellájának ablakán nem látott egyebet, mint a közel 12 méter magasságú hatalmas várfalat, mely eltakarta előle szülővárosának épületeit. Az ebből fakadó esetleges inspiratív hatásról a misztikus írásokkal foglalkozó teológusok között is megoszlanak a vélemények. A környezet narratíva-alkotó szerepe azonban tagadhatatlan és legalább olyan fontos szempont a Teréz írásában megjelenő topográfiai toposz megértéséhez,⁶ mint a fellelhető bibliai átvételek, amelyek a kastélyban történő lelki termegosztást úgy értelmezik, mint a János evangéliumában szereplő Atya házát, melyben sok lakóhely van.⁷

Egyetértek Mercedes Maroto elgondolásával, aki szerint a szövegekben megjelenő a kint és a bent kettősségből fakadó feszültségét úgy is lehet értelmezni, mint magukra a misztikusokra jellemző attitűdöt.⁸ A misztikusok közös szerepvállalása ugyanis, hogy bár az adott társadalom ideológiájának bizonyos tantételeit elfogadták, mégis egyfajta peremvidéken helyezkedtek el azáltal, hogy kivonulva a közösségből, a kolostorok mikrokozmoszát tekintették életük színterének. E társadalom peremén élő néhány férfi és nő – mint Szent Teréz vagy Keresztes Szent János – átalakította az általuk meglátogatott nagyvárosok és kolostorok tereit azáltal, hogy olyan szövegekké változtatták őket, melyekre rávetítették életpályáikat.⁹ Rendtársaik és követőik könyveik elolvasása után könnyebben el tudták

⁶ Érdemben senki sem vizsgálja a kérdést: hogyan kapcsolódhat össze Ávila városának látképe a belső várkastély toposzával, noha több kiadás is az ávilai várfalat választotta címlapjául. Lásd: St. Teresa of Avila: *Interior Castle*, Wilder Publications, Radford, 2008.

⁷ Jn. 14:2. Az én Atyámnak házában sok lakóhely van; ha pedig nem volna, megmondtam volna néktek. Elmegyek, hogy helyet készítsék néktek.

⁸ Mercedes Maroto Camino: *Practising Places: Saint Teresa, Lazarillo and the Early Modern City*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam- Atlanta, GA 2001. 108.

⁹ Lásd még Ávilai Szent Teréz: *Az alapítások könyve*, Magyar Sarutlan Kármelita Rendtartomány, Keszthely, 2011.

vonatkoztatni lakhelyüket az ellenséges környezettől, amelyben éltek, és egyfajta megnyugtatóssal is szolgáltak a leírt életutak azok számára, akik e félelemmel teli terekben éltek mindennapjaikat. Teréz és kortársai számára, amellet, hogy a kolostorok mikroterei menedéket is nyújtottak, a világban létnek a módját is megtalálták ezekben a zárt, statikus helyekben.¹⁰

A belső várkastély önmagába záródó, biztonságos szerkezete – illetve a cím által sugallt tartós ott tartózkodás –, mégis antagonizmusként áll szemben Teréz cseppet sem helyhez kötött bolyongásaival a kastély szobáin belül. Teréz várkastélya világosan illusztrálja, hogyan kapcsolódik egymáshoz e kettőségnek, tudniillik a statikusságnak és a dinamikának a története. A barokk kor *homo viatorainak* eszméjét ugyanis a korabeli felfedezők és utazók mellett, a misztikusok nyughatatlan zárandoklataival jellemezték. Az állandó migráció misztikus élménye, a száműzetés és zárandoklat gondolata, valamint az elidegenedés érzése, a miszticizmus sajátjai lettek. A szentkultuszhoz kapcsolódó zárandoklat egyértelmű hatással volt a spanyol városok koncentrációjára. Ezek a városok jelentőséget nyertek azokkal a területekkel szemben, amelyek nem tudtak elég jelentős kultikus tárgyat felmutatni. Teréz zárandoklatai ugyan nem az ereklék előtti tisztelgésből fakadtak, hanem a kármelita kolostorok megreformálásának igényéből, ám ezt olyan megszállottsággal űzte, hogy nyomot hagyott az Ávila és a közeli nagyvárosok szövetében is.¹¹ Szent Teréz nemcsak, hogy nagy diplomáciai érzékkel rendelkezett, de jelentős szerepet töltött be az Ávilában és a környező városokban létrehozott kolostorok épületeinek megtervezésében is. A 16. századi szépirodalomban nem jelentenek újdonságot, azok a művek, melyek szerzőinek építészeti tehetségéről árulkodnak. Teréz is azon írók közé tartozik, aki nemcsak, hogy értett az építészethez, de e tudást kamatoztatni is tudta írásművészetében.

Amellet, hogy Teréznek nem volt helye a nemek hagyományos hierarchikus kettős megoszlásában, vándorlása és különösen lankadatlan alapításai építésszé valamint várostervezővé is tették. Ezt világosan bizonyítja próbálkozása, hogy rekonstruálja Ágoston mennyei városát a kasztíliai földterületeken, amelyeken végigsétált.¹²

Teréz vezetői temperamentuma, hol előnyére, hol hátrányára vált a rendházak megreformálásai közepette.¹³ A szent ezen „kószáló” és „otthonteremtő” attitűd-

¹⁰ Maroto, 2001. 108.

¹¹ Annak ellenére, hogy könyörtelen támadásoknak volt kitéve, Teréznek mégis sikerült létesítenie tizenhét kolostort a nők, és tizenöt rendházat a férfiak számára.

¹² Maroto, 2001. 115.

¹³ Mintegy öt évig tartott az a háború, amelyben a kármelita rend „mérsékelt” irányzata szembeállt a sarutlan, szigorúbb iránnyal, melyet Teréz is képviselt. A káptalan mint összekülvöket, kiközösítéssel sújtotta a sarutlan rendtagokat, majd feloszlatta az új alapításokat.

je az, amit térként felhasznált és megjelenített műveiben, és amely, egy komplex történelmi panorámát alkot narratívájában.¹⁴ A kármelita kolostorok beltéri felosztásának szabálya, a koncentrikusan elhelyezkedő cellák közepén meghúzódo közös imahely, a belső várkastély utolsó lakását idézi fel.¹⁵

Nos, gondoljuk el, hogy ebben a várkastélyban – mint mondtam – sok lakás van, egyesek fenn, mások lent, vagy oldalt, és mindezek között középen van a legfőbb lakás, ahol nagyon titokzatos dolgok történnek Isten és a lélek között.¹⁶

Az egyénenként változó megközelítései mód, ahogyan ezek között a szobák között haladva különféle utakat bejárva, eljuthatunk a hetedik szobába, új toposzt alkot a szövegben mind térbeli mind narratív értelemben. A szent életében bekövetkező külső és belső zárandoklat teljessé teszi azt a kartográfiát, amelyet *A belső várkastély* oldalain írt le.

A kolostorok és utópisztikus enklávék, amelyeket Teréz építeni szándékozott fiatal korától kezdődően, úgy fejlődtek ki élete során mint zárdavárosok, melyek mikrokozmoszokká váltak.¹⁷

Szent Teréz a várkastély „térbeli” elbeszéléséhez a helyszínek ismétlésén alapuló ábrázolási módját alkalmazta. A hét szoba térpoétikai megjelenítése tulajdonképpen nem változik, sőt sokszorozódik a tekintetben, hogy hányan mozognak e végtelen nagy várkastély lakásaiban. A hét szoba szinteződése vagy nagysága között nincs lényegi különbség, formai konstrukciójukat tekintve ugyanolyanok, akárcsak a Megtestesülés vagy a Teréz által alapított Szent József-kolostor celláinak felépítése. Az előrehaladás lényegét itt sem a szobák közötti térbeli (nagyságbeli, elrendezésbeli adottságok) különbségében lehet tetten érni, hiszen a szobák felépítése ugyanolyan; ami változik, az kizárólag a lépéshez szükséges mozgás minősége. A lakások közötti mozgások sebességét az egyének lelki fejlődése határozza meg,

Terézt megfosztották minden hatalmától. Ávilában egy pápai küldött is megjelent, azzal a céllal, hogy megakadályozza Teréz perjellé választását, hiába. Az összes apácát, aki Terézre szavazott, azonnal kiközösítette.

¹⁴ A korabeli nuncius szavaival élve Szent Teréz nem volt egyéb, mint „egy nyughatatlan vándor nőstény.” Feljebbvalói véleményei tehát megoszlottak vele kapcsolatban, aszerint, hogy csak férfias nők, vagy a vándorló nő prototípusaként emlegették, vagyis előfordult, hogy mint prostituáltat aposztrofálták.

¹⁵ A kápolnát, ha nehézség nélkül megtehető, építsék a cellák közé. Amennyiben könnyen lehetséges, minden reggel kötelesek leszteken benne összejönni szentmisére. *Direktórium*, Sarutlan Kármelita Rendtartomány, Budapest, 2003. 3.

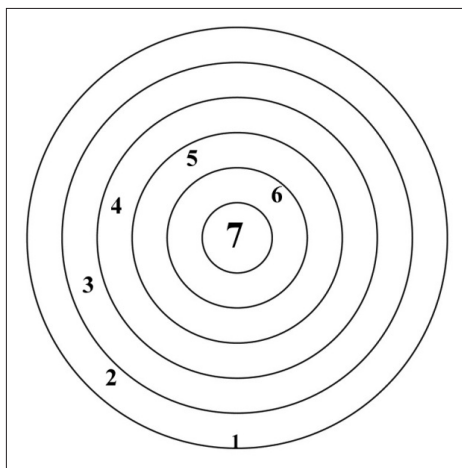
¹⁶ Avilai Szent Teréz, 2011. 59.

¹⁷ Maroto, 2001. 114.

az egyetlen konstans állapot maga a kastélyban lét. A belső várkastély kapuján átlépve nem találunk átmenetet képező elemeket, mint folyosó vagy ajtó, amelyek szemléltetnék az adott lakások közötti megtétel útjának nehézségét vagy fokozatát. Az imádkozónak szabadon kell járnia széltében és fel-alá ezekben a lakásokban, hogy minél inkább gyakorlott és teljes legyen a belső ima szentségében, s így biztosabban halad előre Istenkapcsolata útján is a hetedik lakás felé. Az előrehaladás lényege egyfajta ismétlődő mozgás, melynek célja, hogy a várkastély azon tereit, melyeken már egyszer áthaladtunk, újra tartalommal bíró formákká alakítsuk át.¹⁸ E térbeli előrehaladás a lelki útvonallal bejárása is, az erkölcsi épülés folyamata. A várkastély kör alapú alaprajza, önmagában is alkalmas az ismétlésre, azáltal, hogy koncentrikus köröket megtéve juthatunk egyre beljebb a lakás belsejébe, úgy, hogy közben egy visszatérő görbe vonalat írjuk le, amelynek a központjában elhelyezkedő pont, az utolsó lakás, az a szilárd egység, melytől minden távolság állandóan ugyanakkora.

A BELSŐ VÁRKASTÉLY ALAPRAJZÁNAK EGY LEHETSÉGES VARIÁCIÓJA:¹⁹

A térnek ezen alaknyerése képzeletbeli módon megnyit ugyan egy mezőt, azonban ezekben a hely nélkül való helyekben történő titkos mozgások már nem érdekelnek. A narratíva nem bontja ki a szobák közötti átjárások konkrét, fizikai megvalósulását. A könyvben ábrázolt terek nem egy irány felé mutatnak, csak körkörös mozognak, ahogyan az abban szereplő beszámolók sem lineárisak. Egyfajta tévelygő logika jellemzi nemcsak magát a teret, hanem ezzel párhuzamosan az írás technikáját is.



Így, ha egy szinttel beljebb lépünk és a térpoétika után a nyelvi megformáltságot vizsgáljuk meg, azt tapasztaljuk, hogy ez a folyamatos reprodukció a szöveghelyek állandó ismételtetésében is tetten érhető. Teréz szöveghelyei maguk is migráns tereként

¹⁸ Hasonlóan képzeljük el, mint egy sakkjátszmában, ahol a tábla mezői bár ugyanolyanok, mégis a bábuk lépése határozza meg, hogy milyen „közel tudunk kerülni” a királyhoz.

¹⁹ *Szimbólumtár*, szerk.: Pál József és Újvári Edit, Balassi Kiadó, Budapest, 1997. A korai városok legtöbbje kör alakú; így a ház a város kicsinyített másaként is felfogható.

működnek lakásaihoz hasonlóan, melyek könnyedén állhatnak egymás helyett újra s újra felcserélődve. Példaként szolgáljon – a számtalanból – egy, általam kiemelt, visszatérő gondolatsor.

Mert az Úr saját javait akkor, úgy, és annak adja, amikor, ahogyan és akinek akarja, ami nem jogtalanság senkivel szemben.²⁰

Az Úr annak ad, akinek akarja, mégis ha úgy szeretnénk, Ő felségét, ahogy Ő szeret minket, mindenkinek megadná.²¹

De bármilyen arra való erőfeszítés, hogy visszaszerezze társaságát, keveset használ, mert az Úr akkor adja meg, amikor akarja, és nem lehet előidézni.²²

Teréz visszatérő tartalmi gondolatsorai mellett gyakran találkozhatunk szóismétlésekkel is, melyek a korabeli spanyol költészetre jellemzőek, úgymint: a *bundad buena*, azaz „jóságos jóság”, vagy *grandes grandezas*, vagyis „nagy nagyságok”. Ezek a szókapcsolatok egyben figura etymologicák is, melyek szintén az ismétlés retorikai alakzatai közé tartoznak.

Szent Teréz művei ugyanakkor a spanyol befogadók számára is nehéz olvasmányok, hiszen a közbeszúrt előre- és visszautalások, illetve a mondat közepén megfogalmazódó új gondolatsor sokszor nehézkessé teszi a megértést. Előfordul az is, hogy egyes számban utal vissza a többes számú dolgokra. Az egyes és többes szám ilyenfajta váltogatása számtalanszor előfordul a műben. Ahogy fordítói arra többször utalnak, nem véletlenül teszi ezt, hiszen miközben igyekszik úgy tenni, mintha másokról lenne szó, valójában önmagáról beszél, és emiatt fordulhat elő, hogy bizonyos történeteket egy művön belül többször is ismétél. Ezek a gondolati és nyelvi szinten bekövetkező állandó ismétlések, fordítói és értelmezői szerint, az élőbeszéd lendületességét követő írástechnikai hibáknak tudhatók be, hiszen mint Teréz is említi, nem volt arra ideje, hogy újraolvassa, amit egyszer már leírt. Ezen ismétléseket öntudatlanul elkövetett retorikai pontatlanságként értelmezni, annak az eredménye, hogy nem születnek koherens irodalmi válaszok e jelenségre. Nem kell feltétlenül elfogadnunk Teréz fordítóinak válaszát, hiszen az ismétléseknek az irodalomban másféle szerepük is van, mint pusztán a zavarodottság retorikája.

Ekképpen az az igazság és általánosság, amelyet az irodalmi nyelv magáénak követel, eleve gyanús, hiszen olyan, az énen belüli kettősségen alapszik, amely

²⁰ Avilai Szent Teréz, 2011. 120.

²¹ Uo.: 234.

²² Uo.: 271.

szántsándékkal összezavarja a valódi és a szimbolikus aktust annak érdekében, hogy megvalósítsa az én transzcendenciáját éppúgy, mint az én megőrzését.²³

Az egyes és többes szám keverése, mely egy grammatikai hibát sejtet, sokkal inkább egy fragmentációs eljárásra mutathat rá, amely egyrészről hangsúlyoznia akarja e személyes történetek kollektív, transzcendens voltának lehetőségét; más-résről viszont egyfajta szónoki spontaneitás és igazság benyomását is felkeltheti az olvasóban. Az ismétlés technikájának visszatérő hibaként való felrovása, lezár minden utat az adott szöveghelyekre rímelő térpoétikai párhuzamoktól. Deleuze *Le pli: Leibniz et le baroque* című könyvében ezt a Teréznél is megjelenő, de általánosságban a barokkra jellemző, az ismétlésen alapuló előre-hátra mozgást a francia *plier*²⁴ szó segítségével értelmezi, melyet példaként éppen Bernini: *Szent Teréz extázisa* című szobrával illusztrál.

És amikor a ruhának a redői kifolynak a festményből, Bernini az, aki magasztos formában felruhazza őket szoborba öntve, úgy, hogy a márvány végtelenbe érő fodrokba megy át, melyeket már nem lehet a testtel megmagyarázni, hanem csak egy olyan spirituális kalanddal, amely a testet lángra lobbantja. Hát nemcsak a tűz az, ami magyarázatot adhat Szent Teréz tunikájának rendkívüli hajtásaira? [...] A barokkot az a *hajtogatás*²⁵ határozza meg, amely a végtelenségbe tart. Hogyan lehet ezt a legegyszerűbb formájában felismerni? Ezt az összehajtogatást mindekelőtt, az olyan típusú textílianyagokban lehet felismerni, amelyeket ruhának szántak. A szövetnek vagy ruhaanyagnak fel kell mentenie saját *redőt* az alól a megszokott alárendeltség alól, amellyel egy adott teret borít be. Ha van egy lényegét tekintve barokk kosztüm, akkor az széles, irány nélküli hullámokból áll, mely független ráncaival körülveszi a testet, és eltakarja annak ráncait.²⁶

Bernini szobrának deleuze-i interpretációja mutat rá leginkább Teréz retorikájára is. Bernini a redőt redővel, a ráncot ráncsal elfedő, ugyanazon anyagminőség – a márvány – kétféle alakítási módjának ötvözésével jut el ahhoz a hatáshoz, hogy a

²³ Paul de Man: *A vakság retorikája. Jacques Derrida Rousseau-olvasata*, Helikon, 1994/1, 118.

²⁴ Gilles Deleuze: *Le pli: Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 2002. Tulajdonképpen ezzel a szóval játszik Deleuze végig, kihasználva a *plier* ige/főnév polizémiáját: az összehajtás, redő és ránc ugyanazon jelentésében.

²⁵ A barokk festészetben ezt a jelenséget *trompe-l'oeil*, azaz a *szemet becsapó* festészeti technikának nevezik, és ahogyan a szó is mutatja a látás félrevezetésére törekszik. Bernini szobrahoz hasonlóan a tartalom ábrázolása itt is arra törekszik, hogy a néző meghökkenítésére, megtévesztésére szolgáljon, melyeket e barokkos túlburjánzás segítségével ér el.

²⁶ Gilles Deleuze: *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1993. 121-122.

szemlélő alig tudja már szétválasztani a szent arcát az őt takaró „ruhatömegettől”, pedig mindkét forma, a test és a „szövet” megjelenítése is ugyanazon közet kifáragásából bontakozik ki.²⁷ Teréz is ugyanezt a technikát követi írásművészetében. Az ő szövege azonban a textualitás, melynek segítségével elfedi nemcsak a szintén textusból létrehozott tér poétikáját, hanem magának a műnek a valódi tétjét is.

Merész, mert a stratégia nem egyszerű stratégia abban az értelemben, ahogy mondani szokás: a stratégia, egy végső cél, egy telos, illetve egy terület vagy egy mozgás végérvényes újraelsajátításának, uralásának, birtoklásának motívuma felé irányítja a taktikát. Végülis cél nélküli stratégia, melyet úgyis hívhatnánk vak taktika, empirikus tévelygés.²⁸

Teréz e hatást úgy éri el, hogy egy látszólag realista teret ír le, melynek célja az olvasó meggyőzése koherens gondolatmenetéről, miközben sokszoros diakronikus beszúrásaival széttördeli az írás menetét.

Úgy hiszem, nem sokkal többet tudok írni, mint amit már elmondtam másutt, amit leírni parancsoltak, sőt inkább attól félek, minden ugyanaz lesz. Mert ahogy a madarak akik beszélni tanulnak, nem tudnak mást, mint amit mutattak nekik vagy hallanak, és ezt ismétlik sokszor, szó szerint úgy vagyok én is.²⁹

A szöveg helyszíneinek ismétlései és az ezen ismétlések leírásához felhasznált nyelvi kísérő motívumok, mint a kitérés, mentegetőzés, halmozás vagy anafora, egymást segítve takarják el a narrátor által kitűzött célt, s az empirikus tévelygés látszatát keltik fel az olvasóban. Hasonló retorikai fogással él egy másik helyen:

Keveset akarnék erről mondani, mert másutt már bővebben beszéltem róla, és nem tudom elkerülni, hogy sok dolgot újra el ne mondjak, mert semmire nem emlékszem abból, amit elmondtam.³⁰

A mentegetőzés és az állandó kényszeres ismétlésre való rámutatás egyrészt abból a nagyon is reális félelemből fakad, hogy van egy esszenciális, magyszerű értelem, melyet úgy érez, hogy kötelező jelleggel át kell adnia olvasói számára – benne a legszükségesebb eszközökkel a belső ima gyakorolása kapcsán. Másrészt, Teréz

²⁷ Teréz grammatikai ismétlései eltakarják, az általuk létrehozott terek szintén ismétlésen alapuló térpoétikai megoldásait.

²⁸ Jacques Derrida: *Az el-különböződés*, Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1991. 44.

²⁹ Avilai Szent Teréz, 2011. 52.

³⁰ Avilai Szent Teréz, 2011.83. Mt. 13:12. Mert akinek van, annak adatik, és bővelkedik, akinek pedig nincs, attól az is elvételik, amije van.

bár mentegetőzik miatta, úgy akarja láttatni a láthatatlant, hogy azt sugallja, aki mégis látja, annak nincs szüksége e könyvre, aki pedig mégsem, az hiába olvassa el művét, nem nyer belőle megváltást. Teréz a jézusi Magvető-parabolára applikálja meglátásai; egyrészt a terek sokszorosítása kapcsán, mely a hetedik lakásból indul ki, és végtelen számúvá növekszik; másrészt a tudása kapcsán, hiszen csak azoknak ad, akik, már úgyis értik, mi történik vele e látomások kapcsán.

Az értelem nem tud olyan leírást adni, amely annyira megközelítené a valóságot, hogy ne maradjon homályos azok számára, akiknek nincs róla tapasztalatuk. Mert akinek van, az nagyon is megérti, különösen, ha sok tapasztalata van.³¹

Teréz, miközben a belső ima feltárulkozását kutatja és részletezi több mint 300 oldalon keresztül, valójában azt takarja textusával, ami lehetetlen – mert ami egyedül feltárul, az a feltárulkozás lehetetlensége. Hiszen annak, aki lát, már a megírás előtt feltárult, akinek pedig még nem, az nem találkozik mással, mint a feltérképezés lehetetlenségével. Lehetséges-e az, hogy e nyelvi és tépoétikai eszközök segítségével takargassa Teréz az írás aktusának önfelszámoló jellegét?

Szent Teréz könyve ugyanis lelkiségi alkotásként minden egyes mondatával rögzített rendben illeszkedik a vallási szövegek struktúrájába, célja pedig a kanonizált hagyományba való beépítése. Mivel azonban egy kanonikus szöveg egy közösség normatív értékeit testesíti meg, úgy kell fogalmaznia Teréznek, hogy az Írás, amelyre támaszkodik, sértetlen legyen, és igazságtartalma ne ütközzön *A belső várkastély* szövegével. Ekkor kerül szembe az írás folyamata a szó szerinti hagyományozás és az értelmezés problémakörével.³² Az értelemörökítés legkockázatmentesebb formája pedig az ismétlés, az értelmezés kivonása a kommunikációból.³³ A válasz mindezen érvek ellenére talán mégsem ilyen lezárt. Az ismétlésre alapuló narrációs technika nehezen tárja fel azt, ami éppenséggel nem az írás lehetetlensége, hanem ellenkezőleg: a mentegetőzésbe burkolt valós szándék, az írás létrehozására készítő szorongató vágyakozás elrejtése. Úgy vélem, ha e formai, reális tényezőnek, a kastély toposzának, van összekapcsolódási pontja az ismétlés retorikai problémájával a szöveg szintjén, ez a realitás megmutathat egy másként kifejezhetetlen narrációs eljárást, mely leginkább transzcendens témájától függetlenül, a lét mitikus voltára mutat rá, mely nem egyéb, mint az írás teremtető aktusának elkerülhetetlen vágya.

³¹ Avilai Szent Teréz, 2011. 120.

³² Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999. 94.

³³ Teréz írásait többször is az inkvizíció elé terjesztették, és kémekkel figyeltették állandóan, minden eredmény nélkül.

Ha más formában is lehetne tálni, jól tudom, hogy nem haragudnátok meg érte, hiszen sohasem unjuk meg az erről szóló könyveket, bármilyen sok is van belőlük.³⁴

Teréz nyelvezete egyfajta „kettős beszédet” képvisel, ahol szöveg hagyományozásának szabályai és az újító szándéka ükőzésbe kerül egymással, és felejtethetővé az ismétlés szemiotikája által válik. A szöveg grammatikája és térfelosztása, bár azt hangsúlyozza, semmiképpen sem vétene a konvencionális szabályok ellen – erre szolgálnak mentegetőzései –, másfelől azonban „a magára maradt és magába mélyedő szerző kénytelen kisajtolni legbensőbb önmagát, hogy a tradícióval szemben valami sajátjal és újjal állhasson elő.”³⁵ A szent műveiben megjelenő ismétlés, valóság, mentegetőzés és elhallgatás nyelvezete, olyan narratív technikákra mutat rá az életmű több darabján belül, amelyek teret követelnek olyan szépirodalmi szempontú vizsgálatoknak is, amelyek beilleszkedhetnek a már alapos szakirodalommal rendelkező lelkeségi és teológiai művek sorába.

A tanulmány szépirodalmi megközelítése ugyanakkor nem tagadja, sőt elismeri, hogy a terézi térábrázolás végső célja az Isten és a lélek közötti távolság áthidalása. A maga rejtélyességében, a legszebb és legkedvesebb gesztus, amit az ember nyújtani képes Istene számára: a geometriai és grammatikai térben nem számolható távolság legyőzésének akarása.

Felhasznált irodalom

- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*, ford. Hidas Zoltán, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- Avilai Szent Teréz: *A belső várkastély*, ford. Sajó Tamás, Templom Kata, Jel Kiadó, Budapest, 2011.
- Avilai Szent Teréz: *Az alapítások könyve*, ford. Szeghy Ernő Sándor, Magyar Sarutlan Kármelita Rendtartomány, Keszthely, 2011.
- Deleuze, Gilles: *Le pli: Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 2002.
- Deleuze, Gilles: *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Translated by Tom Conley, Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1993.
- de Man, Paul: „A vakság retorikája. Jacques Derrida Rousseau-olvasata”, ford. Török Attila, in *Helikon*, 1994/1, 118.
- Derrida, Jacques: *Az el-különbözödés*, ford. Gyimesi Tímea, in *Szöveg és interpretáció*. szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1991.
- Kierkegaard, Søren Aabye: *Az ismétlés*, ford. Soós Anita, Gyenge Zoltán, Ictus Kiadó, Budapest, 1993.
- Maroto, Mercedes Camino: *Practising Places: Saint Teresa, Lazarillo and the Early Modern City*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam- Atlanta, GA 2001.
- Santa Teresa de Jesús: *Las Moradas*, E-Libro, 2009.
- Szimbólumtár*, szerk.: Pál József és Újvári Edit, Balassi Kiadó, Budapest, 1997.

³⁴ Avilai Szent Teréz, 2011. 83.

³⁵ Jan Assmann, 1999. 98.

AZ ISTENI KOMMUNIKÁCIÓ

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

Hallunk ma jelekről, kommunikációról, vizuális és virtuális világról. De vajon gondoltunk-e arra, hogy számunkra, keresztények számára a kinyilatkoztatás – jel, jelrendszer, kommunikáció, mégpedig *isteni kommunikáció*? Ha kinyilatkoztatásról hallunk, rendszerint a Szentírás, a biblia jut eszünkbe. Nos, azonnal szeretném leszögezni: a kereszténység nem „könyvvallás”, hiszen alapítója, maga Jézus egyetlen sort sem írt, és apostolait sem „írni”, hanem igehirdetésre küldte (vö. Mt 28,19). És azt is jól tudjuk, hogy az „Írások”, az Ószövetség írásba foglalását is sok évszázados szóbeli igehirdetés előzte meg. Ezért nem egyszerűen a Bibliáról, hanem az *eleven kinyilatkoztatásról*, Isten és ember párbeszédéről – az oly sokat emlegetett *igéről* – szeretnék szólni.

De *mi is a kinyilatkoztatás*? Most még csak mintegy az „utca embere” megfogalmazásában: Ami váratlan, meglepő felismeréshez, meglátáshoz segít hozzá valakit. Ismeretlen, rejtett tények feltárása. A lexikonok szófejtése szerint pedig: a kinyilatkoztatás (görög kifejezéssel: apokalüpszisz, és a latin *revelatio*, a *velum*, ’kendő’ szóból): 1) *általános értelemben* a személy részéről olyan önmagára vonatkozó ismeret önkéntes, szabad és szeretetből történő közlése, mely senki mástól, semmiféle más módon nem szerezhető meg (kendővel, fátýollal eltakart arc, test fölfedése, láthatóvá tétele; önmagáról másképpen meg nem tudható ismeret közlése). A latin *velatio*, ’elkendőz, elfátýoloz’ szó ellentétéként a *revelatio* föltárást, leleplezést jelent. – A kinyilatkoztatás feltételei: *a) két személy*, a kinyilatkoztató és a kinyilatkoztatást elfogadó, akik önkéntesen és szeretetből cselekszenek; *b) olyan igazság, valóság, érték* léte, mely más úton nem ismerhető meg. Ez különbözteti meg a kinyilatkoztatást a nyilvánvaló igazságok tanításától, amelyek személytelenek s bármikor bárkinek hozzáférhetők; *c) megfelelő közlési mód*, mely képes a személyek között kapcsolatot teremteni és a közlendő igazságot feltárni. – 2. *Vallási értelemben*: Isten közlése, szava, Isten és ember kommunikációja.

A KLASSZIKUS ÚT

Aki a Szentírást kívánja a hit kiindulópontjává tenni, rögtön alapvető nehézségbe ütközik: *szükséges volt-e az emberiség számára isteni kinyilatkoztatás?* Mielőtt azonban erre a kérdésre válaszolnánk, az a kérdés is felmerül, egyáltalán *lehetséges-e ez a kinyilatkoztatás?* Hogyan lehet az ember szava, írása, emberi műfajok sorozata isteni titkok eszköze, tükre, *hogyan válhat az ember szava Isten szavává?*

És itt kérdések egész sora vetődik fel.

1. A *felvilágosodás* a maga deizmusával és racionalizmusával kérdőre vonta: összefér-e az emberi értelem méltóságával bármiféle felülről kapott tudás? Azóta még inkább fokozódott a szekularizálódás, a keresztény hagyományok túlhaladása.
2. A *pozitivizmus* és a *materializmus* kizárja a kinyilatkoztatás lehetőségét.
3. Sok *pszichológus* (Feuerbach, Freud) kivetítésnek, öncsalásnak tekinti, amit „hívó füllel” Isten szavának hallunk.
4. A 20. század a *szabadság* és az *ember önmegvalósítása* nevében utasítja el azt, hogy „felülről” vezéreljenek bennünket.

A kinyilatkoztatás, a Szentírás lehetősége tehát egyáltalán *nem olyan magától érthető*, mint amilyen régebben volt. Ezért kell minél több oldalról igazolnunk már a lehetőségét is.

A *klasszikus út* (a kinyilatkoztatás lehetőségének igazolására) már a hagyományos teológiában is megjelent. Ez így foglalható össze: következtetés *de posse ad esse*, tehát a lehetőségből a létre, a tényre való következtetés. Mivel a kinyilatkoztatás – akárcsak a vallás – Isten és az ember kapcsolatát feltételezi, lehetőségének igazolásában kiindulhatunk mind Isten, mind az ember oldaláról.

A reveláció lehetséges *Isten részéről*, mert Isten személyes valóság, tehát képes szólni az emberhez, transzcendens, mindentudó, mindenható, tehát tudja mindazt, amit nekünk tudnunk kell, és megvannak az eszközei is ahhoz, hogy ezeket a tudnivalókat közölje az emberrel. Azt is láthatjuk („*respondeo dicendum*”), hogy a materializmus, a deizmus, a racionalizmus, a racionalista pszichológia Istennek éppen ezeket a sajátságait zárja ki, ezért jut el eleve ahhoz az axiómához, hogy nincs és nem is lehetséges kinyilatkoztatás.

Lehetséges a kinyilatkoztatás *az ember oldaláról* is, ugyanis az ember is rendelkezik értelemmel és akaratval. Sőt az ember *capax infiniti*, a Végtelen befogadására képes (lásd a transzcendentális módszert Isten megismerésére vonatkozólag). Tehát az ember elvileg be tudja fogadni Isten szavát, üzenetét, már ha tényleg szól hozzá Isten.

Lehetséges a kinyilatkoztatás az igazságok, a szavak, a *fogalmak oldaláról* is. Ezt éppen a szenttamási ismeretelméleti realizmus nevében mondhatjuk határozottan. A szó nemcsak üres forma, *flatus vocis*, hanem a valóság tükre. Épp ezért Isten, a Létteljesség, a Végső Valóság üzenetét is hordozhatja.

MAI UTAK

Ez a klasszikus út ma is járható, ugyanakkor sokak számára *túlzottan skolasztikusnak*, iskolásnak tűnhet, amellet nem ad választ a modern kor minden ellevetésére, ezért további érvekkel kell kiegészítenünk, elsősorban az emberi létezés még behatóbb elemzésével.

Itt elsősorban a már említett *transzcendentális módszer* jöhet szóba. Az ember megismerésében, akarásában, szeretetében mindig transzcendálja, túllépi önmagát. Úgy is mondhatjuk: a Végtelenre, Istenre nyitott. Mint *Karl Rahner* mondja, az ember eleve *Hörer des Wortes*, az Ige halgatója. Úgy tűnik, mintegy rá van hangolva Isten szavára, üzenetére. Ebben az is benne van: ha szól Isten, az embernek *be kell fogadnia* szavát.

Ontológiailag megerősíti ezt a következtetést az is, hogy Rahner nyomán sokan egyfajta *Vorverständnisről* beszélnek, tehát hogy minden konkrét ismeret előtt már van bennünk egyfajta előzetes értés, aminek alapja az, hogy az értelem (épp Aquinói nyomán) eleve a létre irányul, elsőként a lét-mozzanatot ragadja meg. A létre-hangoltság egyúttal Istenre hangoltság. Egybecseng ezzel az, hogy az Őszövetség Jahvének nevezi Istent, amit Létteljességnak fordíthatnánk. Az Abszolút lét felé való nyitottságunk főképp *Isten szavának befogadásában* válik meg tapasztalhatóvá.

Ugyanezt a szóra-hangoltságot, ti. Isten szavára való ráállítottságunkat a *nyelv-filozófia* is alátámasztja. És itt szólnunk kell a nyelv, a *beszéd kérdéséről* is, hiszen Heidegger óta ennek a kérdésnek is van ontológiai kicsengése. A nyelv speciálisan *emberi jelenség*. Olyan ősjelenség, amely hozzájárul az ember önértelmezéséhez és így a közösség kialakulásához. Ha Heidegger vádja nem is volt egészen jogos a lét elfedését illetően,¹ kétségtelen, hogy szerepe volt abban, hogy a nyelvben ne csak a létező jelzőrendszerét lássuk, hanem újra a lét logoszát. A beszédnek tényleg nemcsak az a szerepe, hogy jelezze konkrét ismeret-tárgyakat, hanem hogy a lét kinyilatkoztatása legyen.

A beszéd, a szó nem egyszerűen külsődleges járulék számunkra, hanem emberré-válásunkhoz hozzá tartozik. Ha ennek a szóra-hangoltságnak a gyökerét keressük, ez az lehet, hogy eleve Isten szavának befogadására születünk. A nyelv így elsősorban *hermeneutika*, lét-értelmezés, sőt a lét feltárulása, és ennyiben az ember lényegéhez tartozik. *Ludwig Wittgenstein* és mások nyelvfilozófiája meggyőz bennünket arról, hogy az ember lényegéhez tartozik a *Worthaftigkeit*, az a képességünk, sőt belső kényszerünk, hogy szólhatunk és szólnunk kell. Ez a mozzanat jelentős a teológia szempontjából is, hiszen épp az ember szóra-ítéltsége alapján látható be, hogy az ember az isteni szó – a természetfölötti kinyi-

¹ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927. 55.

latkoztatás – befogadására kész, nyitott, mindenestől arra irányul, és ez létbeli kiteljesedéshez segíti.²

Egy kicsit már elővételezve a Szentírás szavát, kiindulhatunk abból is: az ember „Isten képmása”, alapvetően „képmás”, *tükör*. Tükre a konkrét dolgoknak, a dolgok belső összefüggéseinek is. Megkérdezhetjük: miért ne lenne lehetséges olyan „tükörződés”, amely nemcsak ezekről a konkrét adottságokról, hanem a lét legvégső összefüggéseiről is képet ad? Ennek a képnek a segítségével tehát azt mondhatjuk: a Biblia olyan emberi szó, amely nemcsak az emberről, hanem a lét végső forrásáról, Istenről is képet ad valamiképpen, tehát *nemcsak az ember szava, hanem Istené is*.

Megerősíti ezt a következtetést a *perszonalizmus* gondolatrendszere is. Régebbi korokban a személy lényegének az önállítást, a *közölhetetlenséget* tartották. Ma a személyi lét lényege a reláció, a személyes viszony, a mások felé való kitarulkozás, az én-te közösség, a *párbeszéd*. Gabriel Marcel joggal beszél arról, hogy létezésünk eleve koegzisztencia, együttlétezés. Ha ennek gyökerét keressük, ez ismét csak az lehet, hogy Isten maga az Ős Te számunkra, aki felé tájékozódunk személyes kapcsolatainkban. Legvégső gyökere pedig az Istenen belüli többszörös párbeszéd a Szentháromságon belül.

Teológiailag tehát az Isten Szavára való ráhangoltságunk végső gyökere az, hogy magán az isteni léten belül is megtaláljuk az Atya és a Fiú, a Logosz, az Ige örök párbeszédét (vö. Kezdetben volt az Ige /a Logosz/, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, Jn 1,1), amibe a Szentlélek is elevenen bekapcsolódik, mintegy trialógussá szélesítve a dialógust (vö. Jn 16,14). Ilyen értelemben a kinyilatkoztatás a *Szentháromságon belüli örök kommunikáció vetülete*. Úgy is mondhatnók: *megtestesülés*, pontosabban: nem testben, hanem szóban, információban, írásokban megvalósuló közlés. Az Ige a szó legszorosabb értelmében *testté, emberi valósággá lett* a próféták szavában és legfőképp Jézus Krisztusban.

Végül azonban azt is ki kell mondanunk, hogy a kinyilatkoztatás nemcsak lehetséges az ember számára, de *szükséges is volt*. Itt azonban különbséget kell tennünk fizikai és erkölcsi szükségszerűség között. Akkor beszélünk a kinyilatkoztatás *erkölcsi szükségességéről*, ha enélkül is tudunk, tudnánk már valamit, de ezt a képet teljesebbé teszi a kinyilatkoztatás. Ilyen pl. Isten léte, az erkölcsi törvények kérdése, mert ezekre vonatkozólag a filozófiák is sokat megsejtettek már (vö. éppen az Isten-bizonyításokat, éppen Szent Tamásnál, ahol az emberi értelem erejére támaszkodik ő maga is). De vannak olyan igazságok, mint pl. a Szentháromság vagy az üdvösség titka, amelyekre *fizikai szükségszerűséggel* szükség volt kinyilatkoztatásra, hiszen enélkül ezekről mit sem tudnánk. És éppen ezek miatt a titkok miatt van szükség a *szent tudományokra*, így a dogmatikára, amelynek szívét-lelkét az isteni kinyilatkoztatás, mint végső forrás alkotja.

² MAYR, L.K., „Sprachen”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1963, Vol. 8., 66.

MIÉRT ÉPPEN A SZENTÍRÁS?

Hogy aztán ez a jelrendszer mire is mutat, vagyis hogy ez a kinyilatkoztatás ténylegesen *megtörtént* (vö. a *reveláció ténye*) és éppen a keresztény Szentírás és hagyomány tartalmazza, ez már egy további kérdés. És bár továbbra is fenntartom a bevezetőben leszögezett tételmet, hogy a kinyilatkoztatás nem egyenlő egyszerűen a Szentírással, itt, a „ténykérdésben” mégis elsősorban a Szentírással szeretném leszűkíteni a kérdést: *miért éppen a Biblia*, a (zsidó-keresztény) Szentírás a kinyilatkoztatás foglalatja számunkra; miért nem valamelyik másik az emberiség vallásos iratai közül, mint a Rig-védák vagy Zarathustra írásai, vagy éppen a mohamedán Korán? Erre a kérdésre válaszolhatnánk úgy, hogy sora vesszük az egyes lehetőséget, és úgy is, ha a lényegi különbségeket keressük. Most ezt az utóbbi utat választom. Miért éppen a Szentírás „a” szent írás?

A válasznak két része lehet: egy tartalmi és egy formai mozzanat. Ami a *tartalmi oldalt* illeti, csak ott jöhet szóba kinyilatkoztatás, ahol transzcendens és személyes Isten áll a háttérben, akivel az ember párbeszédre lép. A – mondjuk, görög-római – mitológiák sok esetben nem mások, mint a természet erőinek megszemélyesítései, gondoljunk csak a tenger, az ég vagy a szerelem istenére (Neptunus, Uranus, Venus) vagy az emberi belső kivetítései (pl. fides=hűség, concordia=egyetértés). Valamilyen értelemben (mélylélektanilag!) ezek is „kinyilatkoztatások”, de immanensek, a földi lét kereteibe zártak. Végző soron csak a monoteista vallások jutnak el kifejezett kinyilatkoztatásig. A *formai elem* pedig az időbeliség. Persze, a kérdés így még élesebb: miért éppen ez az „Ábrahám-tól Krisztusig” terjedő mintegy 1900 éves időszak az *üdv történet*, – ez az egészen szűk metszet az emberiség sok évmilliós történetében? Más szóval a *történelmiség* jelent itt problémát.

A feleletet pedig éppen az *ember történelmiségében* kell keresnünk. Az ember lényegéhez tartozik, hogy időben szétbontva éli meg életét. Egyéni életünkben és az emberiség történetében egyaránt megtapasztaljuk ezt az időbeliséget. Ha tehát – még tisztán elvileg vizsgálva a kérdést – azt keressük, hogyan jöhet létre kapcsolat Isten és ember között, az *ember oldaláról* feltétlenül úgy tűnik: csak történelmileg, azaz időben élő emberek történelmi tapasztalatán, istenélményein keresztül.

A különböző népek mitológiáit alapvetően az különbözteti meg a Szentírástól, hogy *időn kívüliek*, az emberi belső időtlen kivetülései. Még viszonylag a Korán emlékeztet leginkább a Bibliára, de ez épp abból fakad, hogy keresztény és zsidó hagyományokat alkalmaz adott kultúrkörre. „A mítoszok szereplői istenek, akiket személyekként neveznek meg, és gyakran a természet jelenségeivel, erőivel azonosítanak... A mitologikus gondolkodás egyik fő jellegzetessége, hogy nem képes az Isten világleflettségét – transzcendenciáját – és a világ Istentől különböző, immanens voltát megkülönböztetni... A mítosz másik jellegzetessége, hogy szemléletmódja ellentéte a történelminek. A történelem folyamata egyenes vonalú,

megismételhetetlen és megfordíthatatlan... A mítosz ciklikus, a benne elbeszéltek szabályos váltakozásban megisméltódnak. A mítosz a történelem előtti, téren és időn kívüli, talán helyesebben időfeletti ősidőben játszódik.”³

És közelíthetünk a kérdéshez a (feltételezett) párbeszéd másik oldaláról, *Isten felől* is. Beláthatjuk: ha Isten odafordul az emberhez, akkor egészen lehajol hozzá, figyelembe veszi ezt a történelemhez kötöttséget. Az iménti kérdésre tehát így válaszolhatunk: éppen azért, mert a mi Szentírásunk ténylegesen élő történelmi emberek végső tapasztalatait közvetíti, azért szólhat hozzánk, akik ugyanúgy időben élünk, történelmi adottságok között hozzuk meg döntésünket. Ez az elvi megalapozás nemcsak a Szentírás újszövetségi részére érvényes, hanem természetszerűleg az Ószövetségre (a T'nach-ra) is. És mivel a kettőből merít a Korán is, rá is jórészt alkalmazható a kinyilatkoztatás kifejezés. Ennek részleteire most nem térek ki.

Megjegyezhetjük, a történelmiség helyes értelmezése azt is megérteti velünk, miért találunk *fejlődést*, fokozatos kibontakozást az üdvösség történetében. Ezért találunk annyi gyöngéséget, sőt kegyetlenséget is (újszövetségi szemmel nézve) az Ószövetség történeteiben. Csak Krisztusban ér célba az emberiség, és ez a Szentírás-értelmezés sok-sok problémájára feleletet jelent számunkra. Azt is be kell látnunk: a biblia történelmisége nem jelenti azt, hogy történetírás műfajában dolgozik, de *történelmi tanúságtételen* nyugszik.

Még itt, az egész Szentírásra vonatkozó előzetes, bevezető kérdések között vetődhet fel az is, hogyan kell elképzelnünk a Szentírás létrejöttét, a *sugalmazást*, mit jelent az a gyakori fordulat: „Isten szólt”, „ezt mondta az Úr”. Piet Schoonenberg így veti fel ezt a kérdést: azt jelenti ez a kifejezés, hogy Isten valamiféle levegőrezgések kiváltója, netán égi telefonbeszélgetés résztvevője? Semmiképp sem, Isten nem e világ okainak része. Nem áll az ember-partner helyére. De mindennek transzcendens oka, tehát ő teszi lehetővé, hogy teremtménye cselekedni – és így beszélni vagy írni tudjon. Az „Isten szól” kifejezés tehát azt a tényt akarja kifejezni, hogy *beszédre készítet* valakit. Nem úgy, ahogy az orgonista mozgatja a billentyűket. Ez rövidzárlatot eredményezne. Isten szava csak úgy isteni, ha egészen átjárja az embert, az megtapasztalja és sajátjaként közli. Így Isten sugalmazása az emberi beszéd és írás „műfajain” keresztül tör utat hozzánk.

A Szentírás tehát mindenestől kinyilatkoztatás, *Isten és ember párbeszéde*, kommunikációja, amely immár Jézus Krisztus és a benne hívők közti eleven kapcsolat. És bár János evangélista utal a leírt ígére is, de az maga is Krisztusnak, a tulajdonképpeni kinyilatkoztatásnak az elfogadását jelenti: „Mindezeket azért írtam le, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, és hogy a hit által életetek legyen benne” (Jn 20,31).

³ RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése*, Budapest, 1986. 100.

EGY, KÉT VAGY HÁROM FORRÁS?

A kinyilatkoztatás-fogalom további útját könyvtárnyi irodalom követi végig. Legyen szabad itt csupán két könyvet említenem, és ez *Horváth Tibor* torontói professzor: *A kinyilatkoztatás teológiája*, ill. *A kinyilatkoztatás kritikája* c. műve.⁴ Korunkra a *protestáns és a katolikus-ortodox oldal vitája* éleződött ki. Mint tudjuk, a reformáció egyik sarkalatos elve a *Sola scriptura*, tehát hogy a hit egyedüli forrása számunkra a Szentírás, magyarul, egyenlőségjelet kell tennünk a kinyilatkoztatás és a biblia közé. Ezt *egy-forrás-elméletnek* is nevezhetjük. De még ha ez is lenne az egyetlen forrás, ez az egy is megsokszorozható, hiszen a *három fázis elmélet* szerint először a kérügma, a szóbeli igehirdetés hangzott el, utána következett a hagyománytörténet (*Traditionsgeschichte*), és csak harmadszorra a formatörténet (*Formgeschichte*), amelynek eredményeként a „végterméket”, az írásbeli formát megkaptuk. Valamiképpen tehát a biblia maga is a szóbeli igehirdetés, sőt a hagyomány munkájának eredménye.

De lépünk tovább. A katolikus és az ortodox egyházat többnyire úgy lehetne egy nevezőre hozni, hogy a Szentírás mellett a Szenthagyomány is szerepet játszik ezekben. Hagyomány alatt itt a biblia lerögzítése utáni tradíciót, lényegében az egyetemes zsinatok tanítását értjük. Ez lehetne a *két-forrás-elmélet*. De a katolikus egyházban megjelenik a *három-forrás-elmélet* is, ti. az a felfogás, amely szerint a Szentírás és a Szenthagyomány mellett a (katolikus) egyház mindennapi tanítása is szóba jön. Ez utóbbi két elmélet szerint *van dogmafejlődés*. Vannak olyan igazságok, amelyek szó szerint nincsenek benne a bibliában, de az egyes koroknak megfelelően új fogalmak jelennek meg. Csak egyetlen ilyen példát említek: a *Szentháromság* kifejezést, amelyet a történelmi egyházak mind elfogadnak, de nincs benne a Szentírásban.

A *hagyomány* és a *dogmafejlődés* kérdésének taglalása természetesen nem fér bele a dolgozat kereteibe. A statikus és dinamikus elem kettősségét mintha már maga az Ószövetség is feltételezné, amikor a „törvény és a próféták” kettősségéről beszél. Az Úr Jézus pedig „újborról” szól, amely „új tömlőbe való”. A dogmafejlődés lehetőségét (a katolikus felfogás szerint) az adja, hogy Krisztus eleven folyamatnak látja az Atya és a saját kinyilatkoztatását, valamint az apostolok igehirdető munkáját: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 20,21) és kifejezetten egyenlőségjelet tett saját tanítása és az apostoloké között: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16), sőt megjelöli azt az erőt is, amely segíti az apostolok tanítást elmélyítő munkáját: „A Szentlélek elvezet titeket a teljes igazságra” (Jn 16,13). És az első apostoli zsinat története (amely még benne van az Újszövetségben, ti. az Apostolok Cselekedeteiben /15/), mutatja, hogy az

⁴ Róma, Teológia kiskönyvtár-sorozat, I/4. és I/5. darabja, 1978.

apostolok éltek is ezzel a lehetőséggel, amikor az ősegyház egészen új helyzetben találta szemközt magát (vö. pogány-misszió).

Hogy aztán mi is a *krisztusi tanítás aktualizálásának a módja*, ez már további kérdés. Csak a legdöntőbbet szeretném leszögezni: új dogma kimondása nem merőben új igazság felfedezését jelenti a katolikus egyházban sem, hanem csak annak kifejtését, explicitté tételét, ami bennfoglaltan, implicite benne van a leírt kinyilatkoztatásban, mégis egy-egy kor értéséhez, megismeréséhez hozza közel azt. Ugyancsak messzire vezetne a tanítóhivatal kérdése is, tehát hogy az egyház milyen formában szövi tovább Krisztus tanítását. E tekintetben eltér a katolikus és az ortodox egyház felfogása. Utóbbi szerint nagyon is jelentős a hagyomány munkája, de nincs kifejezetten efféle „hivatal”, inkább az ún. *szobornoszty*, a hívők közfelfogása hoz felszínre új megközelítéseket. A katolikus egyházban, mint tudjuk, elsősorban az egyetemes zsinatok, valamint a pápa „ex cathedra” nyilatkozatai mondanak ki új dogmákat. Utóbbi alapja a Péternek megígért (Mt 15,19) és átadott (Jn 21,17) legfőbb tanítói hatalom.

Hogy aztán az egy-, a két- vagy a három-forrás elve érvényes-e, ez már-már iskolás kérdésnek tűnik. A Tridenti zsinat tényleg arról beszélt, hogy a leírt könyvek és a le nem írt hagyomány közvetíti Isten üzenetét. De ezzel nem azt mondta: ez két különálló forrás, inkább azt: a kinyilatkoztatás ebben is, abban is megtalálható. A katolikus egyház sohasem választotta külön a két vagy három forrást. A II. Vatikáni zsinat szerint a kinyilatkoztatás *egyetlen isteni forrásból* ered, melyből fakad mind a Szentírás, mind a hagyomány, mind a mindenkori igehirdetés. A források tehát egymást átjáró valóságok. Igaz, az egyház nem mondhat ki olyat, ami ellentétes a leírt igével, de azt elmélyítheti és az adott korra alkalmazhatja. Így lesz csak élő szó, ige, nem pedig holt betű. Újat hozott a zsinat abban is, hogy míg az I. Vatikáni zsinat elsősorban tant, tanítást látott a kinyilatkoztatásban, itt a *Dei Verbum* konstitúció az esemény-jelleget hangsúlyozta.⁵

Korolláriumként arról is szólnék, hogy a kinyilatkoztatás fejlődésének gondolata a kereszténység peremén megjelenik, így a *moonizmusban* (vö. Egyesítés Egyháza) és a *mormonoknál*, akiknél további forrást, sőt forrásokat jelölnek meg. A *folymatos kinyilatkoztatás* motívuma a *muszlim hit* keretében is felvetődött. A *baháj vallás* szerint kinyilatkoztatások egész sorozata követi egymást, melyek tükrökhöz hasonlíthatók. Ha egyik tükör elhomályosodik, kivilágosodik a második, és így tovább. Eszerint az első tükör a Tóra volt, a második az evangélium, a harmadik a Korán, és a negyediket Bahauallah iratai képezik. Úgy is mondhatnám, a katolikus felfogás elvi szempontból a Sola scriptura és a baháj hit között helyezkedik el, mivel itt, mondjuk, a hagyomány nem jelent új kinyilatkoztatást, csak a meglévőnek aktualizálását; nem hoz mássá-válást, nem jelent lényegi, hanem csak akcidentális

⁵ Horváth T., *A kinyilatkoztatás teológiája*, Róma 1978, 47.

változást. Ahogy a középkor megfogalmazta: *Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in novo patet* (az Újszövetség az óban rejtőzik, a régi az újban nyilvánul ki), a tanítás továbbadásában pedig a leírt szó, mint mag, meghozza a maga százszoros termését.

Egy valamiről kell még szólnom: a *hitről*. Ti. ha itt kommunikáció zajlik, ez semmiképp sem egyoldalú, nemcsak Isten szava, hanem benne van az ember felelete is, ez pedig nem más, mint a hit. A hit, amely szavakban, de szentségi jelekben, a katolikus és az ortodox egyházban képekben, épületekben, kegytárgyakban, a nyugati egyházban akár szobrokban is tárgyasul, és e párbeszéd részei a tettek, a *cselekedetek* is. Ahogy a János-levél mondja: „Aki megtartja parancsait, Istenben él és Isten őbenne” (1Jn 3,24), mondhatnám: maga is jellé válik. Ez Isten és ember kommunikációjának végkicsengése.

* * *

Az embernek ezt az alapvető szóra-hangoltságát legyen szabad egyik versemmel illusztrálnom.

Jelszerkezetű

Hiszem,
 hogy minden több,
 mint őnmaga,
 minden új mélység
 ajtaja,
 több, mint nyers tény,
 esetlegesség.

Minden – kihívás
 minden jelkép,
 minden kiáltás,
 minden üzenet:
 az arcok, az álmok,
 a szelek.
 Az erdők
 fáai :
 sejtelem
 hieroglifái.

Minden sikoltás,
minden feszület,
minden az Igét
feszíti meg.

Hiszem: semmisem
az csak, ami éppen.
Hiszek a dolgok
jel-szerkezetében.

NOTKER WOLF JELÉRTTELMEZÉSE A PANNONHALMI BAZILIKA ÚJRASZENTELÉSEKOR

BENCZE LÓRÁNT

A pannonhalmi bazilika alapjaiban 10. századi, mai formájában nagyjából a 13. század elején épült¹. A rövid török birtoklás idején lemeszelték a falakat, a 19. század második felében az akkori elképzelések, illetve Storno Ferenc elképzelései szerint renoválták. 2011-12-ben felújították a mai műemléki és liturgikus igényeknek megfelelően. A bazilika újraszentelésekor 2012. augusztus 27-én Dr. Notker Wolf OSB bencés abbas primas, rektor, egyetemi tanár tartotta az ünnepi beszédet. A beszéd összefoglalóan szólva vallásszemiotikai előadásba öltöztetett prédikáció, avagy prédikációba bújtatott vallásszemiotikai előadás.

A primás apát beszédének az alapmetaforája az újszövetségi apostoli levelek templomépület-metaforája². Ebben Krisztus az alapkö és a szegletkö (azaz a legdíszebb kö), a keresztény közösség a templom, a hívők az egyes kövek.³ Ennek a metaforának a szociokulturális és vallási háttere, hogy a zsidóság egyetlen jeruzsálemi templomával és a római birodalom 1-2. századi vallásainak templomsokaságával szemben az őskeresztényeknek nem voltak templomaik. Nem adódott más megoldás az új vallásnak, hogy vallásnak tekinthesse magát, mint az a metafora, hogy ők maguk, a keresztény közösség a templom, és az egyes hívők a templom kövei. Még a 2. század első felében is megjegyzik keresztény és nem keresztény szerzők, hogy furcsa vallás a kereszténység. Nincsen egyenruhájuk, nincsenek templomaik, de nem lopnak, nem gyilkolnak stb., vagyis nem követnek el semmiféle gazságot. A 4. század után azonban tele lett Európa keresztény templomokkal, tehát Notker primás apátnak azt a dilemmát kellett megoldania, hogyan fordítsa meg a metaforát a mai szociokulturális és vallási körülmények között úgy, hogy a régi, szentírási, ellentétes irányú metafora is megmaradjon, illetve mindkettő érvényesüljön. Az egész beszéd másról sem szól, mint erről az oda-vissza szemiotikai oszcillálásról és forgatásról, amely eljárás természetesen komoly szemiotikai alapokon nyugszik.

¹ A harmadik templom építése, befejezése Uros apát alatt: 1224/1225.

² Illetve teológiai szakkifejezéssel *misztériuma*.

³ L. Róm 14, 20; Ef 2, 20-21; 4, 12; 1 Kor 3, 9-17; 6, 19; 2 Kor 6, 16; 1 Pét 2, 4-6 stb.

Ezért mindjárt a beszéd elején háromszor is szerepel a *jel* (*Zeichen*), mégpedig a templom, illetve a bazilika mint analogikus metafora-jeltípus, majd a beszéd közepén egyszer, a végén pedig egy szinonimikus kifejezés: *képes beszéddel* (*Bildlich gesprochen*). Az egész beszéd felfogható a templomnak mint metaforikus jelnek többszörös körülírásaként.

A kérdés valójában az, hogy milyen is a templomi, vallásos, keresztény társadalmi lény, pontosabban a keresztény közösség, mégpedig a szerzetes, a keresztény ember, az ember mint olyan Wolf rektor–apát megközelítésében, illetve a a szentírási, a keresztényi, a bencés megközelítésben? Egyszóval olyan, amilyen a templom, mégpedig amilyen ez a pannonhalmi apátsági templom.

1. Az egység (*Einheit*), az összetartozás a közösségnek mint templomnak a központi gondolata: össze vagyunk kötve, egymásra hangolva (l. *verbunden, zusammen, gemeinsam, miteinander, übereinstimmen, gegenseitig*), a közösséget építjük föl (*bauen wir die Gemeinschaft auf*) stb. Az összetartozás egyre táguló körei: a szerzetesek, a monostor gimnáziumának diákjai, a monostort látogató hívők, minden turista, minden élő ember a világon, sőt a történelem múltbeli és jövőbeli emberei (keresztényei) is⁴. Mai szóval a beszédet mint körülírást úgy is tömöríthetnénk meghatározássá, hogy az ember alapvetően társadalmi lény, és ezért a (keresztény) vallás is alapvetően közösségi létezés.⁵

A közösség pedig lényegénél fogva többszörösen jel. A közösség nem csupán minden élő emberre kiterjedő fogalom, mint fentebb láttuk, hanem időben sincs határa, és mint ilyen jel, mégpedig a végtelen bizalom jele, azaz a templom nem csak a múlt, hanem a jelen és a jövő nemzedékek jele is. Végül és alapvetően a templom az abszolút jövő jele, a mindent átfogó isteni szeretetközösség elővételezése⁶.

A templom mint társadalmi épület, illetve mint közösségi hely elsősorban az Isten- és emberszeretet jele a közös ünneplésben, a közös imában, a közös hálaadás-lakomában (eucharisztia-ban), az emlékezésben Krisztus szenvedésére, és a rá való emlékezés miatt a segítség- és vigasztalásnyújtásban⁷. A templom tehát

⁴ Vö. a katolikus *communio sanctorum* – szentek közössége tanítással.

⁵ „Az ember lényegénél fogva társas lény. A vallás ... mint minden valóságfajta, alapvetően társadalmi és nyilvános ügy.” (Ch. S. Peirce 1958-1963 *Collected Papers of* – . I-VIII vols. Harvard University Press, Cambridge. I. X ; II. 302-303).

⁶ Katolikus teológiai szak kifejezéssel a *szentek/üdvözültek társaságának* elővételezése: ... *mitfeiern ... Die Feier von Tod und Auferstehung des Herrn ... Jahrhunderte vor Christus ... Ihr habt für die Gegenwart und die Zukunft gebaut im Vertrauen, dass Gott Eure Gemeinschaft begleitet, im Vertrauen, dass weitere Generationen dieses Erbe weitertragen ... Nicht nur diese wunderbare Kirche, Ihr selbst werdet als Gemeinschaft zusammen mit den Brüdern und Schwestern, zusammen mit den Heiligen ...*

⁷ *Dieses Gotteshaus ist ferner Zeichen Eurer Liebe, Eurer Liebe zum Gottesdienst, zu Gott selbst, zu dessen Ehre Ihr die Psalmen singt, Eurer Liebe zu Christus, dessen Gedächtnis und Gegenwart Ihr in der Eucharistiefeier begeht; und Eurer Liebe zu den Menschen, die hierher*

egyszerre a hit, a remény és a szeretet jele, a bizalom és az odahajlás jele, azaz minden élő közösség egységének a jele. A templom mint a közösségépítés szíve, központja (*Herzstück*), és mint ilyen a közös imában is mintegy kozmikus tágu, oikumenévé⁸, tehát ismét csak minden embernek helye van benne, mindenki előtt nyitva az ajtó, mindenkit átfog származásra való tekintet nélkül⁹, főként pedig a rászorulókat. „Minden vendéget úgy fogadnak, mint magát Krisztust”¹⁰. A templomépítkezés mint üdvösségtörténet világépítés¹¹. A kolostor¹² nem önző bezárkózás, hanem lelkileg–szellemileg valójában csupa nyitás. Nyitás a falain kívül minden irányban az emberek, a tudományok és a művészetek felé, elsősorban afelé, ahol az ember le van horgonyozva, és ami az ember valós méltósága.¹³

2. Az egyén és a közösség, akárcsak a templom, folytonos megújulásra szorul, divatszóval fejlődésre, előrehaladásra. Ennek kulcsszavai: újra megnyitás (*Wiedereröffnung*), megújult és új fénybe öltöztetett örökség (*Erbe erneuert und zu neuem Glanz gebracht*). A templomrenoválás is jel, a remény jele¹⁴, a bencés közösség életjele, amihez csak ismételten gratulálhat a bencés világközösség¹⁵.

kommen, in vielen Anliegen Hilfe und Trost suchen, die mitfeiern wollen mit Euch, und wie Ihr, den heiligen Martin und den heiligen Stephan verehren und anrufen wollen.

⁸ Görög eredeti jelentése egész /lakott/ világ.

⁹ *Die Kirche ist das Herzstück eines Klosters. Vom Altar her, von der Eucharistiefeier her, bauen wir die Gemeinschaft auf, oder vielmehr: baut Christus unsere Gemeinschaft auf. Auch beim Chorgebet, das bei uns Mönchen zeitlich gesehen einen guten Teil des Tages einnimmt, finden wir in dieser Einheit zusammen. Wir beten miteinander und singen Psalmen, die in die Jahrhunderte vor Christus hineinreichen. Die Feier von Tod und Auferstehung des Herrn und das Chorgebet verbinden uns nicht nur untereinander, sondern mit der ganzen Kirche dieser Welt. Die Psalmisten haben uns ein Geschenk hinterlassen, von dem wir bis heute zehren, nicht nur in unseren Klöstern, sondern in allen christlichen Gemeinden, und natürlich auch unsere jüdischen Brüder und Schwestern. Damit bekommt unser Beten eine wahrhaft umfassende, ökumenische Dimension.*

¹⁰ *Der hl. Benedikt wollte aber nicht, dass die Mönche nur für sich selbst leben. Er hat die Türen geöffnet für die Gäste, die Armen und die Bedürftigen. „Gäste werden dem Kloster nie fehlen... Sie sollen wie Christus aufgenommen werden, sagt er (RB 53 16.1).*

Dieses Gotteshaus ist ferner Zeichen Eurer Liebe, Eurer Liebe zum Gottesdienst, zu Gott selbst, zu dessen Ehre Ihr die Psalmen singt, Eurer Liebe zu Christus, dessen Gedächtnis und Gegenwart Ihr in der Eucharistiefeier begeht; und Eurer Liebe zu den Menschen, die hierher kommen, in vielen Anliegen Hilfe und Trost suchen, die mitfeiern wollen mit Euch, und wie Ihr, den heiligen Martin und den heiligen Stephan verehren und anrufen wollen.

¹¹ *Der Kirchbau wird durch das Beten transparent für die Heilsgeschichte und die ganze Ökumene.*

¹² Vö. lat. *claustrum* – zár, korlát, akadály. A bencések nem is hívják lakóhelyüket kolostornak, hanem monostornak (lat. *monasterium*).

¹³ *... Öffnung ... Öffnung ... wir leben, über die Mauern der Klausur hinaus aus ... wo der Mensch wirklich verankert ist und was seine wahre Würde ausmacht.*

¹⁴ *Diese Renovierung ist ein Zeichen der Hoffnung.*

¹⁵ *Daher nochmals meine Gratulation, auch im Namen aller benediktinischen Brüder und Schwestern weltweit.*

A templomépítés a szüntelen közösségépítés jele. A legdíszesebb kő („szegletkő”) és az alapkö Krisztus maga. Ő minden érték csúcsa, beteljesülése. Nélküle szétesne az épület, illetve a közösség.

3. Ám a társadalom mint közösség egyéniségekből áll, szemben a tömeggel, amelyben elveszik az egyéniség. A közösség azonban nem pusztítja el az egyéniséget. A bencés Regula szerint tekintettel kell lennie a vezetőnek, az apátnak, hogy mindenkinek saját tehetsége van Istentől. Amint a pannonhalmi templom kövei változtatatosan és nem gépies egyformasággal lettek kifaragva, hasonlóan az apát, ha jó vezető, nehéz feladatot vállalt, amihez hihetetlenül nagy türelemre van szüksége, mert a sokféle ember mindegyikét másképp kell irányítani, még hozzá anélkül, hogy személyválogató lenne, de a szerzetesek maguk is kölcsönösen legyenek tekintettel egymás egyéniségére, sajátos testi és jellembeli különbségeikre, netán gyarlóságaikra. Ez a viselkedésmód a szeretet jele¹⁶.

4. Ugyanakkor az egyéniség ahhoz, hogy kiteljesedjen, érett személyiséggé váljon, a közösségre szorul. Mind az egyén, mind a közösség harmóniájához szükséges a kövek, azaz egyéni jellemek megfaragása (*behauen*), összezsírozása, hogy összeilleszthetők legyenek. Ezek a műveletek a rossz tulajdonságainktól való megszabadulás jelei. A malter, amely összetartja a már szeretetben összeillő köveket, szintén a szeretet¹⁷.

5. A pannonhalmi bazilika „egyedülállóan szép”. Notker apátnak ez a kijelentése, és egyáltalán a beszéde mintha Évát visszhangozná Az ember tragédiájából: „Ah élni, élni, mily édes, mi szép!” Pedig valójában a középkori filozófiai transzcendentáliák jele mind a templom, mind a benne jelenlévő közösség: a lét értékes, mert szép, jó és igaz. A felújított bazilika egyszerűen gyönyörű. Elegáns. Lenyűgöző¹⁸. Mintha nem is a mai Magyarországon volnánk. Csalódhatnánk a bencésekben, ha nem ők jelentenék az egyházművészet csúcsát. Egyetlen új vagy felújított magyar templom sem ismeretes, amelyik akár még csak a közelébe is érne a bazilikának.

Ami a liturgikus teret illeti, a bencések által a 19. században elindított liturgikus mozgalom a II. Vatikáni zsinaton beérlett, és szerte a nagyvilágban sorra az új-régi bencés igények alakították át a templomokat, elsősorban a bencés templo-

¹⁶ *Die Steine der Gemeinschaft sind natürlich nicht immer so schön und einheitlich geformt wie hier in dieser Kirche. „Der Abt soll wissen, welch schwierige Aufgabe er übernommen hat, Menschen zu führen und der Eigenart vieler zu dienen.“ (RB 2,31) Und diese Eigenarten sind so vielfältig wie es Brüder gibt. Die Brüder selbst aber „sollen einander in gegenseitiger Achtung zuvorkommen; ihre körperlichen und charakterlichen Schwächen sollen sie mit unerschöpflicher Geduld ertragen; im gegenseitigen Gehorsam sollen sie miteinander wetteifern; keiner achte auf das eigene Wohl, sondern mehr auf das des andern; die Bruderliebe sollen sie einander selbstlos erweisen.“ (RB 72, 4-8). Az aláhúzások a jelen szerzőtől.*

¹⁷ *Wir müssen zusammenwirken, uns behauen lassen, bis wir zusammenpassen. Die Liebe ist der Mörtel zwischen den Steinen. Die Liebe hält sie alle zusammen.*

¹⁸ *Sie ist einmalig schön geworden.*

mokat¹⁹. Összefoglalóan a bazilika liturgikus tere olyan, ahogy Dr. Söveges Dávid és Dr. Sólymos Szilveszter bencések már ötven évvel ezelőtt megálmodták²⁰. Ugyanez az elrendezés (keresztelő kút, oltár, olvasóállvány, középkori rózsablak, illetve világító ablak egy vonalban) található például a amerikai bencés apácák főiskolájának új kápolnájában Duluthban. Nyilván Pannonhalma megkészt a kivitelezéssel a politikai helyzet miatt, de most végre annál nagyobbat alkotott. Majd két évszázad után ismét a bazilika a mindennapi kórusima színhelye Szent Benedek Regulájának szellemében és felemelő, hiteles keresztény esztétikában. Magától értetődő tehát, hogy ez a szépség nem pusztán jóleső, drágakő élmény a hívőnek, hanem a sok évszázados, mindmáig és a jövőben is élő hit jele.²¹

Kellett mindehhez az idegen (angol) építész, John Pawson, akinek nem csak arány- és színérzéke és anyagismerete kitűnő, hanem megvolt a bátorsága is, hogy kilépjen a kulturális és tudományos életünket lépten-nyomon veszélyeztető provincializmusból²². Azzal, hogy kikerült a templomból a túlméretezett 19. századi szószék, a Szent István és Szent Benedek szobor, nagyobb lett a bazilika²³. A pannonhalmi bazilika arányai rendkívül harmonikusak, és emiatt sokkal szebb, mint a nyugat-európai óriás román- és gótikus katedrálisok – hívta föl a figyelmet ismételten Söveges Dávid atya. Szavait igazán most, a felújítással lehet megérteni. Sőt most sejtethjük igazán, hogy a román és kora gótikus magyar templomok, kápolnák is (Ják, Lébény, Zsámbék, Pécs, Esztergom stb.) milyen magas színvonalú keresztény kultúrát képviseltek.

Soha korábban még nem érvényesültek az oszlopfők ennyire a térben. A gyertyák benyomását keltő, de nem utánzó korszerű világító testek szellemes megoldások, és illenek is a liturgikus hagyományhoz. A román kori keleteléssel kialakított természetes világítás újra megkapta a rangját. A fény kíséri a szerzetesek mindennapi életét. Kibomlottak az eredeti értékek úgy, hogy tökéletesen alkalmasakká váltak a mai mindennapi liturgikus használatra. Minden egyes, egymástól eltérő elem megtalálta helyét ebben a harmóniában. Minden oszlopfő és oszloptalpatzat más-más díszítésű. Mégis a bazilika a tökéletes szimmetria látszatát kelti. A szimmetria, mint minden nagy festészeti, szobrászati, zenei alkotásban, nem merev, nem geometriailag azonos elemek szimmetriája. A tér tele van aszimmetriákkal, építészeti

¹⁹ ... die benediktinische Liturgie bestimmte die Neugestaltung.

²⁰ Szóbeli értesülés nyomán.

²¹ *Sie ist aber nicht nur ein Schmuckstück, sie ist ein Zeichen des Glaubens, Eures Glaubens und des Glaubens Eurer Vorväter.*

²² L. a padok, az oltár, a keresztelőkút stb. méretezését, szerényen illeszkedő sötét diófa színét és a kiemelt opálos nemes anyagok világítását (keresztelőkút, oltár, olvasóállvány, a főhajó középkori (részben elpusztult) rózsablakának és román ablakainak opálja).

²³ A két – egyébként szép szobornak (Szent István, Szent Benedek) –, megtalálták az arányokat illetően is tökéletes helyét a könyvtár előcsarnokában, illetve a monostor főbejáratánál a főlépcsőházban.

megoldatlanságokkal, amiket első pillanatban nem veszünk észre, legföljebb hosszas, közeli szemlélődéssel, mint ahogy az emberi arcot is szimmetrikusnak látjuk, és csak akkor döbbenünk rá, hogy nem pontos mása az arc egyik fele a másiknak, ha függőlegesen elfelezzük az arcképet, mindegyik felet egészszé fordítjuk, és a két tökéletesen szimmetrikus arc néha alig hasonlít egymásra.

A 19. századi mennyezetképek, oldalképek és ornamentika, a jobb oldalhajó falára helyezett középkori síremlékek is illeszkedni tudtak ebbe a harmóniába, amit – sajnos –, még mindig durván megzavar a 19. századi baldachin a régi szentélyben. Ha csak a régi főoltár maradt volna a helyén, akkor tökéletesebb volna ez a kortalan harmónia, amelyik most jellemző a bazilikára.

Úgy adódott a magyar történelemben, hogy tatár, török, osztrák, orosz, újabban Európa és Amerika, lerohantak, romboltak és pusztítottak, épületet, embert, szellemiséget, és ezért mi is mindig letaroltunk mindent, épületet, embert, szellemet, hogy újat építsünk. A felújított pannonhalmi bazilika, de maga a pannonhalmi apátság teljes épületegyüttese ennek a magyar történelemnek és kultúrának ellenvonulata, és mint ilyen is jelképes. Pannonhalmán több mint ezer éve folyamatosan nem romboltak, hanem mindig felújították, igazították a régit, és hozzáillesztettek újabb és újabb szépségeket, hogy élhető és lakható legyen az újabb és újabb helyzetekben. Szinte minden kor és stílus odaillően és szerényen hozzátoldotta a magáét, kezdve az ásatások római, pannóniai sírköveivel és a Fórum Romanumról ajándékba kapott, cizellált márványtöredékekkel, folytatva a középkori román, gótikus, majd reneszánsz, barokk, rokokó, neoklasszicista és a 20. századi római iskola épületrészekkel, végül mai, kortárs tömbökkel, és hozzá még mindegyiket egymásra való tekintettel.

Nemcsak minden egykori bencés diák vagy magyar katolikus, hanem minden, pusztán gyönyörködni vágyó turista sem mulaszthatja el a jövőben, hogy elzarándokoljon és részt vegyen a bencések liturgiáján a pannonhalmi bazilikában. Esztétikai szempontból mindenki meg van hívva, fel van szólítva²⁴, hogy részesüljön a látvány élvezetében, hogy egész életére, egyszer s mindenkorra beigya szemével a felújított bazilika képét, mint minden élő közösség és működő demokrácia jelét, amelyben a különbségek, netán megoldatlanságok csorbítatlan fenntartásával törekszünk harmóniára, de csak törekszünk, és sohasem érjük el merev pontossággal. Így lesz a pannonhalmi bazilika a mai magyar társadalomnak a soha meg nem ingó, szilárd bizalom, a „soha ne add föl!” remény, és a szépséges szeretet jelképe, minden kisebb-nagyobb életképes közösség megújulásának és kibontakozásának alapja és szegletköve.

²⁴ L. gör. *ekklészia* – *népgyűlés*, szó szerint *kihívottak, felszólítottak*.

FORRÁS

A MAJOMREMETE ÉS A DÉMONNŐ SZERELME

A tibeti nép származásának története

SZEGEDI MÓNICA

„A tibetiek eredetüket legendáikban egy majom és egy démonnő egyesülésére vezetik vissza. Vannak, akik Indiából, mások Kínából származónak tartják a tibeti népet, megint mások mongol vagy türk eredetre gyanakodnak. Semmi biztosat nem állíthatunk e tekintetben. Saját nyelvük van, mely csekély rokon-ságot mutat az említett nemzetekével. Valószínű azonban, hogy az a királyi család, amely Krisztus előtt 250-től a 10. századig uralkodott Közép-Tibetben, Indiából származott, a Licsabji nemzetségből, az pedig biztosra vehető, hogy a tibeti vallás és irodalom indiai eredetű. A tibetiek nem ismerik eredetüket.”

Kőrösi Csoma Sándor foglalta össze e szavakkal azt, amit a tibeti nép származásáról megtudott.¹ Mai ismereteink szerint ezt úgy pontosíthatjuk, hogy a tibetiek ősei a mostani Tibettől északkeletre elterülő őshazából vándoroltak délnyugat felé; a kínai, a burmai, a tangut s más ázsiai, Himalája-vidéki népekkel rokonok, közelebbről egy k'iangnak nevezett nomád törzsi alakulathoz tartoztak. Harcos nomád hódítók voltak, lovas-fegyveres nép, s hittek a természetet benépesítő szellemek létében, kisebb-nagyobb ártó és segítő démonokban. Bizonyára sámánféle varázslójuk is volt, talán totemként tiszteltek bizonyos állatokat, regéltek és énekeltek, saját írásuk nem volt. A Tibeti-fennsíkon, a Brahmaputra-völgyben s a keleti pusztákon letelepedve, részben feladták nomád életmódjukat, a folyóvölgyekben, hegyek oldalában földművelésbe kezdtek, keveredve az őslakosokkal. De egy részük ma is a pusztában, nemezsátorban él, állatokat hajt a téli-nyári legelőkre, számon tartja törzse területét, sóval, jakvajjal és más állati termékekkel kereskedik.

Nyelve is nagyon sokféle ennek a népnek; a magashegyi, pusztavándor nomádoké elkülönül a völgylakókétól, de az utóbbiak sem mindig értik egymást: a magas hágókon átkelni nehéz, a mély völgyekben egymástól elzártan éltek az egyes népcsoportok évszázadokon keresztül, így számtalan kis nyelvjárás tarkítja a sok ezer kilométernyire nyúló történelmi Tibet térképét.² A letelepedő törzseket néhány

¹ KÖRÖSI 1832: 6. p. (Ford.: SZM)

² „Tibet” fogalma korántsem egyértelmű: a természeti határok változatlanok, de a nyelvi, kulturális, hatalmi viszonyok igen változékonyak lehetnek. Nagyon jó összefoglaló, térképekkel: <http://en.wikipedia.org/wiki/Tibet>

erőskező, széles látókörű fejedelem szövetségbe szervezte, s a 7. századra létrejött a tibeti állam, és két évszázad alatt meghódította a környező királyságokat. Ezalatt saját írást hoztak létre, indiai mintára, és a szomszédos területeken már elterjed buddhizmus iratait saját nyelvükre fordították, átvéve egyéb technikai-kulturális javakat is. Idővel a buddhista tanok indiai ága vált meghatározóvá, ez ötvöződött a sokféle helyi kultusszal, majd ez a vegyes, szinkretikus forma egyházként, szerzetesi-kolostori rendszerben intézményesült, s a buddhizmus sajátos, új ágaként terjedt tovább észak felé. A hatalmi-kulturális központ a korai időkől kezdve a Brahmaputra egyik mellékága, a Jarlung-folyó völgyében volt, itt alapították a fővárost, Raszát (a későbbi Lhaszát), innen származik az első uralkodócsalád, a Jarlung-dinasztia.

Sok tényezőtől függ az, hogy egy népnek saját eredetéről milyen tudása van, és egy másik kérdés, hogy erről milyen információkat szerezhetünk. Óriási jelentősége van annak, hogy milyen az adott nép írásbeli kultúrája, mikortól vannak saját nyelvén, saját szerzői által lejegyzett krónikái. A tibeti írástudó elit feltehetőleg a 8-9. század környékén már megfogalmazott elméleteket, és megörökített mitikus történeteket népe eredetére vonatkozóan, de a korai időkből alig maradt ránk ilyen írásos emlék. A 11. századtól, a buddhizmus második hullámával virágzik fel a historiográfia tudománya, s ekkor a régebbi „testamentumokat”, feljegyzéseket is feldolgozzák. Ezekben a krónikákban a nép és az állam története elválaszthatatlanul összefonódik a vallás történetével, az elbeszélte eseményekben ott találjuk az ősi múlt homályos legendáit, átitatva a buddhizmus szellemiségével. A nagy szerzetesrendek tudósai mind megírták a maguk egyháztörténetét – mely egyben a világ keletkezésének és a buddhai tanítások terjedésének története is –, s időről időre bővítették-újraírták azt. Az alábbi elbeszélés egy 14. századi krónikából való.³

* * *

³ A tibeti államiság kezdeteiről, a buddhizmus terjedésének szakaszairól, a korai emlékekről és a kanonikus narratíva kialakulásáról, valamint az itt közölt forrásszöveg további összefüggéseiről: SZEGEDI 2013. A szöveg történeti előzményeit és hátterét részletező alapos tanulmány és a teljes mű angol nyelvű fordítása: SØRENSEN. Angolul olvasható továbbá: TAYLOR – YUTHOK.

SZAKJAPA SZÖNAM GYALCEN:
FÉNYES KIRÁLYTÜKÖR

VII. Történet arról, hogyan eredt a tibeti nép
majomtól és hegyidémon asszonytól⁴

Akkor Avalókitésvara, a Fenséges Kegyespillantású⁵ beavatásban részesített⁶ egy majmot, aki csodálatos képességek birtokában volt⁷, majd elküldte, hogy Tibetben, a Havas Birodalomban elmélkedjen.

Ott a majom egy sötét sziklán meditált: a kegyes szeretet, az együttérző jóindulat és a megvilágosodásra irányuló szándék volt vizsgálódása tárgya, s az üresség mélységes tanításában merült el áhítattal.

Mialatt ott időzött, arra járt egy karmája terhet nyögő hegyidémonnő, és számtalan jelét adta annak, hogy sóvárogva vágyakozik utána. Ezután eltávozott, de később ember-asszony alakot öltve visszatért, s így szólt a majomhoz:

– Te meg én, mi ketten, házasodjunk össze!

Erre a majom így felelt:

– Én a Fenséges Kegyespillantású erényes követője vagyok, így ha feleségül vennélek, megszegném a fogadalmamat.⁸

– Belehalok, ha nem leszel a férjem! – szólt a szikladémonnő, és a majom lába elé vetette magát.

Egy idő múlva felkelt, és e szavakkal fordult a majomhoz:

– Ó, Nagy Majomkirály, hallgass meg!

Csöppnyi figyelmedért könnyörgök!

Démonnép közé tetteim sodortak.

Vágy ébredt bennem, és beléd szerettem,

⁴ t. brag srin mo. Brag – szikla, hegy, bérc; srin-mo (ejtsd: színmo); sz. ráksaszi, férfi alakja: ráksasza. [t.: a tibeti kifejezés a nemzetközi (Wylie) átírás szerint; sz.: szanszkrit megfelelője a magyar kiejtésnek megfelelő, egyszerű írásmódú alakban.]

⁵ t. 'phags-pa spyen-ras-gzigs (ejtsd: phagpa csenreszig) – sz. Avalókitésvara nevének tibeti fordítása, 'a nemes alátekintő', azaz a Fenséges Kegyespillantású.

⁶ t. dge-bsnyen-gyi sdom-pa – a dge-bsnyen (ejtsd: genyen; sz. upászaka) világi hívet jelent, de használják gyermek szerzetesnövendékekre is. Szó szerint: 'erénykövető', akinek fogadalma az öt erkölcsi parancs betartására vonatkozik: Ne ölj – Ne vedd el, amit nem adtak neked – Ne paráználkodj – Ne hazudj – Ne használj kábító szereket! A felszentelt szerzetes (t. dge-slong, ejtsd: gelong; sz. bhiksu) kétszáznál is több fogadalmat tart be, köztük a cölíbatúra vonatkozót.

⁷ t. rdzu-'phrul ston-pa'i spre'u – 'varázserőt mutató majom'

⁸ A világi hívó fogadalma a házasság tilalmát nem tartalmazza. Itt feltehetőleg azért vezet konfliktushoz, mert a majom-remete küldetése eredetileg az volt, hogy meditáljon, ezt pedig a családos élet megnehezíti...

Ez a vágy hajt hozzád, ezért kérlellek.
 Bizony ha nem fogadsz magadhoz engem,
 Végül egy démonnak leszek majd társa,
 S napra nap embert ölünk, tízezerszám,
 Éjről éjre ezernyi állatot falunk föl.
 Démon-gyermekeink megsokasodnak,
 Havas Birodalom minden városa démon-kézre jut,
 Démon-eledellé lesz, aki csak van: emberek-állatok.
 Szánj meg hát engem, légy könyörületes!⁹

Gyötrődve így beszélt, és patakzott a könnye.

Akkor az együttérzés-fogadalmú¹⁰ majom elgondolkodott:

„Ha nőül veszem, fogadalmam oda. De ha nem: még nagyobb bűnt idézek elő.”
 Így morfondírozván, egy szempillantás alatt a Potala-hegyen termett, a Fenséges
 színe elé érkezett, s így szólította meg:

– Ó, Vándorlány-oltalmazó Könyörületes!
 Őriztem fogadalmamat, mint az életem.
 De jaj! Ördög-sarj, démon-némber, vággyal eltelve megjelent,
 kín fakasztott jajsztót ajkain,
 s engem befonni, esküm rabolni jött.
 Mi tegyek véle, hogy csorba ne essék hűségemen?
 Kérlek, tekints rám, Szerető-védő Szánalom!

Eképpen fohászkodott, amire a Fenséges imígyen felelt:

– Légy hát ura a hegyidémonnőnek! – S a két úrnő: Haragvó és Megszabadító¹¹
 is így szólt az égből:

– Jó lesz így, bizony, nagyon.

Ezután a Fenséges a majom s a hegyidémon frigyére áldását adta, kinyilvánítva,
 hogy e Havasföld három erénnyel lesz ékes: A jövőben Buddha tana itt felvirág-
 zik, elterjed és hosszú időnkig fennmarad. Az erényes szellemi segítők töretlenül

⁹ A szövegnek ez a részlete némi eltéréssel megtalálható egy korábbi tanulmányomban, mely a tibeti történelem rövid áttekintését adja: Szegedi 2008. 5. p.

¹⁰ t. byang-chub-sems-dpa' spre'u: bódhhiszattva-majom. A bódhhiszattva a megvilágosodásra törekszik, minden szenvedő lény érdekében. Fogadalmának leghangsúlyosabb eleme az egyetemes együttérzés. A bevezető sorokban olvasható elmélkedés-kör írja le a bódhhiszattva gyakorlatát.

¹¹ Haragvó (t. Jo-mo Khro-gnyer-can), 'szemöldökét ráncoló úrnő': Bhrikuti istennő; az ő megtestesülése lesz később a nepáli hercegnő, Szongcen (t. Srong-btsan) király egyik felesége. Megszabadító (t. Jo-mo Sgrol-ma): Tára istennő; ő születik meg a másik királyi hitves, a kínai hercegnő alakjában.

sorjáznak majd. Kincs-szövegek kerülnek napvilágra¹², s bőség és kiváló erények töltik be a tíz égtájat. Így és más hasonlókkal áldotta meg őket.

Így hát a majom s a sziklák asszonya egybekelt, és született hat majomgyermekük, a hat vándorlétből életet váltók, hajlamuk szerint különbözők. Mégpedig: az a majomgyermek, ki a pokolból érkezett, sötét ábrázatú és szilaj volt. Az a majomkölyök, aki az éhes szellemek birodalmából született, rútképű volt és nagyétkű. Az állatlétből jött kölyök buta volt és tompa; amelyik pedig emberlétből váltott életet, nagyessű és szelíd lett. A viszály-istenek¹³ közül született majomfi veszekedős volt és rettentő irigy; az isteni létet elhagyó viszont nyájas és erényes szívű.¹⁴

Akkor a bódhizattva-majom mind a hat kölykét elvitte a Madárraj nevezetű ligetes erdőbe, mely bőven termő gyümölcsfákkal volt tele, s otthagya őket három évre.¹⁵ Három esztendő elteltével felkereste őket, s azt találta, hogy a tettek hatalmánál fogva a majomfiak ötszázra sokasodtak. Akkorra a gyümölcs mind elfogyott, más sem volt, amit ehetek volna, s bár a szülők is éheztek, a gyermekek így rimáinkodtak, kezüket felemelve, nyomorukban kétségbeesve:

– Atyánk, mit együnk? Anyánk, mit együnk?

Eltöprengett akkor a majom bódhizattva:

„Nem magam jutottam a szenvedélyek hatalmába! A Fenséges parancsát teljesíttem, ezért lett ennyi kölykőm.” E gondolattal felkerekedett, egy szempillantás alatt a Potala-hegyen termett, s e szavakkal kérlelte a Fenségest:

¹² A kincs-szövegek hagyománya a tibeti buddhizmus ezoterikus vonulatának egyik meghatározó vonása. Úgy tartják, hogy a nagy mesterek a jövőendő nemzedékek számára elrejtették titkos tanításait, mégpedig könyvek vagy kegytárgyak formájában. Ezeket azután évszázadokkal későbbi „kincs-lelők” találják meg barlangokban, szentélyek falában-oszlopában, tavakban, vagy akár az égből, illetve legfinomabb formájában a kincs-lelő a saját emlékezetében „fedezi fel” az adott tanítást.

¹³ t. lha-ma-yin; sz. aszura. Az ind mitológiában a *déva*-istenekkel vetélkedő, háborúzó harcias lények, a titánokéhoz hasonló szerepben. A *ráksaszák* egyes csoportjait is szokás ide sorolni.

¹⁴ A hat létforma azokat a lehetőségeket jelenti a buddhista kozmológia szerint, amelyekbe halála után születethet egy lény. Ezen állapotok között vándorlunk a létforgatag (*szanszára*) szenvedésének alávétve. Mindegyiket tovább szokás osztani, és a szentiratok nagy jelentőséget tulajdonítanak annak, hogy a gyakorló ezeken az állapotokon elmélkedjen, felismerve, hogy a különféle bűnök ilyen következményekkel járnak. Minden létformához sajátos bűncsoportot rendelnek, így a pokolhoz a gyilkosságot, az éhes szellemekéhez a zsugoriságot és mohóságot, és így tovább. A buddhizmusban az erkölcsi minőséget (és így a karmikus következményeket) nemcsak az elkövetett cselekedet hordozza, hanem már annak *szándéka* is. Ez a részlete a történetnek nem szerepel változatában, kifejezetten doktrinális jellegű. Célja lehet pusztán a tanítás, de utalhat a honalapító, szövetségre lépő tibeti törzsekre is.

¹⁵ Vannak olyan szövegváltozatok, amelyekben a démon-anyja elől menekülnek, mert az fel akarja falni a gyermekeit. Sørensen 130. p.

– Ó, jajj!

A házasság létörvény-börtön – nem tudtam én,
Ördög-asszony cselszövésén nem láttam át:
Gyermekeket nemzettem, s lét-mocsárba süllyedtem így.

Nem értettem, hogy mérgező virág a vágy,
Sóvárgást szült a szájalom, és megcsalt a világ.

Gúzsba köt most a vágy, és nehéz kínok sziklája nyom,
Szenvedély mérgét kortyolta szám – balsorsom láza ver fekélyt reá.

Rám zúdult szenvedés hatalmas omladéka...
Ó jajj, mitévő legyek most, hogy' mentsem írmagom?
Ó jajj, mondd, Szeretve-óvó Irgalom!

Te küldtél, ó, Kegyes, s így enyém lesz e sors:
Most mint éhes szellemek közt élek,
Azután pokolra jutok, kétségtelen.
Szánj meg hát, ments meg, fohászkodom!

Ilyen szavakkal kérlelte, s a Fenséges ajkáról e szózat szólt:

– Megmentem nemzetségedet! – Azzal a Fenséges felemelkedett, és a Világhegy¹⁶
hasadékaiból árpát, búzát, borsót, hajdinát és rizst merített elő, s a földre szórta.
Ennek nyomán az ország megtelt magától termő gabonával. Akkor a bódhiszattva
majom elvitte oda a gyermekeit, s a maga-termő gabonára mutatva, így szólt:
– Most egyetek...!

Ezért hívják azt a helyet Egyetek-hegynek.¹⁷

Akkor a majomgyermek a gabonát megették, megelégedtek, majd szőrük is
megrövidült, farkuk is megrövidült, és megtanultak beszélni – s emberré lettek.
Élelmül a maga-termő gabonát ették, ruhának falevelet öltöttek.

¹⁶ t. Ri-rab; sz. Méru/Szuméru. Az ind kozmológiákban a világ közepén magasodó hegy, az univerzum tengelye.

¹⁷ t. Zo-dang-gong-po ri. Népi etimológia típusú magyarázat; az eredetmítoszban ez az első konkrét földrajzi név. A tibeti állam bölcsővidékén, a Jarlung-völgyben a Cetang-síkság fölötti magaslat: Sztang Gongpori. Cetang (t. rtse-thang) jelentése pedig 'játészó-rét', a népi hagyomány szerint itt kergetőztek a majomgyermek, s egy közeli barlangban volt az otthonuk. Erről ld. többek között: Taylor — Yuthok 288. p. Cetang a történelmi Tibet „szíve”, itt épült az első geomantikus szentély, Tratrug (t. khra 'brug) a 7. században, majd az első tibeti buddhista kolostoregyetem, Szamje a 8. században.

Így tehát a mi népünk, Havasföld lakói egyfelől majom atyától, másfelől szikladémon anyától erednek, s ezért tagolódnak két ágra: Azok, akik a bódhiszattva majom atya nemzetségéhez tartoznak, türelmesek, odaadóak, irgalmas szívűek és kitartók, örömet lelnek az erényes életben, nyájas szavúak, bölcsen szólnak. Ilyenek az apa-ágúak.

A szikladémon anya nemzetségéből valók pedig sóvárgó, haragos természetűek, eszük az üzleten és hasznon jár, nagyravágyók és versengők, harsányak és bőbeszédűek, erősek és bátrak, viselkedésük kiszámíthatatlan, gondolkodásuk csapongó, tetteikben fűgék, az öt méreg¹⁸ átjárja őket, örvendenek, ha mások hibáiról hallanak, és lobbanékony haragúak. Ilyenek az anya-ágúak.

Abban az időben a hegyeket erdők borították, a folyóvölgyek pedig tele voltak vízzel. Az emberek csatornákat ástak, a folyami vizeket odaterelték és árkokba osztották. Azután a síkságokon földművelésbe kezdtek, és sok várost építettek. Úgy tartják, hogy nem sokkal ezután Nyatri Cenpo¹⁹ lett Tibet királya, és ekkor különült el az úr s a nép.

Így szól tehát a történet arról, hogyan eredt a tibeti nép majomtól és hegyidémon asszonytól; ez sorrendben a hetedik fejezet.

* * *

A figyelmes olvasó ebben a mesés történetben számos olyan elemet fedezhetett fel, amelyek a bevezetőben említett eseményekre utalnak. A szöveg vallástörténeti jelentősége nagyobb, mint első pillantásra látszik: nem egyszerűen eredetmítoszról van szó, hanem a tibeti emberek identitását a mai napig meghatározó korszak, a buddhizmus Tibetbe kerülésének és elterjedésének interpretációjáról, amely összekapcsolódik a nép származásának magyarázatával. Ez utóbbi vonatkozásban feltehetően több olyan mítosz és legenda keveredik, amelyek az írásbeliség előtti korszakból származnak, a szájhagyomány őrizte meg őket, és e nép elődei által bejárt vándorút több állomásának emlékét őrzik.

Maga a történet a majomról és a démonasszonyról általánosan ismert és elterjedt a tibeti nyelvű hagyományban. Erre utal, hogy a legkorábbi krónikákban és késői művekben is szerepel – bár azt tapasztaljuk, hogy különböző részletességgel

¹⁸ t. dug lnga – nga rgyal, 'dod chags, zhe sdang, phrag dog, gti mug. Az öt méreg, vagyis a személyiség öt káros vonása, melyek a gondolkodás hibáiból erednek: dölýf, kéjvágy, harag, irigység, ostobaság.

¹⁹ t. Gnya'-khri Btsan-po. A tibeti történeti hagyomány szerint egy délről érkezett herceg, akit a tibetiek uralkodójuknak választottak. Tőle ered az első királyi dinasztia Tibetben. Erről szól a *Fényes királytükör* következő, nyolcadik fejezete.

és hangsúllyal térnek ki rá a krónikások, illetve más-más értelmezésben illesztik saját vallástörténetükbe.

A forrásszöveg minden vonatkozásának elemzésére itt nincs mód, de szeretném néhány pontját kissé megvilágítani, hogy támpontot adjak az olvasónak az értelmezéshez és a további vizsgálódáshoz.

A SZÖVEG JELENTŐSÉGE

Az itt közölt szöveg a *Fényes királytükör* című krónikában található, melynek jelentőségét a tibeti szellemi hagyományban egyfelől műfaja, másfelől a szerző tekintélye biztosítja.

Szakjapa (Lama Dampa) Szönam Gyalcen²⁰ a 14. század közepe táján alkotott. A *Kék évkönyvek* szerint 1312-től 1375-ig élt.²¹ A kor meghatározó nemzetségének, a Khön családnak kiemelkedő tagja, a 11. században alapított *szakja* rend vezetője, e hagyomány pátriárkája, Tibet kormányzója az 1340-es években. A *Fényes királytükör* című krónikát 1350 körül állította össze.²²

A mű keletkezésének kora igen jelentős időszak a tibeti történelemben: Tibet „második megtérésének” lezárulása, a széttagoeltság és az anarchia vége. A 10-11. századtól számos új buddhista irányzat jön létre, ezek egy-egy jelentős személyiség körül szerveződő iskolák, melyek közül néhány megerősödik, jelentős világi, politikai hatalomra is szert téve. A *szakja* rend észak-indiai eredetű, Virúpától eredezteti magát, első kolostorát Dél-Tibetben, a tibeti nagyhatalmi állam magterületén, a Jarlung-völgytől délnyugatra a Khön nemzetség alapítja 1073-ban, s azóta is ennek a családnak a férfi tagjai között öröklődik a rendfőnöki rang.²³

A 12. századra a *szakja* rend mongol támogatással megszerzi a tibeti területek feletti uralmat, és jelentős szerepet játszik a „mongol megtérésben”, vagyis a buddhizmus elterjesztésében a mongol kaganátusban, illetve a mongol származású uralkodók révén a kínai császárságban is. Szakja Pandita és unokaöccse, Phagpa Láma elnyerték a „Tibet kormányzója”, illetve a „Császári tanító” címet.²⁴ A rend

²⁰ t. Sa-skya-pa Bla-ma Dam-pa Bsod-nams Rgyal-mtshan

²¹ A *Kék évkönyvek* szerzője a mintegy száz évvel később élt híres fordító és krónikás, Gö Locava Sönnupal (t. Gos Lo-tsa-ba Gzhon-nu-dpal; 1392-1481); műve a tibeti történelemtől való tudásunk rendkívül fontos forrása.

²² A *Fényes királytükör* összeállításának időpontja a mű kolofónja szerint a „föld-hím-sárkány éve” (t. sa pho, brug lo), ami az adott korszakban a mi időszámításunk 1328. évének felel meg, ekkor azonban a szerző még túl fiatal volt. Martin pp.60-61. A szerzőség kérdéséről: Sørensen 28-29. p. Továbbá: TBRC P1226

²³ Szakja Trizin, t. sa-skya khri-'dzin, jelentése: 'szakja tróntartó'.

²⁴ A tibeti-mongol kapcsolatokról ld.: SZILÁGYI.

gyakorlatai a buddhizmus tantrikus ágához kötődnek, elméletében az ún. *lamdre*²⁵ koncepció a meghatározó, ezzel összefüggésben az irányzat vezető szerzetesei jelentős logikai, episztemológiai műveket is létrehoztak. A történetírói hagyomány is magas szinten ápolták, a rend jeles képviselője, Butön Rincsendrub (t. Bu-ston Rin-chen-grub; 1290-1364) átfogó eszme- és egyháztörténeti munkája önmagában is óriási jelentőségű, de még inkább a hozzá kapcsolódó archiváló-rendszerező munka, melynek eredményeképpen Butön 1325-ben összeállítja a szentiratok kanonikus csoportját, vagyis létrejön a tibeti buddhista Kánon. Az ő rend- és kortársa Szakjapa Szönam Gyalcen, a *Fényes királytükör* szerzője, aki maga is betölti a rendfőnöki és kormányzói tisztelet néhány évig, s ezt követően is dolgozik, jelentős életművet hozva létre. A szakja rend vezetőinek fontos szerepe volt a 19. században kibontakozó ökumenikus mozgalom, a *rime* (t. ris-med) elindításában is.

A *Fényes királytükör* műfaja: „tantörténet” (t. chos-’byung, ill. lo-rgyus), a buddhista hagyomány és az azt megjelenítő uralkodók, egyházalapítók, fordítók és más kultúrhősök kronologikus bemutatása. A műfajra jellemző, hogy a szerzők a korábban keletkezett feljegyzésekre, krónikákra és a szájhagyományban élő történetekre támaszkodnak, több forrásból dolgoznak, nem kitalálják a történetet, hanem rögzítik a múlt eseményeit, sajátos értelmezést adva hozzá, természetesen – vagyis „történelmet írnak”. Egy-egy történet így több változatban is fellelhető, s az eltérések nyomán többé-kevésbé feltárható a szöveghagyományozás útja.²⁶

A bevezető főhászt harminchárom fejezet követi, ezekben a szerző-kompilátor beszámol a világ keletkezéséről, az emberi nem kialakulásáról, Buddha életéről, tanának elterjedéséről, a tibeti nép eredetéről, Tibet buddhista megtérésének és nagyhatalommá válásának szakaszairól. Bemutatja a korai királyok, a Jarlung-dinasztia mítikus eredetét és a kései uralkodók genealógiáját, az interregnum és a konszolidáció idején is, a „második megtérés”-sel, saját korával bezárólag. Mind ezt alapvetően buddhista ideológiai köntösben teszi, ezen belül is a *szakja* rend sajátos szemszögéből, hangsúlyosan a tibeti állam bölcsőjére és későbbi hatalmi centrumára: a közép-tibeti régióra fókuszálva. A legnagyobb figyelmet az első Tan-király, Szongcen Gampo élettörténetének és cselekedeteinek szenteli (9-17. fejezet és egyebütt is közvetve). A legendákat, csodás elemeket magától értetődő természetességgel szövi elbeszélésébe, de szigorúan doktrinális fejtegetéseknek is teret ad.²⁷

²⁵ t. lam-’bras; sz. márga-phala: A helyes szemlélet kialakításának útja az ösvény, melynek gyümölcse, eredménye a megvilágosodás. Az ok-okozati viszonyok vizsgálata áll az elmélet fókuszában, ezért „okási iskolának” is nevezik. Ld. Yuthok.

²⁶ A *Fényes királytükör* szövegelőzményeit és párhuzamait alaposan megvizsgálta Sørensen 28-29. p.

²⁷ A szöveg történeti előzményeiről és hátteréről (a tibeti államiség kialakulása, a buddhizmus terjedésének szakaszai s ennek kanonikus narratívája) részletesen: Szegedi 2013.

A szöveg klasszikus tibeti nyelven íródott, ez a tibeti buddhizmus szakrális, kánoni nyelve a mai napig. Az elbeszélés többnyire prózában fogalmazódik meg, ilyenkor meglehetősen tömör, ám a legendás uralkodók életéről szóló, illetve más sorsfordító eseményeket elmesélő részeket a szerző gazdagon fűszerezi verses formákkal, költői eszközökkel. A két szövegtípus között határozott stilisztikai különbség van. A mitologikus részek esetében úgy is olvasható a krónika, mint a népi misztériumjátékok vázlatosan lejegyzett szöveggönyve: a cselekmény vázlata prózában (mondjuk: recitativo), az érzelmi csúcspontok és a Tan esszenciális összefoglalásai pedig érzelmileg túlfűtött, metaforákban gazdag énekekben (ária) előadva. A történelmi eseményeket a mai napig előadják táncos-zenés, maszkos-jelmezes előadásokon.

A SZEREPLŐK

Hegi démonasszony

Tak szinmo (t. brag srin mo; brag – szikla, hegy, bérc; srin-mo – női démon). A tibeti *szinpo* férfi démon, a *szinmo* pedig lényegében megfelel az indiai *ráksaszínak* (utóbbi férfi alakja: *ráksasza*). Emberevő óriás, vérivó szörny, démon, ártószellem, ördög, nyavalya, rontás, kísértet, alakváltó, vámpír, jó- vagy rosszindulatú boszorkány, tündér, nőstényördög, emberfeletti erejű, de gyakran buta; temetőhelyeken gyakori. A *ráksaszák* India-szerte elterjedt mitológiai-irodalmi figurák: epikus művek, tanmesék, a Rámájana, a Mahábhárata, továbbá buddhista szútrák, legendák szereplői. Vannak köztük sötét, éjszakai figurák és hatalmas óriások, valamint tisztaszívű, segítő vitézek, jóindulatú *ráksaszák* és *ráksaszík* is. Országuk a hagyomány szerint Cejlon (Sri Lanká) szigete.

A név eredete homályos. A szanszkrit *raks/raksati* ige jelentése: őriz, véd; a *raksasz*: őr, őrző, illetve olyasmi, amitől őrizkedni kell. (Persze elképzelhető, hogy csak utólagos „népi etimológia” kapcsolja e fogalomhoz és szóalakokhoz a démonok egy osztályát.) Szótári források szerint harcias törzs neve is, továbbá a *ráksasza-viváha* a házasságnak azt a formáját jelenti, amikor a lányt akarata ellenére viszik el, akár rokonságát lemeszárolva is... Ehhez kapcsolódik a Rámájana alaptörténete: Ráma hitvesét, Szitát elrabolja Rávana, a *ráksasza* király, és Cejlonba viszi. Érdekes párhuzam, hogy a *Fényes királytükör* 6. fejezete arról szól, hogy Táltoskirály alakját öltve miként menti meg Avalókitésvara Cejlonról a *ráksaszík*, csáberejű démonok által törbe csalt kereskedőket.

Elképzelhető, hogy ez vagy egy hasonló hangzású kifejezés eredetileg, az árja törzsek indiai elterjedésének valamelyik szakaszában, egy idegen, barbárnak tekintett és félelmetesnek látott nép megnevezése lehetett, akik fokozatosan integrálódtak a domináns népcsoportba. Asszimilációjuk után az eredetileg e népcsoportot jelölő

szót mindenféle „démonizált” jelenségre alkalmazzák, félelmetes, emberfeletti erőkre, illetve az ezeket megszemélyesítő mesebeli, irodalmi alakokra.

Az indiai történetekben gyakori toposz, hogy a magányos vezeklésben időző remetét megzavarja egy szépséges *ráksaszi* (vagy *apszarasz*), és el is csábítja, ám mivel „idegen”, utódaik olyan dinasztikus bonyodalmakat okoznak, amelyeket utóbb csak kozmikus méretű háborúban lehet elsimítani. Gyakori az a fordulat is, hogy a nappal tündéri hitvesként élő asszony éjjel emberevő boszorkánnyá változik.

A *ráksasza/ráksaszi* nem az egyetlen csoportja az emberfeletti, emberalatti lényeknek az ind mitológiában és néphitben. Tündér-félék: *apszaraszok*, illetve égi zenészek: *gandharvák*, víz vagy föld alatt élő félig ember, félig kígyó lények: *nágák*, viszály-istenek: *aszurák*, égi istenek: *dévák*, ördögök: *márák*, rontószellemek: *jaksák* és még százféle csodalény szerepel a mesékben.

Hasonlóképpen a tibeti emberek képzelete is benépesíti a hegyes-völgyes, hóval, jéggel, lavinákkal, viharokkal fenyegető természetet. A *szin*-eken kívül rengeteg más szellem, démon, ártó lény került a tibeti buddhista panteonba.²⁸ Hogy ezek pontosan mifélék, éppúgy nem lehet meghatározni sem vallási, sem természettudományos módon, ahogyan mi sem tudnánk megmondani, pontosan micsoda lény is a manó, a kobold, a tündér, a törpe, a lidérc, a kísértet, a vámpír, a farkasember...

A tibeti mitikus geográfiában egészen sajátos szerepet tölt be a *tak szinmo*, a hegy-démonasszony vagy szikla-démonnő: magát az országot egy hatalmas, hátán fekvő démonasszonyhoz hasonlítja, vagy inkább azzal azonosítja a néplélek. A tibetiekéről a szomszéd népek úgy vélekedtek, hogy vörösarcúak, emberevők, barbárok. A buddhizmus pedig úgy jelenik meg ebben a térségben, mint olyan erő, amely megfékezi a pusztító, vad erőket. Civilizációs jelentősége nem csak vallási vonatkozású: technikai-tudományos (és persze kulturális-művészi) hatásairól is beszámolnak a krónikák. A hagyomány szerint az első megtérés idején szentélyekkel, templomokkal szögezik le az óriás démonnőt, a féktelen nőstényördögöt; szíve fölött épül az első kolostor, a Szamje, végtagjain pedig a „peremvidéki szentélyek” – erről a folyamatról nagyon részletesen beszél a *Fényes királytükör*.²⁹

A tibeti kultúrkörben a *szinmo*-nak feltehetőleg ősi matriarchális eredete is van. A Jarlung-dinasztia erősen patriarchális, de Belső-Ázsiában nem szokatlanok a matriarchális, matrilineáris királyságok, pl. az *azsáknál*³⁰ (Tibet vazallus állama az első megtérés idején), sőt a fiatal tibeti állam hatalmi szerkezetét is döntően meghatározta az ún. „anyai nagybáty miniszterek” intézménye.³¹ A krónikákban több helyütt találkozunk azzal az elemmel, hogy az uralkodó felesége mágikus praktikákat – varázstükröt, geomantiát (földvarázslást) –használó „boszorkány”.

²⁸ Ezekről ld. pl. KELÉNYI 2003.

²⁹ Ld. SZEGEDI 2013.

³⁰ VOLKMANN 187. p.

³¹ SZEGEDI 2013. 265. p.

Valláspszichológiai értelmezésben az ósanya-ördögasszonyról szóló történet tulajdonképpen a félelmetes, kontrollálhatatlan női erők demonizálásáról és megzabolázásáról szól.³²

A történetünkben szereplő démonnő alakját is érdemes ezen szempontok alapján értelmezni. Az európai mesekincsből ismert tündérek, boszorkányok és elátkozott menyasszonyok kérdésének elemzéséhez ugyancsak segítséget nyújthatnak ezek a gondolatok.

Avalókitésvara

Kegyespillantású Úr, más néven Nemes Együttérző (t. 'Phags-pa Spyian-ras-gzigs; sz. Avalókita-ísvara) a legfontosabb bódhiszattva, akit Tibet „védőszentjének”, a tibeti buddhizmus ós-nemző szellemi erejének tekintenek. Kultusza feltehetőleg Dél-Indiából ered; székhelye, a Potala-hegy a tamilok szent hegyével, a Potijillel azonos, ahol a tamil nép kultúrhérosa, a bölcs Agasztja remete tanyázik a hindu legendák szerint. Ezek közt olyat is találunk, amely Avalókitésvara és Agasztja találkozásáról beszél.³³ A mahájána buddhizmusban ún. *bódhiszattva*, az elfogulatlan együttérzés és a hatékony, aktív segítőkészség allegorikus alakja. Ennek megfelelően sok arccal, sok karral ábrázolják. Nevének egyik változata, az Avalókitaszvara, arra utal, hogy a szenvedők sírásának hangjára figyel; ennek megfelelője a kínai Kuanjin (Guanyin/Guanshiyin). Hindu hatást mutat nevének *-ísvara* eleme, melynek jelentése 'úr, uralkodó', valamint az, hogy női variánsa is létrejött: Csundí, a „Buddhák anyja”. Ebben az alakjában különösen Kelet-Ázsiában és Belső-Ázsiában vált népszerűvé, összefonódva a helyi matriarchális istennőképzetekkel.

A tibeti buddhizmus létrejötte Tibet nagyhatalmi korszakához kötődik (ahogyan Indiában a birodalomépítő Asóka császár is a buddhizmust támogatta), s a tibeti nemzeti identitás erősen kötődik Avalókitésvara figurájához. Az ósatya-majom az ő tanítványa és követe, későbbi forrásokban az ő megtestesülése, illetve emanációja; a Tibet „második megtérésének” időszakában született tibeti krónikák szerint az első Tan-király, Szongcen Gampo az ő újjászületése; a teokratikus állam történetírói pedig a mindenkori dalai lámát is Avalókitésvara reinkarnációjának tekintik. (Még később a többi nagy tibeti buddhista rend vezető lámáiról is ezt állítják.) Székhelyéről, a dél-indiai Potaláról kapja nevét a dalai lámák lhászai palotája, női társait a Tibetet oltalmazó két istennővel azonosítják, akik az első Tan-király két feleségként születnek meg, hogy segítsék őt a buddhizmus terjesztésében. Avalókitésvara *dháraní*-ja, azaz igéző formulája az *Óm mani padmé húm*, mely

³² VOLKMANN 193. p.

³³ Részletesen erről: HIKOSAKA.

a leggyakrabban mondott ima az egyszerű tibetiek körében. Mindez jól mutatja központi jelentőségét a tibeti buddhizmusban.

Alakja a fény-kultuszhoz kapcsolódó vonásokat is mutat: ő maga mint a világ jóindulatú, szemlélődő ura jelenik meg, aki fényes hegy-trónusáról mindent elér átható pillantás-sugaraival. Tápláló-gyapító, földművelést segítő vonásai az itt bemutatott történetben is megjelennek. Spirituális forrásának Amitábhát, a Hátártalan Fény istenségét/buddháját és Amitájuszt, a Végtelen Élet ősbuddháját tartják. (Szongcen Gampo király fejét is Amitábha képe ékesíti!) Előbbi a korlátatlan, ragyogó, tiszta, mindent átható fény esszenciális képviselője, utóbbi az életerő, az egészség, az aktivitás-cselekvőerő, illetve az élőlények összességének szimbolikus alakja. A kínai buddhizmusban egyik formája az univerzális fény. Ezen attribútumai alapján gyanakodhatnunk arra, hogy Avalókitésvara egyik előzménye egy régi indiai Nap-isten lehetett. A teremtő isten fogalmát elimináló buddhizmusban vált az együttérzést mint segítő szellemi erőt reprezentáló teisztikus alakká, illetve a Buddha tanát a civilizáció egyéb áldásaival együtt terjesztő kultúrhérosszá. A tibetiek körében éppen e fény-attribútuma révén válhatott gyorsan népszerűvé, minthogy a *bön* vallás, mely a buddhizmus elterjedését megelőzően már mint népvallás volt jelen a térségben, ugyancsak ápolt fény-kultuszhoz kapcsolódó hagyományokat.

A *Fényes királytükör* igen nagy teret szentel Avalókitésvarának: a 4-7. fejezetekben elbeszéli legendás lótuszból-születését és kegyes cselekedeteit, megtestesüléseit a szenvedő lények érdekében, a továbbiakban pedig hosszasan taglalja az emanációjának tekintett Szongcen király életét, illetve időről időre felbukkan a történetekben – mint a tibetiek jóléte fölött őrködő „angyal”.

Avalókitésvara és Szongcen király azonosításának egyik történeti alapja az, hogy az uralkodó a kínai császári udvartól megkapta az Amitábha címet, ami a „nyugat királya” rangra utal. Miután a buddhizmus intézményesül, Szongcen Gampo szerepét újraértékelik, visszamenőlegesen a tibeti buddhizmus megalapítójaként kezdi emlegetni, és felruházzák az ehhez megkívánt attribútumokkal, s azonosítják Avalókitésvarával.³⁴

Majom

„Varázserővel bíró majom” (t. rdzu-'phrul ston-pa'i spre'u). Az ind kultúrkörben elterjedt gondolat, hogy a vezeklés, a tiszta élet, az elmélkedés-meditálás célja, hogy az ember (vagy más lény, pl. *ráksasza*) valami különleges adományt kapjon az istenektől: varázserejű fegyvert vagy más eszközt, illetve képességet (t. rdzu-'phrul;

³⁴ Sørensen 27. p. Az Avalókitésvara – Szongcen megfeleltetés szövegszerűen a 11. századtól: Dotson pp. 5-6.

sz. sziddhi). Ennek számtalan példáját találjuk az ind mesékben, eposzokban, így a *Rámájában* is – mely egyéb párhuzamosságokat is mutat az itt tárgyalt eredetmítosszal. A buddhista legendakincsnek, a népi mesemondásnak is jellegzetes figurái a *sziddhák*, *mahásziddhák*, *jógik*, varázslómesterek, akik – gyakran bűnöző életmódból megtérve – a megvilágosodás és a szenvedő lények érdekében tökéletesítik magukat. Némelyek szigorú aszkézisben, mások tudatmódosító szereket és műzsák társaságát sem mellőzve tesznek szert olyan képességekre, amelyekkel a hétköznapi embereket ámulatba ejtik, ellenségeiket leigázzák: repülnek, alakot váltanak, gondolatot olvasnak, kifürkészik a múlt és a jövőndő titkait, tetszés szerint kontrollálják testük hőmérsékletét, tudatukat áthelyezik más testbe, ártó lényeket bűvölnek meg. Ilyen legendás varázsló például Padmaszambhava, a Lótusz-szülött, és a híres jógi, Milarépa is.

Történetünk szereplője nem egyszerű majom, valójában nem is állat, hanem ilyen *sziddha*, mitikus csodalény. Figyelmesen megvizsgálva nyilvánvalóvá válik, hogy történeti rokonságot mutat az ázsiai legendakincsben felbukkanó majomvitézekkel, mint az indiai Hanumán és a kínai Szun Vu-kung.

A *Rámájában* szerepel Hanumán, aki a majomnép bölcs-furfangos vezére, rettentő harcos, a Szélisten fia, segíti Rámát az idegen (*ráksasza*) nép ellen; a csata végén Rámát megölik, de Hanumán széleseben *elrepül a Himalájába*, hátán *elhoz egy egész hegyet*, rajta az élesztő-fűvel.³⁵ Hanumán ma is nagy népszerűségnek örvend mint *démonölő* istenség, Ráma hű kísérője.

Szun Vu-kungot (Sun Wukong) leginkább a 16. századi híres kínai regényből, a *Nyugati utazásból* ismerhetjük, amely korábbi keletkezésű legendákat fűz egybe. Ebben Szun Vu-kung egy *hegy-szülte* lény, varázserejű majom, aki a világ ura akar lenni, de Buddha megfékezi, *hegy* alá zárja, az *Öm mani padmé húm*-mal pecsételi le.³⁶ Sok-sok idő múltán *Avalókitésvara* kiszabadítja az immár megjuhászodott majomvitézt, hogy az elkísérje zarándokútján Hszüan Cangot (Xuanzang) Indiába, ahol majd eljut a Potala-hegyhez is és beszámol róla, mint Avalókitésvara lakhelyéről.

Ez egy késői buddhista legenda, amely láthatóan több elemében is rokon a vizsgált történettel. Szun Vu-kung és a hegyek kapcsolata nyilvánvaló. Továbbá ő is „felhőbukfencsel” repül, azaz egy szempillantás alatt ott terem, ahol akar (vö. a majom-atya utazása); eredetileg pusztító, civilizálatlan, barbár erő, akit Buddha szelídít meg.

A démoni erők effajta megzabolázására (hegy, szentély, ereklyetorony segítségével „leszögeznek” az ártó lényt) számos példát találunk a tibeti krónikákban, mint láttuk a hegyidémmő estében is. A leghíresebb „szellemirtó” Padmaszambhava.

³⁵ SØRENSEN is arra jutott, hogy Hanumán lehet a majom-atya előképe: 127., 514., 581-582. pp.

³⁶ Erről szól Szabó Lőrinc *Szun Vu Kung lázadása* című verse.

A bódhiszattva majom atyához hasonlóan, megszelídülve Szun Vu-kung is kultúrmissziót tölt be. Ebben a történetben szerepe tehát kettős: a tibeti démon-asszonyét és a majom atyáét is magára ölti; itt azonban hiányzik a dinasztikus-etnikai eredetmítosz elem.

A tibeti krónikákban megörökített történet, amely Avalókitésvara és a majom-remete esetét beszéli el a hegyi démonnal, több ponton hasonlóságot mutat a fenti legendánál jóval korábbi Rámájana-eposszal: 1. a nemzeti önazonosság fundamentális mítosza; 2. a harcos nép és szövetségeseinek története transzcendens keretbe helyezve; 3. majom-segítő a főhős oldalán; 4. magas hegy (Himalája) a majommal kapcsolatban; 5. az ellenség, az idegen nép: *ráksaszák*. 6. További fontos párhuzam, hogy Ráma királyfi Visnu isten *megtestesülése*, aki azért születik meg emberként, hogy helyreállítsa a világrendet, győzelemre segítse a jót, az igazságot, a *Dharmát*.

A *Fényes királytükör* tanúsága szerint Avalókitésvarának sem az első kalandja a majom-szövetség: megtestesül több ízben is, például korábban Táltoskirályként, később Szongcen Gampo honalapító uralkodó alakjában. Célja minden esetben a *Dharma*, a helyes tanítás, a tiszta erkölcs, az igazság felmutatása, terjesztése. Ezen a ponton is a hindu szemlélet hatását láthatjuk: a buddhizmus újraszületés-tana ugyanis eredetileg arról szól, hogy az ember a tettei következményeit viseli. A bódhiszattva-eszmény kapcsán később jelenik meg a szándékos, célzott újraszületés („*avatár*”) gondolata, amely a második megtérés folyamán, a 11. század környékén terjed el a dél-tibeti területeken, ind jogik tanításaival, és veszik át az ekkortájt formálódó új tibeti rendek. Ennek máig élő intézménye a *tulku lámák* (sprul-sku bla-ma) rendszere: híres, iskolaalapító tanítók, meditációs mesterek haláluk után újra megszületnek, többnyire ugyanarra a vidékre, ugyanabba a szerzetesrendbe.

Ennek fényében már érthető, hogy a tibeti forrásokat vizsgálva azt tapasztaljuk: a majom-ata alakjának értelmezése határozottan változik. Az itt vizsgált krónikában, mint láttuk, a majom: tanítvány, jogi-remete. Az említett híres kortárs, Butön azt írja *Tantörténetében*, hogy a *legenda* a majom és a démonnő frigyéről *közismert*, de Tibet története olyan, mint bármely más népé és országé, a történeti tények pedig azt mutatják, hogy a nagy Pándava-Kaurava háború keltette népmozgások nyomán népesül be a Himalájától északra fekvő terület.³⁷ A későbbi krónikák viszont már határozottan úgy fogalmaznak, hogy *a majom Avalókitésvara emanációja* (a démonasszony pedig a Szabadító istennőé, Táráé). Ezekben a forrásokban az ősatya nem „csodás képességekkel rendelkező” majom, hanem átváltozott, emanáció, megtestesülés.³⁸

³⁷ OBERMILLER 181. p.

³⁸ Pl. 'phags pa spyan ras gzigs kyis sprul pa'i spre'u [RY]; rigs bsgyur ba'i spre'u: az V. Dalai Láma *A Tavaszkirálynő dala — Tibet krónikája* (1643) című művében „Avalókitésvara által átváltoztatott majom”.

Ez egyúttal azt is jelenti, hogy önálló szereplői státusza is megváltozik, és maga a bonyodalom is értelemszerűen háttérbe szorul: a majom-remetének megvan a problémája, amivel Avalókitésvarához fordul, aki azt kegyesen megoldja; ezzel szemben a majom-emanáció csupán illúzió, így hát nem lamentál. Vagyis a késői tantörténetek lényegében csak utalnak a közismert legendára, és értelmezik, használják azt: a majom-avatár Avalókitésvara együttérzésének jele, a démon-anya pedig Tára istennőé.

Feltételezve, hogy a Hanumán-elbeszélés is ehhez a mítoszfűzérhez tartozik, a mitológéma változását ezzel a sémával írhatjuk le: A majom 1. ügyes szövetséges → 2. remete-sziddha, aki tanítványnak szegődik, fogadalmat tesz (*bódhisattva*), és misziót kap → 3. emanáció, az istenség megtestesülése, *avatárja*.³⁹

A *Fényes királytükör* érdekes fázist képvisel ebben a folyamatban. Butön ismeri a legendát, de csak utal rá, viszont a kérdésre (a tibeti nép eredete) racionális magyarázatot ad. A későbbi krónikák a majom-démonnő kettős alakját felfűzik az Avalókitésvara- (és Tára-)avatárok fűzérére, s nem racionális, hanem doktrinális magyarázatként használják. Mindezekről eltérően a *Fényes királytükör* szerzője, Szönam Gyalcen részletesen leírja és releváns magyarázatként illeszti be a legendát, de szereplőit nem emanációnak/avatárnak láttatja – holott egyébként ismeri ezt az értelmezési lehetőséget, hiszen elbeszéli Avalókitésvara egyéb testetöltéseit, így Szongcen királyt olyan emanációként mutatja be, amely az egyszerű emberek számára nagyon is valóságos, hús-vér embernek látszik.

A *szakja* rend és a majom-ös kapcsolatára fényt vethet az a tény is, hogy a *szakja* név (t. sa-skya) jelentése: 'fakőföld', 'sárga föld', ahogyan a történeti Buddha szülővárosának neve: Kapilavasztu is ezt jelenti szanszkritul. Érdemes megjegyezni, hogy a 'fakő' jelentésű *kapila* szó tulajdonképpen 'majomszín'-t jelent, ugyanis a *kapi*: 'majom'... Elképzelhető, hogy a *szakja* rend hatalmát biztosító nemzetségnek jelentős rokoni-szellemi kapcsolatai voltak a Himalája-vidék déli lejtőin létezett kis indiai fejedelemségekkel, illetve az észak-indiai buddhista kolostoregyetemekkel. A név eredetével kapcsolatos lehet az is, hogy Sákjamuni Buddha a *sákja* (páliul: *szakja*) nemzetséghez tartozott, amelynek lehetett köze a Dél-Tibetet benépesítő etnikumhoz és a később ott kialakuló *szakja* rendhez. Felmerül továbbá mindezek mellett a totemizmus kérdése: A honfoglaló tibeti törzsek egyik csoportjának a majom lehetett a totemállata, mitikus szövetségese. Az mindenesetre világos, hogy az Indiából Tibetbe került irodalomnak rendkívül gyakori szereplője a majom, és a környéken sokféle majomfaj él.⁴⁰

³⁹ További érdekes párhuzamokat találhatunk az európai mesék segítő mellékszereplőivel: róka, táltos paripa, csodás képességű szolga (pl. ért az állatok nyelvén).

⁴⁰ Például a tibeti langur (piszeorrú majom), illetve a szürke langur, másnéven *Hanumán* langur. Ld. http://en.wikipedia.org/wiki/Gray_langur, illetve http://hu.wikipedia.org/wiki/Közönséges_hulmán

A találkozás

A három főszereplő kapcsolatának néhány vonatkozásáról már esett szó. A szöveg hangsúlyozza a tibeti nép *kettős természetét* – és magyarázatát *kettős eredetében* látja. (A hat létformából származó hat majomkölyökről szóló rész jellegzetes buddhista elméleti betoldás; az elbeszélés belső logikája nem indokolja – nem is szerepel minden változatában a történetnek –, de indokolhatja esetleg az az igény, hogy a szerző a kettős eredeten belül jelezze a tibeti nép további differenciáltságát.) A majom-démon eredet nem izolált eleme a krónikának; másutt is előkerül, például a 16. fejezetben, ahol ezt olvassuk: Szongcen király kíméletlenül lemészárolja ellenfeleit, ám az avatottaknak elárulja, hogy ez csak káprázat, illúzió; valójában ő sosem ártott senkinek, de mivel a tibetiek egy majomtól és egy démonasszonytól származnak, ilyen rettentő látomásokkal lehet őket *tanítani* és a megvilágosodás útjára vezetni.⁴¹ Látható, hogy a legenda több változata rétegződik egymásra: az *emanáció*-király elmagyarázza, hogy a tibetiek *valóságosan* majomtól és démon-tól származnak (nem Avalókitésvarától és társnőjétől...), s ő azért kelti a barbár eszközök *látszatát*, hogy e barbár népet a Jó felé segítse.⁴²

Láttuk, hogy e misszió a tibeti krónikák szerint jóval a honalapító király előtt kezdődik. A vad, női ördöggént megszemélyesített Tibetet (termékeny föld, anyaöl, őslakosok) újra és újra meg kell zabolázni. Erre pedig az Avalókitésvaraként megszemélyesített együttérzés képes, vagyis a Buddha-tan mint uralkodó-szelídítő férfi princípium. Az ellenséges, matriarchális, bennszülött népet meghódítja, bizonyos értelemben megöli, „semlegesíti” az idegen kultúra, s egyúttal meg is termékenyíti. A kirajzolódó viszony ambivalens: az új nemzet megteremtése mögött erőszak sejlik, de az is világos, hogy a termékeny, feminin őserő a maga képére alakítja a hódítót.⁴³ Így ábrázolható szimbolikusan a rendkívül vegyes, szinkretikus tibeti buddhizmus kialakulása.

A szexuáldualista felfogás általában véve is áthatja a tibeti buddhizmust, pontosabban annak *tantrikus* vonulatát. Ennek jele például az atya-anya (t. yab-yum) egyesülés szimbolikája, a kettősség megszüntetésének, illetve a bölcsesség és a módszer (t. thabs dang shes rab; sz. pradnyá, upája) egyesítésének eszméje, a „drágakő a lótuszban”, a nektár-bevatás, a férfi-női gyakorlatok (*dáka* és *dákiní*).

Tibet kétarcú ország. A pusztai nomádok és a földműves völgylakók életformája, nyelve, kultúrája eltérő jellegzetességeket hordoz. Az itt bemutatott eredetmítosz

⁴¹ Szegedi 2013: 268. p.

⁴² Ez az elem is megerősíti azt a benyomásunkat, hogy a *Fényes királytükör* egy köztes szemlélet-módban íródott: szerzője már magáévá tette az emanáció-Szongcen eszméjét, a majom-démon páros azonban még kvázi-reális.

⁴³ Az indiai kultúra történetét ilyen jellegű folyamat határozza meg. Ld. RUZSA.

rávilágít arra, hogy ennek miféle magyarázatát adta a Tibetben a 12. századtól felvirágzó mitologikus történetírás. Ideologikusan retusált eredetmítoszt látunk, amely azonban rengeteg ősi elemet őriz, s ezek nem csak a tibeti nép eredetéről, hanem – úgy tűnik – az indo-tibeti régióban lezajlott népmozgásokról és vallási-kulturális kölcsönhatásokról is tanúskodnak.

Felhasznált irodalom

- Fényes királytükör: SA SKYA BSOD NAMS RGYAL MTSHAN (1350 k.): *Rgyal rabs gsal ba'i me long*. Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1981. http://tbrc.org/link/?RID=W19710#library_work_Object-WooCHZo103341 Egyéb kiadásait ld. itt: <http://www.tbrc.org/#!rid=P1226>
- BU STON RIN CHEN GRUB (1322) „Bde bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod”, in: *Bu ston chos 'byung*. Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 1988.
- DOTSON, B.: *Administration and Law in the Tibetan Empire: The Section on Law and State and its old Tibetan antecedents*, D.Phil. Thesis, Tibetan and Himalayan Studies, Oriental Institute University of Oxford 2006.
- HIKOSAKA, Shu.: „The Potiyil Mountain in Tamil Nadu and the Origin of the Avalokiteśvara Cult”, in: G. John Samuel (szerk.) *Buddhism in Tamilnadu. Collected Papers*. Chennai, Institute of Asian Studies (Publ. No. 61.) 1998.
- JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ: *Buddhism's journey to Tibet (The Treasury of Knowledge II–IV)*. Kalu Rinpoché Translation Group, Snow Lion Publications, Ithaca, New York 2010. (Az eredeti mű: 'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas (1813–1899): *Shes bya mdzod*.)
- KELÉNYI B. (szerk.): *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 2003.
- KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR: „Geographical Notice of Tibet (JASB 1832.)”, in: Terjék József (szerk.): *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*, 1-4. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984. 1-7. pp.
- MARTIN, Dan: *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. Serindia Publications, London 1997.
- NGAG DBANG BLO BZANG RGYA MTSHO (az V. Dalai Láma) (1643): *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*. Mi rigs dpe skrun khang, Pe cin (Beijing) 1957. http://tbrc.org/#library_work_Object-W1KG5761 3.1. yul kham dang mi'i 'gro ba byung tshul skor. 9-11. p. [A Tavaszkirálynő dala — Tibet krónikája]
- OBERMILLER, E.: *The history of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Sri Satguru Publications, Delhi 1986.
- RUZSA, Ferenc: „The Fertile Clash – The rise of philosophy”, in India In: Csaba Dezső (ed.): *Indian Languages and Texts through the Ages. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttössy*. Manohar, Delhi 2007. pp. 63-85
- SØRENSEN, P. K.: *Tibetan buddhist historiography: The Mirror illuminating the royal genealogies. An annotated translation of the XIVth century chronicle rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994. http://books.google.hu/books?id=CeuBznK7RiMC&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

- SZEGEDI, Mónika: „A nőstényördög megszeliidül. Tibet megtérése”, in: Déri Balázs et al. (szerk.): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. [AFION könyvek 1] Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest 2013. 261–282.
- SZEGEDI, Mónika: „Tibet korai története. Földrajz és történelem”, in: *História* 2008/3. 3–7. <http://www.historia.hu/userfiles/files/2008-03/Szegedi.pdf>
- SZILÁGYI, Zsolt: „A tibeti buddhizmus és politikai szerepe”, in: *História* 2008/3. 8–10. www.historia.hu/userfiles/files/2008-03/Szilagy.pdf
- TAYLOR, Comas – YUTHOK, Lama Choedak: *The Clear Mirror. A traditional account of Tibet's golden age. Sakyapa Sonam Gyaltzen's Clear Mirror on royal genealogy*. (rGyal-rab gsal-ba'i me-long, Bsod-nams rGyal-mtshan Sa-skyapa bla-ma dam-pa, 1312–1375). Snow Lion, Ithaca NY 1996. http://www.rigpawiki.org/index.php?title=The_Clear_Mirror:_A_Royal_Genealogy
- TBRC: Tibetan Buddhist Resource Center. Bsod nams rgyal mtshan: Resource ID: P1226. <http://www.tbrc.org/#!rid=P1226>
- VOLKMANN, R.: Female stereotypes in Tibetan religion and art. In: ed. Kloppenborg, R. – Hanegraaff, W. J.: *Female stereotypes in religious tradition*. Leiden – New York – Köln, Brill 1995. 171–212.
- YUTHOK, Lama Choedak: *Lamdre: Dawn of enlightenment: series of lectures on the precious Lamdre teachings of the Sakya tradition of Tibetan Buddhism*. Gorum Publications, Canberra, Australia 1997. http://www.buddhanet.net/pdf_file/lamdre.pdf
- Az internetes források utolsó megtekintése: 2013. 11. 15.

DISPUTA

A HIT SZEMEI – AZ EMBER ÚTJA A HITHEZ

PÁPAI LAJOS GYÓRI MEGYÉSPÜSPÖK

A szegedi egyetemen Radnóti Miklós kedves professzora volt Sík Sándor. Róla írta a „Köszöntő” c. versében (1939-ben!):

„Egy költőt ünnepeltek itt,
ki Krisztust kiált, mikor
az erőst is megtörte már a próba,
s bárány helyett a farkast hirdeti,
s kemény öklére büszke Európa.”

A „*hit évében*” igyekeztünk tudatosítani, hogy a mi feladatunk is ez: „*Krisztust kiáltani*”. De ezt csak az tudja megtenni, aki mint Sík Sándor: mindenekelőtt Krisztus tanítványa, barátja, követője: azaz *maga is hívő katolikus*. Mivel a *Püspöki Konferencián* belül az *egyházi iskolák* felelőse vagyok, különösen is iskoláink küldetését tartom szemem előtt.

Veszprémben, ahol plébános voltam, a rendszerváltáskor egy osztályfőnök nő meghívott karácsony előtt, hogy tartsak egy osztályfőnöki órát középiskolásoknak. Felírta nekem, hogy miről szeretne hallani. Főleg a középiskolásokat érintő erkölcsi problémákat jelezte nekem. Tipikus elképzelés ez sokaknál: mintha a hit erkölcsi paragrafusokból állna.

Elmondtam neki: ha én elsorolom az úttörő 12 pontja helyett a tízparancsolatot, azt sem fogják jobban megtartani. A kereszténység több, mint erkölcsi tanítás. Én mást tudok tenni: beszélni hitemről, Istenről, Jézus Krisztusról, s ha valakit sikerül hozzá elvezetni, vagy csak elindítani, abból már valami másfajta élet fog eredni. Ez azt is jelenti, hogy *először nekünk kell élő hitre jutni, s azt lehet sugározni*.

De mit jelent a hit, a „hinni”? Ezzel kapcsolatban sok téves megközelítéssel találkozunk. André Manaranche szép könyve alapján (*Croyances ou Révélation?* Fayard, 1996) említek meg ezek közül egyet-kettőt. Ugyancsak ez a könyv a forrása a hitről szóló fejtegetéseimnek is.

„VAN ISTEN.”

Honnan ered ez a kifejezés: van Isten? Az ateizmusból. Akik azt mondják: „nincs Isten, sem nem lehetséges, sem nem kívánatos, sem nem bizonyítható”, a keresztény válasz egészen természetesen ez volt (ezt nevezték apologetikának): „de igen létezik, és én be tudom neked bizonyítani.” Ezzel a hívő már be is sétált a dialóguspartner által felállított korlátok közé. Ugyanis a másik nem azt kérdezte: „Ki az Isten?” Nem érdekelte, hogy Isten a Szentháromság, tehát Szeretet.

Aki tagadta Isten létét, annak a keresztény „deistaként” válaszolt, és Isten egyszerre *egy semleges tárgy lett*, és azt keresték csak, hogy van-e, bizonyítható-e? Pedig a mi hitünk nem ennyi.

Egészen mást látunk pl. az *Exodus*ban: „Mózes ezt mondta: (...) majd megkérdezik: Mi a neve? – mit feleljek erre? Isten azt válaszolta: „Én vagyok, aki vagyok!” (Ex 3,12–14).

„Én vagyok, aki vagyok”, vagy „Én vagyok, aki leszek”. S az előző versekre utal, ahol Isten azt mondja: „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát, és hallottam (...) panaszát; (...) Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam az egyiptomiak hatalmából.” (Ex 3, 7–8).

Vagyis a Szentírás megmutatja, hogy az ÚR nem egyszerűen létezik (van), – mint egy tábla vagy egy szék – hanem *kapcsolatot hoz létre* Izraellel, és elindít érdekében egy hatalmas akciót.

Vagyis az „Én vagyok” jelenti: *itt vagyok, veletek vagyok, veletek leszek!* Megértjük isteni voltát, akiben hiszünk, és belépését történelmünkbe!

Az „Én vagyok” nem egyszerűen „vagyok”, ahogy a papszentelés előtti szólításnál sem azt mondtuk, hogy *sum* (vagyok), hanem azt, hogy *adsum* – jelen vagyok.

Hogy Isten létezik (van), azt *az ördög is tudja* (Jak 2,19), *de remeg*. Mert nincs meg benne a *teológiai hit*, a hit, ami „*hozzátapad*” – ha szabad így mondani – a megszentelő kegyelemmel.

A súlyos bűnben élő is ugyanebben a helyzetben látszik lenni, a hite „halott hit” (Jak 2, 17) – de ő még úton van, még megtérhet, ami a gonosz léleknek már lehetetlen.

Vagyis az ember *tudhat Istenről*, anélkül, hogy *valóban hite lenne*. Francois Mitterand betegségében beszélgetett az öreg katolikus filozófussal, Jean Guittonnal, aki mikor Mitterand „problémát” említett, mindig helyettesítette a „misztérium” szóval.

A *probléma* ugyanis mindig külső dolog számunkra, míg a *misztérium* bevon minket is.

Egy téli napon valaki belép szobájába, s az asztalán ott egy szép csokor virág. Barátja, aki vele érkezik, szintén látja a virágot, érzi az illatát, de számára nem jelent többet. Számára a virág csak egy valami – ami létezik. De aki hazajött felkiált:

„Milyen kedves az édesanyámtól! Gondolt a születésnapomra!” Ugyanezt látták mind a ketten, de nem értették ugyanazon a módon. Az egyik érthette a virág jelentését, mert szeretet kapcsolta össze édesanyjával.

És ez az a kapocs, kapcsolat, *ami szemeket ad*, hogy lássuk: a szív szemeit. (Ef 1,18). („*qu’ il ouvre votre coeur á sa lumière,*”) TOB:571. lap.

Ezért nem kell megijedni, ha valaki kétségbe vonja a hitünket. (Lehet udvari-
asan is!) Nem vagyunk ugyanis ugyanabban a helyzetben, mint ahogy az előbbi példában is láttuk!

Mikor a hívő képes tapasztalatból beszélni, a másik nem, mert még idegen számára az a misztérium, ami felülmúlja őt.

Ez segít elkerülni két kísértést: egyrészt azt, hogy kisebbségi érzésünk legyen, mikor valaki kétségbe vonja hitünket, másrészt azt, hogy fölényesek legyünk azzal szemben, aki nem hisz.

A HIT MAGÁT BIZONYÍTJA

Az I. Vatikáni Zsinaton az Egyház egy pontosan megfogalmazott nehézség előtt állt: egyrészt a racionalisták bizonyítani kívánták Isten nemlétét, vagy legalább azt, hogy lehetetlen megismerni (ez az agnoszticizmus), másrészt voltak keresztények, akik elfogadták azt a kritikát, és egy tisztán szentimentális hitre építettek; ezeket hívjuk *fideistáknak* (*fides* = hit), ők lemondtak az értelem megismerő szerepéről, és arra hagytakoztak, hogy a hitet a hittal bizonyítsák. Kényelmes feladat, ez így, de nagyon törekeny és veszélyes.

A zsinati atyák elítélték ezt a két tévedést, melyekben a második az elsőre támaszkodott.

A zsinaton egyrészt leszállították az ész igényét, amely ész képesnek hitte magát, hogy vagy tagadja Istent, vagy emberi dimenziókba szállítsa le, hogy aztán szintén tagadhassa, másrészt dicsérte ugyanennek az észnek a lehetőségét, hogy képes legyen felismerni Isten létét és tökéletességeit.

Az I. Vatikáni Zsinat egy inkább antifideista zsinat emlékét hagyta maga után. Viszont a Zsinat után kialakult egyfajta olyan „apologetika”, ami igyekezett érveket adni Isten léte mellett – szemben az ateizmussal és a fideizmussal.

Az I. Vatikáni Zsinat ezt tanítja: „az Anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Isten, aki minden dolog kezdete és vége, a teremtet dolgokból *az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető.*” (Denzinger: 3004 p.)

Vagyis „*megismerhetőségéről*” beszél, és nem bizonyításról. Ahogy P. de Lubac írta: „Feltétlen metafizikai bizonyosságra támaszkodik, de *nem ad evidenciát.* Ez teszi lehetővé, hogy a hit szabad és érdemszerző legyen, és ezért lehetséges az ateizmus is.” (Szabó F.: *Az ember és világa.* 151-152. lap.)

Ahogy Emerich Coreth S.J. írta: „Manapság már nem istenérvekről, Isten létét bizonyító tételekről vitatkoznak a bölcselek, hanem az értelmes, az ész fényénél belátható istenhitről; az első és legnagyobb valóságot, mint szellemi – személyes teljességet törekednek elgondolni, amit az emberi ész önmagától megragadni képes.” (E. Coreth S.J.: „Isten a filozófiai gondolkodásban,” Budapest, 2004, 10. lap.)

Ugyanakkor az I. Vatikáni Zsinat után kialakult teológiában megjelent egy „racionalista” apologetika, s a hívők szinte magától értetődőnek tartották Isten „bizonyítását” úgy, hogy aki ezt nem fogadja el, az vagy ostoba, vagy megátalkodott.

Még egy Kis Szent Teréz is csak súlyos hitellenes kísértései után jött rá, hogy a nem-hívés nemcsak bűnös megátalkodottság következménye lehet.

Egyébként érdekes, hogy Szent Tamás sem beszél Isten létezésének érveiről, hanem utakról, melyek hozzá vezetnek, ami nem ugyanaz!

Hans Urs von Balthasarnál világos, hogy Isten nem terminusa érveléseinknek, hanem principiuma. Ő a Forrás és nem egy egyszerű *conclusio*.

Világos, hogy az ember nem imádkozik, csak Valaki jelenlétében, és a deisták nem imádkoznak az értelmük (agyuk) produkciója előtt.

Így végül is ez a (racionalista) apologetika, lassan fölöslegessé tette a hitet azáltal, hogy elferdítette azt.

A teológusok beszéltek *credibilitas*ról (=hihetőség), ami aztán elvezet a *credenditas*-hoz (= kell hinni). Mintha egy egyenes vonalú fejlődő előrehaladásról lenne szó, ahol a *credibilitas* egyre növekszik, mint a választási eredményeknél 40%-ról 49, majd 51, végül 100%-ig –, s elvezet a hithez?

A megtérőket figyelve egészen más tapasztalatot látunk. Egy francia fiatal: „Jacques Fesch, 1954 októberében, kb. 8 hónap előzetes letartóztatás után – mivel elkövetett egy súlyos bűntényt – megnyílt a hit ajándéka előtt, és találkozott Jézussal, és élete radikálisan megváltozott.” (Angelo Comastri: *Dio é amore*. San Paolo, 2003, 22. lap.) Ő maga így számolt be róla: „A letartóztatás több hónapja után (...) próbáltam hinni. Lassan revideáltam elképzeléseimet, nem voltam már biztos Isten nemlétében, befogadó lettem, anélkül azonban, hogy hittem volna, megpróbáltam hinni az ész által, anélkül, hogy imádkoztam volna.” (André Manaranche: *Croyances ou Révélation?* Fayard, 1996, 44. lap.)

Ez azonban még nem volt hit, inkább egy nagy ürességet eredményezett, és nem tette lehetővé, hogy Valakihez kiáltson! Akkor egy döntő eseményre volt szükség.

Erről így írt: „Ezen az estén, az ágyamban voltam, nyitott szemekkel, és szenvedtem valóban, életemben először egy ritka intenzitással, mindazért, ami világossá vált előttem, családom bizonyos dolgait érintően, és akkor egy kiáltás tört elő belőlem, egy segélykiáltás: „Istenem!” És abban a pillanatban, mint egy viharos szél, ami fúj, anélkül, hogy tudnánk, hogy honnan jön, az Úr Lelke torkon ragadott engem... Ez egy végtelen erő és jóság benyomása volt, amit az ember nem

tudna sokáig elviselni. És attól a pillanattól kezdve *hittem, egy megrendíthetetlen meggyőződéssel*, ami azóta nem hagyott el engem.” (A. Manaranche: i. m. 45.lap.)

Másutt Jacques ugyanerről az eseményről beszélve kifejezi az esemény előre nem látható (váratlan) hirtelenségét így: „és vadul (*brutalement*), néhány pillanat alatt, birtokoltam a hitet, egy abszolút bizonyosságot.” (A. Manaranche: i. m. 45.lap.)

Csak megjegyzem, hogy Jacques Fesch boldoggáavatási eljárását Lustiger bíboros elindította. Őt végül is kivégezték guillotinne-al, előtte mondta: „24 órán belül meglátom Jézust!”

Pont az ellenkező volt Paul Claudel megtérése 1886 karácsonyán a Notre-Dame-ban. A nagymiséen részt vett, hogy valamilyen irodalmi alkotáshoz kapjon ihletet egy más kor szertartásai láttán. Majd nyugtalan szívvel Claudel visszatért este a vesperásra, és a Magnificat alatt felfedezett nem egy tárgyat, hanem egy személyt: „Elindultam valaminek a keresésére – írta később –, és íme, *Valaki lettél számomra Istenem.*”

„Hitelensége épülete sértetlen maradt, az összes érvvel, hogy ne higgyen. »Csak annyi történt, hogy kiléptem belőle« – mondta nem minden humor nélkül. Még négy év kellett neki, hogy minden helyére kerüljön.” (A. Manaranche: i. m. 46. lap.)

Valóban, az Úr minden közbelépésének a mestere. *A megtérés mindig egy találkozás.* S az emberek a háromszor személyes Istennel találkoznak, és nem egy arc nélküli okkal.

Az I. Vatikáni Zsinat után kialakult egyoldalú, „racionalista apologetikával” szemben jelent meg 1910-ben P. Pierre Rousselot S.J. két cikke, ami akkor (a „modernista krízis” idején vagyunk!) botrányt okozott, de ma teljesen elfogadott. A „teológiai racionalizmus” ellen írta a „*Les yeux de la foi*” című cikkét (= „A hit szemei”; innen vettem az előadásom címét!) Ebben kifejti, hogy:

a) Ha a hit „magától értetődő” (*va de soi*), hogyan lehet *természetfeletti* Isten oldaláról, és *szabad* az ember oldaláról? Ha úgy működik, mint egy kikerülhetetlen folyamat, nincs összhangban a Szentírással.

b) Igaz-e, hogy az összes nem hívő kinyilvánít egy bűnös elvakultságot, szemben azzal, ami „szinte kiszúrja a szemüket”?

c) Ha ez így van, hol vannak az egyszerű emberek, akik alkalmatlanok a metafizikai spekulációkra, ők talán nem lehetnek hívők?

És válasza: A hit szemei („*Les yeux de la foi*”) nem a mi művünk: Istentől jönnek, *mint ajándék*. Ez az a forma, amit a kegyelem felölt: nem az argumentációnkat segíti, hanem *tekintetünk élességét*.

Ezen a módon a tudós és tudatlan egyenlő. Hinni annyit jelent: *mint befogadni a kinyilatkoztatást, mint olyant*.

Csak hogy a kinyilatkoztatás, mielőtt tartalom lenne, egy aktus, ami által Isten megmutatja nekünk, amit lehet és kell hinni, még ha nem is értjük még most.

A legegyszerűbb és legkevésbé tanult emberek is birtokolják „ezt a kenetet, ami a Szenttől jön” (1Jn 2, 20) s ami közül velünk egyfajta lelki „szimatot”.

Tehát a kezdő kérdésre: „A hit magát bizonyítja?” a válasz: nem! Vannak okaim (*raisons*), hogy higgyek, de nem ezeknek az okoknak hiszek. Annak hiszek, aki felé ezek az okok irányítanak.

Mikor ateistákkal beszélgetünk, hamar rájövünk arra, amit II. János Pál pápa mondott: „Az az isten, akit az ateisták tagadnak, nem az az Isten, akiben mi hiszünk.”

Vagy pozitíve: „Ha te azt értenéd az Isten szó alatt – mondjuk az ateistáknak –, amit én, keresztény lennél velem együtt.”

Összefoglalva, a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúciójával a hitet: „A kinyilatkoztató Istennek, „a hit engedelmességének” tartozunk (Róm 16, 26; vö.: Róm 1, 5; 2Kor 10, 5–6). Ezzel az ember szabadon Istenre bízva egész önmagát, „értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt”, és önként elfogadja a tőle adott kinyilatkoztatást.” (5 pont)

S a hívő, a Krisztussal találkozott, hozzá tartozó keresztény; egyházi iskoláinkban a pedagógus feladata: Krisztushoz vezetni a rábízottakat.

Minden pedagógus tapasztalja, hogy még a legnehezebben kezelhető kamaszokat is, tiszteletre hangolja a nevelőben két dolog: a tudás és a meggyőződés.

Egy kalocsai jezsuita öregdiák vetette fel a kérdést találkozójukon: mi a titka annak – kérdezte –, hogy mi annyira szerettük, szeretjük ma is egykori tanárainkat? S a válasza ez volt:

- Hitték, amit mondtak,
- voltak hibáik, de nem titkolták tanári tekintéllyel,
- de azt is lehetett látni, hogy küzdenek ellene,
- s hogy számukra mi voltunk a legfontosabbak.

Vagyis Krisztushoz vezetni a rábízottakat: tanítással, neveléssel, példával. Ez nem megy a fiatalok közreműködése nélkül. Ezért is szükséges, hogy a pedagógus, a nevelő legyen olyan, akit a fiatalok „szeretnek”. Na nem úgy, hogy mindent megenged, cinkos lesz stb.: az illetet a gyerekek lehet hogy „szeretik”, de ugyanakkor nem becsülik sokra.

Minthogy azt sem, aki tanári munkáját nem végzi rendesen. Hanem azt jelenti, hogy a legkisebbekhez is úgy közeledjen, mint Mózes az „égő csipkebokorhoz” – belőle Isten szólt. A gyermek, a fiatal pedig, az Isten képmása.

Ezért kell nevelni, „vad hajtásait” nyesegetni. Akiben van *tudás és meggyőződés*, és azt szeretné átadni, abban a fiatalok előbb utóbb megérik a szeretetet akkor is, ha igényes, és nem hajhássza a népszerűséget. A keresztény pedagógus nevel, átadja a hitét példájával. Ennek részei:

- A tudás és becsületes munka. Csinálhat valaki száz más jó dolgot, ha kötelességét nem teljesíti, nem becsülik meg.

- A tudás és munka hiányát nem pótolja sem jámborság, sem vallásosság.
- A személyes jó példa. Középiszkolásként kirándulni voltunk Egerben. Hazafelé jövet Pesten szabadidőt kaptunk, bementünk a Rókus kápolnába. Osztályfőnökünk is velünk jött. A gyóntató székből égett a villany: osztályfőnökünk odament, meggyónt, majd a misén áldozott. Soha nem szólt egy szót sem a hitéről, de számunkra ez örök példa maradt.

De a katolikus iskola, mint iskola is nevel és hitet ad át: azzal,

- Hogy a hit légkörét valósítja meg szellemiségével.
- Nem az a probléma, ha „találnak egy drogos cigarettát”. A mi iskoláinkba is ugyanabból az utcából jönnek a gyerekek. A probléma az, ha ezt „tudomásul veszik”, elnézik, semmi sem történik.
- Merni kell „követelményeket támasztani”. Mikor II. János Pál Párizsban járt, egy fiatal nyilatkozott a találkozó után: „először talákoztam életemben II. János Pál pápa személyében olyan emberrel, aki komolyan vett minket, mert követelményeket támasztani.

Sajnos ma sok esetben *a szülők nem mernek nevelni*, mindent megengednek, a gyerekek kegyeit keresik. (Ebben szerepet játszik természetesen a sok válás is). A katolikus iskola ezt nem teheti meg! Nekünk a kereszteny, katolikus erkölcsi elveket akkor is vállalni kell, ha a világ mosolyog rajtunk!

Végül a katolikus pedagógusoknak Krisztust kell hirdetni szóval is! Ezért kell ismernie a hitét – értelmiségi szinten!

Régi téma ez: *ma hiányzik a kereszteny értelmiség!* Voltak, vannak keresztenyek, akik értelmiségiek, de ez nem ugyanaz. A kereszteny értelmiséginek a hitét is értelmiségi szinten kell ismernie! Veszprémben voltam plébános, és kérték a szülők, hogy havonta egyszer tartsak nekik is hitbeli előadásokat. De figyelmeztettek: Ne tételezzek fel semmit! Ők tanultak hittant gyermekkorukban, valamit elsőáldozás előtt, s valamivel kevesebbet bérnálás előtt!

Siófoki káplán koromban kérdeztem a nyolcadikosoktól, hogy hogyan lehet értelmezni a teremtetést és a fejlődést az embert illetően. Egy második elemista jelentkezett. Kíváncsi voltam, mit akart mondani, hiszen velük ilyen dolgokról nem beszéltünk. Felállt és ezt mondta: „Ádámot és Évát az Isten teremtetette – majd legyintve kezével folytatta –, a többi a majomtól származik.” Mosolyogtam rajta, de azóta – egyetemistákat is tanítva – látom, hogy sokan értelmiségiek is ezen a szinten állnak.

Pont katolikus iskoláink feladata lenne, ahol minden tantárgyat hívó, kereszteny pedagógusok tanítanak, hogy elkezdődjék a „párbeszéd”, a diszciplínák között. Erre a legjobb példa volt nálunk Prohászka Ottokár. Világviszonylatban pedig, Hans Urs von Balthasar, vértanú püspökünknek, boldog Apor Vilmosnak unokaöccse.

Nála csodálatos egységet alkotott a katolikus egész: teológia, filozófia, irodalom, művészet.

Nálunk is volt erre egy példa az elmúlt időben: Várkonyi Nándor, de a pártállamban nem volt lehetősége eljutni az olvasókhoz. A rendszerváltás után megjelent műve: „Az ötödik ember” II. kötetét Vanyó László professzor lektorálta. Ő írta az utószóban, hogy sajnos Várkonyi nem ismerte Hans Urs von Balthasar műveit, pedig „Mennyi inspirációt meríthetett volna a rokon művekből.” (540 lap.)

Kell, hogy a mi hitünk is értelmes hódolat (*rationale obsequium*) legyen!

Észre kell vennünk: „Két front küzd ma az emberért: az istenellenes humanizmus és a keresztény humanizmus. A válságba jutott mai embernek választania kell: Istennel vagy Isten ellen? Ez a kérdés! Meggyőződésünk, hogy az ember felszabadításának és istenivé válásának egyetlen járható útja van: és ez nem más, mint a testté lett Ige: Jézus Krisztus!” (Szabó F.: *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1965, 5. lap.)

Andre Frossard hitvallásával fejezem be:

- „Látjuk jól, hogy az ész esztelenné tesz, és alig képes mást építeni, mint börtönöket, ha kényszerítő erejét nem mérsékeli az alázatosság kegyelme.
- Jól látjuk, hogy az embernek soha nem volt bölcsessége, csak amikor hitt a hihetetlenben, és hogy távol attól, hogy elidegenítene, szolgaságba döntene, a hit üdvözíti az eszt.
- Elég tapasztalatot szereztünk már a gyűlöletről, hogy tudjuk, hogy az igazság nem e világból jön.
- Az ember gondolatai – gyászba döntik a földet,
- az Isten gondolatai – az elfelejtett ünnepek.”

Felhasznált irodalom

- Manaranche, André, *Croyances ou Révélation*, Fayard 1996.
 Coreth, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Budapest 2004.
 Comastri, A., *Dio è Amore*, San Paolo 2003.
 Várkonyi Nándor, *Az ötödik ember II*, Széphalom könyvműhely 1996.
 Szabó Ferenc, *Mai írók és gondolkodók*, Louvain 1965.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

EGY ANTIK VALLÁSTÖRTÉNETI MŰHELY

NÉMETH GYÖRGY

2008 szeptemberében indult az ELTE Történelemtudományi Doktori Iskolájában az ókortörténeti képzés.¹ A három témavezetőhöz, Hegyi W. Györgyhez, Lőrincz Barnabáshoz és Németh Györgyhez eddig 14 doktorandusz jelentkezett. A program súlypontja a görög és római felirattan valamint a vallástörténet, igaz, e két terület között van átfedés, a vallástörténet feliratos forrásainak köszönhetően.² A program hallgatói rendszeresen tesznek tanulmányutakat az ókortörténet-kutatás európai központjaiba (Bécsbe, Münchenbe, Berlinbe, Heidelbergbe) és kutatnak ösztöndíjasként külföldi egyetemeken.

A Vallástudományi Szemle a kezdetektől teret adott a program doktoranduszainak és oktatóinak publikációihoz. Bajnok Dániel 2005-ben, még egyetemi hallgatóként publikálta két diáktársával együtt egy mágikus papirusz fordítását, majd 2010-ben az izraeli vallástörténésszel, Gideon Bohákkal közölt interjút.³ Ugyancsak 2010-ben jelent meg Szántó Zsuzsanna beszámolója az ELTE mágiatörténeti konferenciájáról.⁴ 2012-ben látott napvilágot Lindner Gyula Plutarchos-fordítása a babonáról.⁵ Nagy öröm számomra, hogy mint a program vezetője, e számban három doktoranduszunk tanulmányát is bemutatathatom. A neves vallástörténész, Hahn István századik születésnapjára nemzetközi vallástörténeti konferenciát rendeztünk az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, amelynek Hahn elismert és népszerű professzora volt.⁶ Ezen a konferencián hangzott el Jármí Viktória, Kovács Dóra és Lindner Gyula előadása is németül illetve angolul. Mindhárman a doktori program végzős hallgatói. A Vallástudományi Szemle számára elkészítették előadásuk magyar változatát.

¹ <http://www.btk.elte.hu/doktisk/tortenelem/okor>.

² Ehhez vö. Németh György: Sötét varázslatok. VTSzemle 2012/3; A tölgyek alatt. Dódónai jóslatok. VTSzemle 2011/1; Kürénéi törvény a rituális tisztaságról. VTSzemle 2006/2.

³ Jóslatok és varázslatok a Kr. u. 3. századból. Egy mágikus papirusz fordítása. Fordította: Bajnok Dániel – Pataricza Dóra – Ruzsa Kata. VTSzemle 2005/1; „Mintha unikornistojások szakértője lennék.” Interjú Gideon Bohákkal. VTSzemle 2010/3.

⁴ XAPAKTHP – Mágikus jelek nemzetközi szemináriuma Budapesten. VTSzemle 2010/3.

⁵ A babonáról kicsit másképp. VTSzemle 2012/4.

⁶ <http://oldwww.btk.elte.hu/okortort/HI100.html>.

Lőrincz Barnabás korai halála miatt a doktori program elvesztette a pannoniai felirattan egyik legkiválóbb hazai szakértőjét, de, mint az itt közölt tanulmányok tanúsítják, a görög és római vallástörténet változatlanul képzésünk központjában áll, továbbvive ezzel a Hahn István által megteremtett tradíciót.

SZÖRNYETEG ÉS JÓS(JEL): CACUS ALAKJA A RÓMAI HAGYOMÁNYBAN

JÁRMI VIKTÓRIA

Cacus alakja a római történelem igen korai, Róma alapítását megelőző és azt előkészítő időszakához kötődik.¹ A tanulmány a Cacus-Hercules epizód főbb forrásain keresztül vizsgálja meg a mítosz történetének és központi alakjának változásait. A Cacus és Hercules történet klasszikusnak tekintett változatát az *Aeneis* nyolcadik énekében (VIII 184-305) az árkádiai király, Euander meséli el Aeneasnak. Cacus, Vulcanus fia, egy félelmetes tűzokádó szörnyeteg minden élőlénytől távol, az Aventinus domb barlangjában élt. Hercules, aki tizedik munkájául azt a feladatot kapta Eurystheustól, hogy vigye el neki az Erytheia szigetén lakó háromtestű szörnyeteg Geryon marháit, amikor a sikeresen megszerzett marhacsordát Itálián keresztül hajtotta, Cacus lakóhelyének közelében pihent meg a nyájjal. Cacus a marhák közül négy bikát és ugyanennyi üszőt ellopott és azért, hogy a nyomokat összezavarja visszafelé vezette őket barlangjához. Hercules, miután felfedezte a lopást, dühösen marhái keresésére indult. A megfordított nyomok miatt nehézségei támadtak, végül azonban maguk a barlangba zárt marhák segítettek neki: Hercules marháinak bögésére bögéssel válaszoltak barlangba zárt társaik. A feldühödött Hercules megölte Cacust és nemcsak visszaszerezte az immár másodszor ellopott állatokat, de tetteivel hosszan tartó rettegés alól szabadította fel a környék lakóit. Euander, aki az események láttán felismerte Herculesben az istent, az *Ara Maxima* oltárát és kultuszt alapított tiszteletére a későbbi *Forum Boarium* területén. Aeneas a nyolcadik énekben éppen egy Herculesnek bemutatott áldozat és az azt követő lakoma megülése idején érkezik a későbbi Róma területére, árkádiai vendéglátója ennek apropóján meséli el neki a kultusz megalapításának történetét.

A források eltérően festik le Cacus alakját. A prózai beszámolók Cacust vagy semmirekellő vakmerő pásztorként ábrázolják, vagy Euander egy ugyancsak haszontalan és tolvaj hajlamú szolgájának vagy egyenesen egy barbár rablónép

¹ A történet főbb írott forrásai a következők: *Origo gentis Romanae* VII. 6-7; Solinus: *De mirabilibus mundi* I. 7-10; Diodorus: IV. 21-22; Livius I. 7. 3-15; Vergilius: *Aeneis* VIII. 185-275; Propertius: IV. 9. 1-20; Dionysios Halicarnasseus: *Antiquitates Romanae* I. 39-42; Ovidius: *Fasti* I. 543-582; Servius: *ad Aeneid* VII. 185-275. A források rendszerezésére, lásd Winter, J. G.: *The Myth of Hercules at Rome*. New York, 1910.

vezérének. Az Augustus korában íródott költői szövegekben azonban Cacus Vulcanus fia, egy tűzokádó szörnyeteg, egy *monstrum*, aki rettegésben tartja a helyi lakosságot. Az epizódot bemutató források közül az *Origo gentis Romanae* a Kr. e II. században élt történetírót, Cassius Hemina-t idézi.

Eo regnante forte Recaranus quidam, Graecae originis, ingentis corporis et magnarum virium pastor, qui erat forma et virtute ceteris antecellens, Hercules appellatus, eodem venit. Cumque armenta eius circa flumen Albulam pascerentur, Cacus Euandri servus, nequitiae versutus et praeter cetera furacissimus, Recarani hospitibus boves surripuit ac, ne quod esset indicium, aversas in speluncam attraxit.

„[Euander] uralkodása idején történetesen ugyanide érkezett egy görög származású, rendkívül nagy testű és erejű pásztor, egy bizonyos Recaranus, aki külsejét és bátorságát tekintve felülmúlta a többiekét; őt Herculesnek is nevezik. Amikor marhái az Albula-patak mellett legeltek, Euander szolgája, a semmirekellő, ravasz és mindenekelőtt igencsak tolvaj hajlamú Cacus ellopta vendégbarátjuk, Recaranus ökreit, és hogy erre ne legyen bizonyíték, az ökröket hátrafelé vonszolta egy barlangba.”²

Ebben a történetben tehát nem Herculestől lopja el Cacus a marhákat, hanem egy Recaranus nevű nagy erejű és bátorságú férfitől.³ Servius az *Aeneis*hez írt kommentárában Verrius Flaccusra hivatkozik, aki szerint egy Garanus nevű kimagasló erejű pásztor ölte meg Cacust, és hozzáteszi, korábban minden nagy erejű embert, tehát hősi alakot Herculesnek neveztek a rómaiak.

sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garanum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virium apud veteres Hercules dictos.

„Mindenesetre abban mind a görögök, mind a rómaiak egyetértenek, hogy Hercules ölte meg Cacust, egyedül Verrius Flaccus állítja, hogy egy nagy erejű pásztor, Garanus volt az, aki leterítette Cacust, de őseink minden nagy erejű embert Herculesnek neveztek.”

² A latin és görög szövegeket, ahol másként nem jelzem, saját fordításban közlöm.

³ Piganiol szerint Recaranus alakja kapcsolatba hozható Kronossal és Quirinnussal. Így Kronos athéni ünnepe és Hercules Invictus római kultusza az Ara Maximánál szintén párhuzamba állíthatóak. Piganiol „Les origines d’Hercule.”: Hommages à A. Grenier, vol. 3. In: *Collection Latomus* 58 (1962), 1261-1264. Az álláspont ellen érvel Ogielvie, mindamellett a történet indoeurópai eredetét nem vonja kétségbe. Ogielvie, R. M., *A Commentary on Livy. Books 1-5.*, Oxford 1965, 55-56. Erről bővebben, lásd 4. lábjegyzet.

Mindamellett, hogy a források nagy része Euander uralkodásának idejére helyezi a történetet, a marhák birtoklásáért folyó harc és a pásztor alakja szintén jóval a Róma megalapítását megelőző preurbánus időszakhoz köti Cacus figuráját. A marhalopás-történet maga, amely mind Hercules és Geryon, mind pedig Hercules és Cacus történetében megismétlődik, indoeurópai eredetű.⁴ Garanus és Recaranus talán helyi itáliai hősök voltak, és a történet fejlődésének egy későbbi szakaszában alakjuk összeolvadt Herculesével.⁵ Bőséges adatok állnak rendelkezésre ugyanis arra vonatkozóan, hogy Hercules marháit a Mediterrán térségben – beleértve Itáliát és Szicíliát is – nem csupán Cacus próbálta ellopni.⁶

A Hercules típusú hős és ellenfele, Cacus azonban nem mindig a marhák ellopása miatt kerülnek szembe egymással. A római történelmet görög szempontból megíró Dionüsziosz Halikarnasszeusz az események legvalószínűbb változatának azt tartja, hogy Cacus egy barbár törzsfőnök volt, aki megtámadta a hispániai hadjáratából Itálián át vonuló Herculest miután az legyőzte a rátámadó liguriaikat. Hercules ebben a verzióban korának legnagyobb hadvezére, aki az Oceanus mentén legyőzött minden despotikusan kormányzó uralkodót és törvények nélkül élő barbár hordát (*Antiquitates Romanae* II 42, 2).

Ἐν δὴ τούτοις τοῖς μάχῃ κρατηθεῖσι καὶ τὸν ὑπὸ Ῥωμαίων μυθολογούμενον Κάκον, δυνάστην τινὰ κοιμῆδὶ βάρβαρον καὶ ἀνθρώπων ἀνημέρων ἄρχοντα, γενέσθαι φασὶν αὐτῷ διάφορον, ἐρμυνοῖς χωριοῖς ἐπικαθήμενον καὶ διὰ ταῦτα τοῖς πλησιοχώροις ὄντα λυπηρόν.

⁴ A marhalopás történetének indoeurópai eredetéről bővebben, Lincoln, B., „The Indo-European Cattle-Raiding Myth.” In: *History of Religions* 16 (1976), 42-65. Lincoln Cacus marhalopásának történetét a Geryon-Hercules epizód és általában az indoeurópai alaptörténet egy variációjának tartja. Fontenrose szerint Hercules Indrával azonosítható. Fontenrose, J., *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley – Los Angeles 1959, 344.

⁵ Small szerint nem szükséges Garanus, Recaranus és Hercules alakjai közé egyenlőséget tenni, már azt is elegendő információértékkel bír, hogy a különböző nevet viselő szereplők egyetlen figurává olvadtak össze. A helyi itáliai nevet viselő főhős jelenléte a történetben azt jelzi, hogy Hercules és Geryon történetének a helyi hagyományba történő átemelése egyébként is jól illeszkedett a közösség érdekeihez, hiszen általa a város bekapcsolódhatott a Hercules-kultuszba, ezzel gyakran azt is állítva, hogy ők maguk voltak az elsők, akik felismerték a hős isteni mivoltát. Small, J. P., *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton 1982, 26-29. Fontenrose szintén nagyon valószínűnek tartja, hogy a hagyományban Hercules egy helyi hős helyére került, Cacus pedig egy egykor a Palatinuson tisztelt tűzistenségnek tartja, akinek női testvérpárja – a helyébe lépő Vesta miatt később szintén eltűnő tűzistennő – Caca volt. Fontenrose 1959, 339-340. Davies a Cacus és Hercules alakjaiban rejlő kettősséget látja tükröződni Garanus és (T)recaranus alakjaiban is és Fontenrosra hivatkozva szintén felveti, hogy Garanus „may be related to Geryon's, who is found as Gerun in Etruria”. Davies, M., „Some neglected Aspects of Cacus.” In: *Eranos* 102 (2004), 36.

⁶ Fontenrose huszonegy marhalopási kísérletet számolt össze. Fontenrose 1959, 338.

„Azt mondják, hogy azok között, akiket ebben a csatában győztek le volt a római mítoszban szereplő Cacus, egészen barbár és vad emberek vezére, aki [Hercules] ellensége lett, és aki megerősített területeiken táborozott és ugyanezen beszámoló szerint a szomszédos területek lakói számára kellemetlenséget okozott.”

Dionüsziosz Halikarnasszeusz beszámolójában néhányan a Hercules hadjáratában résztvevők közül letelepedtek ezen a vidéken: Euander néhány arkádiaival és Faunus, az őslakosok királya (*Antiquitates Romanae* II. 42, 3), így folytatva a Hercules által megalapított rendet.⁷ A pásztor Cacus alakja tehát egy civilizálatlan, görög szemmel nézve a barbár világhoz tartozó, a törvényes rendet képviselő Herculest megtámadó réteget is magában foglal. Hercules mint az igazságos rend képviselője öli meg az ellene támadó, a törvényes rendet veszélyeztetető helyi törzsfőnököt, Cacust. A források mindegyike kitér a vendégjogra, a *ius hospitium*ra, vagy úgy hogy Cacus tettét minősítik *inhospitium*nak (vendéglátóhoz nem illőnek), vagy Cacus rablásának törvénytelen mivoltát hangsúlyozva Euander és Hercules, Vergilius esetében Euander és Aeneas kapcsolatát jellemzi a vendégbarátság.⁸ Cacus tehát kivonja magát a törvényes rend alól, megszegi a *ius hospitium*ot: nem pusztán rabló, hanem a közösség istenek által szentesített, a vendégbarátság intézményével fémjelzett rendjének keretén kívül helyezkedik el.

Ahogy arról már korábban szó volt, az Augustus-kori költők műveiben Cacus alakja Vergiliustól kezdve átalakul. A rabló immáron nem ember, hanem egy, a környező lakosságot rettegésben tartó *monstrum*. A szörnyeteg egy fénytől elzárt barlangban lakik, amelyet mind az állatok, mind az emberek elkerülnek. Vergilius, akinél Cacus elsőként jelenik meg szörnyalakként az *Aeneis*ben, az alábbi módon festi le a barlangot (VIII 193-197):

*hic spelunca fuit vasto summota recessu,
semihominis Caci facies quam dira tenebat
solis inaccessam radiis; semperque recenti*

⁷ Morgan Horatius III 14. ódáját elemző tanulmányában Hercules Itáliában tisztelt alakja kapcsán az istenség elsősorban integráló szerepének fontosságát hangsúlyozza: „He pacifies those who threaten inter-communal conflict, promotes sociability, removes conflict between ruler and ruled, blends hitherto hostile ethnic and geographical factions, and makes all resources common to all men.” Morgan L., „A Yoke Connecting Baskets: „Odes” 3. 14” Hercules and Italian Unity.” In: *CQ* 55 (2005), 195-196.

⁸ Forsythe szerint a vendégbarátság motívuma az *Ara Maxima* kultuszának kereskedelmi jellegéből fakad. Cacus és Euander az idegen kereskedőkkel szembeni elkerülendő és köveendő – rossz és jó – magatartás mintái a mítoszban. Forsythe, G., *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley – Los Angeles 2005, 120. A Palatinus és a *ius hospitium* Cacus-történethez kapcsolódásáról, lásd Small 1982, 22-29.

*caede tepebat humus, foribusque adfixa superbis
ora virum tristi pendebant pallida tabo.*

„Barlang állt e helyen, borzasztó mélyre benyúlván,
Cacus, a szörnyeteg élt, egy fél-ember, soha napfény
át nem járt üregén; és mindig frissen elontott
vér köde ülte meg ott a talajt, míg bús rohadásban
emberi fők függtek sárgán dölyfös kapujáról.”
(Lakatos István fordítása)

Euander éppen a Hercules által megalapított oltárnál mutat be áldozatot, amikor megérkezik a tőle katonai segítségét kérő Aeneas, a történet elbeszélésének apropója tehát az oltáralapítás *aitionj*ának feltárása. A Cacus lakhelyéül szolgáló sötét és elhagyatott barlang félelmetes és rettentő képet tár az olvasó elé. A föld a szörny meggyilkolt áldozatainak vérében úszik, aki a barlang bejáratára kifüggesztette áldozatainak fejét. A marhái ellopása miatt rettentő haragra gerjedt Hercules nem tud bejutni a barlangba, ugyanis a hőstől Cacus annyira megijed, hogy rémülten visszahúzódik odújába és eltorlaszolja a bejáratot, ezért Hercules hatalmas erővel letépi a barlang tetejét. A beözönlő napfény felfedi a barlang valódi természetét (VIII 241-246):

*at specus et Caci detecta apparuit ingens
regia, et umbrosae penitus patuere cavernae,
non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens
infernae reseret sedes et regna recludat
pallida, dis invisae, superque immane barathrum
cernatur, trepidant immisso lumine Manes.*

„Cacus odúja eképp, iszonyú palotája kitárul,
bennseje bukkan elő halavány barlangi lakának:
mint amidőn valamely nagy erő feltépi a földnek
isten-utálta alanti honát, a homály birodalmát,
hogy megnyílik a mély rettentő torka felülről,
míg a bevágódó fénytől reszketnek a lelkek.”
(Lakatos István fordítása)

Cacus lakhelye *ingens regia, regna pallida, infernas sedes*, ahol nyüzsögnek a Manes-ek, a holtak szellemei. Az Aeneisben lefestett barlang tehát egy, a későbbi Róma határán található alvilági bejárat, Cacus pedig egy khtonikus, démoni alak.⁹

⁹ Fontenrose 1959, 342. Cacusról, mint haláldémonról valamint az alvilági barlangok és a jóslás kapcsolatáról bővebben lásd Davies 2004, 32-34 és Galinsky, G. K., „The Hercules-Cacus

A *monstrum* azonban nem csak szörnyeteget jelent. A szó a *moneo* igéből származik, jelentése: emlékeztet, figyelmeztet, büntet. Cicero a *monstrumot* a *portentum*hoz és az *ostentum*hoz hasonlóan az istenek világából – általában negatív tartalmú – üzenetet közvetítő jósjelek, a *prodigium*ok közé sorolja (*De Divinatione* I 42). Az ókori források gyakran számolnak be szörnyszülöttekről, például androgyn, hermafrodita vagy testi torzulással világra jött csecsemők születéséről.¹⁰ Egy ilyen, a normálistól eltérő testi adottsággal rendelkező lény megszületése és jelenléte a világban félelmet keltett, és ezzel összefüggésben értelmezésre szorult. A szörnyszülött nem tekinthető az emberi világhoz tartozónak, hiszen abnormalitása valami emberfelettire utal, létezése felborítja a dolgok megszokott rendjét, legyen az az emberek világának elhatárolódása az istenitől, vagy máshonnan nézve, a démoni világtól, vagy akár az állati létből.¹¹ A *monstrum* tehát esősorban a *pax deorum*, az istenek és ebből kifolyólag az emberek világának zavartalan működésének megbomlására utaló jel, megfejtése szakértőket igényelt, amelyet általában engesztelő rítusok követtek, hogy ezáltal helyreálljon a *pax deorum*.¹² A *monstrum*ban kifejezésre jutó jósjel tehát valamilyen zavart jelez a közösség rendjében és ezért az, hogy mit üzennek általa a felsőbb hatalmak, az egész közösség sorsát érinti.

Vergilius az *Aeneis* harmadik énekének elején maga is jósjel, *prodigium* értelemben használja a szót, amikor Aeneas Trója bukása után elsőként a thrákok földjén alapít új hazát és áldozatra készülődve egy dombon gyűjt lombokat az oltár befedéséhez (III 13-68). A bokor vérezni kezd, ami egy negatív tartalmú jósjel, *monstrum*: a halálra rémült Aeneas nemsokára megtudja Polydorus szellemétől, hogy a bokor alatt fekszik annak eltemetetlen holtteste (III 24-29):

*Accessi viridemque ab humo convellere silvam
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,*

Episode in Aeneid VIII.” In: *AJP* 87 (1966), 38-40. Cacus démonszerű alakja és a marhalopás története közti kapcsolat Burkert meglátása szerint az, hogy az a nomád, marhatartó életmódot folytató indoeurópai népek számára nagy gondot okozott az, hogyha az állatállományból egy, vagy több marha elveszett. Ez esetben a túlvilági, démoni erőkhez könyörögtek segítségért. Az idők folyamán a démon hősi, félisteni, vagy emberi alakká formálódott: „In the further development of Greek civilisation, the heroic aspect had to recede in turn. For the anxieties of emerging individualism, the really important achievement of Heracles was that he could overcome Old Age and Death; the animal stories turned into ‘survivals’, an ornamental background. Burkert. W., *History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles 1979, 97.

¹⁰ A témáról bővebben bőséges példákkal lásd McBain, B., „Prodigy and expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome.” In: *Collection Latomus* 60 (1982), 68.

¹¹ Hanafi, Z., *The Monster in the Machine. Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham 2000, 2-3.

¹² Köves-Zulauf, T., *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest 1995, 61-63.

*horrendum et dictu video mirabile monstrum.
Nam quae prima solo ruptis radicibus arbor
vellitur, huic atro liquuntur sanguine guttae
et terram tabo maculant.*

„Én ki akartam a zöld cserjét tépdesni a földből,
hogy lombbal dús ágakkal fedjem be az oltárt,
ám hihetetlen-félelmes csuda nyugözi lelkem.
Mert a bozót elkezd vérezni, ahogy kiszakítom,
gennyes vércseppek folynak feketén gyökereiből,
és a talaj tele lesz mocskával.”
(Lakatos István fordítása)

Polydorust Priamus küldte a trákokhoz, akik azonban Trója eleste után megsértették a vendégbarátságot, a gazdag trójai ifjút megölték aranyáért. Aeneas egyedül nem tudja megfejtetni a *monstrumot*, ezért kikéri az előkelők és atya véleményét (58-61):

*Postquam pavor ossa reliquit,
delectos populi ad procures primumque parentem
monstra deum refero, et quae sit sententia posco.
Omnibus idem animus, scelerata excedere terra,
linqui pollutum hospitium et dare classibus Austros.*

„Szűnve szivem vacogása, először atyámhoz, utána
népem véneihez vonulok kiszemelt daliákkal,
hogy mit vélnek e vészjelről, vallják meg azonnal.
Délre vitorlázunk tüstént, mondják, el e földről,
mellyen a szent vendégjogot így fertőbe tiporták.”
(Lakatos István fordítása)

A közösség tehát úgy dönt, hogy miután eltemetik Polydorust, el kell hagyniuk a trákok földjét, hiszen a földet a vendégbarátság megszegésének bűne sújtja. A *monstrum* szó itt teljesen elszakad a szörnyeteg jelentéstől, és annak elsődleges értelmében hordozza magában az istenek akarátát közvetítő és megfejtésre váró jel értelmet.

Hogyan kapcsolódik a jóslás és a közösségre veszélyt hozó *monstrum* Cacus alakjához? Egy Bolsenában, az ókori Volsinii-ben talált, a Kr. e. 300-200 közé datált bronztükrő közepén egy, az írott forrásoktól eltérő Cacus-ábrázolás látható.¹³

¹³ Mavleev, E., „Cacu”, In: *LIMC* 3. 1. Zürich, München 1986, 175-176. A tükrőről bővebben lásd Small 1982, 4; North, J.-Beard, M.-Price, S., *Religions of Rome. Volume 2: A Sourcebook*,

A tükör központi figurája egy hosszú hajú, ülve ábrázolt ifjú jósalak, aki lanton játszik. A tükör készítője a jósalak nevét is rávéste művére, az etruszk jós neve Cacú. Mellette egy nála fiatalabb fiú ül, kezében talán egy diptychon, egy viaszfatábla, az ifjú neve Artile. Két lesben álló férfialak figyeli őket, Caile és Aule Vibinas, akik minden valószínűség szerint azonosak a római hagyományból ismert, Servius Tullius (Mastarna) kísérő hőökkel, Caelius és Aulus Vibennával. A háttérben látható ezentúl egy satyros alak. Az etruszk Cacú egy jós, a mellette ülő Artile nevű ifjú talán éppen jóslatait írja le, a Vibennák pedig talán ki akarják hallgatni a jóslatot, vagy éppenséggel meg akarják támadni Cacut, hogy így tudjanak meg többet a jövőről. Hasonló jelenet látható négy, a Kr. e. második századra datált, Chiusiban és Volterrában talált urnán is, amelyeken a Vibenna fivérek már nem csak hallgatóznak, hanem meg is támadják a jósalakot.¹⁴

Az elfogatás, a jóslás és a jogos birtoklás témája együtt jelenik meg a Kr. e. első században tevékenykedő annalista történetíró, Cnaeus Gellius elbeszélésében, amely Solinus, *de mirabilibus mundi* c. művében maradt fent (I 7-10):

qui Cacus habitavit locum, cui Salinae nomen est: ubi Trigemina nunc porta. hic, ut Gellius tradit, cum a Tarchone Tyrrheno, ad quem legatus venerat missu Marsyae regis, socio Megale Phryge, custodiae foret datus, frustratus vincula et unde venerat redux, praesidiis amplioribus occupato circa Vulturnum et Campaniam regno, dum attrectare etiam ea audet, quae concesserant in Arcadum iura, duce Hercule qui tunc forte aderat oppressus est. Megalen Sabini receperunt, disciplinam augurandi ab eo docti. suo quoque numini idem Hercules instituit aram, quae maxima apud pontifices habetur, cum se ex Nicostrate, Euandri matre, quae a vaticinio Carmentis dicta est, inmortalem conperisset.

„Ez a Cacus azon a helyen lakott, amelynek Salinae a neve: ahol most a porta Trigemina van. Gellius beszámolója szerint, amikor az etruszk Tarchon fogságba vetette őt, akihez Marsyas király megbízásából társával, a frig Megalésszel követként érkezett, megszabadulva bilincseitől és nagyobb erővel visszatérve, területeket foglalt el Vulturnus és Campania környékén, mígnem azokat a területeket nem mérészelte érinteni, amelyek jog szerint az árkádiaiakat illették. A hadvezér Hercules, aki akkor éppen itt tartózkodott, megölte Cacust. Megalésszt a szabinok fogadták be, tőle tanulták meg a jóslás tudományát. Saját istenségének Hercules, mivel Eander anyjától Nicostrától, akit a jóslás miatt Carmentának is neveznek, megtudta hogy hallhatatlan, oltárt emelt, amelyet a papok a legnagyobbnak tartanak.”

Cambridge 1998, 169-170; De Grummond, N. T.: *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia 2006, 27-29.

¹⁴ Smith 1982, 38-44; Mavleev 1986, 176.

Gellius elbeszélésében az etruszok mitikus királya, Tarchon fogságba veti a hozzá Marsyas király megbízásából követségbe érkező Cacust. Később kiszabadul a fogságból és Campania területére vezet hadjáratot. Amikor azonban a jog szerint az árkádiaihoz tartozó területeket érinti, az éppen arra járó Hercules legyőzi őt. A jóslás az elbeszélés két szereplője kapcsán is felmerül. Egyrészt Cacus társától, Megalésztől tanulták meg a szabinok a jóslás tudományát miután befogadták őt, másrészt Hercules isteni mivoltát Euander anyja, a jósnő Carmenta, vagy Nicostra ismerte fel. Hercules itt is, ahogy Dionüsziosz Halikarnasszeusz beszámolójában, mint hadvezér szerepel, aki jogtalanságot torol meg. A marhalopás története csupán érintőlegesen, mintegy kötelező elemként szerepel a történetben.

A tudásáért elfogott jós alakja nem ismeretlen a római hagyományban.¹⁵ Ovidius *Fasti*-jában Picust és Faunust, Vergilius hatodik eklogájában Silenust, a *Georgica*-ban pedig Proteust ejtik fogságba azért, hogy jóslásra kényszerítsék őket.¹⁶ Nem meglepő módon, mint az olyan gyakran előfordul a jóshelyek és a jósok esetében, mindannyian egy barlangban, vagy egy ahhoz közeli helyen tartózkodnak:

*Pergite, Pierides. Chromis et Mnasylyus in antro
Silenum pueri somno videre iacentem,
inflatum hesterno venas, ut semper, Iaccho;
serta procul tantum capiti delapsa iacebant,
et gravis attrita pendebat cantharus ansa.*

„Pieridák, nosza hát! Chromis és Mnásylos, e kölykök,
Alva találták Silénust barlangi tanyáján,
Mint mindíg, ereit most is hízlalta Iacchus;

¹⁵ A legkézenfekvőbb példa Nereus, akit Hercules azért fogott el, hogy a tengeri istenség megmutassa neki a Heszperiszek aranyalmáihoz vezető utat. A Nereus alakjában rejlő kettősségét hangsúlyozza Davies, hiszen a jósisten egyszerre Hercules segítője és akadályozója is. Segítője, mert tőle tudja meg végül az utat a hős, de csak kényszer hatására adja át tudását, tehát gátolja is Herculest tizenegyedik munkája elvégzésében. Davies 2004, 34.

¹⁶ Small szerint Cacus eredetileg a Palatinushoz kötődő jósalakját Vergilius helyezte át az Aventinusra. A Palatinus és a jóslás közötti kapcsolat szintén kimutatható Faunus, Euander és Romulus esetében is, akik mind a Palatinushoz, mind pedig különböző jóslásfajtákhoz kapcsolódnak. Romulus és az *augurium* kapcsolata nyilvánvaló, Faunus álom közben jósolt, Euander anyja Carmenta, ahogy neve is mutatja dalban énekelt a jövőről, az etruszk Cacu pedig lanton jósolt. Small 1982, 16–21. Bayet hívta fel arra a figyelmet, hogy Itáliában gyakran Faunus helyettesíti Herculest a mítoszokban. Bayet, J., *Les Origines de l'Hercule Romain*, Paris 1926, 334 és 362. Fontenrose Euandert azonosítja Faunussal. Fontenrose 1959, 339–340. A fentiekből jól látható, hogy hasonlóan Cacus itáliai ellenfeleihez (Hercules, Garanus, Recaranus), a preurbánus időszakhoz kötődő mitikus alakok közötti határeltolódás szintén igen gyakori.

S míg koszorúja hevert a közelben, eloldva fejéről,
 Régi-kopott kancsója fülét keze fogta keményen.”
 (Vergilius, *Eclogae* VI 13-17. Lakatos István fordítása)

Numa azt akarja megtudni Picustól és Faunustól, hogy Iuppiter miért szórt sűrű villámokat az égből.

*inde fere soli Faunus Picusque bibebant:
 huc venit et fonti rex Numa mactat ovem,
 plenaque odorati disponit pocula Bacchi,
 cumque suis antro conditus ipse latet.
 ad solitos veniunt silvestria numina fontes
 et relevant multo pectora sicca mero.
 vina quies sequitur: gelido Numa prodit ab antro
 vinclaque sopitas addit in arta manus.*

„Inni talán maga járt oda Faunus s Picus, a társa.
 Most Numa jó ide és vág juhok áldozatul.
 Majd zamatos borral telt számos serleget állít
 és barlangba vonul hű csapatával együtt.
 Inni, szokása szerint, jó mindkét erdei isten,
 szomjas mindkettő s borral üdíti magát.
 Álmodt idéz fel a bor. Numa feljön a hűvös üregből
 s ernyedtt tagjaikat megköti jó szorosan.”
 (Ovidius *Fasti* III 299-306. Gaál László fordítása)

Aristeus arra kíváncsi, hogy melyik istenséget haragította magára, amiért minden méhe elpusztult.¹⁷

*Est specus ingens
 exesi latere in montis, quo plurima vento
 cogitur inque sinus scindit sese unda reductos,
 deprensus olim statio tutissima nautis;
 intus se vasti Proteus tegit obice saxi.
 Hic iuvenem in latebris aversum a lumine Nympha
 collocat; ipsa procul nebulis obscura resistit.*

¹⁷ A Cacus és a Proteus történet közti további párhuzamokra, lásd Galinsky 1966, 38-39.

„Habmarta hegy alján
 Tág üreg áll, hol a víz özönét a szelek megakasztják,
 S benn az öbölnek ölén porrá törik össze a hullám.
 Pompás rév már rég zivatar-meglepte hajóknak.
 Itt rejtette a mélyben el egy nagy szirt zuga Próteust;
 Itt bújtatta fiát el, e fény sose járta homályban,
 Míg maga ködbe borult s ott várt a közelben a nimfa.”
 (Vergilius, *Georgica* IV 418-424. Lakatos István fordítása)

Mind a villámcsapások jelentésének megfejtése, mind pedig a méhekkel kapcsolatos csodás előjelek *prodigium*ok, amelyek megfejtéséhez különös tudás szükséges, hiszen az istenek jelzik általuk a *pax deorum* megbomlását.¹⁸

A villámok elmélete, ahogyan a méhrajokat érintő előjelek és a *monstrum*ok értelmezésnek tudománya is, az *Etrusca disciplina* részei és az eseteiktől függően részben, vagy teljesen a haruspexek hatáskörébe tartoztak.¹⁹ Az etruszk Cacus jósalakjáról írásos források egyáltalán nem maradtak fent, ezért történetéről és kapcsolódásáról Tageshez, az *Etrusca disciplinát* az etruszkoknak megtanító jó figurájához semmi biztosat sem lehet tudni.²⁰ A Cacusról fennmaradó források vizsgálata mégis arra enged következtetni, hogy alakjában nem csupán a Hercules-mítoszból kölcsönzött görög és keleti elemek keverednek a rómaiakkal.²¹ Amellett, hogy Vergilius eposzában Cacus – hüen rosszul csengő Kakóc nevéhez – tökéletesen illeszkedik Hercules szörnyeteg ellenfeleinek sorába, talán az Augustus kori költők (Ovidius és Propertius) műveiben őrződött meg alakjának – a *monstrum* eredeti jósjel értelmében hordozott – etruszk jósalakot magában rejtő nyoma. Thomas Köves-Zulauf Cacus nevének etimológiai vizsgálatából kiindulva vont le következtetéseit.²² A *catus* (éles eszű) és *Cato* szavakhoz hasonlóan, Cacus neve is a **ca*, ’élesíteni’ gyökből származik.²³ Az élesítés azonban itt nem (csak) a szociális viszonyokra vonatkozik a veszélyes ellenség metaforájaként (a ’kiélesített ember’ ellenség), hanem elsősorban Cacus intellektuális erejére – hiszen ez teszi őt igazán veszélyes ellenfélle. Cacus tehát egy nagyon éles eszű, ravasz és okos alak,

¹⁸ McBain 1982, 7 és Köves-Zulauf 1995, 188.

¹⁹ Guittard, C., „Az etruszk vallás.” In: *Agatha* 5 (2006), 139.

²⁰ Guittard 2006, 130.

²¹ Bayet 1926; Hercules és a föníciai Melqart azonos istenségek: Van Berchem, D., „Hercule Melqart à l’Ara Maxima.” In: *RPAA* 32 (1959 – 1960), 61- 68 és Bonnet, C., *Melqart. Cultes et mythes de l’Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven and Namur 1988.

²² Thomas Köves-Zulauf, *per litteras*. Köszönettel tartozom a Professzor Úrnak, amiért felhívta a figyelmemet a kérdésre és megosztotta velem a következtetéseit.

²³ Radke G., *Die Götter Altitaliens*, Münster 1979, 75-76 és De Vaan, M., *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Boston 2008, 99.

aki egyszersmind rabló, tolvaj, szolga vagy hadvezér szerepben is megjelenhet a történetekben, mint Hercules ellenfele.²⁴

Az 'élesség' motívuma újra és újra felbukkan a Cacus-mítoszban és egybetartja annak látszólag eltérő és össze nem függő részeit. Először is, Cacus egy nagyon okos rabló, akinek majdnem sikerül becsapnia Herculest cselével, nevezetesen a visszafelé vezetett állatok nyomaival. Másodsorban, Vulcanus fiaként a tűz ura, de hatalmát ismételten rossz célra fordítja. Mint jós, jósereje szintén pusztító jellegű lehet és talán kapcsolatba hozható a közösségre katasztrófát hozó jóslatokkal.²⁵ Ha mindez igaz, akkor a Volsinii-ben talált bronztükrön és a temetési urnákon ábrázolt Vibenna testvéreknek azért kell elfogniuk a jós Cacus, hogy megakadályozzák a közösségre veszélyes jóslat kihirdetését. Ez megmagyarázná hallgatózó vagy lesből támadni készülő pozíciójukat az ábrázolásokon. Herculeshez (vagy eredeti itáliai alakjához) hasonlóan a Vibennák szintén a pusztító erők ellen lépnek fel, és a közösséget érintő veszélyes cselekedeteket (jelen esetben egy jóslást) hivatottak megelőzni vagy büntetni. A közösségre veszélyt hozó és romboló erő őrződött meg az *Aeneis* szörnyeteg-alakjában, aki mint *monstrum* magában hordozza a normális körülményektől (vagyis a normától) való eltérést. Az abnormalitás félelmetes és veszélyes a közösség számára, ezért értelmezni kell annak érdekében, hogy általa érthetővé váljon az istenek benne foglalt üzenete. A veszélyes helyzet megszűntetése és legyőzése fejeződik ki tehát a Hercules típusú hős alakjában (Garanus és Recaranus mellett ide sorolom a Vibennákat is). Az egyébként is sok elemből összerakódó történet jól látható átalakulása annak egyik főszereplőjére is igaz lehet: az eredetileg a *monstrum*okat, fenyegető csodás jeleket értelmezni tudó jósalak a történet egy későbbi szakaszában – nem mellékesen a római vallásos alapérzésnek megfelelően – maga is félelmetessé és fenyegetővé válik, így léte a közösséget közvetlenül veszélyezteteti, végül egy igen okos szörnyeteggé válik.

Cacus a Róma megalapítását megelőző időkhöz kötődik, tehát még jóval Romulus és Remus, vagy Aeneas kora elé. Livius a Hercules-oltár megalapításának történetére közvetlenül Romulus és Remus madárjóslata, majd a városfalak átugrása és Remus megölésének elbeszélése után tér rá (I. 7 1-2). Az Ara Maxima *aitionja*, tehát Cacus és Hercules története után (I. 7 3-15) pedig elmondja, hogy Romulus, miután rendezte a vallási szertartások ügyét, törvényeket és jogrendszert adott a

²⁴ Ebben a kontextusban jobban érthető az *Origo gentis Romane* fentebb már idézett sora: *Cacus Euandri servus, nequitiae versutus et praeter cetera furacissimus*. Cacus nagyon okos, de erejét rosszra használja, ez teszi őt negatív szereplővé: lustává (*nequitiae versutus*) és rablóvá (*furacissimus*).

²⁵ A motívum explicit módon nem jelenik meg az *Aeneis*ben, de Cacus jós figurája és Solinus jósokkal kapcsolatban álló alakjaiban felfedezhető. Solinus művében, ahol Cacus, mint hadvezér szerepel – ahogyan később Dionüsziosz Halikarnasszeusznál is –, a történetben előforduló jósalakok jelenléte (Megalés és Carmenta) talán Cacus eredeti jósló tevékenységére utal.

népnek (I. 8 1). Vergilius *Aeneis*ében Aeneas éppen akkor érkezik a későbbi Róma területéhez közeli ligetbe, amikor Euander, fia Pallas, az árkádiai előkelő ifjak és a tanács tagjai a Hercules által megalapított ünnep szertartásait végzik (VIII 102-106), az ünnepi lakomán maga is részt vesz (VIII 175-183). A történet elmesélése és az áldozat bemutatása után az árkádiaiak Aeneassal és fiával együtt visszatérnek városukba (VIII. 195-309). Útközben Euander elmeséli Latium őstörténetét a kíváncsi Aeneasnak (VIII. 314-336). Kezdetben faunusok és nimfák laktak a vidéket, akik *mos* és *cultus* (VIII 306), törvényes rend nélkül éltek, nem művelték a földet sem (VIII 314-318):²⁶

*Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
gensque virum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros
aut componere opes norant aut parcere parto,
sed rami atque asper victu venatus alebat.*

„Helyi faunusok és nimfák, meg a tölgyek
durva tövén nőtt lények laktak e sűrűben egykor,

²⁶ Ovidius a Lupercalia ünnepe és Faunus meztelensége kapcsán a Fastiban hasonló képet fest az árkádiai életéről (II 289-296):

„Nem volt Iuppiter és nem volt még hold sem az égen,
s már az a nép ott élt Arcadiának ölén.
Mint a vadállatoké, még nem volt társas az élet.
Még faragatlan volt és tanulatlan a nép.
Házaikul lombok szolgáltak, fűveket ettek,
s nektár volt az a víz, mely tenyerükbe merült.
Horgas ekéjét még az ökör sem húzta lihegve,
s földművelőnek sem volt rög uralma alatt.”
(Gaál László fordítása)

Faunus alakja Brelich szerint szorosan kötődik a város előtti, civilizálatlan léthez. Ezt fejezi ki szoros kapcsolata az erdőkkel és a vadászattal, de mint pásztoristen szintén a földművelés előttiséhez kötődik. Brelich Probus egy szöveghelyére hivatkozik, amely azt állítja Faunusról, hogy az istenség volt az „aki alattvalóit, kik vadállatok módjára éltek, jámborabb életre oktatta” (*qui cives suos mitiorem vitam docuerit ritu ferarum viventes*; Probus, *Georgica* I 10) és hozzáteszi: Maga Faunus király is „vadállatok módjára élő” (*ritu ferarum viventes*) polgárok között él, ám szelídebb életvitelre oktatja őket. Azaz Faunus civilizál; ez a szerep ugyanakkor előfeltételezi a civilizációt megelőző körülmények közötti létet, és természetesen szükségessé teszi a civilizáló tevékenység folytatását.” Brelich, A., *Római variációk az eredet témájára*, Budapest. 2008, 71. A város előtti és a városi lét határaival, valamint a Lupercalia kapcsán a norma felfüggesztésével is foglalkozik Hegyi W. György tanulmánya. Hegyi, Gy. W., „Róma határai – a Lupercalia.” In: *Ókor* 12/1 (2013), 60-66.

kiknél rend és műveltség sose volt, a barommal
bánni, begyűjteni termést nem tudtak, se kimélni
készletük – éltek a szűkös vad-húson, fa gyümölcsén.”
(Lakatos István fordítása)

Ezután következett Saturnus uralma, aki a hegyekben korábban szétszórva élő népeknek törvényt, a vidéknek pedig a Latium nevet adta (VIII. 319-321).²⁷ Az aranykort háborús évek, az ausonok és a szicíliai sicanusok, majd a királyok uralma követte, ezt követően érkezett a területre Euander. Euander uralmával bizonyos értelemben ismét a szaturnuszi békeidő tért vissza Latiumba, hiszen ahogy a neve is mutatja, jó és igazságos uralkodó volt, igazi ellentéte a „rossz” és gonosz Cacusnak.²⁸

Cacus Róma őstörténetéhez kötődő alakjában tehát több réteg is elkülöníthető. A prózai beszámolókból élesesű tolvaj pásztorként vagy Herculesre rátámadó barbár törzsfőnökként van jelen. Cnaeus Gellius szintén egy törzsfőnök jellegű alakot mutat be, hiszen Marsyas nem véletlenül küldte őt követségbe az etruszkokhoz és fogságba esése után hadjáratot tudott indítani Campania ellen. Diodórosz arról ír, hogy amikor Hercules Itáliába érkezett Kakiosz / Cacius és Pinariosz / Pinarius vendégbarátságot kötöttek vele és megajándékozták őt. (IV 21, 2) A források szerint a *gens Pinaria* és a *gens Potitia* feladata volt a Hercules kultusz ellátása, Kr. e 312-ben azonban Appius Claudius Caecus censor állami felügyelet alá vonta azt.²⁹ Ugyan Cacus Diodórosznál se nem rabló, se nem törzsfőnök, a vendégbarátság, a *ξενία* vagy *ius hospitium* motívumán keresztül mégis Cacus komplex alakjának eddig felvázolt vonásai közé illeszthető.

A források egy másik része azonban éppen arról számol be, hogy Cacus jogtalanságot követett el: megszegte a vendégbarátságot, lopott, jogtalanul tört be az

²⁷ Saturnust és Herculest összekapcsolják kultuszaik. Mind a Saturnalián, mind pedig az Ara maximán tartott áldozatbemutató fedetlen fővel, tehát a római áldozatbemutatótól eltérően a görög eredetű kultuszoknál megszokott módon (*Graeco ritu*) hajtották végre. A görög eredetű kultuszokról és a római vallásban elfoglalt helyzetükről általában Scheid, J., „A Typically Roman Way of Honoring the Gods.” In: *HSCP* 97 (1995). A vergiliusi aranykor és a földművelés kapcsolatáról Johnston, P. A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A study of the „Georgics”*, Leiden 1980, 72. Brelich felhívja a figyelmet arra, hogy Saturnus uralma végén „hirtelen eltűnt” (*subito non comapruisset*; Macrobius, *Saturnalia* I 7, 24). Az elem ismételt felbukkan a római hőszok, Aeneas, Latinus és Romulus mítoszaiban. Brelich 2008, 84.

²⁸ Faunus, Latinus, Saturnus és Euander kapcsolatáról és a latiumi aranykorról valamint annak tágabb összefüggéseiről lásd Ferenczi, A., „Pusztuló és születő világok az *Aeneis*ben.” In: *Ókor* 1 (2002), 42-43. Otis az epizód elemzésekor a következő megállapítást teszi az arkádiaiak alapította és Euander uralta településről: „Pallanteum is the empty interim between two civilizations and between two golden ages, and it is itself a partial exemplum of golden age virtues.” Otis, B., *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1964, 337.

²⁹ Livius, I 7, 11-15 és IX 2., 9-11; Dionysios Halicarnasseus, *Antiquitates Romanae* I. 40, 4-5; Valerius Maximus, I 1, 17; Vergilius: *Aeneis* VIII 268-270; Festus: p. 240.

árkádiak területére. Az Euander uralmával megvalósuló rendet nem csak hogy megbontja, hanem annak létét is fenyegeti azzal, hogy nem veszi figyelembe a nyugalmat és biztonságot garantáló szokásokat és törvényeket. A Vergiliustól kezdve megjelenő szörnyeteg Cacus természetesen ennek a rendet megbontó és félelmet keltő alaknak egy igencsak eltúlzott formája. Vergiliusnál és Ovidiusnál a helyiek rettegnek tőle, a lakóhelyéül szolgáló barlangot senki sem meri megközelíteni. Propertius pedig már egy Geryonhoz hasonló háromfejű szörnyeteggént mutatja be (IV 9, 10 és 15). A helyiek félelme és rettegése abból fakad, hogy valami tapinthatóan abnormalissal és a megszokottól eltérővel (éppen ezért fenyegetővel) kell szembesülniük: félelmük végső soron a rend megbomlásának következménye.

A fenti gondolatmenet alapján úgy tűnik tehát, hogy az Augustus kori forrásokban megőrződő szörnyeteg figura ad kulcsot Cacus alakjának teljesebb megértéhez. A későbbi Róma területén élő alak a fennálló renddel szemben működik, megbontja azt és ezért léte zavart és félelmet keltő. A fennálló rendet a saturnusi aranykort képviselő Euander testesíti meg, akit Aeneas, majd hosszú nemzedékek múltán Romulus követ. Cacus Vergilius *semihomo*-nak (VIII 194), egy másik helyen pedig *semifer*-nek (VIII 267) nevezi, vagyis a *monstrum* félig emberi, félig állati lény a két világ között helyezkedik el. Az etruszk jósalak Cacu, aki érti és ezért értelmezni tudja az istenek világa felől érkező jeleket, szintén hidat képez két világ között. Ez esetben azonban a két világ találkozása „felülről” történik, az isteni és az emberi között. A jós félelmetes, a közösséget és a fennálló rendet fenyegető tudása abnormalitást és rendetlenséget okoz(hat) a dolgok „normális”, „rendes” menetében, ezért fenyegetővé válik. A fenyegetettség, abnormalitás és a különleges – de rossz célra fordított – tudás motívuma tér vissza ismét az Augustus-kori költők műveiben. Ezekben (és a források legnagyobb részében) a fenyegetést elpusztítani képes bajnok Hercules lesz, aki vendégként és idegen jövevényként nem tartozik az érintett közösséghez (*hospes*), és maga is két világ között helyezkedik el, hiszen félisten.³⁰ A későbbi Róma területén a zavart és rettegést keltő *monstrum* legyőzésével lehetővé válik egy új rend határainak kijelölése, amelynek nyitányát egy, az eseményre emlékező kultusz megalapítása jelenti.

³⁰ Hornsby Cacus alakjában a múlt kaotikus és félelmet keltő képét látja, amelynek legyőzése a civilizáció folytatásának feltétele. Hercules azzal, hogy legyőzi ezt az állapotot, előkészíti Aeneas érkezését. Mind Hercules, mind Aeneas az embereket rettegésbe tartó és félelmet keltő múltból való kilépést segítik elő, hiszen legyőzik a kaotikus erőket (Cacus és Turnus) és egy fényesebb jövőbe mutató rendet teremtenek. Hornsby, R. A., *Patterns of Action in the Aeneid. An interpretation of Vergil's Epic Similes*, Iowa City 1970, 115.

Bibliográfia

- Bayet, J., *Les Origines de l'Hercule Romain*, Paris 1926.
- Beard, M. –North, J.–Price, S., *Religions of Rome. Vol. II*, Cambridge 1998.
- Brelích, A., *Római variációk az eredet témájára*, Budapest 2008.
- Burkert, W., *History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles 1979, 78–98.
- Davies, M., „Some neglected Aspects of Cacus.” In: *Eranos* 102 (2004), 30–37.
- De Grummond, N. T., *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia 2006, 27–29.
- De Vaan, M., *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Boston 2008.
- Ferenczi, A., „Pusztuló és születő világok az Aeneisben.” In: *Ókor* 1 (2002), 42–47.
- Fontenrose, J., *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley – Los Angeles 1959, 334–346.
- Forsythe, G., *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley – Los Angeles 2005.
- Galinsky, G. K., „The Hercules-Cacus Episode in Aeneid VIII.” In: *AJP* 87 (1966), 18–51.
- Guittard, C., „Az etruszk vallás.” In: *Agatha* 5 (2006), 113–224.
- Hanafi, Z., *The Monster into the Machine. Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham 2000, 1–15.
- Hegyí, Gy. W., „Róma határai – a Lupercalia.” In: *Ókor* 12/1 (2013), 60–66.
- Hornsby, R. A., *Patterns of Action in the Aeneid. An interpretation of Vergil's Epic Similes*, 1970 Iowa City.
- Johnston, P. A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A study of the „Georgics”*, Leiden, 1980.
- Köves-Zulauf, T., *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Budapest, 1995.
- Lincoln, B., „The Indo-European Cattle-Raiding Myth.” In: *History of Religions* 16 (1976), 42–65.
- Mavleev, E., „Cacu” In: *LIMC* 3. 1. Zürich, München 1986 175–176.
- McBain, B., „Prodigy and expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome.” In: *Collection Latomus* 60 (1982).
- Morgan, L., „A Yoke Connecting Baskets: „Odes” 3. 14, Hercules and Italian Unity.” In: *CQ* 55 (2005), 190–203.
- Ogilvie, R., *A Commentary on Livy. Books 1–5*, Oxford, 1965.
- Otis, B., *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964, 334–337.
- Piganiol, A., „Les origines d'Hercule.” Hommages à A. Grenier, vol. 3. In: *Collection Latomus* 58 (1962), 1261–1264.
- Radke, G., *Die Götter Altitaliens*, Münster 1979, 75–76.
- Scheid, J., „A Typically Roman Way of Honoring the Gods.” In: *HSCP* 97(1995), 15–31.
- Small, J. P., *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton, 1982.
- Winter, J. G.: *The Myth of Hercules at Rome*. New York, 1910.

A DEISIDAIMONIA FOGALMA A GÖRÖG FELIRATOKON

LINDNER GYULA

Peter John Koets 1929-ben jelentette meg alapvető fontosságú, a δεισιδαιμονία fogalmának jelentésváltozásáról írt munkáját *Δεισιδαιμονία – A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek* címmel. A fogalom, amely Xenophón munkáiban (Agésilaos 11,8, ill. Kyros nevelkedése 3,3,58), valamint Aristotelés *Politikájában* (1315 a) még alapvetően pozitív kontextusban jelenik meg, az évszázadok során éles jelentésváltozáson megy keresztül. Egy, az istenekhez fűződő kapcsolat, érzület helyes mivoltát leíró kifejezés Plutarchos korára már az istentelenséggel (ἄθεότης) egy szinten lévő vallásos magatartást, az egyént lealacsonyító, a polis vallásos közösségén kívül helyező babonás viselkedést jelöl.¹

A változás² Theophrastos (*Jellemrajzok* 16) és az ókomédia-szerzők (ld. Menandros – Δεισιδαίμων c. töredékesen fennmaradt darabját) művein keresztül

¹ Plut. *De superstitione* 164 e – 171 f. A mű fordítását ld. A babonáról kicsit másképpen címmel a *Vallástudományi Szemle* 2012/4-es számában (75-98).

² A δεισιδαιμονία fogalmának le-ill. átértékelődésében a platóni filozófiai valláskritika valamint a Peripatos működése (ld. még Theophrastos *Περὶ εὐσεβείας* c. munkáját) mellett az újkomédiáirók játszhattak fontos szerepet, érdeklődésük a vallási kérdések iránt töredékes műveik címe alapján nyomon követhető: ld. Antiphanés *Οἰωνιστής* (madárjós), Aristomenés *Γόητες* (szemfényvesztők), és Menandros *Δεισιδαίμων* c. darabját. A témához ld. Parker, R.: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, 1983. 207; u.ő. *Athenian Religion. A History*. Oxford, 1997. 279, ill. u.ő. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford, 2007. 123-124. Ugyanakkor a cinikus filozófia hatását sem zárhatjuk ki: ld. Diogenes Laertiosnál a sinopéi Diogenés kritikáját a jósokkal, szemfényvesztőkkel (6,24), az istentisztelet méltatlan formájával (6,37), ill. a tisztítószertartásokkal (6,42-43) szemben. Ilyen eszmei közegben indokolt lehetett a szó rossz értelmében istenfélő – δεισιδαίμων pellengérré állítása. Nem kizárt, hogy a theophrastosi babonakritika abba az értelmezési keretbe illeszkedett, amelyet Diogenés és a cinikus filozófia, valamint az újkomédia-szerzők hoztak létre; utóbbiak művei elvesztek, a menandrosi példa alapján azonban föltételezhetjük, hogy azokban szerepelt a δεισιδαίμων kifejezés, méghozzá negatív jelentésben. A fogalomhoz ld. még Nilsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. vol. 1. München, 1941. 752-760. Nilsson szerint a hagyományos állami kultuszhoz a polgárok kevésbé kötődtek, abban csak passzív résztvevőként voltak jelen; ezért fordultak saját, „kisebb” isteneikhez, akik közelebb álltak hozzájuk, és akiken keresztül kielégítették rituális igényeiket az egyes alakokhoz kötődő számtalan babonás szokás révén. A nilssoni megfogalmazás azonban a fogalomnak csak egy aspektusát érinti, az ugyanis

jól végigkövethető egészen Diodóros, Plutarchos, vagy Alexandriai Philón műveiig, akik kevés kivételtől³ eltekintve mindig negatív jelentéstartalmat kapcsoltak a fogalomhoz. Ahogy tették ezt az ókeresztény apologéták is, akik számára a bálványimádással (ειδωλολατρία) rokon δεισιδαιμονία már a régi hit, a pogány görög-római kultuszok jelölésére szolgált, és mint ilyen, teljességgel pejoratív jelentésben használták.⁴ Az ókeresztény valláskritika sokban merít Plutarchos és Philón írásaiból, akik a vallásgyakorlat legitim és illegitim formáinak különbségét, egyúttal a filozófiai racionalizmus központi szerepét hangsúlyozták,⁵ miközben Alexandriai Kelemen a δεισιδαιμονία-jelenséget Plutarchoshoz hasonlóan a sztoikus πάθος-tan jegyében értelmezte.⁶ Témánk szempontjából ennek a következetesen negatív értelmezésnek azért lehet jelentősége, mert amíg Iustinos, Alexandriai Kelemen, vagy éppen Plutarchos és Lukianos pejoratív jelentéstartalmat kapcsoltak a δεισιδαιμονία fogalmához, addig a kifejezés közel ugyanabban az időszakban a római hivatalos jogi terminológiának és az egyszerű köznyelvnek egyaránt részét képezte, méghozzá gyakran pozitív értelmezési kerettel, ahogy az az elkövetkezendő példákon keresztül tükröződik.

Bár Koets úttörő munkája máig ható érvennyel határozza meg a kutatást, azonban számos feliratot nem vett, nem vehetett figyelembe könyve megírása során (kivételt képez az alább tárgyalt Aphrodisiasból előkerült senatusi határozat, ill. a tanulmány végén említett Karakuttis-felirat). A δεισιδαιμονία fogalmával mindössze hat alkalommal találkozunk a görög feliratos anyagon belül. Két esetben egy adott – kis-ázsiai – szentély asylum-jogával kapcsolatban jelenik meg. Az Aphrodisias városában található Aphrodité-szentély Kr.e. 39-ben egy *senatus consultum* keretében – Octavianus és Antonius javaslatára – kap mentességet, amelyben a még

sokkal összetettebb vallásos mentalitást föltételez, amennyire az Plutarchos idézett művén keresztül kirajzolódik.

³ A pozitív értelmezéshez ld. főleg Diodóros szöveghelyeit: 1,70,8; 5,27,4; 5,63,1-3; 11,89,5-6. Vö.: Martin, D. B.: *Inventing superstition. From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, 2004. 81-82. Plutarchosnál egyetlen alkalommal találjuk meg a pozitív jelentéstartalmat az *Aratos* életrajz 53. kaputjában.

⁴ Guttenberger, G.: *Superstitio. Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als religio*. In.: Kraus, W. (ed.): *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*. Berlin – New York. 2009, 225. Ehhez ld. pl. Iustinos *Első Apológia* 2,3; Tatianos *Oratio ad Graecos* 22; Alexandriai Kelemen *Protreptikos* 2,25; 10,96; Eusebios *Praep. Evang.* 4,10,3; Órigenés *Contra Celsum* 3,79; 4,5.

⁵ Guttenberger 2009, 225.

⁶ Babonás viselkedés tehát valamiféle szenvedély, amely gyötri a lelket; Plutarchosnál ez az elme gyulladáso állapotával volt egyenértékű. Ehhez ld.: Alex. Kel. *Strómateis* 2,8,40; Plut. *De sup.* 164 f. Chrysipposnál: *Frag. Mor.* 394,15-17; 408,4; 411,8 – „ἡ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὐσα.” Ehhez ld. még Theobald, M.: *Angstfreie Religiosität*. Röm 8,15 und Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben. In.: El-Khoury, N. et. al. (edd.): *Lebendige Überlieferung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt*. Beirut, 1992. 324.

Caesar által korábban adományozott privilégiumok megerősítésére kerül sor.⁷ A felirat vonatkozó része a következőképpen hangzik: „ἐκεῖνο τὸ ἱερόν, ἐκεῖνο τὸ τέμενος ἄσυλον [ἐ]στὼ τοῦτω τῷ δικαίῳ, ταύτῃ τε δε<ε>ισιδαμονία ᾧ δικαίῳ καὶ ἡ δεισιδαμονία τὸ ἱερόν εἴτε καὶ τέμενος Ἀρτέμιδος Ἐ[φε]σίας ἐστὶν ἐν Ἐφέσῳ”, azaz „a szentély és a szentélykörzet ugyanazon jog és vallásos tisztelet szerint élvezzen mentességet, mint amely jog és vallásos tisztelet az Ephesosban található ephesosi Artemis szentélyét és szentélykörzetét is megilleti.”

Az Aphrodité-szentély asylum-joga Tacitus idején is érvényben volt, hiszen az *Annales* harmadik könyvében (60-62) olvasunk arról a Tiberius által Kr. u. 23-ban előírt, és a senatus előtt lefolytatott bizonyítási eljárásról, amelynek keretében a kis-ázsiai városoknak korábbi privilégiumaikat, jogaikat hivatalos keretek között kellett bizonyítaniuk. Az ügymenet oka az asylum-joggal állt összefüggésben: a rablók, bűnözők és egyéb gonosztevők ugyanis a mentességet élvező városokban találtak menedéket aláásva ezzel a városok közbiztonságát.⁸ Tacitus szerint ekkor a Stratonikeia-beliek és a magnésiaiak mellett az Aphrodisias-belieknek is a senatus elé kellett járulniuk.

Ebben az esetben tehát egy adott szentély jogait egy másik szentély hasonló privilégiumaival magyarázzák. A módszer nem áll példa nélkül. Az ephesosi Artemision ugyanis más polisok, ill. a senatusi joggyakorlat számára egyaránt hivatkozási alap lehetett: néhány évvel korábban, Kr.e. 44-ben Sardeis is hasonló jogokat nyer a senatustól, mégpedig a következőképpen: „ἄσυλον εἶναι τ[αὐτῶ]ι δικαίῳ ᾧ κα[ὶ] τὸ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμι[δος] ἐσ[τ]ιν;” azaz „élvezzen mentességet a szentély ugyanazzal a joggal, amellyel az ephesosi Artemis szentélye rendelkezik.”⁹

Ugyanez az összetétel köszön vissza egy Samosról előkerült töredékes senatusi határozaton, amely a fent említett tiberiusi bizonyítási eljárás alapvető dokumentuma lehetett: a „δαμονίας” hiányos alakot Peter Hermann az aphrodisiaszi analógia alapján vélte föloldani.¹⁰ Ekkor tehát az [δεισι]δαμονίας formában a samosi

⁷ CIG 2737 b = SEG 32,1097 = Reynolds, J.: *Aphrodisias and Rome*. London, 1982. 57-60, no. 8 = Rigsby, K. J.: *Asylia – Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley – Los Angeles – London 1996, 428-430, no. 211. A senatus consultumot és latin fordítását ld. Viereck, P.: *Sermo Graecus*. Göttingen, 1888. 5-7. no. 5; Bruns, C. G.: *Fontes Iuris Romani Antiqui*. Lipsce, 1893. 180. no. 41. A caesari rendelet nem maradt fenn; Antoniusnak az Aphrodisias-beliekhez írt levele azonban tartalmazza az ún. γράμματα Καίσαρος-t, amely a szentélynek nyújtott privilégiumokat említi.

⁸ Az első századi neo-pythagoreus filozófus, tyanaí Apollónios szerint is (*Epistulae* 65) az asylum-jog igen veszélyes lehet egy város közbiztonsága szempontjából. Ehhez ld. még Strabón 14,1,23; ill. Chaniotis, A.: *Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*. In.: *Kernos*. vol. 9. 68-69.

⁹ SEG 39,1290 = Rigsby 1996, 433-436, no. 214.

¹⁰ IG XII, 6,1,163 = Hermann, P.: *Inscriptionen aus dem Heraion von Samos*. In.: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. vol. 75, 1960. 90-93. no. 5 = Rigsby

Héraion asylum-jogát írja körül a korábbi példa mintájára. A kifejezés pozitív vagy legalábbis semleges jelentését a korábbi sorokban olvasható, a szentélyben lefolytatott áldozati szertartásokra vonatkozó εὐσεβής alak is valószínűsíti.¹¹ Látszik tehát, hogy a „τοῦτω τῷ δικαίῳ, ταύτῃ τε <ε>ισιδαίμονιά”- kitétel a római jogi nyelvben visszatérő formula lehetett, amennyire az a feliratos anyag alapján megállapítható.

Az észak-lykiai Oinoanda városában 124/125-ben egy pap, bizonyos G. Iulius Démosthenés Hadrianus-császár tiszteletére készült ünnepi játékokat alapítani. Démosthenés saját vagyonát sem kíméli az alapítás során, a fennmaradt dokumentumban pedig pontosan leírja az ünnepi ceremónia menetét, többek között az ún. ἀγωνοθέτης választását, akit a tanács tagjai közül választott ki egy másik testület, a huszonegyek, és akinek Apollón Patróos szentélyében ezen grémium előtt kellett számadást adnia az ünnepet követő évben a vonatkozó bevételekről és kiadásokról. Azért ezen a kultikus helyen, ἔν [α] τῷ φύσει δικαίῳ προσγένηται καὶ τὰ τῆς δεισιδαίμονίας τοῦ θεοῦ – azaz, hogy a természetes igazságossággal az istent megillető vallásos tisztelet is párosuljon.¹²

A δεισιδαίμονία fogalma ebben az esetben az istenséget megillető kultikus tiszteletet fejezi, ráadásul ismét a joggal kerül kapcsolatba, a rendelkezés ugyanis egy adott ceremóniális-hivatalos aktus lebonyolítását, a számadás kötelezettségét nemcsak a jog, hanem a vallás oldaláról is meghatározza. A fogalom semleges jelentésmezeje érdekes lehet annak tükrében, hogy az oinoandai epikureus filozófusnak, Diogenésnek a feliratán – amely a leghosszabb ma ismert görög nyelvű felirat – is szerepel a kifejezés a zsidók és az egyiptomiak babonás hite kapcsán.¹³ E két példa – amely időben igen közel esik egymáshoz, hiszen Diogenés felirata is

1996, 394-396, no. 184 – [—] τῶι ἱερῶι τῆς Ἡρας τ[—] – [—] πτωι δικαιοτέραν [—] – [—] ο]ν ἐπιτυχεῖν π[—] – [—] δεισι[δ]αίμονίας Ἀ[—] – [—] τῆς πόλεως κ[—] – 15 – [—] ἦσαν .[—] – [—] π[—].”

¹¹ Rigby (1996, 396) a „sanctissimis religionibus consecrata” (Cic. *Verr.* 1,14) alapján pótolja a hiányzó szöveget.

¹² SEG 38,1462 – „Δεήσει δὲ ἐν τοῖς ἀρχαιρεσίοις τοῖς πρὸ τοῦ τῆς πανηγύρεως ἔτους αἰρεῖσθαι ἀγωνοθέτη[ν] ἐκ τῶν βουλευτῶν μηδὲν ἐκ τοῦ ἰδίου ἀναλίσ[κο]ντα ἀλλὰ λογοθετήσοντα τὴν πρόσδοδον καὶ τὴν ἔξοδον καὶ ἀποδώσοντα τὸν λόγον ἐπὶ γ’ εἰκοσaprῶτων, οὓς ἂν ἡ πόλις ἀποδείξη, ἐν τῷ Αὐθναίῳ μηνὶ τοῦ μετὰ τὴν πανηγυριν ἔτους, οἵτινες κρινοῦσιν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ πατρῶου θεοῦ Ἀπόλλωνος, ἔν[α] τῷ φύσει δικαίῳ προσγένηται καὶ τὰ τῆς δεισιδαίμονίας τοῦ θεοῦ.” Vö.: Wörle, M.: *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*. München, 1988. 7. Mitchell, S.: Festivals, Games, and Civic Life in Roman Asia Minor. In.: *Journal of Roman Studies*. vol. 80, 1990. 183-193. (Wörle írásának recenziója)

¹³ „ἐναργὲς δὲ σημεῖον τοῦ μηδὲν δύνασθαι τοὺς θεοὺς πρὸς -10 – τὸ ἀπερύκειν τὰ δικήματα τὰ Ἰουδαίων καὶ – Αἰγυπτίων ἔθνη. Πάντων γὰρ ὄντες ἐκεῖνοι – δεισιδαίμονέστατοι – 4,2 – πάντων εἰσι μιαιῶται” Vö. Smith, M. F.: Excavations from Oinoanda. In.: *Anatolian Studies*. vol. 48, 1998. 132; 140-141. A zsidók és a δεισιδαίμονία kapcsolatához ld. Strabón 16,2,37; Alexandriai Philón *Quod deus sit immutabilis* 163,6; 164,5; Diognétos-levél 1,1; 4,1; Plut. *De sup.* 169 stb.

Hadrianus uralkodási idejére keltezhető, ráadásul ugyanabból a városból kerülnek elő – szépen mutatja a δεισιδαιμονία fogalmának a jog és a filozófia szempontjából meglévő eltérő értelmezési mezejét.

Az oinoandai Démostenés kultikus rendelkezésein olvasható formula „τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ” egy, a kariai Hyllarimából előkerült kitüntető határozaton olvasható τὰ τε [πρὸς] [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς szerkezettel mutat hasonlóságot.¹⁴ Utóbbi felirat egy másik szempontból is idevonható: azon ugyanis a δεισιδαιμονία itacizált formában – δισιδαιμονία alakban – a kitüntetett személy, Dionysosnak a mély vallásos érzületét és az ünneprendezés gyakorlati részével összefüggő kötelezettségekben mutatott előzékenységét, szorgalmát jelöli. Dionysos, akárcsak az oinoandai Démostenés saját vagyonát sem kímélve (οὐδε-μιὰς φισάμενος δαπάνης) rendez ünnepséget, lakomát az istenségek tiszteletére, ez a velük szemben mutatott kegyes, megfelelő hozzáállás (τὰ τε [πρὸς] [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς ἔχων) érdemesíti őt és családját a démos általi kitüntetésre.¹⁵ A δεισιδαιμονία gyakorlatias, kultikus aktusokkal összefüggő jelentését az is megerősíteni látszik, hogy a feliraton a kifejezés az εὐωχία (lakoma, megvendégelés) mellett áll; pozitív jelentéstartalmát pedig a vele egy feliraton szereplő εὐσέβεια és ἱεροπρεπής szavak mutatják.

Utolsó példánk talán a legszemléletesebb. 1711-ben, a római *San Lorenzo fuori le mura* székesegyházból került elő az a G. Iulius Karakuttisnak címzett, a Kr.u. 2/3. század fordulójára datálható görög nyelvű felirat, amely a δεισιδαιμονία legkésőbbi előfordulása a feliratos anyagban.¹⁶ A sztélét egy bizonyos Kasia állította,

¹⁴ Wilhelm, A.: Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. vol. 3. In.: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse.* 175,1. 1913, no. 22: [—]ΜΑΑ[— οὐδε]-[μιὰς] φισάμενος δαπ[άν]ης τὰ τε [πρὸς] - [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς <ἔχων> μετὰ πάσης [ἐκ]-[τεν]ε[ί]ας? διετέλεσεν <ἐν?> τε τα[ίς] <θυσ[ίαις] κα[ί] —) - [π]αννουχίαιν καὶ πανηγύρεσιν ἱεροπρεπῶς - [π]άντα ποιήσας τὰ τε μυστήρια καὶ τῶν - συννάων θεῶν μετὰ πάσης δισιδαιμ[ο]-νίας καὶ εὐωχίας ἐπιτέλεσας.” A τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ formula egy Kr.e. 230 körüli időszakra datálható attikai felirattal (IG II² 1078) is párhuzamba állítható, ahol a következőt olvassuk „μῆλιν δὲ τοῦτου τῶι κατ’ ἐν[ταυτὸν] κοσμητῇ, ὅπως μὴδέποτε τοῦτο ἐκλε[ιφθεῖ] μὴ δὲ ὀλιγορηθεῖ ποτὲ τὰ τῆς εὐσεβείας [τῆς πρὸς τῷ θε]ῷ.” Az ephébosok egy évre választott vezetőjének tehát ügyelnie kell az eleusisi istenségeket megillető kultikus tiszteletre, hogy az a legkisebb sérelmet se szenvedje el.

¹⁵ Az εὐσέβεια általam követett értelmezése (az isteni szférával szemben mutatott megfelelő, helyes magatartásmód) nagyban támaszkodik Jon D. Mikalsón legutóbbi művében kifejtett koncepciójára: ld. Mikalsón, J. D.: *Greek Popular Religion in Greek Philosophy.* Oxford, 2010. 152-186.

¹⁶ A feliratot elsőként Francesco Scipione antikvárius, régész írja le a veronai régiségek gyűjteményét bemutató 1729-ben megjelent gyűjteményes kötetében (*Museum Veronense. Hoc est Antiquarum Inscriptionum atque Anaglyphorum Collectio.* Verona, 1729. 316). Későbbi kiadásaihoz ld. CIG IV, 6243 = IG XIV, 1683. = Kaibel, G.: *Epigrammata Graeca ex Lapidibus Conlecta.* Berlin, 1878. 246, no. 607 = IGUR III, 1237 = Peek, W.: *Griechische Versinschriften.* Berlin, 1955. no. 673.: „δαίμοσιν εὐσεβέσιν Γαῖου Ἰουλίου Καρακουττίου - ποίησεν Κασία τῷ

föltehetőleg az elhunyt felesége; a felirat Karakuttis érdemeit sorolja föl, istenfélő magatartása, a halandók körében kivívott népszerűsége (πάσι φίλος θνητοῖς εἰς τ' ἀθανάτους δεισιδαίμων) érdemesítették arra, hogy elhunytát követően ilyen szép epigrammával állítsanak neki emléket. A senatus, a királyok és a római matrónák kedvence (τέρψας σύνκλητον, ματρώνας καὶ βασιλῆας) akinek emlékét mindenki meg fogja őrizni (ἔχων μνήμην διὰ παντός) Welcker szerint színész lehetett: a római asszonyok és a senatus kegyének elnyerése, ill. a Karakuttis/Karakuttios név ibér vagy gall gyökerei egyaránt utalhatnak a rómaiak körében kevésbé megbecsült és ezért idegenek által űzött foglalkozásra.¹⁷ A δεισιδαίμων ebben az esetben kifejezetten pozitív, a hagyományos εὐσεβῆς fogalmával rokonítható.

Ezzel feliratos példáink végére értük. Az eddigiek alapján a δεισιδαιμονία-val kapcsolatban négyféle diskurzust tudunk megkülönböztetni. A fogalom negatív használata a legjellemzőbb, Theophrastos babonás jellemről írt rövid élcélődése az első szöveg, amelyben megjelenik a negatív jelentéstartalom, és ezzel a jelentésmezővel találkozunk Plutarchos, Lukianos vagy az ókeresztény szerzők műveiben is, ill. az epikureus Diogenész idézett feliratán.

Másrészt létezik egyfajta jogi megközelítés, amely egy adott, asylum-joggal fölházott szentély sérthetlenségét, vallásos tiszteletét hangsúlyozza: ebben az esetben nyoma sincs a negatív jelentéstartalomnak, ahogy ezt két kis-ázsiai felirat esetében láttuk. Ekkor a szövegek római kontextusát és a hivatalos megfogalmazás módját érdemes kiemelni, a feliratokon szereplő „τούτῳ τῷ δικαίῳ, ταύτῃ τε δε<ε>ισιδαιμονία ᾧ δικαίῳ καὶ ἡ δεισιδαιμονία” ugyanis nagy valószínűséggel a római jogi nyelvben elterjedt *eodem iure, eadem religione* formulával feleltethető meg.¹⁸

A harmadik eset az oinoandai és hyllarimai feliratokon megjelenő jelentésmező, amely az istennek kijáró tisztelet és a kultikus kötelezettségek kifejezésére

τειμίῳ καὶ ἀξίῳ – πᾶσι φίλος θνητοῖς εἰς τ' ἀθανάτους δεισιδαίμων – κοιμᾶται Καρακούττις ἔχων μνήμην διὰ παντός – τέρψας σύνκλητον, ματρώνας καὶ βασιλῆας – εὐφρανθεῖς ἐφ' ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῷ – εὐσεβίης ἔνεκεν δοξασθεῖς καὶ μετὰ λήθην.”

¹⁷ Welcker, F. Th.: *Sylloge Epigrammatum Graecorum*. Bonn, 1828. 113–114. no. 83. Welcker Ovidius egy hasonló sorát veszi alapul: *Trist.* 2,501 – „nubilis hos virgo matronaque virque puerque spectat et ex magna parte senatus adest.” A felirat megfogalmazásához ld. még Tiberius Claudius Esquilina Augusti sírfeliratát, amelyet anyja, Tampia Hygia állított: CIL 6,10097 – „gratus eram populo quondam notusque favore nunc sum defleti parva – favilla rogi quis bona non hilari vidit convivium vultu” A Karakuttis/Karakuttios névhez ld. Weber, E.: Ein epigraphisches Zeugnis für den Namen Corocotta. In.: Dollhofer, L. et al. (edd.) *Altmodische Archäologie. Festschrift für Friedrich Brein*. Bécs, 2002. 257–261. A Kasia név előfordulásaihoz ld.: IG II² 8222; IG IV, 821; IG XII,1,1064; SEG 15,370; 17,56; 44, 389; 58,866; IV O 233. A színészek társadalmi állásához ld. Livius 7,2; Ovidius *Ars amatoria* 3,351 sk.; vö. *Die Kleine Pauly* III, 1194. A római jog szerint az *infames* kategóriába tartoztak (*Digesta* 3,2,1). A császárkor előrehaladtával egyre megbecsültebb mesterséggé vált a színészlét, ahogy azt ez a felirat is mutathatja. Ehhez ld. Tacitus *Annales* 1,77.

¹⁸ Ehhez ld. Mommsen fordítását – Bruns 1893, 180.

szolgált, a negyedik pedig az időben legkésőbbi, Karakkuttis-feliraton megjelenő kontextus, ahol az egyén helyes vallásos érzületét, istenekkel szemben tanúsított megfelelő magatartását érthetjük alatta, tehát a fogalom valójában az εὐσεβεια szinonimájaként szerepel.

Utóbbi fogalmat kiterjedt jelentésmezeje a vallási élet különféle aspektusainak – az istenséget vagy a szentélyt megillető kultikus tiszteletnek, az isten-ember között fennálló helyes viszonynak – a leírására teszi alkalmassá. A feliratos példákban a szövegek írói föltehetőleg egy más, az εὐσεβεια-tól különböző fogalmat kerestek, hogy a szentély méltóságát, sérthetetlenségét, valamint az ünnep rendezőjének kultikus kötelezettségeit hangsúlyozzák. A jól megszokott, más hasonló feliratokon számtalan alkalommal megjelenő fogalommal szemben (εὐσεβεια) egy kevésbé elterjedt, de mégis határozottabb kifejezés, a δεισιδαιμονία kínálkozott erre a szerepre; annak használata azonban a filozófiai valláskritikában és egyéb prózai szövegekben megjelenő negatív jelentésmező miatt nem terjedt el.

Mégis adódik a kérdés, hogy a feliratok megszövegezői miért alkalmazzák ebben a jogi-vallásos kontextusban a sokkal kevésbé elterjedt, ugyanakkor sok évszázad történetírói, filozófusai, komédiaírói által jócskán megterhelt fogalmat. Az ok talán arra vezethető vissza, hogy a δεισιδαιμονία fogalmának negatív vagy legalábbis semleges értelmű használata a nép körében elterjedt volt, jóllehet arról az általunk olvasott auktorok csak részben, vagy egyáltalán nem vettek tudomást. A római jogi nyelvben ráadásul a *religio* szinonimájaként találkozunk vele.¹⁹

A δεισιδαιμονία az εὐσεβεια-hoz hasonlóan kiterjedt jelentésmezővel bír, a feliratos példák figyelembevételével azt lehet mondani, hogy mindkettő a vallási élet és az isteni-emberi szféra közötti viszony helyes mivoltát érintik, még ha utóbbi fogalomra lényegesen több példa is áll rendelkezésünkre, amely példák kifejezetten pozitív kontextust közvetítenek; ugyanez a δεισιδαιμονία kapcsán már nem mondható el, ha a fogalomnak a theophrastosi időkben meginduló negatív előjelű jelentésváltozására gondolunk. Mégis, talán a szóban megbúvó alapjelentés (δειδω – félek) jobban kifejezésre tudja juttatni egy szentély sérthetetlenségét, az aslum-jog érvényét, mint egy, a σεβεσθαι (tisztelni) alakkal összefüggő és sokkal elterjedtebb, hagyományosabb εὐσεβεια alak.²⁰

Utóbbi ugyanis az idők folyamán olyan vezérfogalomává válik, amely meghatározza az emberek mindennapi életét ember-ember, ember-isten viszonylatban. A δεισιδαιμονία mint vallásos mentalitás azonban az isteni szférától való félelem, rettegés gondolatát juttatja kifejezésre, lényegét tehát a fensőbb hatalom iránt

¹⁹ Koets 1929, 20.

²⁰ A δεισιδαιμονία alapjelentéséhez ld. Martin 2004, 18; Guttenberg 2009, 192–193. Az εὐσεβεια-hoz ld. Foerster, W.: Eusebeia. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. vol. 7. Stuttgart, 1964. 175–184; Burkert, W.: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. 2. Auflage. Stuttgart, 2011. 408–411.

érzett tisztelet és a körültekintő óvatosság, figyelem adja. Egy ilyen szemantikai mező egy asylum-joggal felruházott szentély számára igencsak kedvező lehetett.

Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a δεισιδαιμονία fogalmához egy időben ennyire szerteágazó jelentéstartalmak kapcsolódhattak, a vallási élet ennyire eltérő aspektusait tudta kifejezésre juttatni: amikor Plutarchos vagy Lukianos a mági-kus praktikákhoz, a javasasszonyok által végzett tisztítószertartásokhoz forduló emberek viselkedését a δεισιδαιμονία fogalmával írta le, az oinoandai kultuszalapításról szóló dokumentum szerzője a kifejezést negatív felhang nélkül, semleges kontextusban alkalmazza. Láttuk azt is, hogy a Theophrastostól elkezdve a görög auktorok hol pozitív, hol negatív kontextusban használják a fogalmat, Diodóros műve ennek a gyakorlatnak szép iskolapéldája.

Mégis, mai gondolkodásunk szerint a δεισιδαιμονία olyan vallásos mentalitást takar, amely az egyént megvakítja (*De sup.* 169 b), megalázza (*De sup.* 166 a) és a polis vallásos közösségén kívülre helyezi (*De sup.* 169 d-e).²¹ A fogalomnak tehát nincs jó sajtója, gondolkodásmódunkat vele kapcsolatban a theophrastosi és plutarchosi írások túlzott módon határozzák meg, nem csoda, hogy az ókeresztyén apologézis is ezt az értelmezési keretet veszi át.

Összefoglalásképpen annyi megállapítható, hogy a feliratos anyag egy egészen más jelentéstartalmat (semleges, jogi-kultikus kontextus) kapcsol a fogalomhoz, mint azt irodalmi forrásaink közvetítik. Sőt, a Karakuttis-felirat azt is mutatja, hogy a fogalom még egy ennyire késői időpontban, a Kr. u. 2-3. század fordulóján sem rendelkezett egyértelmű negatív jelentéstartalommal. Ennek alapján talán érdemes azon elgondolkozni, hogy ami a görög műveltség magaslatán álló szerzők számára olyan elítélendő magatartásmódnak számított, az a jogi nyelvben, vagy éppen a nép körében korántsem számított egyértelmű rossznak.

²¹ A νόμος-szal összefüggő εὐσεβεία polispolgári kötelesség, hiszen az ἀσέβεια mint az istenekkel szemben tanúsított nem megfelelő magatartásmód az egész közösség jólétét veszélyezteti. Ehhez ld. Hérakleidis Περὶ εὐσεβείας fr. 46; ill. Burkert 2011, 410. A δεισιδαιμονία-kritika társadalmi vonatkozásai föltételezik, hogy a tradicionális hitnek van egy, a közösség által szentesített normája, amelyet a δεισιδαίμων túlzó, kényszeredett viselkedésével állandóan átlép. Vallás mint a közösségi kohézió letéteményese ilyen módon a deviáns viselkedésformákat, mentalitásjegyeket elutasítja, megbélyegzi és a közösségen kívülre helyezi. Az ősi tradícióknak való megfelelés, a τὰ πάτρια figyelembevétele a közösség szimbolikus egységét testesíti meg. Aki viszont vét a fennálló normák ellen, és az istenekben irracionális módon hisz, retteg tőlük, a csodajeleket túlzó módon magyarázza, az nem lehet tagja a közösségnek. Ehhez ld. Zaidman, L. –Pantel, P. S.: *Religion in the Ancient Greek City*. (fordította Paul Cartledge) Cambridge, 1992. 13-14; Rüpkke, J.: *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischer Reich*. Tübingen, 2011. 10.

Rövidítésjegyzék

CIG = Roehl, H. (ed.): *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlin, 1828 – 1877.

IG XII = Hallof, K. (ed.): *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones Sami insulae*. Berlin, 2000.

IG XIV = Kaibel, G. (ed.): *Inscriptiones Graecae, XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*. Berlin, 1890.

IGUR = Moretti, L. (ed.): *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*. Róma, 1968-1990.

IvO = Dittenberger, W. – Purgold, K. (ed.): *Die Inschriften von Olympia*. Berlin, 1896.

SEG = Chaniotis, A. et. al. (ed.): *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden – Boston, 1923 -

„MAGAD SZENVEDSZ EL A VÁROSÉRT MINDENT, MAGAD” (EUR. BACCH. 963.)

A pharmakos-kérdés
Euripidés Bakkhánszók című tragédiájában

KOVÁCS DÓRA

Az Ótestamentumban a következő szertartás leírását olvashatjuk:

„Áron tegye mindkét kezét a fejére, és olvassa rá Izrael fiainak minden mulasztását, minden engedetlenségét és minden bűnét. Miután így a bak fejére olvasta őket, vezettesse a pusztába egy emberrel, aki késznek mutatkozik rá, s a bak elviszi minden bűnüket egy kietlen helyre.” (Lev. 16,21-22)

A Leviták könyvében szereplő részlet egy tisztítószertartást mutat be. Ennek keretében Áron kezét a kecske fejére helyezve a közösség valamennyi bűnét az állatra hárítja. Ezt követően az állatot eltávolítják városból, annak minden bűnével együtt a pusztába vezetik. Ehhez hasonló szertartással a görög rituálék között is találkozunk, amelynek végrehajtását is hasonló elvek motiválják: megtisztítás, egyetlen áldozat a közösség fennmaradása érdekében. A görög pharmakos¹ kiűzése Athénban és az ión területeken Apollón tiszteletére megrendezett két napos ünnep, a Thargélia² részét képezte. A Thargélia első napján került sor a pharmakos kiűzésére. Ezen a napon két férfit választottak, egyet a város férfi, és egyet a női lakók helyett. A férfiakat képviselő nyakába fekete fűge fűzért, míg a nőket reprezentáló nyakába fehér fűgét akasztottak. (Hellad. In Phot.Bibl. 279; Laert. Diog. 2,44;) ³ Ezt követően körbejárták a várost, végül faágakkal ütve űzték ki őket. A rituáléra nemcsak az évente megrendezett Thargélia alkalmával került sor, hanem bármely rendkívüli helyzetben – éhség vagy járvány – is ehhez a megoldáshoz folyamodtak.⁴

¹ Gebhard, V., *Die Pharmakoi in Ionien und Sybakchoi in Athen*. Inaugural Dissertation. München. 1926.; Deubner, L., *Attische Feste*. Berlin. 1956., 179-198.; Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion I*. München. 1967. 107-110.; Burkert, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkley. 1979., 59-77.; Bremmer, J., „Scapegoat Rituals in Ancient Greece.” In: *HSPh* 87 (1983), 299-320.; Girard, R., *Violence and the Sacred*. Baltimore, London. 1977. 9-12.; 94-95.; Hughes, D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London. 1991, 139-165.; Parker, R. *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford. 1983., 257-281

² Deubner 1956, 179-198.; Parker 1977, 146-152.

³ A pharmakos rituáléval kapcsolatban felmerülő növényekkel kapcsolatban: Bremmer 1983, 308-313.

⁴ Hipp.fr.5. West, M.L., *Iambi et Elegi Graeci*. I. Oxonii. 1971.

Az egyik legrészletesebb pharmakos leírás Hipponaxtól származik. (Hipp. Frag.5-10., West)⁵ Hipponax leírásában a kiválasztott pharmakost sajttal, árpa-kenyérrel és szárított fügével táplálták. Városból való kiűzése során nemiszervét fügeággal és vizihagymával, vagy más vad növények ágaival ütlegelték.⁶ Kallimachos (fr.90.) Abdera városában tartott tisztító szertartásról számol be. Ennek során a pharmakosnak kiválasztott – fizetett – személyt a város költségén táplálták, majd egy ünnepi menetben végigjárták a várost, sőt még annak falait is megkerülték. Kallimachos kiemeli azt is, hogy a pharmakos melyik kapun hagyta el a várost. Leírásában a pharmakost kövekkel űzik el a város határából. Plutarkhos is beszámol egy hasonló, Charoniában tartott szertartásról, amit βουλιμου ἐξέλασις'-nak neveztek. (Plut. Quest. Conv.694f) Itt a Βουλιμου egy rabszolga személyesítette meg, akit szintén ütlegek közepette hajtottak el a városból, és hozzáfűzték: „ἐξω Βουλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.”⁷

A fenti példák alapján úgy tűnik, hogy a pharmakos egyik jellemzője a marginalitás. A forrásokban – Hipponax, Kallimachos és Plutarkhos – szereplő pharmakosok a társadalom marginális csoportjaiból kerültek ki: rabszolga, szegény ember.⁸ De a marginalitás nemcsak lefelé, hanem felfelé is működhetett: pharmakost nemcsak a társadalom kitaszítottjai közül választhattak, hanem számos esetben a város királya került a „megmentő” szerepkörbe. Jan Bremmer szerint a királyokat kultikus tevékenységük – ők mutatták be az áldozatot – is kiemelte a közösség tagjai közül.⁹ Ebből a közvetítő helyzetből következő védelmező szerep áll a király katonai funkciója mögött is. Burkert véleménye szerint a király-pharmakosra látunk példát Kodros történetében,¹⁰ aki – hogy megmentse Athént a dórok pusztításától

⁵ L.o. West, 1971. Deubner 1956, 182. A Hipponaxnál olvasható pharmakos leírása egyetlen személy ellen irányul. Hipponax azt akarja, hogy ellenségeivel pharmakos módjára bánjanak. Hipponax így fogalmaz: „βάλλοντες ἐν χειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες κράδησι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν.” (Frag.6.) Tehát ellenségeit – ahogy a pharmakost szokás – vessék a földre, valamint fügeágakkal és vizihagymával üssék. Hipponax kívánsága alapján úgy tűnik, mintha a pharmakos idővel sértéssé illetve szitokszóvá vált volna, amely a politikai ellenfelek ostorozására szolgált.

⁶ Bár Hipponax elbeszélése igen részletes, mégis felmerül a gyanú, hogy az intim testrészt megütése nem több költői túlzásnál, mivel ezt a részletet más forrás egyáltalán nem említi.

⁷ Plut. Mor. 693f

⁸ Bremmer 1983, 303.; Girard 1977, 12.

⁹ Bremmer 1983, 304.; Girard 1977, 12

¹⁰ Bremmer 1983, 302-04; Burkert 1979, 62-63. véleménye szerint Kodros története a polis keletkezéstörténeteként is értelmezhető, hiszen a király feláldozásával, maga a királyság is megszűnik. Kodros története egy másik rítust is felidéz: a római devotio szertartását és a Deciusokat. (P. Decius Mus Kr.e. 340-ben Vesperisnél [Liv. 8,9] és fia, P. Decius Mus Kr.e. 295-ben Sentiumnál [Liv. 10,28] és unokája Kr.e. 279-ben Ausculumnál [Cic.Fin.2,61; Tusc. 1,89] hajtott végre devotiot. L. Oakley, S.P., A commentary on Livy. Books VI-X. II., IV. Oxford. 2006, 477-506.) Ez még sem gyengíti Kodros alakját, mint pharmakos. Éppen ellenkezőleg,

– favágónak öltözve a dórok közé merészkedett, ahol két katona megölte őt. Egy jóslat szerint, ugyanis a dórok csak akkor foglalhatták el Athént, ha megkímélik a király életét. Így Kodros ezt megelőzve feláldozta önmagát a város fennmaradása érdekében. Egy másik forrás megemlíti, hogy ekkor már hetvenéves volt, így öregsége még inkább erősíti marginalitását. Kodros történetében ugyan nem hangsúlyozódik a város megtisztítása, de nyilvánvaló a „pharmakosság” egyik másik elve: az egyén feláldozása/pusztulása a közösség érdekében.¹¹

A pharmakos-kérdés Euripidés Bakkhánsnők című tragédiájával kapcsolatban is felmerül. A szakirodalom – Dodds illetve Segal – bár megállapítja, hogy Pentheus a pharmakos szerepébe kerül, azonban továbbiakban nem reflektál a megállapításra. Pedig érdemes alaposabban megvizsgálni ezt a kérdést, mivel Pentheus pharmakosként való megjelenítése melletti illetve elleni érvek is egyaránt gazdagítják Euripidés Bakkhánsnők című tragédiájának olvasatát. Valóban szólnak érvek a pharmakos rituálé mellett: ahogy a fenti példák esetében, úgy Thébában is rendkívüli helyzet alakult ki Dionysos feltűnése miatt. Az isten haragja egész Thébát sújtja. A városban semmi sincs a helyén, rendje teljesen felborul.¹² Ezt a feszültséget csak Pentheus halála oldja fel, aki a város bűneit magára véve, egymaga szenved a városért. Így Pentheus válik a pharmakosszá.¹³

Pentheus – akárcsak Kodros – király, így már pozíciója miatt is alkalmas a pharmakos szerepre, de emellett számos ponton mutat hasonlóságot az ifjú thébai király és az idős athéni uralkodó sorsa. Mindkét történetben a közösség és király áll szemben egymással, illetve mindkét esetben csak a király halálával lehetséges a város megmenekülése. Haláluk körülményei is hasonlóak: mind Pentheust, mind Kodrost álruhában, a városon kívül ölik meg.

a devotio és a Deciusok története hozzásegíthet bennünket, hogy még jobban érthessük a görög rituálét. Ez pedig fordítva, a devotiora is igaz.

¹¹ Kodros városon való végigvezetése nem szükséges, hiszen annak minden szegletével és lakójával való különleges kapcsolata nélkül lehetetlen lenne a fentebb említett közvetítő szerep.

¹² Dionysos Thébában való megjelenése feje tetejére állítja a város rendjét. A városban semmi sincs a helyén: az asszonyok az oikos helyett, a várost elhagyva a Kithairón hegyen, a vadonban tartózkodnak. A thébai nők viszont nemcsak a virtuális határokat lépik át, hanem saját nemük korlátait is. A vadonban ugyanis férfiként, vadászként, katonaként viselkednek. De nemcsak a nők helyzete változik. A már Dionysos uralta városban Pentheus sincs a helyén: királyként és férfiként betöltött szerepe is megkérdőjeleződik. Királyként nem képes a rend helyreállítására, a nők visszavezetésére. Végül férfi szerepéből is kilép, női ruhában indul a hegyre a mainasok kikémlelésére. Dionysos és a nők kapcsolatáról L.o. Kraemer, R., „Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus.” In: *HThR*, 72, (1979), 55–80.

¹³ Dodds, E.R., Euripides: *Bacchae*. Edited with Introduction and Commentary By E. R. Dodds, Oxford. 1963, Segal, Ch., *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton. 1982, 50.

Azonban Pentheus marginalitása más oldalról is megközelíthető. Segal véleménye szerint Pentheus származása miatt – Ekhión fia – egyfajta látens vademberként van jelen Thébában.¹⁴ Vernant szavaival élve Pentheus származását tekintve „sánta”, akárcsak Oedipus.¹⁵ Pentheust származásából eredő „sántasága” kívül helyezi a közösség rendjén, amely mintegy predestinálja őt a pharmakos szerepre. Pentheus nemcsak „sántaságában” mutat rokonságot Oedipusszal. Összeköti őket maga a város, Théba is, amelyet mindketten kétségbeesetten igyekeznek védelmezni, miközben ők maguk a probléma okozói.¹⁶ Oedipus bűne – apja megölése és anyjával való törvénytelen kapcsolata –, hasonlóan Pentheus theomachiájához a város létét veszélyezteti.¹⁷

„pusztulva földje gyümölcsös bimbóiban,
pusztulva a legelő gulyákban s a nők
meddő szüleiében; rajt ütött
lázal a gyújtó isten, a vad döghalál” (Soph.OT.26-29., Babits Mihály fordítása)

Az egyetlen megoldás, ahogy Kreón fogalmaz:

„Száműzni kell valakit, vagy vérrel a vért
lemonni.” (Soph.OT.100., Babits Mihály fordítása)

¹⁴ Segal, 1982, 133. A tragédiában a Kórus gúnyolja Pentheust származása miatt (Eur. Bacch. 539-44; 995-96) Pentheus Ekhión fiaként már születésétől fogva magában hordozza a vadságot, amelyet Dionysos jelenléte a felszínre hoz. Winnington-Ingram, R.P., Euripides and Dionysus: an Interpretation of the Bacchae. London. 2003, 118. „crypto-mainad”-nak nevezi őt.

¹⁵ Vernant, J.-P., The Lame Tyrant: From Oedipus to Periander.” In: Vernant, J.P.-Vidal-Naquet, P. (ed.), Myth and Tragedy in Ancient Greece. New York, 1990, 207-37. A sántaság nemcsak Oedipus mozgására értendő, hanem – ahogy apja, Laios esetében – az élet más területeire is vonatkoztatható: szexualitás, kommunikáció. Ez a megállapítás Pentheusra is igaz. Pentheus kapcsolata a nőkkel és a szexualitással egy kritikus pontja a tragédiának: állandó vágya a nők kilesésére. Pentheus kommunikációs képességében is zavarok lépnek fel, elsősorban az értelmezésben. Ez a „sántasága” Dionysos-szal való beszélgetései során válik nyilvánvalóvá. Pentheus nem érti a jeleket, amelyek a saját halálára utalnak. (Eur. Bacch. 337-41, 367-68, 440-47)

¹⁶ Pentheus és Oedipus is tudatlanságban él, egyikük sincs tisztában valódi származásával, valódi szerepükkel a városban. Oedipus nem ismeri szüleit, amely miatt Oedipus újabb és újabb bűnöket követ el. Pentheus pedig nincs tisztában azzal, hogy mit jelent Ekhión ivadékának lenni. (Eur. Bacch. 505) Végül mindketten szembesülnek az igazsággal, de akkor már nincs lehetőség a menekülésre.

¹⁷ Oedipus mint pharmakos L.o. Vernant, J.-P., „Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex.” In: Vernant, J.P.-Vidal-Naquet, P. (ed.), Myth and Tragedy in Ancient Greece. New York, 1990, 113-141.

Mind Pentheus, mind Oedipus felelős városa pusztulásáért. Távozásuk illetve haláluk az, amely a feszültséget megszünteti Thébában. Ugyanakkor az a tény, hogy nemcsak megoldói, hanem okai is városuk pusztulásának – nézők előtt is – gyengíti a pharmakosz-képet.

A források – Hipponax, Plutarchos és Kallimachos – alapján megfogalmazható struktúra a pharmakosszal kapcsolatban: 1. Krízis kialakulása, 2. pharmakosz kiválasztása (a források alapján valamely marginális társadalmi csoportból) 3. kiűzés, a városból való eltávolítás.¹⁸ Ezek az elemek Théba és Pentheus (és Oedipus) esetében is igaznak tűnnek. Thébában káosz uralkodik. Pentheus pedig, Théba királyaként mindent elkövet, hogy azt megszüntesse. Kísérletei sorra kudarcot vallanak, viszont egyre közelebb viszik végzetéhez. Pentheus és Oedipus számára is a város megmenekülése a bukást jelenti, mivel az egyre kritikusabb helyzetet királyként már egyikük sem tudja orvosolni. Kudarcuk egyben azt is jelenti, hogy a társadalom egyik végéből – király –, a másikba – pharmakosz – kerülnek.

Pentheus pharmakosszá válásában meghatározó pillanat¹⁹ – a tragédiában pedig jelentős fordulat – átöltözése/átöltöztetése.²⁰ Burkert Kodros történetével

¹⁸ Burkert 1979, 67. Részletes leírást ad a pharmakosz rituáléről. Burkert szerint: „The sequence of actions is: 1. selection, on account of some quite ambivalent distinction: the most repulsive type, or a king, or a woman, who is both an object of desire and less valuable than a man; or an animal may serve as a substitute; 2. rites of communication, especially offering food, and adornment or investiture; then 3. rites of contact and separation to establish the polar opposition, those active and safe on the one side, the passive victim on the other. Thus the man is led around the city walls and chased across the frontiers, or he is beaten and stoned, which is contact and separation simultaneously.”

¹⁹ Ez a fordulat nemcsak a tragédiának, hanem Pentheus számára is jelentős eleme. Pentheus átöltözése az ún. „palota-csoda” után következik be. Pentheus ekkor másodszor találkozik a lyd ifjúval. A „palota-csoda” – az idegen rejtélyes szabadulása és a palota összeomlása – után Pentheus végleg elveszíti látszólagos hatalmát és dominanciáját az ifjúval szemben. Ekkor Dionysos/lyd ifjú javaslatot tesz Pentheusnak, hogy erőszak nélkül miként vezetheti vissza a városba az asszonyokat. Pentheus nem hallgat rá, viszont elfogadja az ifjú egy másik javaslatát. Eszerint női ruhát öltve titokban kilesheti a nőket a Kithairón hegyen. Eddig a pillanatig Pentheus mindent eszközzel Dionysos és a mainasok ellen harcolt, most viszont maga is hozzájuk válik hasonlatossá. Egyetlen pillanat elég volt Dionysos számára, hogy átvegye a hatalmat Pentheus felett. Pentheus, Théba királya ezzel maga is átlépi a korábban annyira görcsösen védelmezett határokat. Pentheus átöltözése/átöltöztetése Dionysos első nagy győzelme a tragédiában.

²⁰ Dodds 1963, 181 véleménye szerint Pentheus átöltözése rituális jelentéssel is bír. Dodds szerint a nőies istenhez nemcsak a papnak, de áldozatának is női ruhát kell öltönie. A ruha összekapcsolja őt az istennel. Pentheus átalakulása nem egyedülálló a tragédiában. Kadmos és Teiresias szintén felveszik a mainas ruhát. Mainasként való megjelenésük a tragédia egyik komikus epizódja. Mindketten nevetségessé válnak, mivel – koruk és nemük ellenére – a bakkhánsnőkhöz szeretnének csatlakozni. A helyzet komikuma tovább fokozódik, amikor a két öreg ruhájuk redőit rendezgetik és a mainasok táncát igyekeznek utánózni. L.o. Buxton,

kapcsolatban megjegyzi, hogy a szolga ruha felvétele a normál állapotból való kilépését hangsúlyozza.²¹ Ahogy Kodros álcája, úgy Pentheus számára a női ruha felöltése is társadalmi süllyedést, az uralkodói voltának feladását jelöli. Új ruhájuk felöltésével a társadalom másik pólusán találják magukat. Tehát mindkettejük számára az átöltözés státuszvesztést és egyben elkülönülést is jelent: ők lettek a pharmakosok. Dionysos így foglalja össze Pentheus átalakulását:

„Megyek rá adni azt a díszet, miben leszál
Hadészhoz” (Eur. Bacch. 857-858., Devecseri Gábor fordítása)

Pentheus esetében a státuszvesztést még hangsúlyosabbá teszi, hogy a női ruha felvételével férfi és uralkodói szerepét egyszerre veszíti el. Sőt, Pentheus külső átalakulása egyben saját mentális változását is mutatja.

Átalakulása után – amely mentális átalakulást is jelent – maga Dionysos vezeti ki Pentheust/pharmakost a városból. A pharmakos városon való végig vezetése a fent említett források mindegyikében előfordult. A chaeroniai szertartás központi helye a város tűzhelye („Θυσία τις ἔστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἐστίας δρᾷ”, Plut. Mor.693f.), amely a prytaneionban helyezkedett el.²² A város költségén tartott pharmakosokat – Athénban és Massiliában – szintén itt helyezték el.²³ Tehát a processzió kiindulópontját feltehetően a városi élet központját képező prytaneion jelentette. A pharmakos kiűzése során a város egészét bejárták, sőt – Kallimachos szerint – a város falait is megkerülték. A város valamennyi pontjának bejárása a teljes megtisztulás érdekében történik.²⁴ Emellett így az egész közösség szemtanúja a pharmakos kiűzésének, amely a közösség egészének megmenekülését szolgálja; valamint ahol kódobálással hajtják el a pharmakost – Abdera, Massilia – szintén fontos volt, hogy ebben az egész közösség részt vegyen.²⁵ Ezzel mintegy elősegítve, hogy ezt követően a közösség még inkább megerősödjön.²⁶ Pentheus pharmakos menete is Théba központjából, a királyi palota elől indul, hogy utána végig vonuljon a városon. Ebben az esetben is megjelenik a közösség, hiszen Pentheus azon

R., „Feminized males in Bacchae: The Importance of Discrimination.” In: Goldhill, S.- Hall, E. (ed.), *Sophokles and the Greek Tragic Tradition*. Cambridge, 2009. 232-250. A két jelenet – Pentheus és Kadmos illetve Teiresias átöltözése – között viszont jelentős különbség van: Kadmos és Teiresias számára ez csupán szerep, míg Pentheus számára ez önfeladást jelent.

²¹ Burkert 1979, 63

²² Bremmer 1983, 313.

²³ Bremmer, 1983, 313.

²⁴ Bremmer 1983, 314; Deubner 1956, 180 véleménye szerint a teljes várost bejáró pharmakos menet célja, hogy lehetőleg a város minél több pontját érintsék közben. Girard 1977, 95 szerint a pharmakos ”kind of sponge to sop up impurities”

²⁵ Bremmer 1983, 315.

²⁶ Bremmer 1983, 315.

aggódik, hogy női ruhás fellépésének mindenki szemtanúja lesz. Dionysos így nyilatkozik Pentheus menetéről:

„Nevetni fog majd rajta minden thébai, míg női ruhában a városon végigvonul.” (854-855., Devecseri Gábor fordítása)

A megvetés is hozzátartozik a pharmakos kiűzéséhez, amelyet a forrásokban szereplő ütlegetéssel azonosíthatunk. Pentheus a város, alattvalói előtt válik nevetségessé, amely csak még jobban ráerősít arra a státuszvesztésre, ami pharmakosként vár rá. Dionysos így foglalja össze Pentheus helyzetét:

„Magad (μόνος) szenvedsz (ὕπερκάμνεις) el a városért mindent, magad (μόνος); vár is reád sok kényszerű nagy küzdelem. (Eur. Bacch. 963-964., Devecseri Gábor fordítása)

Tehát Pentheus lesz az, aki szenvedésével megmenti a várost, halála feloldja a Dionysos által okozott feszültséget. A mondat két végén álló 'μόνος' (egyedül) még hangsúlyosabbá teszi Pentheus kiválasztását és magányát is. De a 'μόνος' egyben jól összefoglalja a pharmakos funkcióját is: egyetlen a többség érdekében.

A pharmakos azonban csak egy az Euripidész által megidézett rituálék és vallási képzetek között. Az ifjú király továbbra is az áldozat szerepét tölti be, Pentheus beöltöztetése, városból való kivezetése és halála az „általános” áldozat képét jeleníti meg. Pentheus, az áldozat előkészítése, feldíszítése a városban veszi kezdetét. A király átöltöztetése, a mainas ruha felvétele az áldozati állatok feldíszítését idézi meg.²⁷ Dionysos a királyt már áldozati állatként vezeti a Kithairón felé, amely az áldozat bemutatásának színhelye lesz. Pentheus engedelmissége is az áldozati állatok egyik jellemzőjét jeleníti meg. Az állatokat szintén mintegy sorsukba beletörődve – legalábbis ezt gondolták – vezették az oltár felé. Thébát – a színpadot – az áldozat/ Pentheus hagyja el, a Kithairónon viszont már – ahogy a hírnök elbeszéléséből értesülünk – egy másik szertartás főszereplőjévé válik.

Pentheus Dionysos vezetésével a Kithairón hegyre indul, hogy ott maga is szemügyre vehesse a thébai asszonyok tevékenységét:

„Akadtak ott, kik lombjavesztett thürszoszuk
körülfonták repkénnyel újra gondosan;
mások mint cifra járomból szabadult csikók,

²⁷ Hom.Od. 3.430-450. Nestór áldozatbemutatását írja le. Ebben a részletben is megjelenik az áldozati állat feldíszítésének a szokása: az ötvös aranyba önti az ökör szarvait, hogy Athénát még boldogabbá tegyék.

egymásnak váltogatták Bakkhosz-énekét.” (Eur.Bacch.1054-1057., Devecseri Gábor fordítása)

A Kihtairónra felérve azonban – Pentheus várakozásával ellentétben – nem erkölcssten és paráználkodó nőket, hanem éppen az ünnepre készülődő mainasokat talál. A bakkhánsnők thyrsosukat igazgatják, Bacchos dalokat énekeknek épp az áldozatra/zsákmányra várakoznak. Pentheus tehát a Kithairón hegyére felérve már egy újabb rituálé főszereplőjévé válik. A helyszín megváltozásával – a város helyett már a vadon – egy másik rituálé elemei jelennek meg. A szertartás középpontjában továbbra is Pentheus áll, azonban a hegyre felérve már – Kerényi véleményét követve – helyettesítő áldozatként funkcionál. És van-e megfelelőbb erre a szerepre, mint Pentheus, az isten unokaöccse? A helyszín, mintha maga is igazodna az áldozatbemutatás ezen változatához. Ebben az esetben Pentheus áldozata már nem a város érdekében történik, sőt annak végrehajtási módja ki is zárja azt a civilizált közösségből, a városból. A dionysosi misztériumokra jellemző sparagmos és ómophagia a városi kultuszok esetében elképzelhetetlen. Dionysos városi kultuszaiban is elképzelhetetlen lenne, a városban ital-étel – illetve állatáldozatot mutatnak be az istennek.

A Kithairónon Dionysos egy fenyőfa tetejére ülteti Pentheust, hogy az ifjú királynak jobb rálátást biztosítson a mainasokra.²⁸ A mainasok közül elsőként Agaué figyel fel az ágak között rejtőzködő zsákmányra/áldozatra. Pentheus számára ekkor már nincs menekvés, a mainasok – Agaué vezényletével – levadásszák őt, amellyel zsákmánnyá, állattá válása még hangsúlyosabbá válik.²⁹ Pentheus a földre zuhan, ekkor anyja, mint *ἰέρεια*³⁰ végre is hajtja feladatát: az áldozat befogását és szétszag-

²⁸ Dodds 1963, 209.; Paus. 2.2,6-7. Pentheus a fenyőágak között L.o.: Kalke, Ch.M., „The Making of a Thyrsus: The Transformation of Pentheus in Euripides’ Bacchae.” In: *AJPh*, 106 (1985), 409-426.

²⁹ A vadászat állandó visszatérő eleme a tragédiának. A szereplők közül többen is a vadász szerepét veszik fel a cselekmény különböző pontjain: Pentheus, mainasok, sőt maga Dionysos, miközben ugyanők más esetben az üldözöttként jelennek meg. Egyedül Dionysos képes mindkét szerepben – vadász, vad – helyt állni. Mialatt Pentheus a lyd ifjúra vadászik, maga Dionysos leselkedik őrá. A vadászat egy másik szempontból is jelentőséget kap. A vadászattal együtt feltűnő vadon, vadonba való kivonulás, az átmeneti rítusok egyik jellemző eleme. A vadászat és rite de passage kapcsolata L.: Vidal-Naquet, P., *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore, London. 1986, 106-119.; Vadászat a Bakkhánsnőkben L.o. Thurmiger, C., „Animal World, Animal Representation and the ”Hunting-Model”: Between Literal and Figurative in Euripides’ Bacchae.” In: *Phoenix*, 60 (2006), 191-210., Burkert 1979, 47 kiemeli, hogy a vadászat, illetve tágabb értelemben a közösen elkövetett gyilkosság az egyes titkos társaságok egyik jellemzője, amely a hűséget és összetartozást hivatott kifejezni.

³⁰ Dodds 1963, 216 szerint Agaué válik *ἰέρεια*, hiszen ő vezeti a *σπαρχυδοί*. Úgy tűnik, hogy csak a három nővér – Agaué, Autoné és Inó –, aki részt vesz Pentheus szét tépésében, legalábbis Euripidész csak őket említi.

gatasát. Pentheust – akárcsak a korábban Théba körül legelésző gulyát – pusztá kézzel tépik szét. Pentheus tehát a Kithairónon a Dionysos ünnepén bemutatott áldozat szerepét tölti be, dionysosi misztériumban az ómophagia áldozata.

Agaué és nővérei számára viszont Pentheus megölése egyben beavatását is jelent. A nők vadonban való „kintléte” illetve a szexuális önmegtartóztatás – Pentheus szerint paráznaság – megszokott eleme a beavatási szertartásoknak.³¹ A Kithairón a rítus liminális szakaszát jelöli, ahonnan Thébába visszatérve Agaué már egy másik szerepben tűnik fel. A beavatás minden esetben státuszváltozást is jelent. Ez Agauéra is igaz. Pentheus, „az oroszlán” elejtésével és széttépésével Agaué már nem Kadmos lánya, Ekhión özvegye és nem Pentheus anyja, hanem Dionysos mainasa. Agaué a karnak is büszkén mutatja vadászatának eredményét, akik erre:

„Látom, és befogadlak táncunkba.” (Eur. Bacch. 1173., Devecseri Gábor fordítása)

Agaué tehát az elejtett oroszlán – Pentheus – fejével haza indul Thébába. Agaué éppen első vadászatának trófeájával büszkélkedik, amikor Kadmos megérkezik a Kithairóról Pentheus összegyűjtött maradványaival. Agaué apjának is elmeséli sikerének történetét, és ennek öröme, lakomára hívja Théba lakóit. Ez a rövid epizód újabb rituálékát jeleníti meg: Agaué részéről rituális lakomát, Kadmos részéről pedig temetési szertartást.

A fentiekből remélhetőleg kiderült, hogy Pentheus „pharmakosságának” végig-gondolása hozzájárulhat a tragédia tágabb értelmezésének. De ez fordítva is igaz. Pentheus, mint pharmakos is segít kibontani a görög pharmakosra vonatkozó forrásaink egyik elemét. Hipponax, Kallimakhos, Plutarkhos leírásai a pharmakos egy másik jellegzetességére is rávilágítanak, mintha az áldozatokat egyfajta kettősség jellemezné: a pharmakos egyes ellenpólusok (kint-bent, fent-lent) találkozáspontján, határán helyezkedik el. A pharmakos kiválasztásával elkülönül a közösségtől, miközben a prytaneionban – a város központjában – szállásolják el, sőt gondját viselik, etetik. A fent-lent kettőssége Kodros történetéből válik világossá, amelyben a pharmakos szerepébe a város irányítója, a társadalmi hierarchia csúcsán álló király kerül. Így Pentheus, Oedipus és Kodros egyszerre foglalnak helyet a társadalom más-más pólusán. Pentheusnak pedig éppen ez a kettősség az egyik

³¹ Beavatási szertartások L.o. Van Gennep, A., Átmeneti rítusok. Budapest. 2007, 91-127., Misztériumvallások L.o. Burkert, W., Ancient Mystery Cults. Cambridge. 1987.; Turner, V., Rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra. Bp. 2002. 107-145. Seaford 1993, 122 szerint a thébai asszonyok viselkedése: a szexuális önmegtartóztatás és az a nők (pusztá kézzel tépik szét áldozataikat) állatias jelleg Artemis istennő rituáléival kapcsolatban is megjelenik. Seaford azt is megjegyzi, hogy a mainasok nem teljes szexualitásukat utasítják el – hiszen állatkölyköket szoptatnak – hanem csak férfiak közeledését utasítják el.

jellemző tulajdonsága. Pentheus Thébában – a közösségben – elfoglalt helye: látens vadember, Ekhión fia, származása, egyszerűen „sántasága” is a fenti jellemzők felé mutatnak, illetve abból erednek.

Úgy tűnik, hogy Pentheus sorsa, hogy pharmakos legyen, mégis felmerül néhány kérdés, elsősorban Pentheus önkéntességével kapcsolatban, amely megkérdőjelezi a pharmakos szerepét. Ugyanis Pentheus mentális állapota és ítélőképessége átöltöztetése után már kétségbe vonható. A forrásokban szereplő pharmakosok mindegyike önként, helyzetének és sorsának teljes tudatában hagyta el a közösséget. Pentheus ezzel szemben saját dicsőségének ígéretével hagyja el Thébát. Dionysos válaszait is ennek megfelelően értelmezi: „S mindenki lát majd.” (967.); „Visznek magasban” (969.); „Anyád emel fel” (971.) Pentheus Dionysos kijelentéseit győzelmére, diadalmenetére vonatkoztatja, pedig az isten szavai épp halotti menetét vetítik előre. Dionysos „jósata” valóban teljesül, azonban Pentheus nem dicső királyként tér vissza, hanem anyja, Agaué zsákmányaként. Valóban anyja hozza vissza őt a városba, viszont Agaué sem fia győzelmét, hanem első vadászatának diadalát ünnepli, amelyben éppen Pentheus válik a trófeává. Szintén Pentheus pharmakos létét vonja kétségbe az is, hogy Kadmos összegyűjti, sőt a városba hozza Pentheus széttépett testét, hiszen a pharmakos lényege annak fizikai eltávolítása a közösség minden bűnével együtt, így a visszatérés sem lehetséges.³²

Ugyanakkor nem feltétlenül kell ezt a problémafelvetést – pharmakos vagy sem – eldöntendő kérdésként kezelni, egyetlen helyes megoldást keresve. A középpontba állított jelenet kapcsán lehet érvelni, mint láttuk a pharmakos, de az istennek szóló esetleg az őt helyettesítő áldozat³³ mellett, illetve természetesen ezek ellen is. Nincs olyan görög kultikus cselekvés, amellyel a darab ezen része egyértelműen azonosítható lenne. Az Euripidész által élénk tárt dionysosi világ több mint néhány kultusz és mítosz dramatizálása. Az egymásba fonódó rítusok „következetlenségükben” és összekeverve alkalmasak arra, hogy a kortárs közönség vallásosságát mozgósítsák. És talán a kultuszokra vonatkozó adatoknál értékesebb lehet számunkra ez a vallásosság, amelyet Dionysost és a városon végigvezetett Pentheust figyelve – ha távolról is – megtapasztalhatunk.

³² Az ótestamentumban szereplő leírás folytatása is rávilágít a szertartás alapvető lényegére. A részletből kiderül, hogy a sivatagba vezetett bűnbak minden egyes részét el kell pusztítani, el kell égetni. (Lev. 16, 27) Sőt, még aki a bakot kivezette a városból, a feladat végrehajtása után önmagát is meg kell tisztítani. (Lev. 16, 26) Ezekből is nyilvánvaló, hogy a pharmakos jelenléte és a vele való kapcsolata tisztátalanságot von maga után. A szertartás akkor sikeres, ha a bűnbak minden része teljesen megsemmisül.

³³ Kerényi K., Görög mitológia, Bp. 1976, 166.

HÍREK

ATION

Válasz egy most létrehozandó magyarországi nemzetközi és angol nyelvű vallástudományi folyóirat- alapító – Déri Balázs főszerkesztő – kérdéseire

VOIGT VILMOS

Most, hogy vélhetően van lehetőség egy hazai szerkesztésű, ám angol nyelvű és nemzetközi jellegű vallástudományi folyóirat (ATION címmel) mielőbbi létrehozására, érdemes csakugyan előre gondolkodni arról – ez legyen-e és milyen? Kinek van erre szüksége?

Úgy gondolom, a vallások iránt nagyon is megnőtt az érdeklődés hazánkban. Ennek dokumentumai többek között sok jó konferencia, rangos kiadvány, valláskutatóink elismert szereplése a nemzetközi porondon. Végre több egyetemünkön van komolyan vehető vallástudományi képzés és kutatói tevékenység is. Tulajdonképpen magyar vallástudományi társaságok és könyvsorozatok is vannak, és a tízedik évfolyamába lépő, kiválóan szerkesztett, sokoldalú *Vallástudományi Szemle* biztosít ilyen központot adó folyóirat-fórumot, lehetővé tesz egy szinte állandó hazai áttekintést is a vallástudomány aktuális kérdéseiről. Egyébként pontosan megkonstruált rovataival jó gyakorlati mintát is szolgáltat a ATION számára.

E mellé nagyon is oda illene egy magyarországi, ám nemzetközi folyóirat. Hagyományos értelemben vett, valódi folyóirat, évenként pontosan megjelenő több (rendszerint négy) számmal. Az angol nyelv használata mára magától értetődő. Ami a külföldi szerzők „merítését” illeti, itt a tematikus kapcsolatokon túlmenően leginkább arra volna lehetőség, hogy a „Kelet- és Nyugat-Európa között” levő területtel foglalkozzunk, mégpedig a jelzett sorrendben: vagyis keletről nyugatra és nem fordítva. Ehhez a keresztnység két fő ága, az itt is jelentős protestantizmus, elég sok régi és még több új kisegyház az, itt évszázadok óta élő egyéb vallások csakúgy oda tartoznak, mint a néphit és akár a sámánizmus vallástudományi bemutatása. Egy ilyen irányultságnak évszázadok óta megvannak az előzményei a magyar tudományosságban. Tudtommal azonban ilyen összefüggéseket vizsgáló vallástudományi folyóirat ma sehol sem létezik. Külföldön sem.

Mínthogy sem Magyarországon, sem a környező országokban nincs a mai vallástudománynak „domináns” irányzata (még egy némileg újított vallásfenomenológia vagy a hagyományos vallások jelenségeinek vallásantropológiai megközelítése sem tekinthető ennek) – egy ilyen közös metodológiát kár lenne erőltetni. Azt azonban feltétlenül javaslom, hogy – akár éppen az említett két mai megközelítésmódról –

adjon a *AFION* mielőbb egy körkérdést – vitát. Mondjuk úgy, hogy az első szám ezt meghirdeti, és a 3-4. számok már hoznák is a hozzászólásokat. Ez igen jó „névjegy” lenne egy új folyóirat számára.

Azt is javaslom, hogy az 1. szám igen röviden körvonalazza a folyóirat célkitűzéseit: nemcsak vallástörténeti, inkább vallástudományi érdeklődésű, a csak teológiát és valláskritikát mellőző jellegét. Egy mondatos felsorolás elég arra, hogy közölje, befogadják a vallásszociológia, vallápszichológia, művelődéstörténet stb. területéről jövő tanulmányokat is: ha ezek hangsúlya a vallásra esik. Ezért is jobb megoldásnak tartanám alcímként a *Journal of Religious Studies* alcímet. Minden angol címnek más a konnotációja, és ugyanannak a fogalomnak más az értelme az Egyesült Államokban vagy Hong Kongban (hogy két „angol” anyanyelvű területet említsek), meg Dubaiban vagy Magyarországon (hogy két nem „angol” anyanyelvű területet is említsek). Ezt egyetlen mondatban kell leírni, nem kell egész traktátust írni hozzá. A kéziratok beküldési és véleményezési útjáról is elég egy mondat. A közlésmód *style sheet*-je minél egyszerűbb, annál jobb. Minthogy *on-line* folyóiratot terveznek, az ilyen technikai útbaigazítás is természetesen a *web*-en történik. Nyilvánvaló igény, hogy legyenek papírra kinyomtatott számok is, mégpedig leginkább a könyvtárak és intézmények, oktatóhelyek, meg a tanulmányíró szerzők számára. Ha az *on-line*-folyóirat ingyen letölthető, a különnyomatok és tiszteletpéldányok kérdése is megoldódott. És a terjesztés jó része – ám nem egésze! – is.

Ami a *nervus rerum* kérdését illeti, még ha a szerkesztés és kiadás költségeit az ELTE BTK most végre megszervezett Vallástudományi Központja biztosítani tudja – akkor sem egyszerű a helyzet. Hazulról ki fog adni közölhető angolságú szöveget? Ezt ki fogja nyelvileg kijavítani? Ki szerkeszti meg a sohasem teljesen egységes tipográfiájú szövegeket? Milyen lesz a kéziratok tartalmi lektorálása, és ezt ki fizeti? Ki olvassa ingyen a korrektúrák sokaságát? Ki végzi a levelezést? Honnan és hogyan jutnak el az ismertetésre érdemes fontos művek a szerkesztőségbe? Elég-e az, hogy a recenzensek „ellenszolgáltatásként” megkapják a könyvet? Csak angol nyelvű könyveket ismertetnek? Éppen a magyar vallástudomány magyar nyelvű kiadványait ki fogja ismertetni? Ki segít a szerzőknek abban, hogy illusztrációik megfelelő minőségben kerüljenek közlésre, vagy hogy a *copyright* problémái megoldódjanak? (Éppen a legkiválóbb szerzők számára szokott ez komoly akadály lenni.) Talán a legfontosabb az, hogy egy korrekt és szerzőbarát” szerkesztési gyakorlat váljon folyamatossá.

Minthogy elég sok (és változatos) hasonló folyóirat-munkában volt részem, jól tudom, ezeket a praktikus feladatokat nem lehet egy-két emberrel, meg a „szerkesztő-bizottságok” ki-ki alapon végzett ingyenmunkájával megoldani. Ha a tervek legelején lehet is ilyen rózsás távlatot festeni, már a második számnál kiderül, hogy „sok az aratnivaló, de az aratómunkás kevés” (Mt 9: 37-38.). Jobb előre felkészülni arra, hány ember milyen (honorált és rendszeres!) közreműkö-

désére van szükség. Ami egy „szerkesztő-bizottság” üléseit illeti, e téren majd fél évszázados és vegyes tapasztalataim vannak. Az egy felelős főszerkesztő + egy irányító gyakorlati szerkesztő modellnél nem tudok jobbat. Akik akár körkérdés nélkül is döntenek – és finanszíroznak, ha kell. Viszont éppen egy tudományközi és vallásközi folyóirat, a *ATION* esetében feltétlenül szükség van a hazai szerkesztő bizottság rendszeres üléseire. Itt kell összegyűjteni az információkat: kit kérünk fel cikkírára, ki tudja csakugyan lektorálni ezt vagy azt az írást, milyen ismertetést hogyan lehetne megszervezni, milyen fontos események voltak és lesznek a nemzetközi vallástudományban. Az ilyen szerkesztő bizottsági ülések nélkül legjobb esetben egyszemélyes magánfolyóirattá válna a kiadvány. És noha a „duo faciunt collegium” elve bölcs – egy ilyen szerkesztő bizottsági ülés akkor hatásos, ha ott 7-8 résztvevő csakugyan jelen van és dolgozik. (Kevesebb jelenlevőnél az ismeretek egyoldalúsága még jobban kiütközne – több jelenlevő káoszt szokott jelenteni.)

Folyóiratok esetében a sok „tematikus szám” legtöbbször kényszermegoldás: egy más célból készült anyag automatikus, nem végiggondolt közlését takarja. Pl. egy kongresszus egész anyagát nem akarja valaki kiadni. Vagy nem bízik honfitársai angolságában, csakis a külföldi szerzőkében. Nem hiszem, hogy még egy-két évig éppen a *ATION* tematikus számait várná világszerte a valláskutatók milliós (!) tábora. Előbb már említettem két olyan témát, amit MI vetünk fel, és az erre érkező válaszokat közöljük. Ezt a gyakorlatot a későbbiekben is el tudom képzelni – az évi négy szám közül legfeljebb egy „tematikus” szám formájában.

Magam az angol nyelvű folyóiratok esetében is azt szeretem, ha ezekben lehetséges más nyelven is (gyakorlatilag ez a német és francia) közölni. Ezt egy mondatban deklarálhatja is a folyóirat bemutatkozása, hozzá téve, hogy „indokolt esetben”. Pl. a *Deutsche Christen* témájú tanulmány a némettől eltérő más nyelven alighanem *gallimathiasz* lenne, a haiti kreol szinkretizmust is csakugyan jól franciául lehet leírni. Ám ezt a lehetséges többnyelvűséget igazán úgy lehet elérni, hogy MINDEN számban van német és francia (akár rövid) írás. Hogy ha ezt látja az akár egyetlen folyóirat-számot megtaláló olvasó, akkor érezze, ő is felléphet anyanyelvén és ilyen tematikával. Ez a szerkesztőkre és lektorokra további terhet ró, ám a „minden nyelveken” vallási parancs kicsiny megvalósítása. Főként a recenziók esetében fontos az hogy mit milyen nyelvről milyen nyelven ismertetnek. Szinte kivétel nélkül az a jó, ha nem a közlés nyelvén. Itt nem az egzotikumra kell törekedni, ám az angolon kívül is vannak nyelvei a vallástudománynak. Pl. a középkori istenítéletekről szóló legfontosabb monográfia egy katalán szerzőtől, szerencsére spanyolul jelent meg: Ignasi Terradas Saborit: *Justicia vindicatoria* (Madrid, 2008). Nagy előnye lenne a *ATION*-nak, ha egyébként nehezen hozzáférhető könyvekről is írna – ám csak fontos művekről és távlatos, tartalmas bemutatással. Röstellem ide írni: az én nemzedékem még vizsgázott orosz nyelvből – kiváló lehetőség ez arra, hogy a *ATION* az orosz nyelven mindmáig megjelenő kiváló vallástudományi művek heroldja is legyen.

Gondolkodni kell a dolgozatok „kivonatain”. Ez még egynyelvű folyóirat esetében is szokásos. A mi esetünkben a német (és az orosz) nyelv jöhetne szóba. Nem tudom, kivihető-e? Ha a kivonat lapos és semmitmondó – egyáltalán felesleges. Feltétlenül szükség van viszont a *key word* rendszer alkalmazására. Küldjék be ezeket a szerzők. Ám a szerkesztőség ezt tekintse át és ezekhez adjon hozzá további, érvényes utalásokat. Megint tapasztalatból tudom – erre szinte mindig szükség lesz: mivel az egy-egy vallási témával foglalkozó szerző nem mindig érzékeli, a folyóirat már meglevő témarendszerébe az ő dolgozata pontosan milyen módon illeszkedik be? Minthogy ma ugyan a legtöbb helyen kérnek ilyen „vezérfogalmakat”, a szerzők azonban ezt a feladatot le szokták rázni magukról és hevenyészve oda írnak valamit. A szerkesztőség feladata az, hogy az ilyen téma-mutató-szavak pontosak, sokoldalúak, vallástudományi szempontúak és visszakereshetőek legyenek. (A monori baptistákról írott cikk téma-mutatójában például a Monor nem szükséges, a baptista és a Hungary szó viszont igen.) Csak ennek alapján lehet jó a nemzetközi referálás.

Igen fontos az új folyóirat „külleme”. Minthogy a AFION *on-line* rendszerben készül, nagyszerű lehetőség nyílik arra, hogy elegáns és előkelő külsejű, sok illusztrációt tartalmazó legyen. Ez nagyon fontos. És ismét például ajánlom a *Vallástudományi Szemle* gyakorlatát, amely az utóbbi időben egészen kiváló audiovizuális mellékleteket is közöl (legutóbb, a 2013/2 számban például egy CD lemezt a jávai Kejawen szertartásról). A szerkesztők biztosan tudják, technikailag mindezt hogyan lehet megszervezni, és kik azok, akik ehhez a technikai munkához csakugyan értenek. A AFION a legelső számtól kezdve erre a közlési útra kell, hogy lépjen – és ehhez is kell, hogy megfelelő – és honorált – szerzőket/szerkesztőket keressen.

Különösen egy új folyóirat esetében a valahol megpillantott folyóirat külső látványa készíti legelőször az olvasót a megismerkedésre. Vallási szimbolum kell ehhez, aminek „ökumenikus” kiválasztása nem is olyan egyszerű. Például a Magyar Vallástudományi Társaság elég hosszú töprengés után jutott el – szerintem jó és frappáns – jelvényeihez.

Ám mégis a tartalom a legfontosabb. Úgy gondolom, itt egy hagyományos folyóiratközlési gyakorlat mindmáig a legjobb megoldás. Vagyis egy-egy számban vannak tanulmányok, rövidebb közlések, ha kell, vita, tudománytörténeti dokumentumok, hírek, kiadványismertetések. (Olykor egy-egy rovat ki is maradhat a számból.) Az ilyen rovatok fejléce lehet modern, szembeszökő, ötletes. Tartalmuk legyen – egyszerűen – színvonalas. Az egyes közlemények terjedelme is ennek felel meg: minél rövidebb egy írás, annál több az esély arra: mond is valamit. Sokmindent lehet e keretben is modernizálni. Pl. bizonyos információk ma az interneten hozzáférhetőek, ezek sokaságát nem kell tehát a AFION lapjain is közölni. Ám a vallástudomány legfontosabb eseményeit lehet előre jelezni – ha ez még idejében történik. Például a lutheri reformáció közelgő fél évezredes évfordulójával kapcsolatban lehet utalni arra, ennek rendezvényeiről, konferenciákról hol és mit lehet

pontosabban előre megtudni. El tudnám képzelni, hogy a Luther-filmről is legyen vallástudományi (!) recenzió. És még jobb lenne, ha a hasonló, nagyformátumú tömegkommunikációs alkotásokról, múzeumi kiállításokról is lenne beszámoló. Természetesen vallástudományi jelleggel és szempontok szerint.

Végezetül még néhány olyan témakört említenék, ami a *ATION* számára fontos kell hogy legyen. Már említettem a „Kelet és Nyugat között”, „népi vallásosság és a hivatásos egyház kapcsolatai” témaköröket. Noha szerencsére a nemzetközi sámánizmus-kutatás vezető folyóiratát (*Shaman*) éppen Budapesten szerkesztik, ám a preferenciák között a sámánizmus témakörét is fel kell tüntetni, mivel ezt „várja is” tőlünk a nagyvilág. A *ATION* azonban ennek éppen vallástudományi vonatkozásait mutassa be – ne csupasz terepmunkát közöljön. Legfeljebb ha túl sok lenne az ilyen tárgyban beérkező sámánisztikus írás, azokat majd vagy ide vagy tova tudjuk továbbítani. Úgy gondolom, a „new religions” is ilyen téma – ha vallástudományi szempontból kerülne sor a tárgyalására. Szinte rovatnak javasolnám „a comparative religion története” témát, mivel erről oly kevés megbízható információnk van. Több fontos témakörben már meglevő kutatásaink eredményeit lehetne ismét összefoglalni. Ilyen előzmények (angol nyelven és több kötetben is) hozzáférhetőek pl. Pócs Éva (és munkatársai) jóvoltából, kiváltképpen a boszorkányság és a vallási mediátorok témaköréből. A reneszánsz mágia és ezoterizmus témáiról (Szőnyi György Endre és kollégái) publikáltak kiváló műveket. Az erdélyi antitrinitárius mozgalmakról kutatók generációi írtak (legutóbb Balázs Mihály). Magyar vallástudomány-történészek adóssága pl. Kerényi Károly magyarországi tevékenységének vagy Georges Devereux munkásságának bemutatása. Voltaképpen minden számban be kellene mutatni a mai magyar vallástudomány egy-egy műhelyét, felsorolva kiadványaikat is. Ezt elvárja tőlünk a nemzetközi közvélemény, nekünk meg egyenesen szükségünk van erre. Természetesen további, hasonló „hazai” indíttatású témákra is gondolhatunk.

A legfontosabb kérdés az: miről is szóljon a *ATION*? Déri Balázs szerkesztői program-iratában ez a „szent”, vagyis a vallást objektív, ismeretelméleti szempontból megközelítő fogalom. A magam vizsgálatai ehhez képest inkább egy praxeológiai fogalmat állítottak a középpontba: mit cselekszünk a vallás keretében? Eszerint nem a „szent”, hanem a „vallás” az archiszéma. Minthogy végül is mindkét megközelítés termékeny (sőt más megközelítések is használatosak), a folyóirat beköszöntőjében nem állítanám ezeket szembe egymással, inkább arra utalnék: mindezek a módszerek helyet kapnak a *ATION* hasábjain. És a 'szent' *ATION* alcíme úgy is őrzi a „religio” szót.

Mielőbb, annál áldásosabban!

HIT ÉS TUDOMÁNY A NEMZETKÖZI LÉLEKENCIKLOPÉDIÁBAN

SIMON-SZÉKELY ATTILA

BEVEZETÉS

A XX. század végén, a Tucson-i Tudat Konferencián, (AEÁ, 1996) született egy új tudományág, amelyet A tudat-tudományának (The Science of Consciousness) neveztek el. Ettől az időponttól számíthatjuk a világon, a modern tudatkutatás hivatalos kezdetét.

A lélek jelenlegi tudományos meghatározása is igen homályos és sokértelmű. Jelen tanulmány szerzője szerint a lélek fogalma a tudatra, de leginkább az öntudatra vonatkoztatható, mely a magasabbrendű élőlények létének alapvető, meghatározó entitása.

A lélek kérdése a mitológiák és vallások, az emberi hit és a tudomány meghatározó, központi problémáját képezte az emberi kultúrtörténet kezdeteitől napjainkig.

A „LÉLEKENCIKLOPÉDIA” PROJEKT

2005-ben az MTA Domus Program támogatásával kezdődött a Lélekenciklopédia projekt. Ez egy olyan enciklopédikus monográfia összeállítását célozza, amely az emberiség kultúrtörténetében a lélek minden fogalomkörét átölelő mitológiákról, vallásokról, filozófiákról és tudományágokról szól.

Ebben mintegy 80 szócikk található, melyek inkább a lélekfogalomról szóló tanulmányok.

A cikkeket a legkiemelkedőbb szakértők írták, 85%-ban Magyarországról, 15%-ban az Egyesült Államokból és Kanadából. Ez a projekt a világon egyedülálló vállalkozás.

A projekt közvetlen célkitűzése a lélek különböző leírásainak felkutatása, feltárása és bemutatása az emberiség kulturális hagyományában.

Az átfogó cél: Enciklopédikus monográfia megjelentetése magyar, majd angol nyelven, nyomtatásban, valamint E-könyv formájában.

A KEZDET: SZEMANTIKAI ÉS SZERKEZETI ÉRTELMEZÉSEK

A cím megfogalmazása körül is számos vita folyt. „Lélek-enciklopédia”, „Léleken-ciklopédia” vagy „A lélek enciklopédiája” legyen a cím ?

Az alcím „A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében” volt és meg is maradt.

Az új cím, immár véglegesen, a „Lélekenciklopédia” lett. Ez a cím jelöli a legmegfelelőbbben azt, amit az egész enciklopédia tartalmaz: a különböző lélekfelfogásokat az emberiség történetében.

A kezdetben, amikor még rövid cikkek és kevés szócikk volt, a szócikkeket alfabetikus sorrendbe helyeztük. A kérdés az volt, hogy két kötet legyen, vagy egy nagy kötet?

Íme a kezdeti szerkezet:

Bevezetés; Az őskori hitvilág; Baha’i hit; Bráhmaizmus, Hinduizmus és a Védák; Buddhizmus; Dél-Amerika: Inkák; Dzszainizmus; Egyiptomi lélekkép; Filozófia: Ókori görögök, Középkori filozófia, Újkori és jelenkori filozófia; Finnugor népek hitvilága; Germán-Skandináv Hitvilág; Görög Mítoszok Világa; Iszlám és a Korán; Japán vallások; Zen Buddhizmus; Judaizmus és a Bibliai Ószövetség; Kelta Hitvilág; Kereszténység és a Bibliai Újszövetség; Keleti egyházak: Ortodoxok; Monofiziták, Nesztoriánusok, Kopt egyház, Etióp egyház; Örmény egyház;

Protestánsok: Angol-amerikai eredetű protestánsok, Adventisták, Baptisták, Jehova tanúi, Metodisták, Pümkösdiek, Evangéliumi Testvéri mozgalom, Mormonok; Reformátusok; Evangélikusok; Római katolikusok; Unitáriusok; Újkeresztény vallások; Keresztény tudomány mozgalom

Kínai Hitvilág; Konfucianizmus; Tao; Közép-Amerika ősvallásai: Aztékok, Maják; Magyar ősvallás; Manicheizmus; Mezopotámia mitológiája; Asszír-Babiloni Hitvilág; Sumér-Akkád Mitológia és Gilgámes; Naturalizmus: Ateizmus, Materializmus; Óperzsa-Iráni mitológia és Zarathusztra

Római-Etruszk Mitológia; Sámánizmus; Szikh vallás és a Granth Száhib; Tibeti Hitvilág; A Bön; Tibeti buddhizmus: A Lámaizmus és a Bardo Thödol; Tudományos Világ; Tudomány, Pszichológia; Poszt-Tudományos Gondolkodás; Paratudomány

Törzsi hitvilág: Ausztrália és Óceánia, Dél-Amerikai törzsek hitvilága, Eszkimók (Inuitok) hite, Észak-Amerikai indiánok hitvilága, Fekete afrika hitvilága, Szibériai hitvilág; Újkőkori megalit hitvilág; Új mozgalmak: Szcientológia Egyháza, Spiritizmus, Vietnámi Cao-Dai Tana, Sri Chinmoy.

A szerzőket, lektorokat és szerkesztő-bírálókat név szerint nem említem, mert jelen cikknek nem célja a több mint 150 név felsorolása. Meg kell említenem viszont,

hogy alulírott, nagy örömmel dolgoztam a nyolc év alatt, az enciklopédiát író és lektoráló, kiváló és lelkes szerző és szerkesztő munkatársakkal.

EGY ÚJABB SZERKEZET

1. kötet. Lélekenciklopédia: Eurázsia: Finnugor népek hitvilága, Szibériai népek, Sámánizmus
2. kötet. Lélekenciklopédia: Óskori hit, Újkőkori megalit hitvilág
3. kötet. Lélekenciklopédia: Dél-nyugat Ázsia: Mezopotámia: Asszír-Babilóni hitvilág, Sumér-Akkád hitvilág. Óperzsa-Iráni hitvilág és Zarathusztra, Manicheizmus, Bahá'í vallás.
4. kötet. Lélekenciklopédia: Dél-Ázsia: Dzsainizmus, Szikh vallás és a Granth Száhib
5. kötet. Lélekenciklopédia: Közép-Ázsia: Kínai hitrendszer, Tibeti bön és a lámaizmus
6. kötet. Lélekenciklopédia: Amerika hitvilága: Aztékok, Maják, Inkák, Észak-amerikai Indiánok, Eszkimók
7. kötet. Lélekenciklopédia: Afrika: Egyiptom, Fekete Afrika hitvilága
8. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 1: Buddhizmus (Tibeti, Zen, Mongol, Kínai, Koreai)
9. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 2: Hinduizmus, Bráhmaizmus és a Védák.
10. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 3: Iszlám és a Korán
11. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 4: Kereszténység és a Bibliai Újszövetség I.
12. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 5: Kereszténység és a Bibliai Újszövetség II.
13. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 6: Judaizmus és a Héber Biblia.
14. kötet. Lélekenciklopédia: ókori civilizációk: Görög mitológia, Etruszk hitvilág, Római hitvilág.
15. kötet. Lélekenciklopédia: ókori civilizációk: Kelta hitvilág, Germán-skan-dináv hitvilág.
16. kötet. Lélekenciklopédia: Japán vallások
17. kötet. Lélekenciklopédia: Magyar ősvallás
18. kötet. Lélekenciklopédia: Filozófia
19. kötet. Lélekenciklopédia: Tudomány: Pszichológia, Pszichiátria, Biológia, Fizika, Matematika és mesterséges intelligencia, Kozmológia és asztrobiológia.
20. kötet. Lélekenciklopédia: Paratudományok: Parapszichológia, Asztrológia.

21. kötet. Lélekenciklopédia: új vallások, mozgalmak, irányzatok: Vietnámi Cao Dai Tana, Naturalizmus, Poszt-tudományos gondolkodás, Spiritizmus, Szi-entológia, Sri Chinmoy.

LEGÚJABB STRUKTÚRA

1. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 1: Kereszténység és a Bibliai Újszövetség I.

2. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 2: Kereszténység és a Bibliai Újszövetség II.

3. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 3: Judaizmus és a Héber Biblia.

4. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 4: Iszlám és a Korán

5. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 5: Hinduizmus, Bráhmaizmus és a Védák.

6. kötet. Lélekenciklopédia: Világvallások 6: Buddhizmus (Tibeti, Zen, Mongol, Kínai, Koreai)

7. kötet. Lélekenciklopédia: Filozófia

8. kötet. Lélekenciklopédia: Tudomány: Pszichológia, Pszichiátria, Biológia, Fizika, Matematika és mesterséges intelligencia, Kozmológia és asztrobiológia.

9. kötet. Lélekenciklopédia: Magyar ősvallás

10. kötet. Lélekenciklopédia: Őskori hit

11. kötet. Lélekenciklopédia: Eurázsia: Finnugor népek hitvilága, Szibériai népek, Sámánizmus

12. kötet. Lélek-enciklopédia: Dél-Ázsia: Dzsainizmus, Szikh vallás és a Granth Száhib

13. kötet. Lélek-enciklopédia: Dél-nyugat Ázsia: Mezopotámia: Sumér-Akkád hitvilág és Gilgámes, Óperzsa-Iráni hitvilág és Zarathusztra, Manicheizmus, Bahá'i vallás.

14. kötet. Lélek-enciklopédia: Ókori civilizációk: Görög mitológia, Etruszk hitvilág, Római hitvilág.

15. kötet. Lélek-enciklopédia: Ókori civilizációk: Kelta hitvilág, Germán-skan-dináv hitvilág.

16. kötet. Lélek-enciklopédia: Közép-Ázsia: Kínai hitvilág

17. kötet. Lélek-enciklopédia: Japán vallások

18. kötet. Lélek-enciklopédia: Afrika: Egyiptom, Fekete Afrika hitvilága

19. kötet. Lélek-enciklopédia: Amerika hitvilága: Aztékok, Maják, Inkák, Észak-amerikai Indiánok, Eszkimók (Inuitok)

20. kötet. Lélek-enciklopédia: Paratudományok: Parapszichológia, Asztrológia.

21. kötet. Lélek-enciklopédia: Új vallások, mozgalmak, irányzatok: Vietnámi

Cao Dai Tana, Naturalizmus, Poszt-tudományos gondolkodás, Spiritizmus, Szi-entológia, Sri Chinmoy.

Meg kell említeni, hogy nemrég elkészült az enciklopédia 21 kötetből álló változata mellett, a 6, 4 és 2 kötetes szerkezeti felépítés is. A 2 kötetes változat, a 2500 oldal (azaz 4.500.000 leütés) nem reális, azaz nem megvalósítható szerkezetnek tűnik. A jelen terjedelemnek megfelelően a 4 kötetes struktúra lehet nyomdai szempontból a legjobb, ha a kiadó nem vállalja a 21 kötetet a költségek miatt. A 4 kötetes struktúrában, nagyfejezetek töltik be a 21 kötet köteteinek szerepét.

A kiadó a fenti szerkezetben még kért néhány módosítást, emiatt immár, a legújabb struktúra sem a legújabb.

SZAKEMBERSTRUKTÚRA ÉS MÓDSZERTAN

A projekt megvalósítója és vezetője (főszerkesztő) e cikk szerzője, az enciklopédia csapatát a cikkek szerzői, a speciális- vagy szaklektorok, és az általános lektorok alkotják.

A 80 nagyszócikkból és alszócikkból (nagyfejezet és alfejezet), egyik-másik cikket, több szerző írt meg, ill. több lektor lektorált.

A szócikkeknek jól meghatározott, általános struktúrája van, amelyet a kétféle általános fogalomtár (szócikk-szerkezet) szabályoz:

1. a mítoszoknak és vallásoknak
2. a tudományoknak és a filozófiáknak.

A módszertan a következő volt: A szerző a cikket eljuttatta a projektvezetőhöz, aki lélektani szempontok szerint lektorálta, majd szaklektori véleményezésre felkért egy vagy két szaklektort. Az utóbbi, miután lektorálta a cikket, szakvéleményt írt, és eljuttatta a projektvezetőnek, aki továbbította a szerzőhöz. A szerző a véleményezésnek megfelelően korrigálta cikkét, majd a projektvezető által visszajuttatta a lektorhoz, aki újra átolvasta és jóváhagyta (esetenként újabb korrekciókat kért) az írást, és végleges véleményezést írt róla, javasolva az enciklopédiába történő beszerkesztését. A projektvezető a javaslatot és a cikket a szerkesztőbizottság elé terjesztette, melynek tagjai tulajdonképpen az általános lektorok voltak, akik ha szükségesnek látták, elolvasták a szócikket, és elfogadták vagy visszautasították a szaklektor (ill. szaklektorok) véleményezését. Amennyiben a szerkesztőbizottság elfogadta a cikket, az bekerült az enciklopédiába.

A cikk megírásának határidejét minden szerző saját magának jelölte meg, és igyekezett azt be is tartani.

Bármilyen kívülről jövő kritikát, javaslatot, érvet az enciklopédia szerkezetére, tartalmára vonatkozóan szívesen vettünk, és konstruktív módon álltunk hozzá.

Mindeddig számos szakvélemény, javaslat, észrevétel, ötlet érkezett az MTA különböző kutatóintézeteinek vezetőitől és kutatóitól, egyetemi oktatóktól, vallási vezetőktől, az adott téma szakértőitől, amelyeket, minden esetben mérlegeltünk, és beépítettünk az enciklopédiába.

A 21 kötetes szerkezetben, a kötetek oldalszáma, egyenként kb. 100 - 120 oldal, a színes képekkel együtt.

Minden szócikk az adott terület lélekfelfogását bemutató, több oldalt kitevő, érdekes és olvasmányos tanulmány.

Fontos megjegyezni, hogy minden szerző és lektor honorárium nélkül dolgozott.

A szerző és lektor, miután elvállalta, becsületbeli kötelességének tartotta a cikk megírását, kivéve a vis major eseteket.

SZERZŐI ÉS LEKTORI, JELZÉS ÉRTÉKŰ VONATKOZÁSOK

A szerzők vonatkozásában, voltak esetek, amikor az illető szerző nem volt képes megírni az adott cikket, időhiányra, nagy elfoglaltságra hivatkozott és félbehagyta.

Esetleg időközben rájött, hogy nem tudja megírni, több hónapig húzta-halasztotta, míg végül lemondta.

Több olyan eset is volt, hogy elvállalta a cikk megírását, elkérte az összes rá vonatkozó kritériumot, de többet nem jelentkezett.

Néhány szerző esetében felmerült az, hogy kizárólag honoráriumért hajlandó dolgozni, arra hivatkozva, hogy eleget dolgozott ingyen a kommunizmusban.

Külföldi (amerikai, kanadai) szerzők esetében fel sem merült a honorárium kérdése, mert szó nélkül elvállalták.

Lektori vonatkozásban, voltak lektorok, akik elvállalták a kollégájuk cikkének lektorálását, és csupán jó minősítéseket adtak.

Ebben az esetben, a független lektor vette észre a szakmai hibákat.

Egyesek visszaütötték a cikk lektorálását, még akkor is, ha a cikk teljesen a szakterületüknek megfelelő volt, arra hivatkozva, hogy más szakterületű témáról van szó.

Nagyon ritka volt az olyan eset, amikor egy lektor lektorálta a cikket, de teljesen elutasító véleményt írt róla, mivel nem felel meg a saját nézeteinek.

Néhány lektor, amikor lektorált egy adott cikket, megfogalmazta, hogy bizonyos dolgokkal nem ért egyet, de azért elfogadhatónak találja a cikket.

Nem fordult elő olyan eset, hogy valaki lektorálásért honoráriumot kért volna.

A lektor általában mindig jószándékú volt, ritkán viszont megtörtént, hogy, ha a lektor nem ismerte a szerzőt, vagy a szerző tudományos fokozata az ő fokozatánál kisebb volt, kritikusabb hangot ütött meg.

Olyan esetekben, amikor személyi jellegű összeférhetlenség adódott, a problémát mindig sikerült operatív módon megoldani. A fentebb kiemelt negatív eseteket sikerült oly módon kiküszöbölni, hogy az adott esetben, más szerzőt vagy lektort kértünk fel.

RECENZÍÓK

Szenes Márta:
Odú vagy kelepce?

ORIOLD ÉS TÁRSAI, BUDAPEST, 2013, 265. OLD.

Tulajdonképpen egy doktori disszertáció könyvként kiadott verzióját tarthatja kézben, aki Szenes Márta munkáját olvassa. A szerző a szakavatott pszichológus tudományos módszertanával felvértezve arra vállalkozott, hogy az új vallási mozgalmak szövevényes és helyenként veszélyes világába kalauzolja olvasóit. A szellemi tárlatvezetés célja persze nem ezen közösségek dogmatikai rendszerének feltárása (a könyv ezzel a kérdéssel szinte egyáltalán nem foglalkozik), hanem annak a konkrét kérdésnek a kutatása, vajon miért válik csábítóvá egy-egy ilyen közösség a mai világban helyét kereső fiatalnak? A kötet már elnevezésében is erre a kutatási programra összpontosít, ám meg kell jegyeznünk, kissé szerencsétlennek nevezhető címválasztással: az odú és a kelepce két szélsőértékre polarizálja a kérdést, ám a könyv előszavában éppen azt emeli ki, hogy a szerző árnyalni kívánja a „titokzatos” kis közösségekről kialakult, szektásnak tűnő képet.

A könyv első fejezete ebben a szellemenben igyekszik használható fogalomkört alkotni a szekta és az új vallási közösség elnevezések köré. Kezdetben az „új vallási közösség” kifejezés egyfajta eufemisztikus váltófogalomként jelenik meg a könyvben, ami a durván hangzó szekta szót helyettesíthetné, ám végül utóbbi pontosabb meghatározást kap. Ennek értelmében a szekta olyan vallási csoport, mely negatív kapcsolatban áll a társadalommal, ráadásul mozgósító töltettel rendelkezik, mely tagjait egyfajta vallási virtuozításra ösztönzi: ez azt jelenti, hogy a vallásos szerep determinálja a szektához tartozó életének minden területét. A könyv néhány oldalban bemutatja a Magyarországon megjelent új vallási mozgalmak létrejöttét, és pszichológiai-valláslélektani magyarázatokkal igyekszik felvázolni keletkezésük okait. Vizsgálati módszertanában többek között a szociálpszichológia ismert alakjainak szektákra vonatkozó anyagára hivatkozik, illetve Süle Ferenc pszichopatológiai szemszögére. Utóbbi ismét felhívja az olvasó figyelmét, hogy tegyen különbséget az új vallási mozgalmak és a destruktív szekták között, melyek mentálhigiénés szempontból romboló tevékenységeket végezhetnek. Igencsak méltányolandó módon Szenes Márta egy rövid szakasz erejéig az agymosás kérdésével is foglalkozik, mely rendkívül alapvető szófordulat a mai közbeszédben, ha a szekta kifejezés előkerül. Ahogy a szerző tisztázza, ez a szó a pszichológiában nem létezik, a sokkal inkább tudatformálásnak nevezhető folyamat

pedig (amit a legtöbben agymosásként interpretálnak) nem egyértelmű jelenség, és nem feltétlenül vezet az identitás feloldódásához. Mindenesetre tagadhatatlan, hogy dinamikája az új vallási mozgalmak némelyikében tetten érhető.

A kötet következő szakaszában a személyiség és a vallás kapcsolatával foglalkozik. Ez a kérdés mindenképpen nehéz terep, hiszen nincs adekvát módszertan a kutatáshoz, mi több a vallás személyiségre gyakorolt hatásának vizsgálatát sokszor komolyan befolyásolják a negatív preconcepciók is. A szerző McAdams háromszintű személyiségleírása alapján vizsgálja a kérdést. Az *első szint* a személyiség összehasonlító dimenzióiból áll, melyeket a könyv jellegnek nevez. A vallásos gondolkodást erősítő hajlamok, az önértékelés és a hit kapcsolata, a szuggesztibilitásra való készség, illetve a kontrollhely vallással kapcsolatos lehetséges érintkezése kerülnek terítékre. Nehéz lenne ezt a szakaszt bármilyen módon összefoglalni, mindazonáltal egy képzeletbeli mérleg egyik serpenyőjébe tehetjük azokat a pozitív hatásokat, amelyek a vallásos identitású személyiséget feltételezhetően meghatározzák. Ebben a serpenyőben az önbecsülés erősödését, a barátságosság és lelkiismeretesség, valamint az érzelmi stabilitás tartós jelenlétét helyezhetnénk el, míg a másik serpenyő kapcsán meg kellene említenünk, hogy a vallásosság a kutatások szerint többnyire negatívan korrelál a nyitottság és intellektualitás dimenzióival, valamint erős kölcsönösség figyelhető meg a vallásos elkötelezettség és a befolyásolhatóság között. A *második szint* a különféle hitrendszereket és világképeket vizsgálja, mint lehetőségtereket, melyek a vallásos személy számára a cselekvést és kiteljesedést teszik lehetővé. Az eddigi kísérletek általános eredményei azt mutatják, hogy a vallásos emberek zárt gondolkodásúak és alacsony kognitív komplexitással bírnak, különösen a vallás területén. Kisebb mértékű nyitottság természetesen elképzelhető, mely az adott hitrendszer részleteinek megismerésére irányul, de a mélységében rendszerező gondolkodásmód alapvetően nem kívánatos. A vallás és a lelki egészség kapcsolata nem meglepően ugyancsak ellentétes következtetések levonásához vezetett. Egyes kutatók a hit jelenlétét gátló tényezőként, a fejlődés, a szabadság és az identitás elnyerését akadályozó személyiségjegyként látják, míg mások szerint a transzcendencia irányába mutató értelemkeresés nélkülözhetetlen komponens a meghitt kapcsolatok kialakításában, a megérthetetlen és kezelhetetlen körülmények elviselésében. Mentálhigiénés szakemberek alapvetően hajlamosak arra, hogy a vallás szerepét csupán a coping (megküzdési stratégia) egyik fajtájának nevezzék. Ebben az értelemben a hitbeli meggyőződés egy hatékony eszköz a hétköznapi problémák megoldásához, olyan túlélési stratégia, mely adott esetben a nehézségek tagadása által csökkenti az egyénben felhalmozódott belső feszültséget. A szerző bár nem tagadja a coping és a vallás közti erőteljes kapcsolatot, pontosan mutat rá, hogy a mentálhigiénés szempont elnagyolt és elégtelen. Evidencia, hogy a vallásos meggyőződésű ember komplex világnézete nem pusztán a stresszes helyzetekben jelent iránymutatást, hanem általános eligazítást kínál az élet minden jelentősebb pillanatában. A vallás és egészség témakörében a könyv röviden hivatkozik

arra a 2003-ban elkészített felmérésre is, mely a magyar népesség életminőségét a vallásosság oldaláról vizsgálta. A felmérés eredményei szerint az aktív vallásgyakorlás a népesség (lelki) egészségét mérő minden változó esetében egészségvédő faktornak mutatkozott. A *harmadik szint* a hitbeli meggyőződést mint az egyén saját narratíváját vizsgálja, mely egyfajta életfilozófiaként koherenciát teremtő erővel bír, és stabilitást ad a kívülről érkező nyomással szemben.

A következő fejezet az identitással foglalkozik, melyet Freud pszichoanalitikus szemléletében (az ösztönén, a felettes én és a kettőt szinkronizáló ego), a behaviorizmus felvetéseiben (a személyiség fejlődésének hét szintje), a szimbolikus interakcionizmus megállapításaiban (mely szerint az öntudat nem velünk született, hanem szociális interakciók során kialakult részünk), valamint a kognitív pszichológia, a narratív és társas identitás tükrében tárgyalja a könyv. A felsorolt elméletek ellenére Szenes Márta mégis Erikson közismert pszichoszociális fejlődésmélettét helyezi a középpontba, mely nyolc szakaszra bontja az ember életpályáját. A nyolc szakaszt krízispontok választják el egymástól, az emberi személyiség kibontakozását pedig nagyban befolyásolja, hogy az adott életkor ezen kríziseire hogyan reagál. Noha Erikson önálló valláslélektant nem hozott létre, mégis volt véleménye a vallás személyiségformáló hatásairól. (Erikson *A fiatal Luther* című munkája például erről szól, mellyel a könyv is foglalkozik). Meglátása szerint a transzcendens utáni érdeklődés a serdülőkor, azaz az identitáskeresés domináns jellegzetessége, amikor gyakran megszilárdul a valláshoz való hozzáállás is. A tinédzser kognitív fejlődése olyan szintre jut, hogy megnő az érdeklődés az elvont dolgok iránt, illetve megjelenik az absztrakciós képesség.

A kötet a vallási élmények és rítusok elemzésére is figyelmet fordít, melyek közül elsőként a megtérés aktusának meghatározására tesz kísérletet. Megközelítése alapvetően a jelenség élményszerűségére összpontosít, érzésem szerint leginkább az emocionális jellegzetességeket ragadja meg, melyben a misztikusság észlelése az egyik fő mozgatórugó. A könyv helyesen azt is kiemeli, hogy a megtérés eseményét gyakran mentális krízisek előzik meg, melyeknek számtalan kiváltó oka lehet. Mivel az egyén a krízishelyzetet tehetetlenségként éli meg, a vallások pedig kedvező feltételeket teremtenek ahhoz, hogy a módosult tudatállapot légkörét kialakítsák, a folyamat megtéréshez, azaz megújult identitás megjelenéséhez vezethet. Noha a kötet többféle megtérés-típust sorol fel, nem helyez igazán figyelmet a folyamat döntés jellegére. Fontos megjegyezni, hogy legalábbis a keresztény megtérésfogalom alapvető kifejezései éppen a tudatos-akarati oldalra helyezik a hangsúlyt, míg az érzelmi oldal elsikkad ezek árnyékában. Említésre méltó még H. Sundén szerepátvételi elmélete, mely szerint a vallási rítusok meghatározott formában lehetővé teszik a személynek, hogy megtapasztalja önmagát egy kozmikus partnerrel való találkozásban. Az általa vallásos referenciakeretnek nevezett mintázatok bizonyos szerepeket tartalmaznak, melyek felvételével a hívő körülírható következményekkel számol. Egyszerűbben fogalmazva ez azt jelenti, hogy ha valaki például azonosítja magát egy bibliai sze-

replővel, elvárja, hogy saját személyes története is az írásnak megfelelően alakuljon. A vallásos rituálék nem pusztán szerepeket kínálnak, alapvető funkciójuk sokkal inkább az, hogy a hívő számára lehetővé tegyék megtalálni a globális, mindenén átívelő mintázatokat. A könyv ugyanakkor a rítusok kapcsán Arnold Van Gennep munkásságára is utal, aki az átmeneti rítusok hatásairól kidolgozott elméletében azt állítja, a vallási közösséghez tartozás folyamata három fázisból áll: az elkülönülés, a marginalitás és egyesülés szakaszaiból. Az elsőben az egyén leválik a társadalmi struktúra egy korábban rögzített pontjáról vagy a kulturális feltételrendszerről, hétköznapi létezési állapotáról. A marginalitás vagy liminalitás periódusában az egyén olyan kulturális térbe kerül, ahol korábban még nem mozgott: nincs státusza, pozíciója, megkülönböztető jegye, viselkedése passzív és alázkodó. A rítusok szerepe éppen az, hogy a beavatandókat uniformizálja abból a célból, hogy újjászülethessenek, ami az utolsó, egyesülési szakaszban következik be. A rituálé során a személy ismét egy viszonylag állandó állapotba kerül, jól meghatározott jogai és kötelességei lesznek, valamint elvárják tőle bizonyos normák betartását.

A könyv második nagyobb egysége az eddig bemutatott értelmezési keretek felhasználásával, az új vallási közösségekhez csatlakozott fiatal hívők életútinterjúinak elemzésére vállalkozik. A szerző 18 interjút készített, 9 férfival és 9 nővel, akik életkora 18-25 év közé esett. A vallási hovatartozás tekintetében a Jehova Tanúi, a Vaisnavák, a Hit Gyülekezete, az Egyesítő Egyház és az Utolsó Napok Szentjei (mormonok) képezte a mintavétel forrását. A szerző koncepciója szerint a megtérés élménye előtti és utáni állapotokat hasonlítja össze egymással a családi kapcsolatok, a gyermekkori tapasztalatok, a személyiség irányultsága, a partnerkapcsolatok és szexualitás, a valláshoz való viszony tekintetében, melyeket a megtérést követő új életútnarratíva alapvetően megváltoztat. Az új vallási közösségekben átélhető rítusok testközeli élményt jelentenek, melyek az újonnan csatlakozók személyiségét komoly módon formálják. Az emocionális élmények teljesen eltérnek a korábbi hétköznapiak monotóniájától, és képlékennyé, befolyásolhatóvá teszik az alanyt, ami a formálás egyik alapvető kritériuma.

A kutatás egyik konklúziójaként a szerző megjegyzi, hogy a megtérés előtti életutak összevetésekor számos közös pontot talált. A könyvben szereplő alanyok életútinterjúból kiderül, hogy a családi atmoszférát gyakran jellemezte az apa tekintélyelvű nevelése, a családon belüli nyílt agresszió jelenléte, illetve a gyakori válás. A megkérdezettek közös jellemzője, hogy serdülőkoruktól fokozottabban jelentkeztek az élet alapkérdéseinek megválaszolására tett erőfeszítéseik, miközben partnerkapcsolataikban vagy gátlásokkal, bizalmatlansággal, vagy éppen túlzott feltárulkozással, állandó partnercserével küzdöttek. A mintavételben szereplő fiatalokról tehát közösen elmondható, hogy identitáskrizisük kapujába jelentős szocializációs mínusszal érkeztek. A megtérés utáni fejlemények tekintetében a kutatás egyértelműen bizonyította, hogy ameddig az új vallási közösséghez való csatlakozás előtt az *én* állt a személy gon-

dolkodási centrumában, az esemény után a *mi*, azaz a társas identitás válik integráló erővé. Az interjúk alapján az is egyértelműnek tűnik, hogy az új vallási közösségek által biztosított tér egyfajta moratórium, ami korlátozott időn belül döntésre ösztönöz.

A kötet utolsó fejezete azzal a nehéz kérdéssel foglalkozik, milyen módon lehet ezekből a vallási csoportokból kilépni. A szerző helyesen érzékeli, hogy a beavatáshoz hasonlóan itt is folyamatról van szó, mely ráadásul sokkal rögzösebb út bejárására kényszeríti a vallási közösséghez csatlakozott fiatalt. Míg belépéskor az új tag a szeretetbombázásnak nevezett eljárással találkozik, addig a kilépés fázisában a személytelenség, az egyéniségvesztés, az emberi kapcsolatok megszakadásának kínjai gyötörhetik. A kilépés processzusának alternatív útjaként a könyv az úgynevezett visszaprogramozási jelenséggel is foglalkozik, mely hazánkban még nem igazán ismert gyakorlat, de az Egyesült Államokban már évtizedek óta előforduló jelenség. A technika erőszakos: képes akár a szó fizikai értelmében is elrabolni az izolált közösségben lévő fiatalt, ilyen módon kiszabadítva mentális börtönéből. A „szelídebb” metódusok információbombázási stratégiákat alkalmaznak, például tragédiával végződő szektás életutakat mutatnak be a „kitérítendőnek”, melyekkel az adott vallási csoporthoz való kötődést akarják szétzúzni. Szenes Márta embertelennek és etikátlannak nevezi ezeket az eljárásokat, egyben arra is felhívja a figyelmet, hogy a véglegesen kiszakadtak a nyers megoldások miatt olyan traumatikus helyzetbe kerülnek, ami hosszan tartó gyógyítást igényel. A brutális megoldások helyett a könyv sokkal inkább az etikailag helyes és mentálisan is támogató utakat, például szakemberek bevonását javasolja ott, ahol ez szükséges.

A mű statisztikai mellékletekkel és a felmérésekben szereplő vallási közösségek rövid ismertetésével zárul.

Meglátásom szerint az *Odú vagy kelepce?* figyelemre méltó módon kezeli az identitáskeresés fázisában élő fiatalok motivációit, akik életük során eljutnak addig a pontig, hogy egy új vallási közösséghez csatlakoznak. A szerző ritkán érvel, inkább az egyes témakörök szakmai megalapozására szorítkozik, és az életútinterjúkban is a jellegzetes motívumokat emeli ki, gyakran kommentár nélkül. Az objektivitás mellett azonban néha a teológiai háttér ismeretének hiányáról tesz tanúbizonyságot, mely érzésem szerint nem mindig a helyes következtetések levonásához vagy néhány motívum nem teljes magyarázatához vezet. Így például annak háttérében, hogy számos vallási közösség saját liturgikai gyakorlatát hasonló módon szervezi meg a világ minden pontján, nem csupán a világ kiszámíthatóvá tételével kapcsolatos illuzórikus vágy állhat. Egy adott közösség liturgikájának – a keresztény egyházakban legalábbis – megvan a maga tradíciótörténete, a kialakult formák sokszor azonos teológiai látásmód miatt tűnhetnek ismerősnek egyik vagy másik közösségben, valamint egyszerűen praktikus okai is vannak. A rítus nem csupán szakrális, hanem hétköznapi jelenség is, ahol a begyakorolt algoritmusok nem illúziók fenntartását szolgálják, hanem egyszerűen gördülékenyebbé és kezelhetőbbé teszik az életet. Noha a szerző

látásmódját néhol ehhez hasonló módon lehetne finomítani, a könyv mindenképpen értékes és talán árnyaltabbá is teszi olvasóiban azt a sokszor végletesen kisarkított képet, mely a rejtélyesnek tűnő új vallási közösségeket övezi.

Sitku Tibor

Weissmahr Béla:
Az emberi lét értelme. Metafizikai értekezések

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST, 2012, 374. OLD.

A 2005-ben elhunyt jezsuita filozófusnak viszonylag kevés műve jelent meg eddig magyarul, mely leginkább annak tudható be, hogy 1956-ban, oly sok más kiváló gondolkodóval együtt, Weissmahr Béla is elhagyta az országot, és Hollandiában, Indonéziában és Németországban tevékenykedett. Magyarországra csak a rendszerváltást követően térhetett vissza. Talán elmondhatjuk, hogy Weissmahr a Karl Rahner és Bernard Lonergan nevével fémjelzett transzcendentális tomizmus egyik legkövetkezetesebb alkalmazója volt még akkor is, ha a mindent átfogó Egység filozófiája sokban hasonlít a hegeli német spekulatív metafizikához.

Weissmahr három nagy főműve az 1990-es évek után jelenik meg magyarul: 1995-ben az *Ontológia*, 1996-ban a *Filozófiai istentan*, és 2009-ben pedig *A szellem valósága*. Ezek közül az utolsó az, amely a metafizika megmentésének és megalapozásának programját hivatott előmozdítani. Weissmahr itt kifejti, hogy a megismerő én nem tematikusan, nem kifejtetten, hanem implicit módon ismeri a létet, mely azonban egyben azt is jelenti, hogy a valóság szellemi természetű. *A szellem valósága* c. mű valóban tartalmaz Hegelhez hasonlítható gondolatokat, azonban ezt hegelianizmusnak nevezni túlzó következtetés.

Meggyőződésem, hogy *Az emberi lét értelmében* nyoma sincs azonban sem Hegelnek, sem bármiféle fél-hegelianizmusnak. *Az emberi lét értelme* a legjobb és legkövetkezetesebb tomista hagyományokból építkezik, s talán azért beszélhetünk hagyományokról többes számban, mert Weissmahr egyszerre olvasztja magába a klasszikus skolasztikus bölcsélet erényeit és a huszadik századi neotomista irányzatának kardinális meglátásait.

Weissmahr 1971-től, gyakorlatilag harminc évig folyamatosan a müncheni egyetemen dolgozott, írásait nagyrészt németül publikálta. A Szombath Attila által szerkesztett kötetben is több olyan fordítás-tanulmány szerepel, amelyek magyarul még nem jelentek meg. Mindamellett azonban, hogy válogatás-gyűjtemény van szó, mégis az az érzésünk, hogy nem monográfiát tartunk a kezünkben. Ez mindenképpen a szerkesztő konzekvens Weissmahr-értelmezésének és jó ritmus-érzékének tulajdonítható.

A kötetet öt részre osztlik. Az első rész tulajdonképpen egy önéletrajzi és bölcséleti bevezető Weissmahrhoz. A másodikban kortárs filozófiai problémákkal foglalkozik. A harmadik fejezet valószínűleg a kötet legfontosabb tanulmányait tartalmazza. Itt a metafizika klasszikus problémái szólnak meg: a szabadság, az emberi lét értelme és annak a belátásnak a kifejtése, mely minden egyes szegmensében átszövi a kötetet: az ésszerűen nem tagadható igazságok problémája. A negyedik részben kaptak helyet azok a tanulmányok, amelyek a filozófia és a természettudományok kapcsolatát tárgyalják. Legvégül az ötödik rész a legteológiaiabb, itt Weissmahr a misztikáról, a teológiáról, mint tudományról, és – többek között – a jézusi szabádtítás-fogalmáról ír.

A szerkesztés gondolati háttere azt sugallja, hogy Weissmahr egy klasszikus értelemben veendő filozófus. Klasszikus abban a tekintetben, hogy a metafizikai, szigorúan filozófiai témák nem választatnak el a teológiai problémáktól. Weissmahr nem csak filozófus, és nem csak teológus, hanem olyan gondolkodó – és hagyományos, klasszikus mivolta ebben lepleződik le –, aki szerint a bölcsélet problémái átvezetnek az isteni valóság kérdéseinek területére. Weissmahr mondja: „Aki az igazságnak szolgál, valójában Istennek szolgál.” (161. és 171. oldalak) Súlyos kijelentés ez egy olyan korban, amely tagadja az átjárást a filozófia és a teológia között, és inkább beleássa magát egy-egy részproblémába, mintsem a valóság teljességére próbáljon reflektálni. A világtörténelmen belül – mondja Weissmahr (163. o.) – lehetséges olyan megismerés, amely a valóságra vonatkozik, tehát ilyen értelemben „profán”, ugyanakkor feltétlen jellege folytán történelem feletti, azaz transzcendens.

Egy további értelemben is klasszikus gondolkodó szerzőnk: Weissmahr a megalapozás filozófusa. A megalapozás gondolata és az ehhez kapcsolódó retorzív argumentáció egy olyan jellemzője a weissmahri életműnek, amely mindvégig megfigyelhető, és amelyet a kötet tanulmányai is tükröznek. A retorzív érvelés az önellentmondó, azaz idegen szóval a performatív kijelentések ellentmondásosságára mutat rá (lásd pl. 188-tól). Performatív akkor lesz egy állítás, ha annak tartalma ellentmond az állítás létrehozása lehetőségi feltételének, azaz, ha az állítás azt tagadja, amelyre alapozva tagadó kijelentését egyáltalán megtehetette. A retorzív argumentáció nem új dolog a filozófiában, már Platón is így cáfolta Prótagorasz tételét, amely ezt mondta ki: mindennek mértéke az ember. A retorzív érvelés tulajdonképpen egyidős a filozófiával, s mint ilyen, alapvetően egy kettős célt próbál elérni. Először is, cáfolni hivatott mindenfajta szkepticizmust. El kell ismerjünk, minden jelentős filozófiai rendszer az igazság természetének feltárása és a radikális szkepticizmus tagadása mentén alakult ki (mint például az egyik legdicőbb filozófiai kísérlet, a fenomenológia is, még akkor is, ha ezt a Husserl utáni sokadik „fenomenológus”-generáció már tagadja). A retorzív argumentáció a szkepticizmus érvénytelenítésével viszont utat nyit a valódi dolgok megismerése

felé, s pontosan ez ennek az érvnek a másik célja. Másodszor, a performatív el-
lentmondások tagadása arra is rámutat, hogy az isteni dolgok, a végső igazságok
valósága az önmegalapozásban keresendő. A végső igazságokat lehetetlen értel-
mesen tagadni. A kötet dolgozatai arra mutatnak rá, hogy lehetetlen tagadni az
isteni valóságot, anélkül, hogy már ne eleve annak igenlését tennénk. Weissmahr
szerint tehát a háttéri ismeret a legvalóságosabb ismeret, és az emberi lét értelme
abban keresendő, hogy kifejti ezt a mindenben bennefoglalt tudás és feltétlen és
éppen ezért erkölcsi elkötelezettséget vállal az igazsággal szemben (lásd 170. o.).

A huszadik századi transzcendentális neotomizmus különös hangsúlyt helyez
az antropológiára; az emberre, mint a filozófiai vizsgálódás kiindulási pontjára
tekint. Az embert az Istenre nyitott lényként jellemzi, aki szabadon válaszol,
vagy nem válaszol az őt párbeszédre hívó Istennek. Ilyen értelemben az ember
az Istent nem „megtalálja”, az ember nem „rámutat” az Istenre, az ember nem
„rátalál” Istenre, hanem ellenkezőleg: az ember „engedelmesen várakozik” az őt
megszólító és a találkozást egyáltalán lehetővé tevő Istenre. Ebben a kontextusban
Isten, mint egy maradéktalanul értelmes válasz jelenik meg arra a kérdésre, mely
végül is maga az ember. A kötet külön érdeme, hogy nem foglalkozik mindezen
problémákkal – ez az a kérdés például, ami Karl Rahnernél unos-untalan előjön
–, tehát nem csupán az antropológiai megalapozás vezérelte a szerkesztőt. Túl
tudott lépni az antropológiai megalapozás kétség kívül fontos kérdésén, és merte
egész egyszerűen használni a transzcendentális neotomizmus emberről vallott
nézeteit. A szerkesztő pontosan ebben is követte a weissmahri intenciót: nem kell
feltétlenül és állandóan az emberről és az emberi megismerőképeségről beszél-
nünk ott, ahol tulajdonképpen minden egyes problémában föltételezzük azt, hogy
csakis az ember jelensége lehet mindenfajta filozófiánk – így a filozófiai teológiáé
is – kiindulási alapja.

Föl szeretném hívni a figyelmet egy másik, minden weissmahri gondolatmenet-
ben, így a kötet dolgozataiban is megbúvó, sokszor ki nem fejtett meggyőződésre.
A transzcendentális tomizmus képviselői különösen is kerülnek az „istenbizonyítás”,
„istenérv” kifejezéseket. Teszik ezt azért, mert antropológiájukban elsődleges
helye a tapasztalat fogalmának van, az Isten befogadására nyitott emberi lény
saját, személyes Isten-tapasztalatának. Ebben az értelemben, aki megtapasztalja
az Istent személyes terében, az istenbizonyítékkal is szolgál saját maga számára,
és ez a bizonyítás, legalábbis bizonyos szempontból, értékesebb bármely más „ha-
gyományos” bizonyításnál. A kérdésünk e tekintetben az, hogy a transzcendentális
tapasztalat istentapasztalata – mely egy háttéri valóságot jelenít meg – milyen
kapcsolatban van az ún. hagyományos istenérvekkel, ugyanis hajlamosak lennénk
azt hinni, hogy a transzcendentális istenismeret mellett „elértéktelenednek” a
klasszikus istenbizonyítékok. Weissmahr ezt a problémát úgy oldja meg, hogy
kijelenti: valójában minden klasszikus érv az egyetlen transzcendentális érvnek a

kifejtése. Sőt, továbbmegy, a dolgok, a tények, a létezők, minden-minden Istenre utal, tulajdonképpen minden Isten létére utaló jel. Weissmahr szerint az emberi létnek akkor van értelme, ha őszintén, az igazságot keresve felfedezi, hogy minden a világban Istenre van utalva.

Hoppál Bulcsú

Bunson, Matthew E.:
Ferenc pápa küldetése – Út a tangótól a Vatikánig

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST, 2013, 268 OLD.

Miután 2013 márciusában az argentin Jorge Mario Bergoliót pápává választották, és aki a Ferenc nevet vette fel, mind a nemzetközi, mind a hazai könyvkiadás is gyorsan reagált. Immár magyar nyelven olvashatók a Vatikán-szakértő újságírók munkái: Andrea Tornielli (*Ferenc pápa élete, eszméi, szavai*) és Simon Biallonows (*Ferenc, az új pápa*) könyve; továbbá kiadták az egyházfővel még bíboros korában készült interjúkötetet is (Francesca Ambrogetti–Sergio Rubin: *Ferenc pápa – Beszélgetések Jorge Bergoglióval*). Ehhez a kiadói „gyorsreagáláshoz” csatlakozott legutóbb az Akadémiai Kiadó, amely Matthew Bunson, amerikai történész-teológus könyvét jelentette meg magyarul *Ferenc pápa küldetése – Út a tangótól a Vatikánig* címmel.

A könyv három nagy egységre tagolt kilenc fejezetből, és járulékos részekből (előszó, kronológia, pápák listája, kislexikon), továbbá képes illusztrációkból áll. A fejezetekben keretbe foglalva kiegészítő információk és hosszabb-rövidebb idézetek gyarapítják a főszöveget, amely rövid alfejezetekre van osztva.

Az első rész a *Sede vacante* – *üres trón* címet viseli. A könyv mintegy harmadát kitevő részben, alig esik szó Jorge Mario Bergoglióról; az első fejezet XVI. Benedek lemondásának bejelentésével kezdődik. Szó szerint idézi a februári bíborosi konzisztóriumon felolvasott szöveget, illetve Sodano bíboros válaszát. Mi történt? – kérdezi az egyik bíboros, és kérdezheti vele együtt az olvasó, és erre próbáltak magyarázatot keresni a világsajtó képviselői is. A könyv nem lép túl ezen a szinten, ismerteti a hivatalos vatikáni magyarázatot, utal a pápa egészségi állapotára és ennek a lemondásban játszott szerepére – és körüljárja a kérdést, hogy lemondhatnak-e a pápák? Röviden felsorolja a pápai lemondások történetét, párhuzamot von V. Celesztin és XIV. Benedek döntése között, kiemelve természetesen a különbségeket. Hosszan idézi Benedek Celesztin pápa sírjánál elmondott beszédét, és megemlíti *A világ világossága* c. pápai interjúkötetet, ahol Peter Seewalddal folytatott beszélgetések során szóba került a pápai lemondás eshetősége, amire Benedek igenlő választ adott. A következő fejezet a médiáé: sorban olvashatjuk a katolikus reakciókat és a világi média reagálásait, illetve a vatikáni közleményeket – miközben a pápa a nagybőjtre és a hit évének (2012-2013) hátralévő részére koncentrál. A harmadik

fejezet a pápaválasztó konklávé előkészületeit ismerteti, földrész szerinti statisztikát hoz a választó bíborosokról, de mivel már az eredményt ismerjük, kevés figyelmet szán a *papabili* bíborosoknak, inkább a leendő pápa előtti feladatokra és a pápa személyére koncentrálnak. Ezek az alfejezetek korrektnek tekinthetők, röviden felsorolják az új egyházfő előtti feladatokat: a Kúria reformja; a szexuális visszaélések okozta válság; a világegyház szükségletei és kihívásai; az új evangelizáció. E témák mindegyikéről egyébként köteteket lehetne írni (írni is), itt leginkább egy-egy bíborosi idézettel vagy egy püspökkari dokumentumra való utalással épphogy csak érintik a kérdésköröket. A leendő pápa személye iránti igények: rendelkezzen egyetemes egyházi vízióval, legyen pásztor, adminisztrátor és reformer, valamint evangelista egy személyben.

A következő nagy(obb) egység a *Habemus papam! – Van pápánk!* rész. E három fejezet hét nap krónikája: a konklávé megkezdésétől (március 12.) Ferenc pápa péteri szolgálatát megkezdő székfoglaló szentmiséig (március 19.). A konklávét megelőző napok nyilatkozataiból, interjúiból, találgatásaiból szemezget a negyedik fejezet; megtudhatjuk legutóbbi konklávék időtartamát és a szavazások számát, és értesülhetünk az új pápa megválasztásáról. A média ismert megállapításai köszönnek vissza az oldalakon: az első dél-amerikai, az első nem európai, az első jezsuita, az első, aki a Ferenc nevet vette fel. A névválasztás indoklását is elolvashatjuk Ferenc pápa riporterek előtt mondott beszédéből. A sajtó figyelmét felkeltő *sztorik* sem maradtak ki: az új pápa kifizeti szállásának költségeit, busszal utazik vissza a többi bíborossal, és továbbra is a Szent Márta házában száll meg. A következő két fejezet lényegében szöveggközlés, elolvashatjuk Ferenc első pápai szentmiséjének homíliáját, a bíborosokhoz intézett beszédét, továbbá az újságíróknak mondott köszönetét, az első Angelus-imádságát, és a székfoglaló misén mondott szentbeszédét.

A harmadik rész – *Tu es Petrus: Péter vagy...* – fejezetei a tulajdonképpeni életrajzi szövegek: kicsoda is, honnan jött Jorge Mario Bergoglio? Argentínából, Buenos Airesből érkezett, olasz bevándorló családok gyermeke, négy testvére közül már csak egy él. Világi tanulmányait vegyészként fejezte be, majd 1958-ban megkezdte jezsuita noviciátusát. A hosszú jezsuita képzés alatt filozófiát, és teológiát tanul, közben – tanulmányait megszakítva – maga is tanított. 1969-ben szentelik pappá, rá négy évvel később már jezsuita tartományfőnök. A fejezet vázolja a jezsuita rend történetét, továbbá kitér az adott korszak szellemi és történeti hátterére két témát kiemelve. Az egyik a Dél-Amerikában létrejött felszabadítási teológia. Mélyebb elemzést itt sem kapunk: Gustavo Gutiérrez és/vagy Leonardo Boff neve meg sincs említve, inkább az áramlatot elítélő két – Joseph Ratzinger által szignált – dokumentumról olvashatunk. A piszkos háborúról írt rész pedig Argentína XX. századi történetének szomorú fejezete: a diktatúra időszaka (1976-83), amelyben több ezer személy tűnt el, vesztette életét. Köztük papok, szerzetesek is, akik szembeszálltak az akkori hatalommal. Ebben az időszakban volt jezsuita tartományfőnök Bergoglio.

Ezt az időt idézte fel a sajtó (olykor ellenséges hangnemben) a pápaválasztás után nem sokkal, erről ír a könyv is, konkrét eseményeket: két jezsuita szerzetes, – egyikük a magyar Jálícs Ferenc – elrablását ismertetve. A könyv Jálícs Ferenc megbékélő nyilatkozatát hozza, és Bergoglio-nak még Buenos Aires érsekeként elhangzott bocsánatkérését. A következő fejezet Bergoglio érseki ténykedéséről számol be az Argentínát ért kulturális és társadalmi válság (államcsőd) idején. Püspöki, érseki, és bíborosi kinevezésével kapcsolatban olvashatunk a címere szimbolikájáról és jelmondatáról (*miserando atque eligendo*), amit pápaként is megtartott. Az utolsó fejezetben ismételtelen előkerülnek az elkövetkezendő évek feladatai, a modernitás kihívása és az új evangelizáció, a globális katolicizmus, reform és megújulás. A világegyház sokszínűségéből fakadó problémákat földrészenként listázza a kötet: egy-egy kontinensre fél- vagy egy oldal jut. Ez természetesen kevés, nem tudja a nehézségek okát feltárni. A statisztika a katolikus népesség alakulásáról is inkább csak illusztráció. Reformról és megújulásról röviddel a pápaválasztást követően pedig csak az elvárások és a találgatások szintjén lehet beszélni. A zárófejezet (epilógus) ismételtelen idézet: Ferenc pápa március 17-én elmondott homíliája.

A könyvben nincsenek hivatkozások, a tájékozódást a magyar kiadáshoz fűzött fordítói lábjegyzetek és egy fogalommutató segíti („Kislexikon”). Több helyen „I. Ferenc”-ként említik a pápát; a pápai címerben kisebb módosítások születtek Bergoglio püspöki címeréhez képest – a kötet az első címerváltozatot hozza. A könyv rövid idő alatt készült el, számos momentum ismerős lehet a hazai, vagy a nemzetközi sajtóból, internetes oldalakról. Nem Ferenc életrajza, sokkal inkább a pápaválasztás háttere, krónikája. A magyar kiadás előszava mellett jó lett volna egy utószó is, amely az elmúlt hónapok történéseit is megvilágította volna (WYD/ Katolikus Ifjúsági Világtalálkozó, több szakértői bizottság felállítása, az első pápai enciklika stb.).

Ferenc pápa küldetését – mélyebb teológiai elemzéssel és egyházkormányzati/ történeti összefüggésekkel – hónapok, de inkább évek múlva lehet csak elvégezni, de a hangsúlyok eltolódása – elődjéhez képest – már most egyértelműek.

Csima Ferenc

Bodó Márta – Lázár Csilla – Lövétei Lázár László (szerk.):

Az idők mérlegén. Tanulmányok Márton Áron püspökről

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT – VERBUM, BUDAPEST – KOLOZSVÁR, 2013, 221. OLD.

Erdély neves püspöke szellemi és lelki örökségének ébren tartásával, feltárásával sokan foglalkoznak, így számos (egyház)történész és teológus is kutatási területéül választotta Márton Áron élete egy-egy szakaszának kutatását. Munkájuk eredményeinek népszerűsítésére a Márton Áron Múzeum – Márton Áron Egyesület Csíkszentdomokosért és a budapesti Márton Áron Társaság színvonalas konferenciát szervezett, amelyet a főpásztor szülőfalujában, Csíkszentdomokoson tartottak meg 2012 augusztusában. Az ott elhangzott előadásokat szerkesztette kötetbe 2013-ban Bodó Márta, Lázár Csilla és Lövétei Lázár László. A kötet két részből áll: egy egyház-történetiből, amelyben a tanulmányok sorrendje a vizsgált korszakok kronológiáját követi, és egy, a Márton Áron recepciójával foglalkozó írásokat tartalmazóból.

A későbbi püspök kolozsvári egyetemi lelkészi és lapszerkesztői életszakaszáról, a György Lajossal való együttműködéséről és az *Erdélyi Iskola* című oktatásügyi és népnevelő folyóirat szerepéről Oszváth Judit egyetemi adjunktus ír. Ezt Péter Izabella történész tanulmánya követi, amely a főpásztornak az emberi jogok tiszteletben tartása melletti kiállását vizsgálja, különös tekintettel a zsidók meghurcoltatása és deportálása elleni fellépéseire.

Nagy Mihály Zoltán, a Nagyváradai Állami Levéltár főlevéltárosa, Márton Áron püspökségének első évtizedét vizsgálja, az erdélyi határvitákban képviselt állásfoglalásaira fókuszálva, amelyek révén „alakítója, meghatározó egyénisége volt egyháza és népe sorsának” (46).

Az Erdélyi Római Katolikus Státus, „a hajdani erdélyi egyházmegyének a katolikus világegyházban példa nélkül álló kuriózumának” számító autonóm intézmény történetébe, annak Egyházmegyei Tanácsa való alakulásába és Márton Áronnak hozzá fűződő viszonyába enged bepillantani Holló László egyetemi tanár, Státus-elnök írása.

A kommunista rezsim által betiltott görögkatolikus egyház püspökei, papjai és hívei melletti kiállása Márton püspök tanúságtételének szerves része. Ezt bizonyítják a Marton József egyháztörténelem professzor tanulmányában feltárt adatok és levélrészletek.

„Az erdélyi magyar kisebbségi felekezetekkel és azok vezetőivel, mindenekelőtt Márton Áron személyével összefüggő problémahalmaz időnként elérte a szovjet

politikai döntéshozatal ingerküszöbét is” (89) – írja Seres Attila magyarországi történész, aki tanulmányában olyan regionális és globális konfliktusokat tárgyal orosz levéltári dokumentumok alapján, amelyek befolyásolták a püspököknek a rezsimmel szembeni harcát.

A titkos rendőrségnek, a Securitaténak Márton Áronra vonatkozó bűnvádi és információs dossziéiba ad bepillantást Denisa Bodeanu román történész. Márton Áronról szinte hihetetlen mennyiségű – információs anyagot tartalmaz a Securitate irattára. Ennek tekintélyes hányada Márton Áron különleges technikával felvett beszélgetéseinek átiratait tartalmazza, de a Securitate dossziéiban megtalálhatóak a püspök megfigyelésével megbízott informátorok hadának jelentései, valamint a főpásztor levelezésének jelentős része is – utóbbi részben másolatban vagy lefényképezve, részben pedig eredetiben.

Novák Csaba Zoltán marosvásárhelyi történész Márton Áron egyik bizalmas papjának, „meghosszabbított karjának”, Pálfi Gézának a megfigyelési dossziéját elemezi, kiemelve a püspök szerepét e papja életében, döntéseiben.

Ellenállás és közösségépítés. Márton Áron és a román kommunista rendszer című tanulmányában Stefano Bottoni, a Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézetének munkatársa céljául tűzi ki bemutatni a püspökök „politikai tevékenységének és erkölcsi kiállásának univerzális – a szűken vett nemzeti értékeket meghaladó – jellegét” (144). Írása, amelyben a püspök letartóztatás előtti „önfeledt heroizmusára”, majd az 1955-ös szabadulása utáni „határozott egyházkormányzására” egyaránt kitér, igazolja: a Márton Áront jellemző helytállás és az egyház függetlenségéért való küzdelem nehezebb, mint a mártírium.

A kötet második részében a *Márton Áron hagyatéka* című könyvsorozatról – amely a nagy püspökök szellemi örökségét, beszédeit gyűjti össze és tárja az olvasóközönség elé – annak társszerkesztője, Kuszálík Péter; a püspökök életpéldájának és tanításának népszerűsítésére szülőfalujában, Csíkszentdomokoson létrehozott múzeumról annak létrehozója és igazgatója, Lázár Csilla ír.

Virt László szociológus Márton Áron értékrendjéről, Soós Károly kánonjogász, a Márton Áron Társaság elnöke pedig a püspökök közéleti tevékenységének mai tanulságairól, „szolgáló politikájáról” értekezik, kiemelve, hogy „a hatalom számára csak eszköz volt az értékrend kibontakoztatásához, ahogy arról az evangélium tanít” (185).

Isten szolgájának szentté avatási ügyét annak posztulátora, Kovács Gergely, a Kultúra Pápai Tanácsa irodavezetője ismerteti, vázolva a folyamat lépéseit, rámutatva a teljes igazság keresésének fontosságára.

A kötetbe foglalt gazdag tartalom áttekintését könnyíti a tanulmányok rövid összefoglalása, valamint a konferencia főszervezői, Lázár Csilla és Soós Károly által írt előszó. A szemléletességet értékes dokumentum- és fényképanyag biztosítja.

VÁLOGATOTT VALLÁSTUDOMÁNYI BIBLIOGRÁFIA 2012 (KÖNYVEK)

120 éves a Rerum novarum: tanulmánykötet szerk. Tóth Tihamér. – Budapest: Pázmány Press, 2012. – 206 p. – ISBN 978-963-308-068-9

„A szívnek van két rekesze”: *tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából* szerk. Koltai Kornélia. – Budapest: L'Harmattan: M. Hebraisztikai Társ., 2012. – 526 p. – ISBN 978-963-236-608-1

A hit palotái: a világvallások leghíresebb szentélyei közrem. Natascha Albus. – Budapest: Kossuth, 2012. – 384 p. – ISBN 978-963-09-6914-7

A jó kormányzásról: elmélet és kihívások szerk. Szigeti Szabolcs, Frivaldszky János. – Budapest: JTMR Faludi F. Akadémia: Jezsuita Európa Iroda – OCIFE Magyarország: L'Harmattan, 2012. – 368 p. – ISBN 978-963-8014-38-2

ADAMIK TAMÁS *Sanctissima religio: vallás- és irodalomtudományi tanulmányok.* – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 511 p. – ISBN 978-963-277-342-1

Az arany középkor: zsidók, muszlimok és keresztények. – Budapest: Logos, 2012. – 295 p. – ISBN 978-963-8159-27-4

Az elkerülhetetlen: vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére szerk. Landgraf Ildikó és Nagy Zoltán. – Pécs: PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tansz. ; Budapest: MTA BTK Néprajztud. Int.: L'Harmattan, 2012. – 872 p. – ISBN 978-963-236-573-2

Az ókori keresztény világ: konferenciakötet szerk. Peres Imre, Jenei Péter. – Debrecen: DRHE Patmosz Újszövetségi Kutint., 2012. – 188 p. – ISBN 978-963-8429-70-4

ÁGOSTON, SZENT *A keresztény tanításról.* – Budapest: Kairosz, 2012. – 320 p. – ISBN 978-963-9302-61-7

BADIOU, ALAIN *Szent Pál: az egyetemesség apostola.* – Budapest: Typotex, cop. 2012. – 211 p. – ISBN 978-963-279-675-8

BARNA MÁRIA – NGUYEN LUU LAN ANH – VÁRHALMI ZOLTÁN *Az én házam egy keleti ház a nyugati világban: nemi szerepek és beilleszkedés a konfuciánus és muszlim hagyományú országokból származó bevándorlók körében.* – Budapest: ICCR-Budapest Alapítvány, 2012. – 71 p. – ISBN 978-963-08-3908-2

- BERAN FERENC – LENHARDT VILMOS *Az ember útja: az egyház társadalmi tanítása.* – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 327 p. – ISBN 978-963-277-389-6
- BEREND NÓRA *A kereszténység kapujában: zsidók, muszlimok és „pogányok” a középkori magyar királyságban, 1000 k–1300 k.* – Máriabesnyő: Attraktor, 2012. – 372 p. – ISBN 978-615-5257-04-9
- BISZTRAI MÁRTON *Hit, fegyverek, szüzek: keresztények Palesztinában.* – Budapest: Libri: Anthropolis Egyesület, 2012. – 319 p. – ISBN 978-963-310-118-6
- BODNÁR DÁNIEL *Kereszténység és filmművészet.* – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 399 p. – ISBN 978-963-277-388-9
- Bukott püspökök, eretnekek, pogányok: késő római szöveggyűjtemény* 2. ford., bev. jegyz. Hajdú Attila et al. – Szeged: JATEPress, 2012. – 55 p.
- BUDZIK, MARY FRANCES – KERRIGAN, MICHAEL – PHILLIPS, CHARLES *Katolicizmus: képes enciklopédia.* – Budapest: Kossuth, cop. 2012. – 256 p. – ISBN 978-963-09-7043-3
- CSENGERY ANTAL *Az altáji népek ősvallása tekintettel a magyar ősvallásra.* – Onga: Nemzeti Örökség K., 2013. – 25 p. – ISBN 978-615-5242-48-9 [Reprint. Budán: MTA, 1857.]
- CSIKY GERGELY *Görög–római mythologia: függelékül: őseleti, germán és szláv mythologia, a magyarok mythológiája.* – Győr: Tarandus, cop. 2012. – 325 p. – ISBN 978-615-5180-41-5
- DIÓSI DÁVID *Egyház és posztmodern: korunk vallásossága és esztétizáló hajlama.* – Budapest: Szent István Társulat ; Kolozsvár: Verbum Keresztény Kulturális Egyes., 2012. – 176 p. – ISBN 978-606-8059-70-9
- DOUGLAS, DAVID *Eltűnt kultuszok atlasza: régmúlt idők titokzatos vallásai.* – Budapest: Kossuth, cop. 2012. – 175 p. – ISBN 978-963-09-6822-5
- Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter (1712-1769) korában* szerk. Gudor Botond, Kurucz György, Sepsi Enikő. – Budapest: KRE: L'Harmattan, 2012. – 317 p. – ISBN 978-963-236-621-0
- EMONET, PIERRE-MARIE *Isten a dolgok tükrében: teológiai filozófia egyszerű szavakkal.* – Sárospatak: Sárospataki Római Katolikus Egyh. Gyűjt. ; Budapest: Kairosz, 2012. – 169 p. – ISBN 978-963-662-571-9
- Ervin Gábor emlékezete: Ervin Gábor bölcséleti munkái: fejezet a magyar neotomizmus történetéből* szerk. Frenyó Zoltán. – Budapest: L'Harmattan, 2012. – 367 p. – ISBN 978-963-236-628-9
- Ethnographic atlases: regions, borders, interferences* ed. Gábor Barna. – Budapest: Akadémiai K., 2012. – 138 p. – ISBN 978-963-05-9256-7
- FARKAS PÉTER *A szeretet civilizációjáért: társadalompolitika, szociálpolitika, családpolitika és a keresztény társadalometika.* – Budapest: L'Harmattan, cop. 2012. – 524 p. – ISBN 978-963-236-591-6

- FÉNYES BALÁZS „Őrizzétek meg őrizetemet...”: tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből. – Budapest: Jószoveg Műhely, 2012. – 239 p. – ISBN 978-615-5009-37-2
- FRAUHAMMER KRISZTINA Írásba foglalt vágyak és imák: magyar kegyhelyek vendégkönyveik összehasonlító elemzése. – Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tansz., 2012. – 244 p. – ISBN 978-963-306-182-4
- GÁNTI BENCE *A buddhizmus lélektana, spiritualitása és irányzatai.* – Budapest: Kossuth, cop. 2012. – 204 p. – ISBN 978-963-09-6879-9
- GALSI ÁRPÁD *Jakab, az Úr testvére: Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában.* – Budapest: KRE: L'Harmattan, 2012. – 283 p. – ISBN 978-963-236-510-7
- GLASENAPP, HELMUTH VON *Az öt világvallás: bráhmaizmus, buddhizmus, kínai univerzizmus, kereszténység, iszlám.* – Budapest: Akkord, cop. 2012. – 443 p. – ISBN 978-963-252-067-4
- Halottaskönyvek igazságai: egyiptomi, perzsa, tibeti, magyar tanítások a halálról.* – Budapest: Farkas L. I., 2012. – 214 p. – ISBN 978-963-942-888-1
- HECKER RÓBERT – IZSÁK NORBERT – RIESZ MÁRIA *Autokeirikus pasztorálszichológia.* – Budapest: Pünkösdi Teológiai Főiskola, 2012. – 317 p. – ISBN 978-963-08-5317-0
- HESZ ÁGNES Élők, holtak és adósságok: a halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában. – Pécs: PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tansz. ; Budapest: L'Harmattan: Könyvpont K., cop. 2012. – 280 p. – ISBN 978-963-236-561-9
- Hiedelemszövegek* szerk. Pócs Éva. – Budapest: Balassi, cop. 2012. – 715 p. – ISBN 978-963-506-880-7
- HORVÁTH SÁNDOR *A természetjogról.* – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 331p. – ISBN 978 963 277 369 8
- HORVÁTH-SZABÓ KATALIN *Vallás és emberi magatartás.* – Budapest: SE EKK Mentálhigiéné Int.: Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, 2012. – 205 p. – ISBN 978-963-9129-86-3
- JAKAB ATTILA *Mivé lettél, mivé leszel, csángó magyar?: a katolikus egyház szerepvállalása a moldvai csángók elrománosításában.* – Budapest: Kairosz, 2012. – 216 p. – ISBN 978-963-662-533-7
- Jean-Luc Marion - karteizianizmus, fenomenológia, teológia* szerk. Sylvain Camilleri, Takács Ádám. – Budapest: Gondolat, 2012. – 224 p. – ISBN 978-963-693-355-5
- JUNG, CARL GUSTAV *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról.* – Budapest: Scolar, 2012. – 672 p. – ISBN 978-963-9534-25-4
- Keresztény szellemben a tudomány útján: a III. Kárpát-medencei Keresztény Tudományos Diákköri Konferencia válogatott tanulmányai* szerk. Kozma Gábor. – Szeged: Gerhardus, 2012. – 177 p. – ISBN 978-615-5256-06-6

- Ki kicsoda a Bibliában?: képes lexikon Ábeltől Zsuzsannáig.* – Budapest: Reader's Digest K., cop. 2012. – 432 p. – ISBN 978-963-289-210-8
- KISS ERIKA *Hátám Szófértől Moses Mendelssohnig: a Zsidó Egyetem tanulmányútja.* – Budapest: Logos, 2012. – 303 p. – ISBN 978-963-8159-28-1
- KOMORÓCZY GÉZA *A zsidók története Magyarországon 1. A középkortól 1849-ig, 2. 1849-től a jelenkorig.* – Pozsony: Kalligram, 2012. – 1230 + 1213 p. – ISBN 978-80-8101-574-8
- KORB, SCOTT *Élet az 1. évben: mindennapok az első század Palesztinájában.* – Budapest: Európa Könyvkiadó, 2012. – 220 p. – ISBN 978-963-07-9358-2
- KRISTEVA, JULIA *Kezdetben volt a szerelem: pszichoanalízis és hit.* – Budapest: Napkút K., 2012. – 93 p. – ISBN 978-963-263-286-5
- LACTANTIUS *Isteni tanítások = Divinae institutiones.* – ford. Dér Katalin, utószó Horváth Pál. – Budapest: Kairosz, 2012. – 633 p. – ISBN 978-963-662-541-2
- LACKOVITS EMŐKE, S. „Az Úrnak irgalmát örökké éneklek...”: *református vallási néprajzi tanulmányok.* – Veszprém, Pápa: Dunántúli Ref. Egyházker. Tud. Gyűjteményei, 2012. – 408 p. – ISBN 978-963-89033-9-6
- LAKNER ZOLTÁN *Egyház és társadalom: a tanítás forradalma.* – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 200 p. – ISBN 978-963-277-360-5
- Lét- és önértelmezés a Biblia tükrében: tanulmánykötet szerk. Páli-Nagy Veronika, Pafkó Tamás, Nagy Márton Károly.* – Budapest: ELTE BTK Régi M. Irod. Tansz., 2012. – 192 p. – ISBN 978-963-284-292-9
- MÁCSIK GÁBOR *A skandináv mitológia.* – Szekszárd: Szerző, cop. 2012. – 280 p. – ISBN 978-963-08-3588-6
- MILLER, STEPHEN M. – HUBER, ROBERT V. *A Biblia története: a Biblia keletkezése és hatása.* – Budapest: Kálvin, 2012. – 256 p. – ISBN 978-963-558-080-4
- MINOIS, GEORGES *A pokol története.* – Budapest: Atlantisz, 2012. – 604 p. – ISBN 978-963-9777-12-5
- MOLNÁR FERENC, A. – OSZLÁNSZKI ÉVA *Szenci Molnár Albert zsoltárainak szöveg hagyományozódásáról: a zsoltárok eredeti és a mai magyar református énekeskönyvben lévő szövegeinek összehasonlítása kommentárokkal.* – Debrecen: DE M. Nyelvtud. Tansz., 2012. – 440 p. – ISBN 978-963-661-990-9
- NAGY KORNÉL *Az erdélyi örmények katolizációja, 1685-1715.* – Budapest: MTA Bölcsészettud. Kutatóközp. Törttud. Int., 2012. – 250 p. – ISBN 978-963-9627-43-7
- NÉMETH DÁVID *Pasztorálintropológia 1.* – Budapest: KRE: L'Harmattan, 2012. – 508 p. – ISBN 978-963-236-636-4

- Nemzetek, nemzetiségek, vallások 2012: együtt jobb a terveket megvalósítani! XI. Kárpát-medencei Keresztökötődések Konferencia szerk. Turcsány Péter. – Pomáz: Kráter, 2012. – 52 p. – ISBN 978-963-298-118-5*
- Örökség és küldetés: bencések Magyarországon 1-2. szerk. Illés Pál Attila, Juhász-Laczik Albin. – Budapest: Metem, 2012. – 1233 p. – 1. ISBN 978-963-9662-60-5; 2. ISBN 978-963-9662-67-4*
- PÁSZTOR, JÓZSEF – GYARAKI, NIKOLETT *Hungarian Apostolic Church. – Budapest: Hung. Apostolic Church, 2012. – 64 p. – ISBN 978-963-08-4673-8*
- Patrisztikus kislexikon: I-VIII. század szerzők Boros István et al. – Budapest: Jel, 2012. – 434 p. – ISBN 978-615-5147-15-9*
- PERENDY LÁSZLÓ *Antiokhiai katekézis a II. század végén: Theophilosz püspök munkássága. – Budapest: Jel, 2012. – 623 p. – ISBN 978-963-9670-98-3*
- PETI LEHEL *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai. – Kolozsvár: Nemz. Kisebbségkut. Int., 2012. – 276 p. – ISBN 978-606-8377-03-2*
- PÉTERFAI JÁNOS ISTVÁN *Bevezetés a magyar mitológiába 1. r. – Budapest: Tejút Palota, 2012. – 253 p. – ISBN 978-963-08-4581-6*
- PÜSÖK SAROLTA *Vallások, mítoszok és vallásfilozófiai irányzatok: vallástörténeti jegyzetek – Kolozsvár: Egyetemi Műhely K.: Bolyai Társ., 2012. – 226 p. – ISBN 978-606-8145-20-4*
- RADNÓTI ILONA *Weismayer és Fuchs: fejezetek a baranyai zsidóság 18-20. századi történetéből. – Pécs: Kronosz, 2012. – 239 p. – ISBN 978-615-5181-57-3*
- RAJKI ZOLTÁN – SZIGETI JENŐ *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig. – Budapest: Gondolat Kiadó, 2012. – 406 p. – ISBN 978-963-693-421-7*
- RAJKI ZOLTÁN *Az Egervári-mozgalom: a Keresztény Advent Közösség kialakulása és vallásszabadsági küzdelmei a Kádár-korszak második felében, 1975-1990. – Budapest: Gondolat Kiadó, 2012. – 161 p. – ISBN 978-963-693-231-2*
- RUGÁSI GYULA *A historizmus fantomja. – Budapest: Józsefvárosi Műhely, 2012. – 222 p. – ISBN 978-615-5009-41-9*
- RUZSA GYÖRGY *Az ikon: teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika. – Budapest: Russica Pannonicana, cop. 2012. – 256 p. – ISBN 978-963-7730-71-9*
- SÁRY PÁL *Iustinianus császár egyházpolitikai rendelkezései. – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 320 p. – ISBN 978-963-277-328-5*
- SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH *Filozófia és vallás. – Máriabesnyő: Attraktor, 2012. – 104 p. – ISBN 978-615-5257-06-3*

SIMON JÓZSEF *Létre nyílt lehetőség: ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában.* – Budapest: Könyvpont K.: L'Harmattan, 2012. – 202 p. – ISBN 978-963-236-640-1

SWINBURNE, RICHARD *Isten volt Jézus?* – Budapest: Helikon, 2012. – 200 p. – ISBN 978-963-227-366-2

Szentírás-értelmezés és teremtésfelfogás az ókeresztény korban: válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság V. és VI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból szerk. Heidl György, Kendeffy Gábor. – Budapest: Szent István Társulat, 2012. – 246 p. – ISBN 978-963-277-387-2

Szent helyek, ünnepek, szent szövegek: tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből szerk. Pócs Éva. – Budapest: L'Harmattan ; Pécs: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tansz., 2012. – 521 p. – ISBN 978-963-236-018-8

Szent városok, szent körzetek Tibettől Etiópiáig szerk. Xeravits Géza, Nagy Elek. – Budapest: L'Harmattan: Agra, 2012. – 256 p. – ISBN 978-963-236-579-4

SZÜCS LÁSZLÓNÉ SISKÁ KATALIN *Az emberi jogok az arab világban.* – Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó = Debrecen University Press, 2012. – 164 p. – ISBN 978 963 318 189 8

Tan és módszertan: conferentia rerum divinarum 3. szerk. Trajtler Dóra Ágnes. – Budapest: KRE: L'Harmattan, cop. 2012. – 167 p. – ISBN 978-963-9457-86-7

Tekintettel: vallásközi segédkönyv szerk. Nagypál Szabolcs. – Budapest: L'Harmattan ; Pannonhalma: BGÖI, 2012. – 145 p. – ISBN 978-963-236-492-6

Vallásos mozgalmak nézetei a családi életéről és az oktatásról szerk. Mikonya György. – Budapest: ELTE Eötvös K., 2012. – 183 p. – ISBN 978-963-312-100-9

Vallás, közösség, identitás közrem. Povedák Kinga, szerk. Barna Gábor. – Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2012. – 336 p. – ISBN 978-963-306-164-0

Vallás a keresztény társadalom után: tanulmányok Tomka Miklós emlékére szerk. Földvári Mónika, Nagy Gábor Dániel. – Szeged: Belvedere Meridionale, 2012. – 327 p. – ISBN 978-963-9573-89-5

Vallásfogalmak sokfélesége: a Károli Gáspár Református Egyetem Szabadbölcsezet Tanszékének és a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének közös szervezésében megrendezett konferencia (2011. november 11-13.) előadásai szerk. Kendeffy Gábor, Kopeczky Rita. – Budapest: KRE: L'Harmattan, 2012. – 216 p. – ISBN 978-963-236-623-4

WEISSMAHR BÉLA *Az emberi lét értelme: metafizikai értekezések.* – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2012. – 347 p. – ISBN 978-963-05-9210-9

ZAJTI FERENC Ősmagyarok hitvilága. – Onga: Nemzeti Örökség Kiadó, 2012. – 111 p. – ISBN 978-615-5242-11-3 [Reprint. Budapest: Kókai Lajos Kiadása, 1918.]

Zarathustra zsoltárai és himnuszai ford. Kiss Irén, Tábori László. – Budapest: Püski, 2012. – 49 p. – ISBN 978-963-302-078-4

Összeállította Csimá Ferenc

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákossy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézírattöredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adjameg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

