
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IV. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2008

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Negyedik évfolyam, 2008/4. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.



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

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)

Rónay Péter (Hírek)

Kendeffy Gábor (Tudományunk története és műhelyei)

Németh György (Források)

Simon Róbert és Pesthy Monika (Tanulmányok)

Jakab Attila (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Luft Ulrich, Peres Imre, Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:

1039 Budapest, Kelta u. 2.

Tel.: 454-7600, fax: 454-7623

e-mail: vtszemle@gmail.com

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

AKTUÁLIS

RITOÓK ZSIGMOND: A Vallástudományi Bizottság konferenciája	7
BOLYKI JÁNOS: Egy meghatározási javaslat. A vallástudományi vizsgáladások kezdete	9
MEZEI BALÁZS: Vallástudomány és vallásfilozófia	17
NÉMETH DÁVID: Mi a vallástudomány – a lélektan felől nézve	35
ZLINSZKY JÁNOS: Vallástudományok – a jogtudomány oldaláról nézve	49
SZUROMI SZABOLCS Anzelm O.Praem.: Vallástudomány a teológia szemszögéből	57
PERES IMRE: A vallástudomány a teológia spektrumában	65
TOMKA MIKLÓS: A vallástudomány mibenléte – a társadalomtudományok szemszögéből és a jelenlegi nemzetközi tudományos gyakorlat fényében	75

TANULMÁNYOK – BIBLIA

DÉR KATALIN: Történelem, bölcsélet, evangélium. Ambrosius Lukács-kommentárjában	89
SÁGHY MARIANNE: A Mester és Marcella. Szent Jeromos a Biblia női olvasóiról	103
GRÜLL TIBOR: A zsidók és a Biblia – a késő antik sírfeliratok tükrében	117
NÉMETH GYÖRGY: Milyen színű Boldizsár?	129

FORRÁS

DÉRI BALÁZS: Mani a „baptisták” között. Mani gyermek- és ifjúkora az ún. kölni Mani-Kódex szerint	145
---	-----

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: Megjegyzések az apokrif irodalom meghatározásához és irodalomtudományi értékeléséhez	173
--	-----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

SIMON RÓBERT: A <i>Fontes Orientales</i> sorozat forrásvidéke	193
---	-----

HÍREK	205
-------	-----

RECENZÍÓK	211
-----------	-----

A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	219
--	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	221
---------------------------------------	-----



AKTUÁLIS



A VALLÁSTUDOMÁNYI BIZOTTSÁG KONFERENCIÁJA

RITOÓK ZSIGMOND

Mintegy két esztendővel ezelőtt hozta létre az Akadémia elnöksége a Vallástudományi Elnöki Bizottságot. Ennek elsősorban adminisztratív oka volt. Számos ízben előfordult ugyanis, hogy valamely a vallás- vagy vallásosság-, hiedelemkutatás és valamely más tudományterület (filozófia, néprajz, művelődéstörténet stb.) határán mozgó tudományközi doktori értekezés elbírálása nehézségekbe ütközött, mert egyik osztály sem tartotta magát teljes mértékben illetékesnek az ügyben. Az ilyen ügyek vizsgálata céljából hozta létre az elnökség a Nyelv- és Irodalomtudományok, a Filozófiai és Történettudományok s a Jogtudományok Osztályához tartozó különféle szakemberekből a Vallástudományi Elnöki Bizottságot, mint valamilyen szakmaközi állandó bizottságot, esetleg például más, hasonló együttműködések számára.

A Bizottság azonban úgy gondolta, hogy nem korlátozza tevékenységét az adminisztratív ténykedésre, hanem tudományos kérdésekkel is foglalkozik, mindelelőtt azzal a kérdéssel, hogy valójában mi is a vallástudomány. A bizottság nem gondolta, hogy ezt a kérdést egy csapásra közmegelegedésre megoldja, éppen ezért azt tartotta helyesnek, ha több alkalommal, többféle megközelítésben tárgyalja, és ezért egy több egységből álló sorozatot képzelt el *Beszélgetések a vallástudományról* címmel. Beszélgetések: ez azt jelenti, nem viták, amelyekben valaki mindenáron meggyőzni vagy éppen legyőzni akar valakit, hanem eszmecserék, melyek során egymás nézeteit megismerjük, s meglátjuk, miben tudunk egyetérteni, miben nem. Így alakult ki annak a konferenciának a programja, amelynek előadásait a Vallástudományi Szemle e száma tartalmazza. (Van, aki csak később tudja előadásának megjelentetésre szánt változatát átadni.) Nem minden előadást sikerült megvalósítani, amit terveztünk (Mi a vallástudomány – a művelődéstörténet felől nézve? – a kulturális antropológia felől nézve?), de talán az elhangzottak is adnak elég gondolkodnivalót.

A problémák természetesen különféleképpen közelíthetők meg. Sarkítottan fogalmazva: mint más társadalomtudományok esetében is, két út lehetséges, a történeti és a rendszerelvű. Az egyenes vonalú fejlődés szilárd hitében élő 19. században inkább a történeti megközelítés volt az uralkodó, míg a század végén a fejlődésbe vetett

hit különféle okokból történt megrendülése nyomán fokozatosan a rendszerelvű megközelítés került túlsúlyba. Ekkor terjedt el a vallástörténet helyett a vallástudomány elnevezés. Mostanában megint mintha a történeti megközelítés volna inkább előkerülőben. Ilyen természetű viták azonban nemigen bontakoztak ki.

Az viszont várható volt (érthető is), hogy a vallástudomány és a hittudomány viszonya, a kettő közötti különbségtétel fog véleménykülönbségeket gerjeszteni. Azt hiszem azonban, hogy az egyik előadás egy lehetséges kiindulásul ehhez is használható paradigmát kínál, mikor az ApCsel 14, 8-18-ban elbeszélte csodálatos gyógyításra hivatkozik. Történik valami, amit a résztvevők eltérően értelmeznek. Az egyik a görög vallásosság, a másik a zsidó-keresztény vallásosság alapján. Az, hogy melyik fél milyen alapon értelmezi, hogy ez az alap az értelmezési irány nagy egészén belül hogyan helyezkedik el, milyen történelmi előzményekre tekinthet vissza, illetve, hogyan illeszkedik a maga kora kultúrájának egészébe, továbbá a jelenség lélektani, esetleg orvosi elemzése a vallástudomány körébe tartozik. Az, hogy valamelyik értelmezés igaznak fogadandó-e el vagy sem, a hittudomány körébe. Azt, hogy egy muszlim hittudós vagy Szent Tamás hogyan értelmezi a Koránt, illetőleg a Bibliát, a vallástudomány vizsgálja, azt, hogy melyiknek van igaza, a hittudomány. Ez a példa mindjárt azt is mutatja, hogy milyen átfedések, érintkezések vannak, illetve lehetségesek, de azt is, hogy milyen különbségek. Hiszen a hittudomány is vizsgálja, hogy Al As'ari, Maimonides vagy Kálvin János hogyan értelmezi a Koránt, illetve a Bibliát, de más kiindulásból, más kérdésfeltevessel, mint a vallástudomány, tudniillik azt vizsgálva, hogy az axiómának, eleve igaznak tartott Kijelentésből levezethető-e az illető értelmezés, másfelől a vallástudomány is tárgyalhatja, hogyan történik a levezetés, milyen végkövetkeztetésre jut és miért, de a Kijelentést nem tekinti axiómának. A vallástudomány számára, mint az egyik előadó Schütz Antalt idézve helyesen hangsúlyozta, minden vallási jelenség mint világertelmezés egyformán érdekes, és mint történeti tény igaz is. A hittudomány értékel, s így számára nem minden vallási jelenség egyformán értékes, és axiómájából következően nem egyformán igaz. A hittudomány azok számára, akik kiinduló axiómáját elfogadják, meghatározhatja, hogy axiómájából logikusan mi következik, a vallástudomány számára ilyen axiómák nem léteznek (vagy nem kellene, hogy létezzenek).

Ismétlem: a konferencia nem vállalkozhatott arra, hogy mindezen kérdéseket vagy másokat lezárólag tisztázzon, de talán alkalmas volt arra, hogy ilyen tisztázó beszélgetéseket elindítson. 2009 tavaszán a Bizottság egy újabb beszélgetést tervez *A vallástudomány a felsőoktatásban* címmel, amikor is azok az egyetemek és főiskolák, ahol valamilyen vallástudományi oktatás folyik, számolnának be arról, hogy mit is oktatnak vallástudomány címen és hogyan. Ha erre lehetőség van, külföldi egyetemekről szóló beszámolót is meghallgatunk.

EGY MEGHATÁROZÁSI JAVASLAT

A vallástudományi vizsgálódások kezdete

BOLYKI JÁNOS

I.

MEGHATÁROZÁSOK A VALLÁSRÓL

A vallástudomány definíciójának előfeltétele a vallás meghatározása. Ezért, mielőtt a vallástudomány meghatározását megkísérelnénk, előbb a vallás meghatározásaiból vizsgáljunk meg néhányat. *Mi a vallás?*

(1) **Etimológiai szempontból** a vallás mibenlétére egyelőre nincs egységes álláspont. Némelyek *Cicero*¹ nyomán a „*relegere*” = „összeszedni, összefogni, összegyűjteni, ismét bejárni, gondosan szemügyre venni, a kultikus kötelezettségeket maradéktalanul teljesíteni” latin igéből eredeztetik a vallást. A vallásos embereket jellemzi ez a magatartás, mert azok újra meggondolják mindazt, ami az istenek tiszteletéhez tartozik. Mások viszont, *Lactantiust* követve,² a „*religare*” = „visszakötni, odaerősíteni, újra megkötni” (Augustinusnál később: „*reeligare*” = *újraválasztani*)³ igéből vezetik le a „*religiosus*” (vallásos) szót, ami az ember Istenrel való meglazult személyes kapcsolatának helyreállítására vonatkozik.⁴ A görög fogalmi háttér mindenütt: *eüszebeia*. Érdekes Gecse Gusztávnak az etimológiai megközelítésre adott reflexiója⁵: szerinte Lucretius nem pozitívan fogta fel a religio (visszakötés) főnevet, hanem az értelmet gúzsba kötő erőként, amit le kell vetkezni. Targyszerűbb ennél hivatkozása *Aquinói Szent Tamásra*, aki azt tanítja, hogy „A religio pedig mindenképpen az Istenhez való viszonyt jelenti. Ő ugyanis akihez elsősorban kell kötődniünk, mint tökéletes teremtőelvhez, s akire, mint végső célra, választásainknak is szüntelenül irányulniuk kell.” A rövid, etimológiai és teológiai definíció szerint tehát: a vallás mindenképpen az Istenhez való viszonyt jelenti.

¹ Nat.Deor, II. 28. 72.

² Institutiones Divinae, IV. 28.

³ De civitate Dei, 10,3

⁴ *Vallástörténet*, Budapest 1980, Kossuth Kiadó, 6–8 és a „fülszöveg”; *Lexikon für Theologie und Kirche*, (LThK) 8, 1094kk, Freiburg – Basel – Wien 2006, Herder, „Religion” szócikk, 1081-2. Szent Ágoston (Retract I. 13) szerint a szó eredete: religare.

⁵ Gecse, uo.

(2) Újabb kori tudományos vagy tudományos igényű meghatározások (kb. időrendi sorrendben)

G. Herder (1744–1803) használta először az újkorban a „religio” szót, előtte inkább *recta, cultus, ceremoniae*-nak nevezték a tudományos nyelvben.

F. *Schleiermacher* (Über die Religion, 1799) szerint a vallás: „abszolút függés-érzet”.⁶ A vallás: megrendülés a Hatalom, a Szentség előtt, az Univerzum felismerése jegyében.⁷ *Marx/Engels*: a vallás a torzult tudat tükröződése,⁸ Marx: „A vallás az emberek fölött érvényesülő idegen erők leküzdésére tett fantasztikus kísérlet.”⁹

F. M. *Müller*: Vallásnak nevezünk minden tendenciát, amely az embereket képessé teszi arra, hogy a Végtelent a legkülönfélébb nyelveken és változó formában felismerjék.¹⁰

G. *Menschig*)¹¹ szerint az egzisztencialista filozófia magyarázata: „A vallás élményszerű találkozás a Szent Valósággal és a Szent által egzisztenciálisan érintett ember cselekvésrendje”.

A Franz *König* szerkesztette szókönyv szerint¹² a vallás három lényeges motívuma: 1. az istenség; 2. annak viszonya az emberhez; és 3. az ember magatartása vele szemben.

G. *Theissen*, heidelbergi teológus: „A vallás, funkcionális nézőpontból az életben, a világban való tájékozódást ajánlja fel s úgy tekinthető, mint amely segít a létezés terheit hordozni, kötelességeit teljesíteni, a remény és a cselekvés perspektíváit megnyitni.”¹³

A *Magyar Nagylexikon* meghatározása¹⁴: „A vallás az ember értelmi, érzelmi, morális és gyakorlati viszonya ahhoz a Hatalomhoz, amelytől hite szerint függ, s amelyet általában istenségnek, isten(ek)nek, szentnek neveznek.”¹⁵

Britannica Hungarica (BH): A vallás: emberek csoportjának közös hite az ember felett álló, nála hatalmasabb, vagyis transzcendens erő vagy erők, Isten, istenek vagy szellemek létezésében.

⁶ Religion c.szó in: *The Encyclopedia of Religion (ET)*, szerk., M. Eliade New York, 1987, Macmillan Publ. Company, 12,282–333).

⁷ J. Ries (szerk.): *A Szent antropológiája. A homo religiosus eredete és problémája*, Budapest 2003, 29.

⁸ Idézi: Kónya István, *Kálvinizmus és társadalomelmélet*, Budapest 1979, Akadémiai Kiadó

⁹ idézi: Gecse Gusztáv, *Vallástörténet*, Budapest 1980, Kossuth Kiadó

¹⁰ LThK Bd 8., Müller, 1876, 15.

¹¹ RGG³ 1961

¹² *Religionwissenschaftliches Wörterbuch (RW)*, 703–6 szócikk: Religion

¹³ *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*. Fordította Szabó Csaba. Budapest 2001, Kálvin Kiadó, 25kk.

¹⁴ 18. kötet, Bpest 2004, 153

¹⁵ Meggondolásra javaslom ennek a definíciónak elfogadását a vallásról!

G. van der Leeuw (1890–1950) szerint¹⁶ a vallást kétféle dimenzióból kiindulva közelíthetjük meg. (1) A *horizontális (vízszintes) modell*. Eszerint: „A vallás, horizontális síkon, az élet kiterjesztése annak végső határáig.” (2) A vallás megközelítésének *vertikális (függőleges)* modellje egy olyan út, amely lentről felfelé, fentről lefelé vezet. Ez olyan kinyilatkoztatás (kijelentés), amely a határon túlról jön. Az emberi hatalom határa és az isteni hatalom kezdete jelentik valamennyi kor vallásában a keresett és megtalált célt: az üdvösséget.

II.

A VALLÁSTUDOMÁNY MEGHATÁROZÁSA (ÉS ÖNÉRTÉLMÉZÉSE)

A vallás mibenlétének többoldalú vizsgálata alapján most eljutottunk a vallástudomány többoldalú meghatározásához. Egy tárgyilagos, két szándékosan profán, és egy klasszikus magyar római katolikus véleményt kívánok idézni.

*Magyar Nagylexikon*¹⁷: „A vallástudomány a társadalomtudományok azon csoportja, amely a vallások jelenségeinek tudományos vizsgálatával foglalkozik.”¹⁸

Jakab Attila vallástudományi szakértő: „a vallástudomány a vallással, mint tárggyal, illetve a vallásos jellegű témákkal való foglalkozás. A teológiához hasonlóan a vallástudomány is tulajdonképpen egy gyűjtőfogalom, amely Európában ... jelent meg a 19. sz. utolsó harmadában”¹⁹

Wikipédia, internetlexikon: „A vallástudomány a vallást tárgyának tekintő, a vallásos jelenségeket komplex módon vizsgáló – a hit előfeltevéseit és a teológia megfontolásait (?) mellőző tudomány.”²⁰ Ennek az egyoldalú nézetnek legjobb cáfolatát az alábbi idézetben találjuk.

Schütz Antal: „A vallástudományt minden vallás és minden vallási jelenség egyformán érdekli, mindegyiket egyenlő mértékkel méri és eleve tiltakozik az ellen, hogy valamelyiknek igazát, vagy csak helyes mivoltát másokkal szemben próbálja bizonyítani. Éppen a modern történeti és kritikai módszer lelkiismeretes alkalmazásának köszönhető, hogy ez a tudomány ma (értsd: 1938-ban) kezd kigyógyulni gyermekbetegségéből, a darwinista evolucionizmusból”²¹

¹⁶ *A vallás fenomenológiája*, német fordítás: 1970, magyarra áttűtetve: 2001, (590-591.

¹⁷ 18., 155.

¹⁸ Szívesen javasolnám ennek a meghatározásnak elfogadását a vallástudományról!

¹⁹ (Confessio, 2008/3), 35–36.

²⁰ <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/matetoth.htm>, 3. old.

²¹ A Vallás, in: *A mai világ képe* I, Budapest, 175–218 (206!).

Mért tudomány tehát a vallástudomány? Mert van *tárgya* (a vallásos ember), van *módszere* (anyaggyűjtés és rendszerezés, szent szövegek elemzése), *célkitűzése* (a vallásos jelenségek és azok szerepének megismerése az emberiség életében), kialakultak *műhelyei, irányzatai és iskolái*.

III.

A VALLÁSTUDOMÁNYI VIZSGÁLÓDÁSOK KEZDETE

(1) Már a bibliai korban megtaláljuk a *próféták* kritikáját a formális vallásosság és az Isten iránti engedelmesség megüresedése miatt. A *görög-római kultúra* is ismerte a valláskritika valamilyen formáját. A görög felvilágosodás kezdetén a vallást bírálók meg akarják érteni a vallás jelenségeit. A korai valláskritika fellép az antropomorf istenábrázolások ellen. Hérakleitosz bírálja a polisz-vallás kultuszi formáit. Újraértelmezik a homéroszi eposzokat, az abban szereplő mítoszokat. Az istenek szerepét allegorikusan a természeti erők megtestesüléseinek tekintik, akik a morális törvények tekintélyét alapozzák meg. Egyesek a vallást az embernek a természeti erőktől való félelméből magyarázzák. A római gondolkodó, Seneca szellemi istenképet tart helyesnek.

(2) A *modern vallástudomány kezdetei* a felvilágosodás (17–18. sz.), a romantika, a pozitívizmus és a modern vallásfilozófia jegyében fogantak. Az angoloknál D. Hume, *Natural History of Religion* (1757) a vallást az istenekre ráruházott szociális vonatkozásokból eredeztette. Lineáris evolúciót tételezett fel a vallás kezdetleges formái és az összetettebb, kultúrát teremtő vallási gondolkodás között. Elfogadták ebben az időben a „természeti vallás” eszméjét, aminek három oszlopa: Isten léte, a halhatatlanság realitása és az erény volt. A franciáknál Voltaire (1647–1706) nyomán a filozófusok a vallást a „gonosz papok” találmányának tartották, amivel a tudatlan tömegeket akarták manipulálni. A német filozófusok azon igyekeztek, hogy mind a vallások változatait, mind azok történeti fejlődését értelmezhessek. J. G. Herder (1744–1803) szerint a vallás minden változatában az emberi tudat kifejeződése, „a föld legrégebbi és legszentebb hagyománya”, amelyből a kultúra és a tudomány kiemelkedett. G. W. F. Hegel (1770–1831) úgy vélte, hogy a vallás az abszolút szellem öntudatra ébredése, amelynek a véges emberi szellem csak közvetítője.

A 17–18. sz. vallástudománya, akár csak filozófiája, végig a két nagy gondolat: az evolúció, illetve ennek ellentéte: az örökké állandó jelenségek hangsúlyozása között mozog. Ha a történelemre épít, félő, hogy viszonylagossá, relatívvá teszi a vallást, ha pedig történetietlenné és örök igazságok ismételőjévé válik, akkor a tudományosságra törekvését kell feladnia.

(3) Ebből a harapófogóból szabadult meg és lépett tovább egyrészt a *vallás-fenomenológia*. A terminust először Pierre Daniël *Chantepie de la Saussaye* (1848–

1920)²² használta. Eleinte a „leíró” vallástudományt művelték, mert ennek a tudománynak a célkitűzése/módszere, azaz a vallásos jelenségek dokumentálása és az információgyűjtés könnyebbnek mutatkozott, mint az anyag értékelése. Aztán a vallásos jelenségek típusainak osztályozása következett, amely a fenomenológiai módszer fémjele. Megindul a tipologizálás pl. a „magasabb, fejlettebb, alacsonyabb, prófétai, misztikus, törvényvallások, a vallások hit- és életgyakorlata köréből”. Itt már történeti jelleget is ölt a valláskutatás, nemcsak keresztmetszetét, de hosszmet-szetét is tanulmányozzák. Mircea Eliade (1907–1986) „összehasonlító vallástörté-nelemnek” nevezi²³. Ahogy folytatódott a vallás tanulmányozása, kialakult egy új módszer, amely jóval összetettebb volt, mint a tények merő kategorizálása. G. van der Leeuw (1890–1950) azt hangsúlyozta, hogy félre kell tenni a vallásos tapasztalat ontológiai vagy objektív státusára vonatkozó kérdéseket és értékítéleteket, azért, hogy a különféle vallások megértésében objektívebb és pontosabb eredményekre jussunk. Viszont központi jelentősége lesz a fenomenológia kutatásában az empáti-ának (Einfühlung), amely segít a vallás „belülről való” megértésében. A kutatónak szüksége van olyan képességre, amelynek segítségével a vallás felszíni részletei mögött megláthatja annak lényegét és felfedezheti annak értelmét és funkcióját a hívek életében. Továbbra is megmarad azonban a tények neutrális, ítéletmentes bemutatására törekvés igénye. A vallásfenomenológia egyik módszere vagy meg-közelítési módja az összehasonlítás (comparatio) lesz, melynek során a vallásokat már nem történeti megjelenésük sorrendjében, hanem egymással való összeha-sonlításukban próbálják értelmezni, pl. az imádság vagy az áldozat jelenségét az egymástól látszólag (térben vagy időben) messzire eső vallásokban.

(4) Az összehasonlító nyelvészet volt a vallástudomány másik eredője. Ez F. Max Müller (1823–1900), Angliában élt német szerző nevéhez fűződik, aki az indoeurópai nyelveket tanulmányozta a filológiában, többek közt a szanszkritot, s aki az összehasonlító nyelv kutatás úttörője, valamint az összehasonlító mitológia (Comparativ Study of Religions) megalapítója, meg az első indiai vallási mű, a *Rigvéda* kiadója lett. Érthető, hogy ő kapta meg az első vallástudományi professzori tanszéket Európában. „Nincs semmi – tanította –, ami régebbi emberi jelenség lenne a világon, mint a nyelv”. Ezzel kezdődik az emberi történelem. A második lépés a mítosz, ami az első kísérlet a természet jelenségeit áttenni az emberi gondolkodásba. A mítosz: képi kifejezése a Végtelen tapasztalatának, amit a természet erői hívnak elő. Előszertettel foglalkozott a Nap által ihletett mítoszokkal, úgy vélte, hogy az indogermán népek fő istenségei és hősei gyökereikben nem egyebek, mint szoláris metaforák. Azt akarta, hogy az általános vallástörténet forrásai a tudósok rendel-

²² *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887

²³ *Vallásos hiedelmek és eszmék története*, Bp. 2006, Osiris és a 18 kötetes: *The Encyclopedia of Religion*, (ER), ed. Mircea Eliade, New York 1987.

kezésére álljanak. Több mint 100 könyvet írt vagy adott ki. A legismertebb talán a *Sacred Books of the East* (1879–1894). Azóta is feladat: a szent szövegek eredetiben történő megismerése és fordítása (pl. Kőrösi Csoma Sándor tibeti Nagy Szótára, vagy Goldziher Ignác munkássága az iszlám irodalomból).

(5) Voltak azonban, akik nem a nyelv, hanem a vallást gyakorló ember felől közelítették meg tudományunkat, azaz *antropológiai szempontból*. Elősegítette ezt az ógörög etnográfiai történetírók munkásságának ismerete. A felfedezők és a misszionáriusok rengeteg anyagot találtak az ún. „primitív” népek vallási meggyőződéseiről és szokásairól. A 19. sz. biológiai és szociológiai evolúció-gondolatának is erős szerepe volt a vallás antropológiai kialakulásában. E. B. Tylor (1832–1917) angol etnológus a vallástudományban alkalmazta az evolúció gondolatát, ő volt a vallástörténeti antropológia megalapítója. Úgy vélte: a történelem előtti kor ismerete megmutatja a vallás eredeti állapotát, a szellemi kultúra színvonala pedig megfelel a materiális kultúráknak az archaikus társadalmakban. Nevéhez fűződik az animizmus elmélete, miszerint a vallás legrégebb foka már tartalmazta a lélek képzetét, mégpedig nemcsak az élőlényekben, hanem a természet adta és az ember alkotta tárgyokban is. Émile Durkheim (1858–1917) francia szociológus követi elődeit a vallás szociológiai jellegének hangsúlyozásában. Kiemeli a totemizmus szerepét az ősi klán-kultuszban, vagyis a „szent” meg a „profán” közti különbségtételt. Elméletét az ausztráliai őslakosok közti vizsgálatok eredményeként tette közzé. A vallást olyan hit- és életgyakorlat rendszerének fogta fel, amelybe „a szent” az embereket egy morális közösségben egyesíti. Bronislaw Malinovszki (1884–1942) antropológus a vallás funkcionális szerepét hangsúlyozó iskola tagja. Hosszabb időt töltött a melanéziai szigeteken, együtt élt az őslakossággal, nyelvüket tanulta, részt vett mindennapi és ünnepi életükben. Célja volt, hogy statisztikailag alátámassza szociális életükről készített feljegyzéseit és megértse a törzsi kultúrában élő emberek gondolkodásmódját. Ennek szerkezetét a mágia, a tudás és a vallás hármasságában mutatta be.

(6) *A vallási élmény*, más néven „*a szent*” és *profán megkülönböztetésének irányzata*. Ez az irányzat F. Schleiermacherre tekinthet vissza, aki a 18–19. század fordulóján előadás-sorozatot tartott a vallásról²⁴. Ez a sorozat mintegy lezárta a késő felvilágosodás vallás-elméletét és új korszakot indított már vallás-definíciójával is: „A vallás, lényegét tekintve, se nem gondolkozás, se nem cselekvés, hanem szemlélet és érzés. A döntő a vallási élmény.” Fél évszázaddal később Nathan Söderblom (1866–1931) uppsalai érsek a Dilthey-féle „szellemtörténeti” irányzathoz indult ki és a vallás világában is a szubjektum-objektum szoros kapcsolatát kereste. Előbb az iráni vallás szakértőjeként vált ismertté, majd a vallások egész világát vizsgálta, külön foglalkozva a keresztyénséggel való kapcsolatukkal. Minden vallást komolyan

²⁴ *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter*, 1799.

vett, mert a vallástörténetet „Kijelentés”-történetnek fogta fel. Azt tartotta, hogy a „szentség” a vallás kulcsa, ami még az istenfogalomnál is fontosabb, mert van vallás istenfogalom nélkül, de nincs a szent és a profán megkülönböztetése nélkül. A vallási élmény irányzatának a magyar szakirodalomban ma is legkedveltebb könyvét R. Otto (1869–1937) írta²⁵. Azt tanítja, hogy a vallás nem lehet meg egy irracionális motívum nélkül, amit ő – szellemi elődei nyomán – numinózumnak nevez. Lényege: a vallás kategóriái nem vezethetők le másokból (pl. szociológiai tényezőkből), mert a vallás sui generis, a priori kategória. A vallás: megrendülés a Hatalom, a Szentség előtt. A vallás mozzanatai az ő felfogásában: 1. az ember teremtményvoltának felismerése; 2. a numinózum (az isteni jelenség) megnyilvánulása és felismerése, amely egyszerre vonzó és taszító élmény (fascinum és tremendum); 3. A „szent” mint transzcendens és tapasztalható jelenség megnyilvánulása az emberi életben. Befejezésül a Julien Ries által szerkesztett, nemrégén magyarul megjelent kötetet említem: *A szent antropológiája*²⁶, amely a szakrális embertan felől közelíti meg a vallástudomány kérdését, de figyelembe veszi és a maga helyén értékeli is Otto numinózum fogalmát.

²⁵ Budapest 2003, Typotex, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

²⁶ A Homo religious eredete és problémája, Budapest 2003, Typotex.



VALLÁSTUDOMÁNY ÉS VALLÁSFILOZÓFIA

MEZEI BALÁZS

1.

BEVEZETŐ

A tudományok egységének és sokféleségének a kérdése tudományelméleti probléma, amelyben jelenleg konszenzusnak tekinthető, hogy néhány módszertani és szaktudományos alapelven kívül nem beszélhetünk egységes tudományfogalomról. Ilyen módszertani elv az empirikus alapú indukció jelentősége, a logikailag formalizálható, szigorú következtetési eljárás, amely gyakran matematikai jellegű, illetve az egyes szakterületek jól meghatározott tartalmi önállósága. A tudományágak mai fejlődését nem kis mértékben befolyásolja társadalmi plauzibilitásuk; ez utóbbi nem merőben a hihetőséget, az elfogadottságot jelenti, hanem az egyes tudományágak fejlődéséhez kötött, bonyolult felépítésű érdekeltségek meglétét. A mai tudományosság húzóágazatai a genetika, az agy kutatás, a kozmológia és az űrkutatás, illetve továbbra is a mikroelektronika. E területeken a tudósok bizonyos alapelvek és hipotézisek segítségével, az empirikus adatokra és azok matematikai elemzésére támaszkodva újabb elméleteket állítanak fel és azokat kísérleti körülmények között ellenőrzik, pontosítják, továbbfejlesztik és alkalmazzák. A cél legtöbbször a technológiai fejlődés elősegítése, amelynek segítségével egyre nagyobb áttekintés, ellenőrzés, illetve fejlesztés érhető el az élet minden területén.

A tudományelmélet azonban nemcsak a tényleges tudományok módszertanának és eredményeinek elemzésére épül, hanem további három megfontolási vonalat is felhasznál: a tudománytörténetet, a tudományelméletet, illetve a tudományfilozófiát. A *tudománytörténet* historikus diszciplína. Elemzési és következtetési módja nem az indukció, nem is a dedukció, hanem a történeti magyarázat. A történeti magyarázat a történetileg dokumentálható tények jellegét és összefüggéseit értelmezi azok változásában.¹ A tudományokról való gondolkodás fontos területe ez, hiszen beláthatóan döntő a jelentősége olyan tényeknek és vonzataiknak, mint egy tudományosnak tekintett világkép összeomlása, újjászervezése, illetve felcserélése egy teljesen más felfogással. A *tudományelmélet* használja a tudománytörténeti magyarázatot, a tényleges tudományok módszertanát és eredményeit, illetve a logikai és matematikai

¹ Ez a magyarázat általában tartózkodik akár a pusztá leírástól, akár átfogó hipotézisek felállításától, ami átvezetne a történetfilozófia területére.

elemzés fajtáit. Ezek figyelembe vételével hozza létre induktíve a tudományfelfogás tipológiáját, s ezeket elemzi a típusok egymáshoz való viszonyában, változásokban, lehetőségeikben. A *tudományfilozófia* a tudományelmélet tipológiájának végső elméleti horizontját teszi kérdésessé és próbálja megválaszolni a tudományosság legtágabb kérdéseit. A tudományfilozófia e vonatkozásban a legátfogóbb reflexió, amely nem szűkíthető le sem tudománytörténetre, sem tudományelméletre, hanem ezeken túllépve filozófiai értelemben vizsgál; sajátos módszere tehát nem lehet sem az indukció, sem a dedukció, hanem csak az explikáció, vagyis a tudományosság fogalmának a kifejtése először önmagában, másodsor típusaiban, harmadszor történetiségében. A tudományfilozófia a gondolkodás egészséges valósága szerint tárja fel a tudományosságot annak lehetőségi körét figyelembe véve; végső kérdése a tudomány értelmére irányul, ezen belül a típusok és a tudománytörténet értelmére. Értelemnek nevezzük azt az egészszegességet, amely önmaga jelentését önmaga léte által tárja fel.

2.

MEGJEGYZÉSEK A VALLÁSTUDOMÁNY FOGALMÁHOZ

A vallással foglalkozó tanulmányokat összefoglaló névvel vallástudománynak nevezzük.² A vallástudomány, mai állása szerint, közelebb áll diszciplínák halmazához, mint egységes tudományághoz. Hasonlóan a tudományosság mai állapotához, a vallástudomány is inkább szakterületi gazdagságot mutat. Másfelől a vallástudományban a módszertani alapelvek köre kevésbé tisztázott, mint a természettudományokban vagy a matematikában. Ennek oka, hogy a vallástudomány történeti eredetét, illetve tárgyát tekintve határterületen áll: egyesíti magában a természettudományok, a történettudományok, illetve a filozófiai tudomány jellegzetességeit. Ennek megfelelően egyes képviselői a saját szakterületüknek megfelelő módszertani és tartalmi jellegzetességeket tartják fontosnak, nem ritkán ezeket kívánják kiterjeszteni a vallástudomány egészére.

Itt két megjegyzést szeretnék tenni. Először: a vallás szaktudományi oldaláról a vallástudomány egységes fogalmát szükségképpen feltételezzük, noha ez a feltételezés lehet kifejezett vagy kifejezetlen. Amennyiben kifejezett, gyakran találkozunk olyan felfogásokkal, amelyek a vallástudományt egy jellegzetes szaktudományi ággal tartják azonosnak, például a vallásszociológiával, a vallástörténettel vagy a valláslélektannal. Ha kifejezetlen a vallástudomány egységes fogalma, olyan felfogásokkal találkozunk, amelyek naiv módon a vallástudomány fogalmát késznek

² Lásd ehhez Stietenron, Heinrich von, *Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft*: Kerber, Walter (Hrsg.), *Der Begriff der Religion*, München 1993., Kindt.

veszik, mintha az eleve és evidens módon a rendelkezésünkre állna. Ez azonban nem így van. A másik megjegyzésem: a vallástudomány egységének a kérdését nem lehet félresöpörni. Elmélyedhetünk ugyan saját szakterületünk kutatásaiban, közzétehetünk ide vonatkozó kontribúciókat egy lehetséges és jövőbeni vallástudomány épületéhez, ám ezzel nem tehetjük feleslegessé, elméletileg kevésbé sürgetővé a vallástudomány egységes fogalmának a felvetését, vizsgálatát, és kidolgozását. Véleményem szerint például nem lehet egységes oktatási struktúrát létrehozni a vallástudományos egységfogalom kifejtése, elemzése, megvilágítása nélkül. Nem kétséges ugyan, hogy az egyes szakterületeket e nélkül is oktathatjuk, de e szakterületek tudományossága így megalapozatlan, kidolgozatlan, kifejtetlen marad.

Az alábbiakban megpróbálom megvilágítani a vallástudomány módszertani sokféleségét, illetve ezen keresztül a vallástudomány filozófiai megalapozottságát. Más szaktudományoktól eltérően ugyanis a vallás esetén kiváltképpen világos, hogy a „vallás” szükséges fogalmának megértése nélkül nem beszélhetünk vallásról, vallási jelenségekről, s ennek megfelelően nem is végezhetünk vallástudományi kutatásokat a szó szigorú értelmében.

3.

A VALLÁS FOGALMÁRÓL

Mint másutt részletesen kifejtettem, a vallás szó mai értelme hosszú történeti fejlődés eredménye.³ E fejlődés meghatározó elemei a zsidóság, a hellenizmus, a kereszténység és az iszlám. A fejlődés kulcsfontosságú teljesítménye a hellenizmus, ezen belül is a filozófia, amely kidolgozza a vallás fogalmát, eredetileg azonban a megfelelő elnevezés nélkül – leggyakrabban filozófiának nevezve azt, amit ma vallásnak mondunk. A filozófia ugyanis, annak platonikus fogalmában, a valóság személyes jellegű közlésén alapuló, a világegyetem egészét átfogó, annak jelentését komplex módon (tudományosan, morálisan, kultikusan, politikailag) újjáalkotó tevékenység, amely valamilyen fokon minden ember feladata. A görögök azonban nem rendelkeztek sem szigorú monoteizmussal, sem a *religio* egységes kifejezésével. A monoteizmus a zsidóság adaléka, a *religio* szót pedig a latinok adták annak a jelenségnek, amelyet a görögök sokféleképpen neveztek.⁴ A *religio* eredeti jelenté-

³ Lásd *Vallásbölcselet* c. munkám első fejezetét Budapest, 2004, Attraktor.

⁴ Az ógörög nyelvben nincs olyan szó, amely a *religió*nak a klasszikus latin jelentésben vagy a későbbi jelentésfejlődés tartalmában maradéktalanul megfelelné. A *religio* objektív jelentését – melyben a kötelesség külső, rituális cselekvések elvégzésében teljesül – a görög *nomosz* (törvény), illetve a *latreia* (szolgálat) adja vissza. Jegyezzük meg, hogy ez utóbbi kifejezés mint *latreia tou theou* – Isten szolgálata – Szókratész meghatározása a *filozófia* mibenlétére. A *religio* szubjektív jelentésrétegét viszonylag hűen fejezik ki az olyan kifejezések, mint

se tabu, kötelesség, kultusz; a hellenisztikus kultuszokkal való kapcsolata révén univerzalizálódik, végül a kereszténységben összeolvad mindazon jelentésekkel, amelyek a hellenizmus átfogó és központi kulturális teljesítményét jellemezték. Ekképpen a *religio* az 5. századra már istenhit, misztika, erkölcs, kultusz, egyház és állam, tudomány és filozófia, szaktudomány és művészet egyszerre, ezek egységében és teológiailag szervezett hierarchiájában.

A *religio* jelentése a 15–16. század folyamán gyökeres változásokon ment keresztül. Először szembesülnie kellett azzal a ténnyel, hogy egy „szekta” (*secta*), amely Mohamed prófétára hivatkozott, szervezett katonai erővel megdöntötte a kereszténység legősibb központjait, majd elfoglalta annak évezredes akropoliszát, Konstantinápolyt. Ilyesmire eladdig nem volt példa, hiszen a Rómába benyomuló germán törzsek vagy nem képviseltek egységes vallási elkötelezettséget, mint pl. Alarich gótjai, vagy éppen maguk is keresztények voltak a maguk módján, pl. Geiserich vandáljai. Az iszlám azonban egységes kulturális alakzat volt, amely sorra foglalta el a kereszténység ősi városait és térítette át a lakosságot a saját hitére. E fejlemény indított arra sokakat, így Nicolaus Cusanust is, hogy az iszlámot ne egyszerűen *sectának* tartsák, hanem *religió*nak, mely maga is valamiképpen Isten alkotása.⁵ Ezzel a *religio* szó elindul az általános fogalmiság útján, amelynek végén,

euszebeia (kegyesség, religiozitás), *theoszebeia*, istenfélelem; vagy *aidósz* (az istenivel szemben tanúsított féltisztelet). További ezzel rokon elnevezés a *therapeia*, melynek elsődleges jelentése az istenség tisztelete, szolgálata; másodlagos jelentése a gondozás, közelebről gyógyítás. A héber Biblia korai hellenisztikus görög fordítása, a *Szeptuaginta* rendszeresen használja a *thrészkeia* kifejezést, amely a legközelebb áll a *religió*hoz. Amit a görög egyházatyák *thrészkeiának* mondanak, azt hagyományosan *religió*ként fordították latinra. A szó jelentése „istentisztelet”, „szertartásban való részvétel”. Ám ekként is csak távolról fejezi ki a *religio* jelentését annak fentebb vázolt, összetett jelentésében.

⁵ Lásd Cusanus *De pace fidei* című művét. Cusanus Konstantinápoly összeomlása következtében ismerte föl, hogy más világlátások bizonyos mértékig tartalmazzák a természetes religiozitás formáit. Cusanus kifejezetten a *concordia religionum* – a religiók összhangja – lehetőségét keresi. Ez világossá teszi, hogy számára a religió nem erény, hanem sajátos valóság; olyan, mely első megközelítésben *természetes követelményként* jelenik meg. E követelményt a szerző két alapra helyezi. Az egyik a religió természetes létezése az emberben. Ez fejeződik ki abban az emberrel született (*connatum*) vágyban, hogy boldogságra törekszik. E boldogság csak *az egyetlen Istenben* lehető fel. Ez utóbbi a religiók egysége követelményének másik alapja. Az egyetlen Isten különböző „ritusokban” fejezi ki magát és ekként valamennyi embert „örök életre”, „feltámadásra” hív. Cusanus ezt annak ellenére állítja, hogy katolikus püspökként soha nem vonta kétségbe a krisztusi kinyilatkoztatás elsőbbségét más *sectae*, „tanítványcsoportok” felfogásával szemben. A religiók egységét azonban nem Isten nyilatkoztatja ki, hanem az ember *intellektuálisan belátja* (*unitas intellectualis illius religionis*).

a 19. század közepére olyan fajfogalom lesz, amelynek számos species-e van, mint amilyen a kereszténység, az iszlám, a buddhizmus stb.⁶

A másik fejlemény a protestantizmus, amely kezdetben önmagát nem *religió*ként, hanem *confessió*ként határozza meg. A *confessio* a *martyrion* fordítása, tanúságtétel vagy vallás az igazságról, a valóságról, Istenről. Ezzel szemben a *religio* csupán külsődleges szokás, kultusz. A protestantizmus ezzel újjáalkotja a vallást, a másfél évezredes civilizációs fogalmat a középkori német misztikából merítve új tartalommal tölti fel, amelyben a belső, a vallási, a konfesszionális elem döntővé válik. Noha a protestantizmus egyebek mellett politikai okból magát is *religió*nak kezdi nevezni egy idő után, teljesítménye a vallás fogalmát elindítja a belső elmélyítés útján, amely a 19. századra az európai kultúra egyedülálló teljesítményeit hozza létre teológiában, filozófiában és a művészetekben. Megjegyzendő, hogy a magyar szóhasználat a 19. század közepéig a latinból kölcsönzött *religió*t éppúgy használta, mint a *confessio* fordítását, a vallást. Végül ez utóbbi marad fenn, egyesítve magában a konfesszionális és a *religió*zus, a belső és a külső elemet.

Nyilvánvaló, hogy a vallás szó fogalmi fejlődése nélkül nem jöhetett volna létre a vallásra vonatkozó tanulmányok sokfélesége. A vallástudomány teológiai és filozófiai eredetű; a naiv élménybeszámolóktól eltekintve, amelyek a földrajzi felfedezések következtében születtek meg spanyol, portugál, holland és angol nyelven, a döntő fejlődést a francia és a német gondolkodás módszeres reflexiója jelentette. A két legjelentősebb ősatya e téren azonban Schelling és Hegel, akik nélkül a vallástudomány egysége és sokfélesége nem alakulhatott volna ki a 19. században. E fejleményeket itt azonban nem célok részletesen áttekinteni.⁷

⁶ „Concerning the etymology of this word [*religio*], various opinions were prevalent among the ancients. Cicero derives it from *relegere*, an etymology favoured by the verse cited ap. Aulus Gellius 4, 9, 1, *religentem esse oportet, religiosum nefas*; whereas Servius (as Vergilius, *Aeneis*, 8, 349), Lactantius (4, 28), Augustine (*Retractationes* 1, 13) al., assume *religare* as the primitive, and for this derivation Lactantius cites the expression of Lucretius (1, 931; 4, 7); *religionum nodis animos exsolvere*. Modern etymologists mostly agree with this later view, assuming as root *lig*, to bind, whence also *lic-tor*, *lex*, and *ligare*; hence, *religio* sometimes means the same as *obligatio*.”... „*Religio* as reverence for God (the gods), the fear of God, connected with a careful pondering of divine things; piety, religion, both pure inward piety and that which is manifested in religious rites and ceremonies; hence the rites and ceremonies, as well as the entire system of religion and worship, the *res divinae* or *sacrae*, were frequently called *religio* or *religiones*.” (Lewis and Short 2002 [1879], 1556. oldal).

⁷ Lásd *Vallásbölcsélet*, 21. §.

4.

A VALLÁSTUDOMÁNYI MÓDSZER SOKFÉLESÉGE
ÉS EGYSÉGE⁸

Mint említettem, a vallástudomány diszciplínái az orientációjuknak megfelelő módszertant részesítik előnyben. Anélkül, hogy ehelyütt teljes részletességet engedhetnék meg magamnak, a diszciplínákat a következőképpen tartom felsorolhatónak:

1. Vallástörténet
2. Vallástudomány
3. Vallásszociológia
4. Valláslélektan
5. Vallásfenomenológia
6. Valláshermeneutika
7. Vallásfiziológia

A felsorolás sorrendje az egyes irányok kialakulásának időrendjét követi. A vallással kapcsolatos kutatások minden esetben együtt jártak egy sajátos módszer kialakításával. Képviselőik a leggyakrabban a módszert és a hozzá tartozó diszciplínát az egyedül valóban tudományos vallási tanulmány eljárásaként fogták fel. A vallástörténet nagy alakja Cornelius Tiele (†1902); a vallástudományé annak klasszikus értelmében Max Müller (†1900); a vallásszociológia megalapítója Emil Durkheim (†1917); a valláslélektan kialakítója S. Freud (†1939) és C.-G. Jung (†1961); a vallásfenomenológia létrehozója P. D. Chantepie de la Saussaye (†1920), de sikeres alkalmazója Rudolf Otto († 1937) és Gerardus van der Leeuw († 1950); a valláshermeneutika legnevesebb képviselője a vallástörténet és vallásfenomenológia iskoláit kijárt M. Eliade († 1986).

A „vallásfiziológia” elnevezést annak érdekében vezetem be, hogy leírassuk azt a kortárs kutatási irányt, amely az agykutatáson és a genetikán alapul és az elmúlt másfél évtizedben egyre jelentékenyebb módokon járult hozzá az agyműködés, a genetika és a vallásosság jelenségeinek összekapcsolásához.⁹ További diszciplínák, mint amilyen a vallásarcheológia vagy a vallásantropológia, véleményem szerint határtudományok, amelyek a régészet, a történettudomány, a kulturális antropológia és a vallástudomány vonatkozó szegmenseiben helyezhetők el. Módszertanilag

⁸ Lásd ehhez Clarke, Peter B. és Byrne, Peter, *Religion Defined and Explained*, London 1993, The Macmillan Press.

⁹ Lásd pl. Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, University of California Press.

nem tartalmaznak sajátosságot, meghatározásuk kifejezetten és határozottan a tárgyuktól függ. Megjegyzendő továbbá, hogy különbség van a klasszikusok és a kortárs kutatók között tudatosság, specializáltság és kidolgozottság terén. A „vallástudomány” klasszikus fogalma még filozófiai fogalom, csak fokozatosan ölti fel a 20. századi formáját, amely alapjában véve történeti jellegű.¹⁰ Az újabb fejleményekben az egyes diszciplínák részben átfedhetik egymást vagy akár egybe is olvadhatnak. Például a vallásfenomenológia de la Saussaye-nál még bevezető-leíró módszer, Ottónál már átfogó eljárás, van der Leeuw-nél pedig egyetemes vallástudományi módszer és tartalom.

A történeti módszer kezdetben szintetikus, ami a történettudomány 19. század elejére jellemző állapotából következett. A 20. századra a történeti diszciplína analitikus és kritikai lesz, fő céljaként – mint Raffaele Pettazzoni munkássága mutatja – az a priori fogalmak felbontását, analizálását nevezi meg. Hasonlóan változik a módszertan a vallástudomány körében is. Míg Max Müller egy inkább romantikus egységstudomány ideálját fogalmazza meg, addig a vallástudomány mai képviselői a segédtudományok sokaságát alkalmazva analitikus, empirisztikus, átfogó következtetésekről lemondó eljárást mutatnak, mint erről például N. Smart tanúskodik (Wahling 1995, 188). Nem vitás, hogy a valláslélektan módszertanilag jelentősen átalakul már Freud és Jung között is, s ezen túl még gyökeresebben az angolszász pszichológiában W. James és a kortársak között (Wulff 1995). A szociológiai módszer változása nemcsak a reduktív megközelítések átalakulását jelenti Durkheim, Weber és Peter Berger tevékenysége között, hanem az eljárás komplexebbé válását, a matematikai-statisztikai módszer megjelenését, illetve a filozófiai megfontolások világosabbá válását is. A valláshermeneutika jelentős alakjai, mint P. Ricoeur, határozottan merítenek a filozófiai felfogásokból, a hermeneutikát magát is filozófiai módszerként értve, de alkalmazva a vallási jelenségek konkrét köreire. A hermeneutikai módszer a legjobb példája annak, hogyan alakul ki egységes módszertani eljárás szakmódszertanok – a vallástörténet, a vallásfenomenológia és a valláslélektan – szerves egyesítéséből.

Végül a vallásfiziológia nem módszertani újdonsága miatt érdemel figyelmet itt – a módszertana megegyezik az agykutatás és a genetika sajátos eljárásával, illetve ezek alkalmazásaival kulturális jelenségek körére –, hanem egyre szélesebb népszerűsége miatt. Ide tartoznak azok a törekvések is, amelyek a naturalisztikus evolúció tanítását igyekeznek a vallási jelenségek körére alkalmazni és egyfajta evolúciós kultúraelmélet keretében újrafogalmazni a vallástudományt.

¹⁰ Lásd pl. Bolzano munkáját, Bolzano, Bernard, *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, vols. 4, Stuttgart-Bad Canstatt 1994, Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog, továbbá 1995, Wahling.

E módszertani sokszínűség jelentős egységet mutat a tárgyat tekintve; a vallási tárgy egységét a legtöbb módszertan kifejezetten vagy burkoltan feltételezi. A vallási tárgy nem egyszerűen az archeológiai lelet, a dokumentum, a kulturális jelenség vagy a pszichikai attitűd, nem is csupán a társadalomszervező elgondolás vagy politikai faktor, hanem maga a *vallási*, amely az abszolútum jellemzőit mutatja a legkülönbözőbb formákban. Minden szaktudományos módszertan paradoxona, hogy tárgyak meghatározásakor olyasmit kell objektumként megjeleníteniük, ami a vallásos ember számára szubjektum, alany. Ez azt jelenti, hogy a vallási módszertannak kellő önmérsékletet kell tanúsítania tárgyának leírásában, hiszen a kognitív faktor érvényesítése nem helyettesítheti e szubjektivitást, az egyes szám első személy perspektíváját egy egyes szám harmadik személyű leírásban. A szaktudomány nyelve mindig az utóbbi, a vallás nyelve mindig az előbbi. Ezért a szakmódszertanok szükségképpen aluldeterminálják tárgyukat.

Ezen túlmenően a vallási tárgy (alany) azzal a további jellemzőt is mutatja, hogy a vallásos ember számára minden túllépő relevanciával bír. Ez a fontosság nem redukálható korlátozott relevanciákra, mivel ez elvenné sajátosságát. Sajátossága szerint a vallási tárgy

- 1) Abszolút
- 2) Első és végső
- 3) Történeti
- 4) Szabad
- 5) Személyes

A vallási tárgy abszolút, mivel az istenség vagy az ennek megfelelő valóság minden vallási alakzatban a leghatalmasabb, legerősebb, mindentudó, mindenható, vagy az e kifejezések valaminő változatával rendelkezik. A vallási tárgy első és végső, mivel minden az istenségtől származik és benne teljeseedik be. A vallási tárgy történeti, mivel reálisan jelen van az ember és a társadalom életében, a kozmosz egészében éppúgy, mint a legkisebb részletében is. Végül a vallási tárgy szabad, mert sajátos és kontrollálhatatlan akarata van; s szabad, mivel ez az akarat a vallásos ember felé fordítható, számára kedvező vagy kedvezőtlen lehet, ám nem egyszerűen a vallásos ember irányítását követve, hanem saját spontaneitásból. Fejlettebb felfogásokban a vallási tárgy végsőképpen és maradéktalanul szabad akarat. Ez azonban azt is jelenti, hogy e vallási „tárgy” személyes vagy ehhez közeli jellegű. Vagyis e tárgy: alany. A vallási *tárgyalany*, ahogyan nevezhetjük, teljes egészében alanyi és teljes egészében tárgyi. Minden vallási jelenség e *tárgyalanyiség* jellemzőjét mutatja valamilyen szemszögből és valaminő összefüggésben.

A vallás *tárgyalanyiséga* magától értetődően meghatározza a módszert, melyet vele kapcsolatban alkalmazhatunk. A vallás tárgyiséga nem fogható fel-lően alanyiséga nélkül, és alanyiséga sem a tárgyiséga nélkül; a vallás szabadon,

minden ponton, maradéktalanul és átfogóan átmegy alanyiságból tárgyiságba és tárgyiságból alanyiságba. Ez a vallási „tárgy” fennállásának legfontosabb pontja, ti. a vallási szintiszta változása, amit a régi és kortárs mitológiák, elbeszélések, theologumenák és filozófiai reflexiók oly sokféleképpen mutatnak be.¹¹ Ez nem azt jelenti, hogy a szaktudományos megközelítések érvénytelenné válnak, hanem azt, hogy módszertanukban döntő szerepet kell juttatni a vallás e jellegzetes tárgy-alanyiságának. Például a valláslélektanban ez a vallási viselkedések öntörvényűségét jelenti, vagyis azt, hogy nem redukálhatjuk más típusú viselkedésekre őket és sajátosságukat nem tarthatjuk abnormisnak más viselkedésekkel összevetve. Ugyanígy a vallásszociológiában fel kell ismernünk a vallási közösség egészen sajátos jellegét és ennek leírásában ezt a jelleget kell alapul vennünk, nem pedig más emberi közösségek jellemzőit. S. í. t.¹²

5.

A VALLÁSTUDOMÁNY FILOZÓFIAI FELTEVÉSEI

A vallás tárgyalanyisága önmagában is mutatja, hogy a szaktudományos megközelítésnek ki kell lépnie megszokott keretei közül és sajátos felfogást kell alkalmaznia. Ha nem így jár el, akkor is feltételezi a vallási tárgy sajátosságát, noha talán nem veszi tudomásul a tárgyalanyiság fontosságát. Mindkét esetben megmarad azonban annak a döntő jellege, hogy a szaktudományos megközelítésben a tárgy aluldeterminált; ezen aluldetermináltság még élesebben jelentkezik, ha a vallás tárgyalanyiságát tudatosítjuk az adott szaktudományos vonatkozásban.

Az aluldetermináltságon túl a szaktudományos módszertanok olyan előfeltevésekkel is élnek, amelyeket filozófiaiak kell neveznünk. E feltevések eredete lehet teológiai vagy általában véve történeti; bárhogyan nevezzük is őket, szükséges alaposabb vizsgálatuk. Fentebb említettem, hogy a vallás egész fogalomköre egy jól meghatározható történeti fejlemény eredménye; amit ma vallásnak nevezünk,

¹¹ A keresztény üdvtörténet e változás kifejezője; de hasonlóképpen a törvényadó istenség, a fáraóban megjelenő, megmaradó és elrejtőző hatalom, az inkarnálódó és reinkarnálódó istenségek, az antropomorf istenalakok, az istentörténetek – s legvégül Schelling és Hegel vallási *történetisége* a maguk módján mind kifejezik a vallási lényegi változékonyságát. E változékonyság azt jelenti, hogy a vallási átmegy a maga (vallásilag) felfogott ellentétébe, majd visszatér önmagába és ekképpen feltárja beteljesedtségét. A hegeli dialektika gondolata végeredményben e meglátás filozófiai kifejtése; Schelling meglátása, mely szerint e történetiségben valami redukálhatatlan újdonság formálódik, az istenire vonatkozó régi felfogások meghaladását, új felfogását hozza. E felfogást a mai vallással foglalkozó reflexiók még nem tárták fel teljes jelentőségében.

¹² E ponton minden szaktudományos megközelítést végig lehetne elemezni ennek megfelelően, de erre jelenleg helyhiány miatt nem vállalkozhatok.

e fejlemények alapján nevezzük annak, ide értve különösen a „világvallásokat”, mely kifejezés eredetije a 19. század elején jött létre a német nyelvben. Amennyiben nem reflektálunk e fogalom történeti megalapozottságára, nem foglalkozhatunk kellően azzal sem, mi a fogalom sajátos valósága.

A „vallás” (*religio*) meghatározására számos kísérlet született, melyek azonban mind feltételezik a fogalomtörténetet és annak bizonyos tapasztalati tartalmát.¹³ Ez a tartalom azonban nem egyszerűen reáltörténeti fejlemény, hanem a vallásos ember belső tapasztalatának tárgya és alanya, amely ebben a perspektívában sajátos valósággal bír; mi több, ez a sajátos valóság e tárgy (valójában alany) voltaképpeni lényege, amely a hívő hozzá való viszonyában mutatkozik meg. A vallás egészen különleges, személyes vagy ehhez közel álló jellegű viszony, e viszony formája és tartalma, amely elsősorban ebben a viszonyban létezik; minden más alakja – a „történeti”, a „társadalmi”, a „lélektani”, a „művészeti” stb. – levezetett, másodlagos vagy harmadlagos. Ebben a viszonyban zajlanak le az úgynevezett vallási tapasztalatok, innen van *egyáltalában tudomásunk* arról, hogy voltaképpen mi a vallás; itt vetődnek fel az úgynevezett vallási kérdések. Mi több, ebben a sajátos viszonyban egy alapvető kommunikáció zajlik, amely szerkezetét tekintve sokféleképpen emlékeztet a tudományos kutatás szerkezetére.

Mint a tudományos kutatás, a vallási tudat is tapasztalaton alapul, hagyományt követ, egyesíti az indukciót, a dedukciót és az explikációt, végül pedig ezeket a vallási valóság egységében fogja fel és egységes életvezetést, közösség-szervezést, társadalomalakítást hoz létre belőle. A vallási valóság végeredményben praxisra törekszik, vagyis helyes életvezetésre, megfelelő alkotásra és átfogóan valóságos aktivitásra, különösen a misztikus praxis sokféle formájában. Ennek célja, csakis úgy, mint a tudományé, a valóság átalakítása; de a tudománytól eltérően a vallási praxis először is a cselekvő, a vallási személy átalakítását tűzi ki célul és csak ennek függvényében a valóság megváltoztatását, ti. összhangba hozását a végső valóság, az istenség követelményeivel. A tudomány célja a valóság kiaknázása és megformálása a technológiai érdekeknek megfelelően; a vallás célja egészen *valóságfelszabadítás*, amiben a valóság kiszabadul a nem-vallási megkötöttségek alól és összhangba kerül azzal, aminek meg kell felelnie – az abszolútummal.

Noha a vallástudomány ezzel az egészen sajátos tárggyal foglalkozik – amely végeredményben alanyi jellegű és relevanciája mindenben túllép –, mégsem törekszik másra, mint a szaktudományos célkitűzések végrehajtására. Vagyis a vallástudomány eltekint attól az átfogó relevanciától, melyet a vallás hoz felszínre, ezt a relevanciát meghatározott körökre redukálja, a történetire, a lélektanira, a szociológiaira stb.¹⁴ Eközben azonban mégis kihasználja a vallási valóság azon

¹³ Lásd *Vallásbölcselet*, 4. §

¹⁴ A relevancia fogalmához lásd Fenomén és revelancia c. írásomat, Mezei 1998, 335 sk.

tapasztalati vonatkozásait, amelyek sajátosan *csak a vallási tapasztaló* számára hozzáférhetőek. Az a diszciplína, amely a tudomány objektív nyelvén a legátfogóbban beszél a vallás e valóságáról, nem azonos egyetlen vallási szaktudománnyal sem, hanem azokat felülmúlja átfogóságban és megfelelő tárgyyszerűségben; ez a szaktudomány a vallással foglalkozó nyilvános gondolkodás, a vallásfilozófia. A vallástudományok a vallásfilozófiának mint a vallásról való nyilvános beszédnek a tartalmaira támaszkodnak, amikor egyáltalában „vallásról”, „Istenről”, „imáról”, „kultusról” stb. szólnak. A vallásfilozófia ebben a formában elsőrendű objektív kifejezése a sajátos vallási tartalmaknak.

A vallásfilozófia ennek megfelelően a legalapvetőbb vallási kérdésekkel foglalkozik, legelsősorban is az istenséggel, ennek sajátos létevel, tulajdonságaival, a világhoz és az emberhez való viszonyával. E legalapvetőbb kérdések nyilvános, vallásilag nem zárt fogalmi struktúrája, taglalási és megoldási lehetősége nélkül egyáltalában nem tudnánk a vallásról szaktudományos értelemben beszélni. A vallásfilozófia egyben első rendű reflexiója a vallásnak is mint olyanak, vagyis megalapozója a vallásról szóló szaktudományos beszédnek is. A szaktudományos vallástanulmányozás feltételezi ezeket a fogalmakat, e fogalmak sajátos valóságát, a róluk való beszéd lehetőségét, a problematizálhatóságukat, a kutathatóságukat, valamint e felvetések szerves összeilleszthetőségét és egy egységes, jól szervezett vallási elmélet kialakíthatóságát. Ezért a vallástudományi módszertanok mindegyikénél a vallásfilozófia elsődleges módszertanára vannak utalva, vagyis a vallási tartalmak és formák első rendű nyilvános felfogására, analizisére, eljárás módjainak összességére, és ezek fogalmi és metodológiai egységére.¹⁵

¹⁵ Ezt a helyzetet illusztrálhatjuk a következővel: Tegyük fel, hogy létezik egy olyan szín, amelyet csak néhány ember képes érzékelni, akik ezzel a képességgel születnek. Nevezzük ezt a színt Színnek. Mármost ők tudatában vannak ennek a képességüknek, használják is, egymással megosztják tapasztalataikat, ismeretüket szisztematizálják, kialakítják sajátos színfilozófiájukat a Színre vonatkozóan stb. Létrejön tehát egy olyan Színtudomány, melytől az emberek nagy többsége el van zárva, mivel nem rendelkeznek az érzékelési képességgel a Színre vonatkozóan. Ennek ellenére a többiek is tudnak a Színről, ismerik a Színt érzékelők csoportját, elemzik tapasztalataikat, viselkedéseiket, szokásaikat, megnyilvánulásait a Színre vonatkozóan – abból a szempontból, ahogyan ők látják ezt, vagyis másodkézből. E *másodlagos* tudomány, mely a mások által érzékelt színre, a Színre vonatkozik, lehet egészen kiterjedt, szisztematikus, átfogó. Ám különös lenne, ha e tudományban nem számolnának azzal az alapvető ténnyel, hogy az ő leírásuk szükségképpen feltételezi a színérzékeltő tapasztalatát és beszámolóit a Színről; ha nem lennének tisztában azzal, hogy bármit mondanak is e színérzékeltőkről és magáról a Színről, csupán másodlagos ahhoz képest, amit maguk a Színérzékeltők tudnak. Ha ezt a másodlagosságot nem veszik figyelembe, saját színtudományuk értékét gyöngítik; ha viszont figyelembe veszik, meg kell elégedniük azzal, hogy elsődleges forrásként és autoritásként a Színérzékeltőkre, ezek tapasztalatára, tapasztalataik tudományos feldolgozásaira hivatkoznak.

6.

VALLÁSFILOZÓFIA ÉS VALLÁSBÖLCSELET

A vallásfilozófia története egyidős a filozófiáéval. Amennyiben a filozófiát nem specifikus problémák felvetéseinek laza halmazaként fogjuk fel, hanem egészesen törekvésként a valóság megértésére – ami a filozófia lényegében volt és maradt is –, akkor azt mondhatjuk, hogy a vallási kérdésfelvetés a filozófia szívében lakozik. Jól mutatja ezt, hogy minden jelentős filozófus foglalkozott a vallás kérdéseivel, akár nyíltan, akár burkoltan, s csak kevesen voltak azok, akik e kérdéskört elhanyagolhatták volna. A klasszikus európai filozófia lényegében vallásfilozófia, s akik manapság e klasszikus hagyomány talaján állva igyekeznek a filozófia kérdéseit továbbgondolni – akár a legradikálisabb módokon is –, egyben a vallásfilozófia kérdéseinek az újragondolására is vállalkoznak. Itt a példák száma megegyezik a jelentős gondolkodók számával, akik közül még az olyan, magukat ateistának vallók sem hiányozhatnak, mint Bertrand Russell, a kortárs analitikus filozófia atyja. Az ő ateisztikus gondolkodása mutatja a legnyíltabban, hogy a filozófiai gondolkodás mily mélyen gyökerezik a vallási gondolkodásban.¹⁶

A vallásfilozófia ugyan a vallási valóságról való nyilvános beszéd oly magas szintjén áll, amelyet a szaktudományos valláskutatás szükségképpen feltételez, mégis kérdéses, hogy mint vallásról való gondolkodás a vallásfilozófia valóban kielégítő-e. A vallásnak ugyanis van egy belső, sajátos gondolkodása, amely a valláson belül reflektál a vallási tartalmakra; ez a vallás noétikája, amelyet a görögöktől vett szóval mind a mai napig teológiának nevezünk (legyen szó akár nem nyugati formációról is). A teológia a vallási valóság racionális reflexiója a vallási valóságon belül. Mint ilyen, a teológia tudományos, hiszen racionális szerkezete alkalmassá teszi arra, hogy tartalmát a valláshoz közvetlenül nem tartozók számára is feltárja. A teológia formája szerint nyilvános racionalitás, tartalmi azonban a vallási valóság axiómáját veszik alapul. Ezért tudományossága csak formailag nyilvános, tartalmilag nem – ez utóbbit tekintve az axiómák elfogadásán alapul. A vallásfilozófia egy jól meghatározott értelemben azonban mind a forma, mind a tartalom tekintetében *nyilvános tudományosságot* jelenít meg; ennyiben a vallásfilozófia a teológián alapul, ahogyan a vallással foglalkozó szaktudományok a vallásfilozófián.

Vallásfilozófia és teológia között azonban egy nehezen megfogható átmeneti probléma mutatkozik. Nem világos, hogyan válhat a teológia formai nyilvánossága egyben *tartalmi* nyilvánossággá is. Más szóval a nehézség abban áll, hogy egy

¹⁶ Lásd különösen: Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian*, London 1957, Allen and Unwin.

megfelelő vallásfilozófia a vallási tartalmak olyan nyilvános feltárását is igényli, amely nem teszi félre a vallási tartalmak sajátos, vallásos jellegét, hanem lehetővé teszi nyilvános elemzésüket, átgondolásukat. E hiátus betöltésére vállalkozott a nyugati gondolkodás történetében a természeti teológia; a *theologia naturalis* a vallási tartalmak valóságát a sajátosan nem-vallási szférából kiindulva igyekezett feltárni, amennyire ez lehetséges egyáltalán. A természeti teológia eljut a vallási tartalmak egy részéhez, ezekről vallásilag megalapozott módon és mégis nyilvánosan, tudományosan beszél.

Másfelől a természeti teológiának a következő sajátos problémái vannak:

- 1) A vallási valóságoknak csak egy bizonyos körére terjedhet ki, amely a külső megközelítés számára nyitott.
- 2) Módszerébe nem tudja integrálni a teológiai módszert, mivel az a teológiai axiómák elfogadásán alapul.
- 3) Felfogásának alapjául a vallási valóság naturalisztikus, fizikai koncepciója szolgál, amelyet a nyugati gondolkodás a görögöktől vett át.
- 4) Eljárása olyan következtetési mód, amely a naturalisztikus valóságkonceptciónak felel meg, vagyis a köznapi tapasztalatnak.

Mіндеzen problémák miatt a természeti teológia nem jelent igazi megoldást a fent említett problémára, amely azzal küzd, hogy a vallás belső tartalma miképpen tehető nemcsak formailag, hanem tartalmilag is nyilvánossá. Ezért a természeti teológiával szemben Kant már *filozófiai teológiáról* beszél, amely nem természeti teológia, mivel benne a vallási és az isteni fogalma nem a fizikai realitásból elvont, annak megnagyobbításaként értett, hanem az ember sajátos valóságából meghatározott. E valóság az *a priori* tartománya, ezért Kant filozófiai teológiája helyesen megnevezve *transzcendentális filozófiai teológia*.

A transzcendentális filozófiai teológia azonban nem képes arra, hogy a vallási tapasztalatnak igazságot szolgáltatson. A vallási tapasztalat lényegében nem fizikai tapasztalat, nem is az a priori tapasztalata, hanem kategorikusan sajátos fennállás, mely mégis informatív, nem egyszerűen csak rendező vagy strukturális jellegű. A vallási tapasztalat e jellege arra készíti a következetes gondolkodót, hogy olyan vallásfilozófia után nézzen, amely képes arra, hogy

- 1) egyesíti a vallási tartalmak valóságáról való nyilvános beszéd követelményét e valóságok sajátos felfogásával;
- 2) leküzdje a *theologia naturalis* említett nehézségét;
- 3) nem marad meg a transzcendentális filozófiai teológia formalizmusában.

E követelményeknek véleményem szerint különösen a fenomenológiai alapú vallásfilozófiák tesznek eleget. E vallásfilozófiai törekvések már a fenomenológiai mozgalom kezdetétől jelen vannak e gondolkodási áramlatban, ahogyan ezt kezdetől

fogva észlelték a fenomenológiával foglalkozó történészek. Különösen jelentős itt Max Scheler, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Edith Stein és Karol Wojtila neve. Ők a maguk módján mindannyian – noha egymástól eltérő módon – olyan vallásfilozófiára törekedtek, amely megfelel a fenti követelményeknek; módszerében különösképpen a vallási valóság sajátosságából indul ki és annak módszeres és nyilvános közreadását célozza. E módszeresség nem a dedukció, nem is az indukció, hanem az explikáció sajátos módja, amelynek alkalmazásakor a vallási valóság adott szegmense mintegy *sponte sua* mutatja meg tartalmait, jellemzőit, valamint összefüggéseit más vallási tartalmakkal; e megmutatás vagy megmutatkozás, valamint ennek kifejtése, kibontása, felmutatása, tehát demonstrációja a voltaképpeni fenomenológiai eljárás.¹⁷

A magam részéről ennek az eljárásnak sajátos változatát kíséreltem meg abban a műben, amely a vallásbölcselet címet viseli és vallásfilozófia helyett sajátos értelemben *vallásbölcseletről* szól.¹⁸ A vallásbölcselet sajátossága abban áll, hogy túllép a *theologia naturalis*, a transzcendentális filozófiai teológia és a szaktudományos vallástanulmányok egyoldalúságain; a vallási valóságot annak eredetéből kiindulva mint vallást mutatja be, vagyis nem egyszerűen vallásról való gondolkodás, hanem – mint a *Vallásbölcselet* című munkámban visszatérően említem – vallásról *valló* gondolkodás. A vallásról valló gondolkodás felfogásom szerint mind módszerében, mind tartalmában az a gondolkodás, amelyet a vallásfilozófia feltételez, s amelyet ekképpen a szaktudományos valláskutatás egyes módszertanai is feltételeznek, vagyis akkor is alkalmazzák latens módon, ha erről nem tudnak és esetleg nem is kívánnak róla kifejezetten számot adni. A vallásbölcselet nem egyszerűen a vallás múltjával és jelenével, nem is csupán noétikájával, racionális struktúráival foglalkozik, hanem jövőjével is, hiszen a vallás jövője szerves része a vallás tartalmának.¹⁹

Mint említett és vonatkozó munkáimban kifejtettem, a szaktudományos valláskutatás egyetlen területe sem dolgozható ki kellő tudományossággal és megal-

¹⁷ Lásd ehhez Mezei Balázs 2000, Kortárs vallásfilozófia: új rendszeres-kritikai vázlat, *Valóság*, 2000/6, 1–17.

¹⁸ Lásd *Vallásbölcselet*, 1. § a: „Amidőn a vallásfilozófia helyett vallásbölcseletről beszélünk, azt kívánjuk jelezni, hogy az alábbiakban kifejtendő felfogás a filozófiában és a vallásfilozófiában historikusan rögzített szóhasználat, módszer és összefüggés egészén bizonyos módosításokat hajt végre. E módosítások nem annyira gyökeresek, hogy a vallásbölcselet helyett teljességgel új elnevezés bevezetésére jogosítanak fel; de nem is annyira tradicionálisak, hogy megelégedhetnénk a vallásfilozófia bevett kifejezésével. Vallásbölcseletről beszélünk, amelynek történeti hátterét, tárgyát és módszerét ebben a munkában részletesen kifejthetjük; s az előző alább következő szakaszaiban e kifejtések rövid és áttekintő összefoglalását olvashatjuk.”

¹⁹ Lásd ehhez Vallás a mai világban, Mezei Balázs, *Ezredvégi számvetés*, Máriabesnyő-Gödöllő 2006, Attraktor 18–34.

pozottsággal a vallásbölcseleti feltételek érvényesülése és érvényesítése nélkül. Ez a szaktudományos módszertanokra nézve a nyilvánvaló következménnyel jár, hogy induktív és történeti eljárásukat – a filozófiai reflexión keresztül – belehelyezi a vallásbölcseleti explikáció átfogó keretébe.²⁰ Ez az explikáció *vallásbölcseleti*, vagyis nem merőben vallásfilozófiai és nem csupán szaktudományos. Az a módszertani követelmény, hogy egy adott tudomány módszere ne pusztán a tartalmi gazdagságot biztosítsa, hanem képes legyen összekapcsolni a tartalmi és formai jellemzőket további, vonatkozó tudománykörökkel, nem tehető félre és nem tekinthető lényegtelennek, semminemű tartalmi gazdagságra hivatkozva sem. A módszeres tudományosság szigorúan vett fogalmára azért van itt szükségünk, mert eredményeink csak akkor lehetnek valóban megbízhatók, ha tudományos megalapozottságuk is ilyen. A vallás esetében e megbízhatóság a vallás valóságának sajátosságát feltáró, azt szaktudományos vonatkozásokban is érvényesítő eljárásból adódhat, amelynek forrása nem lehet más, mint a vallási valóság sajátos önfeltárlása. Álláspontom szerint ezt az önfeltárlást egészében és részleteiben végeredményben csupán a vallásról valló gondolkodás képes kellően megmutatni.²¹

²⁰ Lásd *Vallásbölcselet*, 1. § c-d, illetve 47. §: A vallásbölcselet ismertetésének problémája.

²¹ Alkalmazzuk ismét a fentebb említett hasonlatot a különleges színérzékelőkről, akik érzékelik a Színt. A kérdés úgy tehető fel, miképpen képesek e Színérzékelők saját tapasztalataikat nyilvánosan – ami itt azt jelenti: a Színt nem érzékelők számára ésszerűen felfogható módon – közreadni? A forma és tartalom kettőssége érvényes: formailag a racionális beszéd szükséges, amelynek azonban ki kell fejeznie e különös színérzékelés specifikumát. Vagyis használhatjuk a többiek által is érzékelt színekre való utalást, beszélhetünk arról, hogy itt „színérzékelésről” van szó, amilyennel a többiek is rendelkeznek. Egyben világossá kell tenni, hogy ez egy *hasonlóság*, de nem azonosság. Tartalmilag nem elég azt mondani, hogy e különleges Szín „olyan, mint a zöld vagy a kék”; *láttatni* kell valamiképpen s ennek érdekében minden eszközt meg kell ragadni: e Szín olyan, „mint a tenger mormogása éjszaka”; mint „a csecsemő első mosolya születése után”; mint „a vihar utáni erdő, amikor kisüt a nap és fénye áttör a lombokon, árnyékot vetve az útra, az avarra, a bokrokra”; mint „egy távoli kiáltás, amelyben fájdalom és öröm egybevegyül és hívja azt, aki hallja” – stb. A hasonlóságot tehát úgy kell kifejezniük e Színérzékelőknek, hogy saját tapasztalataik legmélyéről merítve, de axiomatikus értelemben mégsem feltételezve e tapasztalat meglétét legyenek képesek nyilvánosan közreadni tartalmait. – A Színtapasztalattal nem rendelkező tudósok, amikor leírják e tapasztalatok előfordulásait, szükségképpen hagyatkoznak e beszámolókra; ha nem állnak is rendelkezésükre ilyenek, fel kell tételezniük, hogy a tapasztalati közvetlenség alapozza meg minden, külsőleg megfigyelt esetben a leírt tárgy jellegét. Ezért szaktudományos kutatásaik e nem érzékelt Színre vonatkozóan egyfelől támaszkodhatnak saját szintapasztalataikra – amely erre a Színre nem terjed ki –, másfelől minden ponton tekintetbe kell venniük egy sajátosságot, mely saját állományukban nem szerepel. Kutatásaik ezért e szempont meglétét, elvi és tartalmi kidolgozottságát feltételezi. – A hasonlatot lefordítva: a szaktudományos valláskutatás feltételezi és alkalmazza a vallásfilozófia és ezen túlmenően a vallásbölcselet *lehetőségét, tényét és kifejtettségét*. Ezeketől a vallástudós elvi és módszertani értelemben semmiképp sem tekinthet el.

7.

VALLÁSBÖLCSELET ÉS TEOLÓGIA

Befejezésül röviden, a teljesség igénye nélkül kitérek a vallásbölcselet és a teológia kapcsolatának kérdésére. A „teológia” szűk értelemben Isten kinyilatkoztató önközlése, beszéde önmagáról önmagában, a teremtésben, az üdvtörténetben és a beteljesedésben. Tágabb értelemben teológiának nevezünk az isteni kinyilatkoztató önközlés emberi szavakban megnyilvánított formáját, legyenek e szavak önmagukban isteniek, mint Jézus szavai az evangéliumokban, vagy akár a kinyilatkoztató önközlés egyéb dokumentumai, mint amilyenek az újszövetségi feljegyzések, valamint az atyák, a zsinatok, a szent megnyilvánulók és a tanítóhivatal állításai. Még tágabb értelemben teológiának mondjuk az előző jelentéseket szisztematikusan feltételező, ezekre ésszerűen reflektáló, kifejtő jellegű tudományos beszédet, a közismert értelemben vett teológiai irodalmat. Ez az irodalom a teológiát egészében véve összekapcsolja a nem-teologikus, ésszerű gondolkodással, a filozófiával és a szaktudományokkal.

Módszerét tekintve a teológia szűk értelemben módszertelen, hiszen Isten közvetlen kinyilatkoztatása. Ha szó lehet itt bárminemű „módszerről”, az nem más, mint a valóság önfeltárlásának közvetlensége, egy eredeti vagy ősi őszinteség, *Urehrlichkeit, Ursprünglichkeit, originalité archaïque*. Tág értelemben azonban a teológia axiomatikusan feltételezi és alkalmazza Isten önkinyilatkoztató beszédének tételeit, legyenek ezek természetiek vagy természetfeletti. Ebben az értelemben, a teológia felől nézve végül is minden beszéd teologikus, mert akarva vagy akaratlan felteszi Isten önkinyilatkoztató beszédét és ennek tartalmait. Az ésszerűen kifejtett, szisztematikusan tudományos teológia módszere kifejezetten, reflektáltan axiomatikus, amennyiben leszögezi saját elveit (a kinyilatkoztatott igazságokat), megjelöli ennek forrásait (az eredeti és a másodlagos forrásokat), végül pedig megmutatja a kifejtésben elkerülhetetlen természetfeletti hatás igényét. Ez utóbbi akkor is igényelt, ha a kifejtés racionális, a szaktudományos ésszerűség menetét követi.

A vallásbölcselet köztes helyet foglal el a tág értelemben vett teológia s annak filozófiai tartalma és eljárás módja között. Alapja az isteni önkinyilatkoztatás annak lehetőségében és tényében, arra tekintettel, amire ez a kinyilatkoztatás végeredményben irányul: a valóság beteljesedésére. A vallásbölcselet alkalmazza a filozófiai eljárás módját és feltételezi a szűkebb és tágabb teológiai tartományokat. Más szóval a vallásbölcselet az *intellectus fidei* azon alakja, amely az önkinyilatkoztatást annak egészében feltételezi, reflektál történeti kibontakozására, és összekapcsolja a teológiai reflexiót a filozófiával. Ezt a szerepet másképpen fanerikusnak neveztem, mivel a *phaneron* az újszövetségi szóhasználatban az a nyilvánvalóság, amely

közvetlenül, egészlegesen adott minden ember számára.²² A fanerikus gondolkodás az, amely *nem* tartóztatja fel az igazságot „gonoszsággal” (Róm 1, 18–21); pozitív értelemben ez a fel –nem tartóztatás a nyilvánvaló igazság befogadása az önközlés egészségességében: „Amikor esteledik, ezt mondjátok: Szép idő lesz, mert vöröslük az ég! Reggel pedig: Ma zivatar lesz, mert vörös és borús az ég. Képmutatók! Az ég arcát meg tudjátok ítélni, az idők jeleit pedig nem tudjátok?” (Mt 16:3). Illetve: „Amikor látjátok, hogy felhő támad nyugatról, mindjárt azt mondjátok, hogy eső jön, és úgy lesz. Amikor pedig azt halljátok, hogy a déli szél fúj, azt mondjátok, hogy hőség jön, és úgy lesz. Képmutatók, a föld és az ég jelenségeit felismeritek, e mostani időt miért nem tudjátok felismerni? De miért nem ítéletek meg magatoktól is, hogy mi az igazságos?” (Lk 12, 54–57).

Ezek az evangéliumi szavak a fanerikus nyilvánvalóság leírásai, amelyek megfelelő reflexiója, valló jellegű feltárása alkotja a vallásbölcselet anyagát; a vallásbölcselet módszere vagy formája pedig maga a nyilvánvalóság, nem a természeti értelemben, amire a fenti idézetek analógiája utal, hanem az *intellectus fidei* értelmében, amennyiben a hívő gondolkodás számára nyilvánvaló a hit igazsága. Ez módszer tehát, egyszerűen fogalmazva, az egészlegesen eredeti, habituálisan meggyökeresedett, a gondolkodásban kifejlesztett és a tudományos értelemben megszilárdított őszinteség, *phaneroszisz*.²³ Az erre a phanerosziszra való egészeleges reflexió a vallásbölcseleti tevékenység, különös tekintettel – mint az idézett evangéliumi szövegek is mutatják – a bekövetkezendőkre, vagyis a futurum dimenziójára, mely a vallásbölcseleti tevékenység átfogó jellemzője. A vallásbölcselet, másképpen mondva, profetikus gondolkodás, amely a nyilvánvalóság fanerikus adataiból kiindulva az *intellectus fidei* elveit feltételezve mutat túl önmagán. A vallásbölcselet tehát végeredményben a szűken vett teológiából merít és ugyanerre mutat, miközben a gondolkodás szolgálatát végzi a valóság által, a valósággal és a valóságban; ennyiben is valló gondolkodás.

Különösen azonban a vallásbölcselet a *gondolkodás diakóniája*, amelyet – mint valós szolgálatot – a valóság beteljesedésének érdekében fejt ki. Míg a filozófiáról mondhattuk egy adott összefüggésben és egy adott időszakban, hogy *ancilla theologiae*, ezzel szemben a vallásbölcselet: *diakonia theologiké*, a szűken és tágan vett teológia valóságos szolgálata a gondolkodásban.²⁴

²² Lásd *Vallásbölcselet*, 24. § b. A *phaneros* jelentései: 1. látható, nyilvánvaló; 2. feltűnő, híres; 3. szembetűnő; 4. őszinte. A szóhasználatot illető antik idézetekhez lásd: <http://www.perseus.org/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%23110244>

²³ A görög nyelvben ezt az őszinteséget fejezi ki a *pisztisz*, hit szó szubjektív jelentése is. Vagyis a vallásbölcseleti módszer végeredményben hitmódszer, a „hit”, *pisztisz* eredeti jelentésének kiaknázása, kidolgozása, kiterjesztése.

²⁴ E megfontolások, melyeket részletesen is ki kell fejteni, a diakónia azon új fogalmára támaszkodnak, amelyet doktori munkájában James Day fejtett ki a közelmúltban.



MI A VALLÁSTUDOMÁNY – A LÉLEKTAN FELŐL NÉZVE

NÉMETH DÁVID

A vallástudomány nem kerülheti el, hogy a vallás szubjektív oldalával is foglalkozzék, ugyanígy a pszichológia sem teheti meg, hogy egy olyan általános emberi jelenséget, mint amilyen a vallás, figyelmen kívül hagyjon. A vallástudomány és a pszichológia határterületén kialakult egy sajátos tudományág, amit valláslélektannak nevezünk. A valláspszichológiát, mivel nem a vallással, hanem a vallásos jellegű átélésekkel és a vallásos indíttatású viselkedéssel (a vallásossággal) foglalkozik, és mivel kutatási eszköztárát és módszereit éppúgy, mint az eredményeinek előadási módját a pszichológiától kölcsönzi, a pszichológia és nem a vallástudomány részének kell tekintenünk.

Szinte attól a pillanattól kezdve, amikor a pszichológia elszakadt a filozófiától és önálló tudománnyá vált, foglalkoztatta művelőit a vallás kérdése. Önállósulásának az volt az alapja, hogy a spekuláció helyett a természettudományok mintájára, kísérleti úton kezdett adatokat gyűjteni az emberi lélek működéséről. Felvetődött a kérdés, hogy ilyen eszközökkel feltárható-e a vallásos gyakorlat lelki oldala.¹ Wundt még úgy vélte, hogy a kísérletezés módszere csak az elemi lelki jelenségek kutatására alkalmas, a magasabb pszichikus működések törvényszerűségei az emberi szellem termékeiből, vagyis a nyelv, a mitológia és a vallás tanulmányozásával ismerhetők meg. A vallással ezért a „népléktan” keretében foglalkozott.² Ezzel csírájában meg is jelent az a kettősség, ami mindmáig jellemzi a pszichológiát: a természettudományos-kísérleti és a szellemtudományos-hermeneutikai tájékozódás. Wundt tanítványa, Oswald Külpe önálló műhelyt hozott létre Würzburgban (1896), ahol a magasabb lelki folyamatok, mint pl. a gondolkodás empirikus vizsgálatát tűzte ki célul. Külpe teológus-tanítványai közül többen a valláspszichológia művelői lettek, köztük Karl Girgensohn Dorpatban (ma Tartu – Észtország) dogmatika-professzorként valláslélektani iskolát hozott létre. Itt a kísérleti pszichológia módszereivel vizsgálták a gondolkodási és érzelmi folyamatok szerepét a vallásos

¹ Wilhelm M. Wundt lipcsei laboratóriumának felállításától kezdve (1879) már programszerűen folytak empirikus lélektani kutatások.

² Wundt, W., *Völkerpsychologie. Mythos und Religion*, Bände 1–3. Leipzig 1905kk.

tudat működésében. Ugyancsak Wundt tanítványai között szerepel G. Stanley Hall, aki az amerikai valláslélektani kutatások egyik elindítója, valamint a francia valláspszichológia atyja, Theodor Flournoy. A 19. század végén és a 20. század első három évtizedében a valláslélektan mind Európában, mind pedig Amerikában hatalmas virágzást ért meg. Ennek ellenére nem tudott sem a pszichológia, sem a vallástudomány, sem pedig a teológia rendszerébe integrálódni. Jóllehet vizsgálódása tárgyát tekintve a vallástudományhoz tartozónak kellene éreznie magát, kutatási módszereinek és eszköztárának szempontjából a pszichológia része, eredményeinek a felhasználója pedig mindenekelőtt a vallásos embert tanácsoló teológia lenne. E három tudomány közötti kapcsolat fenntartásának és művelésének kiváló eszköze lehetne a valláslélektan. Hontalansága éppen ezért arra enged következtetni, hogy e tudományok valójában nem akarnak közösségre lépni egymással. Témánknál maradván, vessünk egy pillantást a pszichológia és a vallástudomány kölcsönös idegenkedésére.

KÖLCSÖNÖS IDEGENKEDÉS

A pszichológia nemcsak a vallástudománnyal nem tud mit kezdeni, de a valláslélektan is mostohagyerekként kezeli. Ha a pszichológia, a pszichiátria és a pszichoterápia nagy átfogó tankönyveit, ill. kézikönyveit átlapozzuk, alig találunk közöttük olyat, amely az ember vallásosságáról egyáltalán említést tenne. Az ellenpéldák többsége is inkább negatív értelemben, téveszmékkal, büntudattal, vagy a szektás viselkedéssel kapcsolatban szólnak a vallásról. Ez összhangban áll a Freuddal indult, s a pszichoanalízisben mindmáig fellelhető valláskritikai szemlélettel a pszichoterápián belül. Bár tagadhatatlan, hogy számos pszichés zavar hátterében szigorú vallásos neveltetés, szorongást keltő vallási hiedelmek, vagy a beteg életében aktuálisan is érvényesülő, lelkileg megterhelő vallási elvárások állnak. Pozitívan csak az egész embert szem előtt tartó, filozófiai tájékozódású lélekgyógyászok vonják be a vallást, ill. a vallásosságot a látókörükbe, mint az emberi élet egyik fontos dimenzióját.³ Az európai pszichológiáról azonban általánosan elmondható, hogy jobbra érzéketlen a vallás jelenségével szemben és peremre szorítja azokat a szakembereket, akik a kérdéskör iránt nyitottak és készek beható kutatások végzésére.

A pszichológia tartózkodó viszonyulása a valláshoz azért is különös, mert mindenekelőtt az emberi viselkedés és átélés megfigyelésével, leírásával, megér-

³ Vö. Kaiser, P., *Religion in der Psychiatrie*, Göttingen 2007, 297kk. Hasonló megállapításokat kénytelen tenni Lämmermann, G., *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen Vluyn 2006, 22kk. Újabb lélektani szakkönyvek között már található olyan, amely külön kitér a spiritualitás kérdésére, pl. Walach, H., *Psychologie, Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*, Stuttgart 2005, 225kk.

tésével és bejósolásával foglalkozó tudományként értelmezi magát. Amennyiben a vallást világ- és életértelmezési rendszernek tekintjük, magától értődik, hogy a vallásos ember átélési módjait, a valósághoz való viszonyulását, magatartását, cselekedeteit és egész életvitelét alapvetően meghatározza hitbeli meggyőződése. Ha a mi felvilágosodás utáni, szekularizált világunkban is az emberek többsége a maga módján vallásosnak tartja magát – mennyivel inkább így van ez más kultúrákban –, akkor a pszichológia aligha hagyhatja figyelmen kívül a vallásosságot, vagy tágabb értelemben a világnézeti meggyőződést az emberi viselkedési és átélési módok megértésénél.

Idegenkedés figyelhető meg a vallástudomány oldalán is a pszichológia iránt. Bár komoly vallástudományi kézikönyvek külön fejezetet szentelnek a valláspszichológiai kutatási eredmények és elméletek ismertetésének,⁴ a vallástudomány (főképpen a vallásfenomenológia) részéről újra és újra megfogalmazódik az a gyanú, hogy a pszichológiai megközelítés éppen a vallás igazi magvát véti el, nem fér a vallás lényegének a közelébe, ezért óhatatlanul felszínes marad. A sajátosan vallási ugyanis a vallásos viselkedés és átélés pszichikus folyamatain kívül esik. Így a valláslélektan valójában a vallásról semmit nem tud mondani, illetve legjobb esetben is csak funkcionális szempontból tudja értékelni azt.⁵ Tartózkodásra inti a vallástudományt a lélektanul szemben az is, hogy a vallási jelenségek háttérben végbemenő pszichés történések sok esetben egészen profán okokkal és szándékokkal is magyarázhatók, ami arra csábít (és a pszichológiai valláskritika többnyire enged is ennek a csábításnak), hogy egy-egy vallási jelenséget pszichológiai szempontból egyfajta „nem egyéb, mint” értékeléssel semlegesítsünk és fosszunk meg vallási jellegétől. A vallástudomány (nem úgy, mint a teológia) az ellenkező törekvésnek sem szokott örülni, annak, amikor a pszichológia bizonyítékokat kíván szolgáltatni a vallás igazolása, vagy védelme érdekében. Ezek az aggályok kétségtelenül jogosak, mégis azt kell mondanunk, hogy a vallás megértésekor nem tekinthetünk el a vallást gyakorló embertől, már csak azért sem, mert a vallás az emberért van, pontosabban azért az emberért, aki gyakorolja. Hasznossága, egyáltalán értelme csak egzisztenciális hatásaiban ragadható meg, s ehhez a pszichológia eszközei nem mellőzhetők.

⁴ Pl. Stolz, F., *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1997; Hock, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.

⁵ Sokak véleményét tükrözik G. van der Leeuw mondatai: „A valláslélektan (...) a lelkit szeretné megérteni a vallásban és a vallással kapcsolatban. Amennyiben minden vallási jelenségben a lelki szólal meg és működik, úgy a pszichológiának és a fenomenológiának ugyanaz a feladata. A vallásban azonban több nyilvánul meg, mint pusztán lelki. Az egész ember részesül benne, válik benne aktívvá és megragadottá. A pszichológia csak akkor lenne itt illetékes, ha szellemtudománnyá változna át – amint egyébként gyakran teszi is.” In: uő, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 785k.

A valláspszichológia az a diszciplína a vallástudomány és a pszichológia határterületén, amely ablakot (vagy ajtót) nyit a két tudomány között. Ezen át tekint a pszichológia a vallástudomány eredményeire, és ezen át ítélni meg a vallástudomány, hogy miben segíti tájékozódását a pszichológia.

MI A VALLÁSPSZICHOLÓGIA?

A valláspszichológia feloldhatatlannak látszó dilemmája így fogalmazható meg: a vallás pszichológiai funkciójának, vagy pedig a psziché vallási funkciójának a vizsgálatával foglalkozzék.⁶ Mindkét álláspontnak megvannak a maga képviselői. Az előbbihez általában azok csatlakoznak, akiket mentálhigiénés érdekek vezérelnek. Vagy óvni kívánják az emberek lelki egészségét a szélsőséges vallási gyakorlattól (önsanyargatás, rituális előírások szigorú betartása stb.) és lelki zavarokat okozó hittartalmaktól (Isten büntetése, kárhozat stb.), vagy pedig a vallásosság jótékony pszichés hatásaira akarják felhívni a figyelmet (többlettartalékok a megküzdéshez, reménykedni tudás stb.). Az utóbbi álláspontot egyfelől azok osztják, akiket a vallásosság antropológiai alapjai érdekelnek, illetve a vallásosság motivációs hátterét kutatják, másfelől azok, akik apologetikus szándékkal ki akarják mutatni, hogy az ember szükségszerűen vallásos. A motiváció-lélektani, vagy neuropszichológiai tájékozódású kutatók mellett ebben a táborban találhatóak azok a szakemberek is, akik a valláslélektant nem empirikus, hanem szellemtudományként művelik. Számuk a mai időkben meglehetősen csekély.⁷

Egy általánosan elfogadott definíció szerint a valláspszichológia alkalmazott pszichológiai tudomány,⁸ amely lélektani eszközök segítségével az emberek azon egyéni vagy közösségi meggyőződéseit, viselkedési módjait és átéléseit, valamint a hozzájuk tartozó kulturális lecsapódásokat vizsgálja, amelyek valamilyen for-

⁶ Vö. Mann, U., *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt 1973, 60.

⁷ Elsősorban európai publikációk sorolhatók a szellemtudományos irányzathoz, a legújabb időkből pl. Fraas, H.-J., *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1990; Heine, S., *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen 2005; Lämmermann, G., *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen-Vluyn 2006. Talán nem véletlen, hogy mindhárom szerző protestáns teológus. A valláspszichológia pszichológus művelői manapság szinte kizárólag empirikus módon járnak el, vö. Wulff, D.M., *Psychology of religion: classic and contemporary views*, New York 1991; Hood, R.W. – Spilka, B. – Hunsberger, B. – Gorsuch, R., *The Psychology of religion: an empirical approach*, New York 1996. áttakintéseit.

⁸ Ezt a legtöbb kutató által képviselt nézetet arra hivatkozva vitatja A. Vergote, hogy a valláspszichológiának nincs gyakorlati haszna, mint más alkalmazott pszichológiáknak, in: uő, *Religion und Psychologie*, in: Schmitz, E. (Hg.), *Religionspsychologie*, Göttingen etc. 1992, 11.

mában az érzékfölötti, metafizikai valóságra vonatkoznak.⁹ Más meghatározások hangsúlyozzák, hogy a valláspszichológia a vallásosság pszichológiája, amely a vallásnak minősített valóságelemek által meghatározott „tudatos és tudattalan érzelmeket, kognitív folyamatokat, szimbólumokat, kifejezési formákat, illetve közösségi kapcsolatokat” vizsgálja.¹⁰ Világos tehát, hogy a valláslélektan nem foglalkozik magával a metafizikai valósággal, sem e valóság manifesztációinak tartalmi kérdéseivel, igaz, vagy hamis voltával, hanem csak az ember pszichikus érintettségével. Vagyis a vallás szubjektív oldalát tekinti vizsgálata tárgyának. Maguk a lelki folyamatok persze, amelyeket elemez, sohasem sajátosan vallásiak, ezt a minőségüket az oki meghatározottságuk, illetve az irányultságuk adja. Éppen ezért a pszichológia egyedül nem tud különbséget tenni a vallási és nem vallási élmények, tapasztalatok és viselkedési módok között.¹¹ Nem tudja eldönteni, hogy pl. egy sportszarnokban összegyűlt tömeg különös viselkedését (futballmeccsen, rock-koncerten vagy tömeg-evangelizáción) vallási megnyilvánulásnak tekintse-e, és ha igen, akkor milyen kritériumok alapján. Kénytelen tehát a vallástudományhoz fordulni tanácsért.

MIT VÁR A VALLÁSPSZICHOLÓGIA A VALLÁSTUDOMÁNYTÓL?

A valláslélektan a vallástudományt kénytelen megkérdezni arról, hogy mi a vallás, mely jelenségek számítanak vallásiaknak, s a vallások milyen hittartalmakat és milyen szimbolikus-rituális, valamint etikai cselekvési mintákat kínálnak tájékoztató és élmény-feldolgozási lehetőségként a különböző emberi élethelyzetekben. A valláslélektan a vallástudománytól tudhatja meg, hogy a vallás milyen szerepet kíván betölteni, maga pedig igyekszik fényt deríteni arra, hogy ténylegesen milyen szerepet játszik a különböző közösségek és az egyének életében. A valláslélektan – anélkül, hogy az igaz-hamis, ill. a helyes-helytelen kérdésében állást foglalna –

⁹ Holm, N., *Einführung in die Religionspsychologie*, München/Basel 1990, 10., továbbá Rebell, W., *Psychologische Grundwissen für Theologen*, München 1988, 152.

¹⁰ Benkő A., A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig, in: Horváth-Szabó K. (szerk.), *Valláspszichológiai tanulmányok*, Budapest 2003, 36. Vö. Murken, S., *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit*, Münster etc. 1998,

¹¹ J. A. van Belzen, holland valláspszichológus arra a kérdésre, hogy valláslélektani szempontból mi a specifikus a vallásos tapasztalatban, azt kénytelen válaszolni, a valláslélektan csak azt tudja megmondani, hogy az elébe tárt, vallásnak ítélt élményleírásokban mi a pszichikus. Belzen, J. A. van, Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive, in: Ricken, F. (Hg.), *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 40kk.

vizsgálja és bemutatja, hogy az egyes vallási megnyilvánulások milyen pszichikus folyamatokkal kapcsolódnak össze, és milyen hatással vannak az életminőségre.

Mindenekelőtt a vallás fogalmának a meghatározását várja a valláslélektan a vallástudománytól, hogy kutatási területét behatárolhassa. Egyértelmű válasz helyett mindjárt kétféle vallásdefinícióval találkozunk.

a) A *szubsztanciális* meghatározások a vallás lényegét, a minden vallásban közös momentumot igyekeznek megragadni. Ebből a szempontból a legegyszerűbben ilyen definíció adható: a vallásban az ember az Istennel (istenivel, istenséggel) él át egzisztenciális találkozást és ápol az élet minden területére kiható kapcsolatot. A középpontban egy meghatározhatatlan, de mindent meghatározó valóság áll. Lehet istennek, szentségesnek, végső vagy transzcendens valóságnak, netán végső értelemhorizontnak vagy annak nevezni, ami feltétlenül ránk vonatkozik. Minél átfogóbban gondolkodunk, annál absztraktabb fogalmat kell találnunk. A valláslélektan nem a tartalom, hanem a találkozás, a megérintés mozzanata érdeklí és az, hogy ez az ember élete számára hosszú távon milyen következményekkel jár. Új motívumot jelent-e bizonyos cselekvéseire, netán az egész életvitelére nézve, megváltoztatja-e a világ- és önértelmezését, azaz létrehoz-e a korábbiaktól eltérő értelmzési sémákat a gondolkodásban. Mondhatni: a valláslélektan a szubsztanciális vallásértelmezést is funkcionálisra fordítja át. Mindjárt hozzá kell tennünk, az utóbbi évek kutatásai egyre nagyobb figyelmet szentelnek annak a körülménynek, hogy a hittartalmaknak, vagyis a vallási meggyőződések rendszerének mindenél meghatározóbb, irányító szerepe van a vallásos átélésekben és viselkedésben. A másik tényező – amitől e hatások ereje függ – a vallási meggyőződéselemek „centralitása” az egyén valóságértelmezési rendszerében. Hasonlattal élve, milyen gyakran veszi fel a „vallási szemüveget” a valóság megítélésekor és milyen színezetű ez a szemüveg (tartalmak).¹² Várható tehát, hogy a jövőben nagyobb hangsúlyt kap a valláslélektani kutatásokban a tartalmi szempont, nevezetesen az, hogy a vallás különböző emberi létkérdésekre és megoldást követelő élethelyzetekre vonatkozó értelmzési minták rendszere. Ugyanis a vallásosság minden egyes megnyilvánulásának a megértésében kulcsszerepe van ennek a szempontnak.

b) Természetszerűleg könnyebben csatlakozik a valláslélektan a *funkcionális* vallásfelfogáshoz. Ez a megközelítés valójában nem is azt kérdezi, hogy mi a vallás, hanem azt, hogy mire használja az ember a vallást. A laikus megfigyelőnek is feltűnik, hogy a vallásnak van egy kibontakozást segítő, nemes célok felé indító, jobbításokat előmozdító, lelkesítő, perspektívát nyitó, felszabadító funkciója. Nevezhetnénk ezt promotív funkciónak. Torzult formában ez érvényesül a rajongó

¹² S. Huber, Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität, in: Zwingmann, Ch. – Moosbrugger, H. (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, Münster etc. 2004, 79kk.; uő, *Zentralität und Inhalt, Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*, Opladen 2003, különösen 169kk.

vagy fanatikus vallásosságban. Egészséges megnyilvánulásaival manapság sajnos keveset foglalkoznak. Annál gyakrabban válik vizsgálat tárgyává a vallás megnyugtató, stabilizáló funkciója. Főként a szociológusok és szociálfilozófusok (pl. N. Luhmann, H. Lübbe)¹³ figyeltek fel arra, hogy az ember a vallás segítségével tud a leghatékonyabban úrrá lenni az életében újra meg újra előforduló véletlenszerű, befolyásolhatatlan, meghatározhatatlan eseményeken (az ún. kontingenciákon). A vallásos interpretáció lehetővé teszi, hogy az ember a véletlent szükségszerűként élje át, a megmagyarázhatatlan értelmet nyerjen a számára, és képes legyen elfogadni azt. Mivel a kontingencia-élmények soha nem küszöbölhetők ki az emberi életből – s ide nemcsak a sorscsapások, a betegség, a szenvedés és a halál tartozik, hanem a szeretet, a szerencsés egybeesések és a boldogság tapasztalatai is –, a vallások nyújtotta lehetőségekre mindig rá fogunk szorulni. A valláslélektan mindenekelőtt az egyéni élet stressz-helyzeteiben vizsgálja a megküzdés (coping) folyamatát és benne a vallási tartalmú helyzet- és önértékelési mozzanatokot. Kiderült, hogy a problémákkal, kilátástalan élethelyzetekkel való megbirkózás eredményessége nagyban függ attól, hogy az egyén kihívásként, megpróbáltatásként, vagy sorscsapásként értelmezi-e az adott helyzetet (s ebben a tekintetben nagy különbségek vannak vallásos és nem vallásos emberek között), és hogy miként becsüli fel saját képességeit, lehetőségeit, valamint a várható segítséget. A vallásos emberek általában isteni erőkre és szociális támaszra számítanak a saját erőtartalékaikat próbára tevő élethelyzetekben. A vallásosság intenzitása és jellege meghatározza a megküzdés stílusát is. Ritkábban fordul elő a csak magában bízó stílus, gyakoribb a felelősséget egészen Istennek átadó, vagy az Istennel együttműködve harcoló vallásos ember.¹⁴

c) Újabban segítséget vár a vallástudománytól a valláslélektan a *spiritualitás* fogalmának meghatározásában is. Szemben a vallással, a spiritualitáshoz nem tartozik koherens világ- és életértelmezési, valamint viselkedésorientáló (etikai) rendszer, nem tölt be társadalmi szinten integráló funkciót, és nem járul hozzá valamely meghatározható szociális identitás kialakulásához. Általánosan fogalmazva a spiritualitás egyéni igényeket kielégítő, sajátos képzeteket tápláló és egyedi cselekmények segítségével ápolt, közvetlen és bensőséges transzperszonális kapcsolat. Hitrendszerből, normarendszertől, intézménytől és emberi közösségtől független vallásosság.¹⁵ Helyesebben nem is feltétlenül vallásosság, hiszen elképzelhető nem

¹³ Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977; Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz etc. 1986. Vö. Ammermann, N., *Religiosität als Kontingenzbewältigung*, Münster 2000.

¹⁴ A témakörhöz lásd: Pargament, K. I., *The Psychology of Religion and Coping*, NewYork/London 1997.

¹⁵ Vö. Martin, A., *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005; Bucher, A. A., *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim/Basel 2007.

vallásos spiritualitás is. Egyes valláspszichológiai szerzők időszerűnek tartják, hogy a vallásléktan kutatási területének ne a vallásosságot, hanem a spiritualitást tekintsük. M. Utsch szerint „a 'privátvallás' vagy a 'személyes hit' tekintendő a valláspszichológiai kutatások tulajdonképpeni tárgyának. (...) A spiritualitás mint a hit gyakorlata, ill. mint egy meghatározott beállítottság hétköznapi életre váltása, a vallás empirikusan vizsgálható része.”¹⁶ Utsch azért érvel a spiritualitás-kutatás feladata mellett, mert e tágabb terület-meghatározásba beleérti a vallásosságot (lelkiséget, kegyességet) is, a vallásosság vizsgálatára való koncentráció viszont kizárná a vallásléktan látóköréből a spiritualitás számos, vallásokon kívül eső megnyilvánulását. Kár lenne, ha ez a tágítás egyben vallásléktani kutatásoknak az egyénre szűkítésével járna együtt.

d) Az elmúlt években, a spiritualitás-vita egyik folyamánként ismét megjelent az „*implicit vallás*” fogalma.¹⁷ Az elnevezés arra utal, hogy a vallás, ill. a vallásosság legjellemzőbb vonásai fellelhetők szekuláris kontextusban is (pl. a sport, a politika, a televíziózás, az internet-használat, az egészségkultúra stb. területén). Ha a vallás fogalmát kitérítjük, akkor lefedi azokat a jelenségeket is, amelyeket régen kvázi-, vagy pszeudo-vallásiaknak nevezünk, mert azt tartottuk róluk, hogy valláspótléku szolgáltak. Az újabb nézet szerint tartalmuktól függetlenül ezek is vallásoknak (vagy legalább a megélésük vallásosságnak) tekinthetők, amennyiben a vallásokra jellemző funkciót töltenek be. Ehhez persze a végső valósággal, vagy a transzcendenssel való kapcsolatot törölni kell a vallásosság ismérvei közül.¹⁸ Mely kritériumok maradnak meg akkor? Bailey hármat határoz meg: 1) személyes elkötelezettség, 2) olyan tartalmak, amelyek különböző valóságszinteket kapcsolnak össze értelmes egységbe, 3) intenzív foglalkozás egy olyan témával, amely egyéb életterületekre is messzemenő hatást gyakorol.¹⁹ Tatjana Schnell vallásléktani kutatásokra támaszkodva másféle kritériumrendszert állított fel. Ő is három olyan tipikus gondolkodási, élmény- és viselkedési mintát azonosított, amelyek minden vallásban és vallási mozgalomban megtalálhatók. Nála ezek: a mítoszok (kognitív

¹⁶ Utsch, M., *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*, Stuttgart etc. 1998, 96k.

¹⁷ A fogalmat tudomásom szerint Edward Bailey kezdte el használni a '90-es évek elején, majd a jelenséget részletesen feltáró írása révén közismertté vált, vö. uő, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Leuven Weinheim 1997; Lásd még: Thomas, G., *Implizite Religion*, Würzburg 2001, Schnell, T., *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinnes*, Dissertation Trier 2004, http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/297/pdf/endversion_opus.pdf (25.5.2005)

¹⁸ Vagy pedig Thomas Luckmannal „kicsi”, „közepes” és „nagy transzcendenciáról” kellene beszélnünk, uő, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialreform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: Gabriel, K. (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996, 17kk.

¹⁹ Bailey-t idézi T. Schnell, in: i.m. 9.

szempont), a rituálék (cselekvési szempont) és a transzcendálási élmények (átélési-érzelmi szempont).²⁰ A valláslélektan felől nézve lényeges, hogy e dimenziók kizárólag strukturálisan veendő általános érvényűeknek, olyan kereteket jelentenek, amelyek a legkülönbözőbb tartalmakkal telítődhetnek meg. Függetlenül a tartalmaktól Schnell szerint implicit vallásosságról kell beszélnünk, ha e három kritérium egyidejűleg érvényesül, és az egyén általuk végső értelemtapasztalathoz jut. Ennek alapján még nem mondható ki, hogy minden ember emberléténél fogva implicit módon vallásos, de az megállapítható, hogy az embernek az implicit vallásosságra diszpozíciója van.²¹

MIT KÍNÁL A VALLÁSPSZICHOLÓGIA A VALLÁSTUDOMÁNYNAK?

A valláspszichológia – ellentétben az elvárásokkal – nem szolgáltathat bizonyítékokat annak a tételnek az alátámasztására, hogy az ember szükségszerűen vallásos. Rámutathat viszont a vallásosság pszichikus hátterét jelentő hitfunkció egyetemes emberi voltára. Továbbmenve, a valláslélektan felmérések sokaságával igazolta, hogy az élményfeldolgozásban és a viselkedésszabályozásban meghatározó tényező lehet az egyén vallásossága. Az is kiderült viszont, hogy nem elég körütekintő egy olyan megállapítás, amely a vallást általában egészségkárosítónak tartja, vagy pedig általában az egészséges élethez szükséges tényezőként akarja beállítani, mert mindig a vallásosság jellegétől függ, hogy a hatásai segítik, kiteljesítik, vagy éppen akadályozzák, netán betegítően befolyásolják az érintett személy lelki működését.

a) Tertullianus egyik mondatára illő utalni, amikor azt a kérdést kezdjük boncolgatni, hogy az emberlét konstitutív része-e a vallásosság, vagy sem. Ő nem is csak általában az emberi lélek vallásos természetéről, hanem egyenesen a keresztyén voltáról beszél („...o testimonium animae naturaliter Christianae!” – „milyen tanúságtétele ez a természeténél fogva keresztyén léleknek!”).²² Bár ha a szövegkörnyezetet szemügyre vesszük, kiderül, hogy az egyházatya az emberek Isten nevét emlegető felsóhajtásaiból, vagy kritikus élethelyzetekben tett spontán megjegyzéseiből arra következtet, hogy nemcsak a természet, hanem az emberi lélek is szolgáltat istenbizonyítékot. Ugyanott később megállapítja, hogy az ember „azzá válik, nem születésétől kezdve keresztyén”. Ebben a kérdésben tehát Tertullianus nem elég meggyőző hivatkozási alap. Az anima naturaliter religiosa felfogást C. G. Jung mégis képviselhetőnek véli a 20. századi pszichológiában. Mivel megfi-

²⁰ Schnell, i.m. 17kk.

²¹ Uo. 19.

²² Tertullian (C. Becker – Hg.), *Apologeticum / Verteidigung des Christentums*, München 1992, 222k.

gyelése szerint az emberi lélek mintegy magától produkál vallási szimbólumokat és istenképeket, kijelenthető, hogy a természetéhez tartozik a vallási funkció.²³ Ez úgy lehetséges, hogy a numinózus (az isteni) a lélek mélyének, a kollektív tudattalannak a része. Az emberi léleknek ezen a szintjén az évmilliók során felhalmozódott közös tapasztalatkinccs energiával telített mintázatokban, archetípusokban van jelen. A vallási szimbólumok, képzetek és mítoszok ezek tudatosult megjelenései. Megteheti az ember, hogy nem vesz tudomást róluk, de megszabadulni nem tud tőlük, mert az isteni pszichikus valóság, a vallás pedig pszichikus funkció.

Tény, hogy sem a történelem, sem az etnológia nem ismer olyan társadalmakat, amelyekből a vallás egészen hiányozna, a mai pszichológia mégsem osztja azt a nézetet, hogy a pszichének lenne olyan működési módja, amit sajátosan vallásinak kellene neveznünk. Már csak azért sem, mert a vallás társadalmi-kulturális képződmény. Az egyén a maga élményeivel csatlakozik egy közösség vallási nézeteihez és szokásaihoz, mert csak így tudja értelmezni az átéléseit, vagy megfordítva, egy közösség vallásos meggyőződése és gyakorlata kínál értelmezési vagy újraértelmezési lehetőséget az egyén átélései vagy tapasztalatai számára. Vallásossá az egyén tehát azáltal válik, hogy az élményfeldolgozásában és viselkedésszabályozásában egy vallás értelmezési rendszere és életrendje középponti szerephez jut. A szociálpszichológia attribúcióelmélete nagy segítséget jelentett a valláslélektannak a folyamat leírásában és megértésében.²⁴ Innen merített bizonyítékokat arra, hogy az élmények feldolgozásában és a viselkedésszabályozás folyamataiban milyen nagy jelentősége van az értelmezéseknek. Vagyis annak, hogy mit hiszünk (vélnünk) a külső és a belső adottságokról és hatótényezőkről. Az értelmezés a hétköznapi élethelyzetekben túlnyomó részben hit-aktus eredménye, kevésbé empirikusan ellenőrzött összefüggések alkalmazása. Az ember tehát természeténél fogva hisz – nem pedig vallásos –, azaz homo naturaliter credulus. Akár úgy is mondhatnánk, hogy természeténél fogva hiszékeny. Kénytelen hit-alapon meghozni a döntéseit, mert még a jelenben sem tud minden körülményt figyelembe venni, és tudományos objektivitással mérlegelve értékelni a helyzeteket s így kialakítani a viszonyulását hozzájuk, még kevésbé teheti ezt meg a jövőre nézve. Ezért mind a jelen, mind a jövő értékelését hit-aktusként végzi el. A leghétköznapibb életszituációkat sem lennének képesek kezelni, ha nem tudnánk hinni. A hitfunkció a lelki működésünk természetes sajátja. Nem a vallásosságra van meg a természetes képességünk, hanem a hívésre.²⁵ A természetes hit természetéhez tartozik persze, hogy az értelmezések-

²³ Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, G. W. Bd. 12. Olten 1972, 26k.

²⁴ Lásd e kérdéshez Bernard Spilka és munkatársai több tanulmányát, különösen: Spilka, B. – McIntosh, D.N., Attribution Theory and Religious Experience, in: Hood, R. (Ed.), *Handbook of Religious Experience*, Birmingham 1995, 421kk., valamint Hood, R.W. et al., i.m. 26kk.

²⁵ Vö. Huth, W., *Glaube, Ideologie und Wahn*, Frankfurt/M., Berlin 1988, 29kk.; Lüsi, P., *Atheismus und Neurose*, Göttingen 1979, 24kk.

hez megkérdőjelezhetetlen támpontokat keres. Ilyet egyrészt a legközvetlenebbül tapasztalhatóban, ellenőrizhetőben, mérhetőben találhat (csökkentve a hitben adott értelmezés bizonytalansági fokát), másrészt a végsőben (növelve az értelmezéshez kapcsolódó bizalom mértékét). A vallásosság tehát a természetes hit mozgásterének egy sajátos dimenzióval (a végső valósággal mint vonatkoztatási kerettel) történő kitágítása. Gerhard Baudy hasonló értelemben mondja, hogy a vallás a tapasztalati valóság „szcénikus kiegészítése”.²⁶ Kifejti, hogy az élővilágban minden faj adottságai meghatározott környezetre vannak szabva. A megfelelő környezet lehetővé teszi a faj egyedei számára, hogy a velük született öröklött tulajdonságaikat kibontakoztassák. A környezet és a szervezet összejátszanak. Az ember esetében nincs meg ez az egymást kiegészítő kapcsolat. Fontos elemek hiányoznak a környezetéből ahhoz, hogy minden igénye beteljesüljön (hiányzik pl. a „halhatatlanság füve”). Ezért az ember mesterségesen, civilizációs és kulturális produktumokkal, vagy akár fantáziával pótolja a hiányokat. Erre szolgál a vallás is.

Témánk szempontjából figyelemre méltó még Hans-Ferdinand Angel neuropszichológiai indíttatású feltevése arról, hogy a kogníciók és az emóciók mellett van egy harmadik meghatározó tényező is az ember átéléseiben, élményfeldolgozásában, motivációs világában és viselkedésében, a „kredíciók” köre.²⁷ A kredíció a hit megjelölésére szolgáló pszichológiai fogalom, amelynek nem kell feltétlenül transzcendens tartalmakhoz kapcsolódnia. Ide tartozik minden, amit az ember vél, sejt, remél, vagy amiről meg van győződve anélkül, hogy objektív tényyszerűségét igazolni tudná. A kredíciók szoros összefüggésben állnak a kogníciókkal és az emóciókkal. A kapcsolat mindkét irányban kölcsönös: „minden kogníció tartalmaz emocionális és kreditív mozzanatokat, amint az emóciók sem írhatók le kogníciók és kredíciók nélkül”.²⁸ Megtörténhet azonban, hogy a kredíció ellentétbe kerül a kogníciókkal, és erős szövetségest talál az érzelmekben („credo quia absurdum”), vagyis a hit lelkesen és állhatatosan kitarthat olyan tartalmak mellett, amelyek szemben állnak minden ésszerű megfontolással. Máskor meg a hit az értelemmel lép „koalícióra” bizonyos érzelmekkel, elementáris vágyakkal vagy félelmekkel szemben (lásd: szenvedés vállalása nemes célokért). Az is előfordul, hogy

²⁶ Baudy, G., Religion als 'szenische Ergänzung', in: Stolz, F. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus*, Bern 1977, 65kk.

²⁷ Angel, H.-F., Religiosität als menschliches Potenzial, in: Uő. (Hg.), *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Stuttgart 2006, 69kk.; Uő, Neurotheologie, in: *Religionspädagogische Beiträge*, 49/2002, 107kk. Angelmotivációlélektani jellegű elméletéhez jól illeszthető R. Cloninger személyiséglélektani megállapítása arról, hogy a karakternek az önirányítottság és az együttműködési készség mellett a harmadik faktora a transzcendenciaélmény. Vö. Rózsa S. et al, *Temperamentum és karakter: Cloninger pszichobiológiai modellje*, Budapest 2005.

²⁸ H.-F. Angel, Religiosität als... 75. A további idézett gondolatok is ebből az írásból valók.

ugyanazon kredícióhoz az egyik emberben pozitív, a másikban negatív érzelmek kapcsolódnak (pl. „Az Úr uralkodik” hitvallási tartalom egyesekben félelmeket, másokban meg bizalmat és felszabadultságot vált ki). A vallás a végső valóságra irányuló kredíciók rendszere. A váratlan, a kiszámíthatatlan és befolyásolhatatlan eseményekkel kapcsolatos ún. „kontingencia-tapasztalatok” feldolgozásakor az ember általában csak ilyen jellegű kredíciókkal boldogul.

Angel elmélete a kogníciók és kredíciók megkülönböztethetősége (és egybeesései!) szempontjáról pontosításra szorul. Nem különülnek el benne eléggé a funkcionális és a tartalmi vonatkozások sem.

b) A valláspszichológia segíteni tud a vallástudománynak a jelenlegi vallásgyakorlat szubjektív oldalának vizsgálatában. Kidolgozta azokat a kvantitatív mérési eszközöket és kvalitatív vizsgálati módszereket, amelyek alkalmasak a vallási jelenségek pszichikus összetevőinek sokoldalú feltárására. Meg kell jegyeznünk, hogy a mai valláslélektan szinte kizárólag empirikusan tájékozódik. A még néhány évtizeddel ezelőtt is jelentős, pszichoterápiás tapasztalatokból táplálkozó hermeneutikai szemlélet erősen háttérbe szorult.

Néhány területen az utóbbi években különösen is élénk kutatómunka folyt:

– Kiemelkedik ezek közül a már említett *megküzdés* folyamata. Általánosan elmondható, hogy a vallásos emberek súlyos élettörténeti krízisek idején lényegesen eredményesebbek a megküzdésben, mint a nem, vagy kevésbé vallásosak, hétköznapi életfeladataik megoldásánál azonban rosszabbnak tűnnek az esélyeik. Szemben a korábbi sejtésekkel, az öntudatos, határozott, az isteni segítségre nem számító megküzdők nem tudnak hatékonyabban úrrá lenni a lelkileg próbára tevő élethelyzeteken, mint az Istenre hagyatkozók. Kiugróan erős stressz esetén még a teljesen passzív, mindent az Istentől váró hívő emberek is jobban boldogulnak. Ők ugyanis – éppen a küzdelem feladása miatt – könnyebben el tudják fogadni a megváltoztathatatlant.²⁹ A vallásos ember tarsolyában egész sor olyan helyzetértelmezési lehetőség van, ami erőt ad a harc folytatásához, kitartásra buzdít, képessé tesz a szenvedés vállalására, vagy éppen felment a teher hordozása alól.

– Behatóan kutatja a valláslélektan a *vallásosság és a lelki egészség* kapcsolatának a kérdését. Az eddigi eredmények összehasonlításából megtudhatjuk, hogy nem a vallásosság megléte vagy hiánya áll összefüggésben a lelki egészséggel, hanem a minősége.³⁰ Azok a vallásos emberek, akiknek a vallásossága kívülről motivált (extrinzikus), a vallást eszköznek tekintik arra, hogy biztosítottnak

²⁹ Vö. Dörr, A., *Religiosität und psychische Gesundheit*, Hamburg 2001, 215kk.

³⁰ Az eddigi kutatásokat referálja Schmitz, E., *Religion und Gesundheit*, in: Uő (Hrsg.), *Religionspsychologie*, Göttingen 1992, 131kk.; az alábbiakhoz lásd még Wolf, S. – Deusinger, I. M., *Religiöse Orientierung und Psychische Gesundheit verschiedener Statusgruppen*, in: Moosbrugger, H. – Zwingmann, Ch. – Frank, D. (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*, Münster/New York 1996, 77kk.

érezhessék magukat a szenvedések és a halál ellen, hogy reménykedhessenek a vágyaik megvalósulásában, és hogy igazolást nyerjenek életvitelükre. Minél jellemzőbb a vallásosságnak ez a haszonelvű formája valakinek az életében, annál labilisabb érzelmileg, annál alacsonyabb szinten áll az önbecsülése és annál valószínűbb, hogy az istenképe negatív vonásokat mutat, így az isten-kapcsolatát is szorongás kíséri. A belülről motivált (intrinzikus) vallásosságú személy életének alapja és minden tekintetben meghatározója a hit. Összhangra törekszik a vallási meggyőződése és az életvitele között. Ez a vallási beállítottság pozitív érzelmi telítettségű isten-kapcsolattal és alacsony neuroticizmus-értékekkel jár együtt. Az ilyen személy szabad az aggodalmaskodástól és a szorongásoktól, érzelmileg stabil és kiegyensúlyozott, ha nem is kiugróan magas az önbecsülési szintje. Érdekes eredménye a vizsgálatoknak az, hogy a mérések megközelítő értékeket mutatnak a meggyőződéssel valláselleneseknél, mint az intrinzikus típusú vallásosaknál. Ők is határozott érzelmi stabilitást mutatnak. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy nem a világszemléletet és az életvitelt meghatározó elkötelezettség van-e inkább összefüggésben a lelki egészséggel, mintsem a vallásosság.

– A 80-as évek eleje óta megállás nélkül folynak kutatások a vallásosság, a vallási ítéletalkotás és a moralitás *élettörténeti alakulásának* felderítése ügyében.³¹ Az eredmények arról győznek meg, hogy legalábbis az egyén oldalán nem beszélhetünk a vallásról úgy, mint jól körülhatárolható jelenségkörrel, ill. létdimenzióval, de még érett vallásosságról sem igen lehet szó, mert a vallás az egyéni megélés szintjén állandóan változik, alakul, differenciálódik, a különböző életkorokban más és más modalitásokban jelentkezik. Ezért ha a vallásosság jellemzőiről beszélünk, akkor mindig meg kellene kérdeznünk, hogy az élettörténeti differenciálódás melyik fokán levő vallásosság jellemzőit keressük. Hozzá kell tennünk, hogy az utóbbi évek kutatásai több szempontból megkérdőjelezték a fejlődési fokok, ill. stádiumok szerint tájékozódó modell tarthatóságát és egy biográfiai-narratív megközelítési módot tartanak indokoltnak, amely hangsúlyozottabban számol a környezeti hatásokkal és az élettörténet kulcseményeivel. Eszerint minden ember vallásosságának egyéni mintázata van.

– S végül a mögöttünk álló két évtizedben újabb lendületet vett a valláspszichológia történetének a hajnalán oly központinak számító *megtérés-kérdés* kutatása. A mai felfogás eltávolodott a hagyományos, páli paradigmától, mely szerint a megtérő eddigi életvitele és felfogása válságba kerül, majd történik az életében egy fordulat, amelynek ő maga csak passzív résztvevője. A pszichológus

³¹ Fowler, J. W., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991.; Oser, F. – Gmünder, P., *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh 1988 (2.); Oser, F. – Althof, W., *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*, Stuttgart 2001. (4.)

számára az az izgalmas kérdés, hogy milyen belső motiváció és mely külső hatások összjátéka hozza el a fordulat pillanatát, és mi megy végbe a megtérő személyiségében, mitől válik új emberré. A mai kutatók abból indulnak ki, hogy a megtérő aktívan keres, ő akar csatlakozni egy új közösséghez, ő kíván azonosulni annak tagjaival, látásmódjukkal és életvitelükkel, és át szeretné élni mindazt, amit ők átéltek. A megtérés eszerint elsősorban nem belső átalakulás, hanem kontextusváltás. Ennek a szemléletnek a narratív megtéréskutatás felel meg leginkább, amely a megtérés-elbeszélésekben nem az eseményt magát és az ahhoz tartozó szubjektív élményeket vizsgálja, hanem azok kommunikatív értékét: miként fejezi ki az elbeszélés a megtérő azonosulását az új közösség megtérő-szerep kínálatával, hogyan strukturálja át a megtéréstörténet a megtérő egész élettörténetét, miként ad új értelmet az addig történeteknek és mennyire határozza meg az elkövetkező eseményekkel kapcsolatos várakozásokat.³²

E fő kutatási témákon kívül természetesen még számos más vallási jelenség (misztikus átélések, imádkozás, rituális cselekmények, szimbólum-használat stb.) lelki oldalának a vizsgálatával kíván hozzájárulni a valláslélektan a vallástudomány ismeretanyagának gyarapodásához.

³² Popp-Baier, U., Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie, in: Henning, Ch. – Murken, S. – Nestler, E. (Hg.), *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn 2003, 94kk.; Henning, Ch. – Nestler, E. (Hrsg.), *Konversion*, Frankfurt/M, 2002.; Knoblauch, H. (Hg.), *Religiöse Konversion*, Konstanz 1998.

VALLÁSTUDOMÁNYOK – A JOGTUDOMÁNY OLDALÁRÓL NÉZVE

ZLINSZKY JÁNOS

A Magyar Tudományos Akadémia mint önkormányzattal rendelkező közalapítvány a magyar jogrendben megkapta azt a jogosítványt, hogy a tudományos kutatásokat szervezze, a tudományos minősítéseket megadja, a költségvetés keretében a közkiadások között a tudományos célra rendelt anyagi eszközök elosztása, felhasználása tárgyában véleményezési-javaslattevési jogosultsággal rendelkezzen, ezzel megvalósítandó az alkotmány szerint (Alk 70/G /2/) a tudományos és művészeti élet szabadságával kapcsolatban a tételt, hogy **tudományos igazságok kérdésében dönteni, kutatások tudományos értékét megállapítani kizárólag a tudomány művelői jogosultak.**

Az Alkotmány nem mondja meg, kik a tudomány művelői. Azt sem határozza meg, hogy mi a tudományos élet, melynek szabadságát a Magyar Köztársaság tiszteletben tartja és támogatja. E tekintetben, úgy tűnik, a Magyar Köztársaság hatalmi apparátusának igazgatási jogosítvánnyal ellátott tisztségviselői jogosultak, ill. kötelesek állást foglalni. A „tiszteletben tartja és támogatja” szöveg ugyanis parancs a jog nyelvén, állami feladatot, közfeladatot fogalmaz meg. Ha nem tesznek ennek eleget, alkotmányos mulasztásban vannak az állam hatóságai, tisztségviselői, ha tévesen, vagy nem a szabadság körébe eső szempontok szerint cselekszenek, alkotmányellenesen járnak el.

A szabadságok biztosítása vonalán a jogosultak – a kutatók, a tudomány művelői és a felsőoktatásban képzést keresők – követelhetik a köztársaság szerveitől a tudományos kutatás tárgyi előfeltételeinek biztosítását, az intézményhálózat fenntartását és szükség szerinti bővítését. Alkotmányos elv, hogy a szabadságjog biztosítása terén elért társadalmi szintet nem szabad csökkenteni kényelmi vagy pénzügyi szempontok kedvéért. Az Alkotmány szerint szabadságaik védelmében a tudomány/ok/ művelői (és keresői) részére, ha e vonatkozásban jogaik csorbulnak vagy eszközök híján ellehetetlenülnek, biztosítani kellene a bírói utat. Ám ebben – erről szóló törvény híján – a rendes bíróságok nem illetékesek, közigazgatási bíróság nincs, és az Alkotmánybíróság ilyen irányú, korántsem teljes jogosítványai is megvonattak. Úgy vélem, fennáll e téren az alkotmány sérelmére a törvényhozás mulasztása, amikor folyamatosan késik a jogorvoslati lehetőség megalkotásában.

Nos, ma mégsem ez a fő bajunk. A pénzügyi szempontok előtérbe kerülése köztársaságunk életének minden vonalán a szabadságokkal és szabadságjogokkal szemben az „örüljünk annak, ami van” szemlélet elterjedését segíti elő: „jobb biztos nem lesz a helyzet évről évre, öröm, ha nem romlik feltűnően” a jelszó – szemben a szinten tartás és szükség szerinti fejlesztés alkotmányos igényével.

Ebből a szempontból előrelépés, ha az igazgatás a tudományterületek bővítését kész az MTA javaslata alapján a jövőre tudomásul venni. Ilyen előrelépésnek minősül, hogy a tudományterületek akadémiai meghatározott sorába felvették a hittudományokat, visszaadva régi rangjukat, amit hamis érveléssel, az állami semlegességre hivatkozva vitattak el tőlük.

A tudomány nevezett területének újra elismerésével függ össze, hogy a területen belül a tudományos kutatás részterületeinek meghatározása időszerűvé vált. Lényegében ettől függ, hogy milyen működési területen minősülhet elismert, autonóm kutatónak, a tudomány művelőjének valaki köztársaságunkban.

Az MTA bizottságot delegált annak meghatározására, hogy hittudományi ágazatnak, interdiszciplináris kutatási területnek vagy valamely más tudományos terület ágazatának (szociológia, történelem jöhet szóba) nyilvánítandók-e a vallástudományi kutatások, és tudósának azok művelői. Ettől függ elfogadottságuk a tudós testület részéről, igényük az alkotmányos közszabadságra, az anyagi támogatottságra, ettől minősíthetőségük, esetleges oktatói jogosítványuk is.

Az MTA megkapta e kérdésben a forma szerinti döntés jogosítványát az államhatalomtól, és megbízása alapján ehhez várja tőlünk, határterületi tudomány szakok képviselőitől a formalizált javaslatot a jövőbeni lehatároláshoz.

A tudomány a valóságot kutatja és arról igaz, az emberi értelem számára megfogható ítéleteket alkot. Ezeket rendszerezi, összefüggéseikben mutatja be, s e rendszerezés révén további valóságok és igazságok felismerését teszi lehetővé. A vallástudomány a vallásról teszi mindezt: tárgya létező vallás, a létező vallás vagy létező vallások, valóságukban, összefüggéseikben, az egyes ember, illetve a társadalom (csoportja) számára megfogható és további ismeretek szerzését lehetővé tevő módon.

Mi a vallás? Mit értünk alatta?

Alkotmányunk 60 § /1/ pontja szerint a Magyar Köztársaságban mindenkinek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságára.

/2/ Ez a jog magában foglalja a vallás vagy más lelkiismereti meggyőződés szabad megválasztását vagy elfogadását, és azt a szabadságot, hogy vallását és meggyőződését mindenki (*bárki!*) vallásos cselekmények, szertartások végzése útján vagy egyéb módon akár egyénileg, akár másokkal együttesen nyilvánosan vagy magánkörben kinyilváníthassa vagy kinyilvánítását mellőzze, gyakorolhassa vagy taníthassa.

Az itt kiemelt jog, illetve szabadság két általánosabb emberi alapjog, az Alk 61 §-ban lefektetett véleménynyilvánítási szabadság és a 62 §-ban nevesített békés gyülekezés, illetve annak szabad gyakorlása – meghatározott körben való külön hangsúlyozása. Történelmi okai vannak annak, hogy ez a külön hangsúlyozás különböző alkotmányokban, így a miénkben is megtörténik: vagy a vallás szabadságát kívánják ezzel állami befolyás alól kivonni, vagy éppen fordítva, az állam szuverén polgárai közösségét kívánják mindennemű vallási szupremáciával, kényszerrel szemben megóvni.

Mindenesetre ezzel a részletezéssel az Alkotmány segít nekünk a vallás, ezzel áttételesen a vallástudomány(ok) közelebbi meghatározásában.

A vallással kapcsolatban a jog által megragadott első lényeges mozzanat annak szabadság jellege. A vallás szabadsága alapjog jellegű, mindenkit, aki a Magyar Köztársaságban tartózkodik, tehát annak területiális főhatalma alá esik, megillet.

Figyeljünk fel arra, hogy a magyar nyelvben a vallás fogalma nem a religio tükröződése, mint a latinban és a legtöbb európai nyelvben. A religio kötést, kötöttséget, visszacsatolást jelent a különböző elemzések árnyalati eltérésében, de lényegi egyetértésével. A magyar nyelvben a vallás fogalma szabadságként jelenik meg a 16. századi Erdélyben¹, majd a bécsi békével (1606) a királyi Magyarországon is. Jelenti azt a privilégiumot, amely – az aranybullában foglalt nemesi szabadságok sorát – a hit szabad elfogadása, egyéni és együttes megvallása szabadságával egészíti ki, tehát a személyi méltóság teljességéhez tartozónak jelenti ki. (A jogi személyiség szabadságainak teljessége az *una eademque nobilitas* jogosítványában valósul meg².)

Az alapszabadsággal élés a mai jogrend által is védett, ezért alapjog. Azt jelenti – a szöveg szerint –, hogy a szabad személy 1) lelkiismereti meggyőződését megválaszthassa, vagy a mástól kifejtett meggyőződést szabadon elfogadhassa. 2) Jelenti e meggyőződés szabad kinyilvánítását bármely módon, egyénileg és csoportosan, másokkal együtt, nyilvánosan vagy magánkörben. 3) Jelenti annak szabadságát, hogy valaki e lelkiismereti meggyőződése kinyilvánítását szabadon megtagadhassa. Végül 4) jelenti, hogy e meggyőződését szabadon taníthassa.

A jog a lelkiismeret, illetve a lelkiismereti meggyőződés alatt a személy belső, értelmi fogalomalkotását, ítéletalkotását, tudati állásfoglalását érti. Már a római jog is elvonta az ilyen belső állásfoglalás megítélését a közösségi hatalom hatósága alól: *de internis non iudicat praetor*. Ez a tétel kifejezi, hogy a rómaiak tisztában voltak

¹ 1548. tordai országgyűlés.

² Ad primum articulum /§ 2/: Verum omnibus praedictis statibus et ordinibus liber religionis ipsorum usus et exercitium permittetur...

a személy belső világának közvetlen bizonyítással meg nem ragadható voltával. A jog rendje viszont objektív társadalmi valóság, úgy is mint normarend, úgy is mint jog védte vagy tiltotta lehetőség³. Az ember belső világának valóságát nem vitatja ez a szemlélet, sőt adott esetben értékeli is, szándékosság, vétkesség, tudatosság, tévedés eseteiben. Mégis kivonja a belső világot, a lelkiismeret világát, azt, amit tudatunkban ismerünk, ismerünk fel, ismerünk el, a társadalmi megítélés alól: szabadnak nyilvánítja.

A társadalom számol tagjai ismereteinek bizonyos fokával, azt társadalmilag értékeli. Elvárja tagjaitól, hogy a körülöttük levő világról, de a maguk kisebb világáról is valós, az igazságnak megfelelő ismereteket szerezzenek, hogy a társadalmi létükre kiható igazságokat iparkodjanak valóságuk szerint megismerni. Ezen ismereteikkel a társadalmi együttműködésben vesznek részt. Ezért a társadalom, a közösség számára nem közömbös a cselekvést meghatározó, az együttműködéshez szükséges ismeretek elsajátítása, sőt a közösségnek érdeke annak minél magasabb szintje. A tanulás és művelődés szabadságának jogi védelme mellett ezért e téren a jogrend megköveteli az alávettettől bizonyos ismeretek elsajátítását, a közös ügyekben való tájékozódást, egyrészt jogparanccsal – iskolalátogatási kötelezettség –, másrészt az ismeretek hiányából adódó hátrányos következményeknek a tévedő, tájékozatlan személyre hárításával⁴ – illetve bizonyos társadalmi szerepkörök betöltésének bizonyos képzettségi, tudati előfeltételekhez kötésével –, harmadrészt anyagi előnyök kilátásba helyezésével.

Mindez nem változtat azon, hogy a közösség az egyén, az autonóm személy belső világáról nem alkot ítéletet, sem annak igazságáról, sem annak értékéről. Az ítélethez beárja a tudati tartalom nyilatkozatban vagy cselekményben, ily módon jogsértésben való tárgyiasulását.

A történelem tanúsága szerint az ember belső, lelkiismereti meggyőződése korántsem marad a társadalomra hatástalan. Ezért történelmileg gyakran kívánták meg közösségek, hogy tagjaik belső meggyőződése által alakított gondolkodása azonos vagy hasonló legyen. Legkivált a társadalom tagjainak az értékekre, illetve a közösségi életük szempontjából lényeges tényekre vonatkozó meggyőződésének azonossága kívánatos a társadalmi együttélés szempontjából.

Ez a felismerés okozta, hogy adott történelmi szakaszban adott társadalmi csoport vezetői – akár kötelességüként – törekedtek a hatalmuk alatt állók homogén lelkiismereti meggyőződésének elérésére⁵. Elüldözték a más felfogásúakat, kizárták azokat a társadalmi tisztséget viselők köréből, vagy akár szankcionálták is

³ Ius est norma agendi et est facultas agendi.

⁴ Ignorantia cuique nocet – imperitia culpa adnumeratur.

⁵ V. ö. Szt. István Intelmei, Szent István Társ. 2000. 1–2. fejr. 24. o. „tette kész buzgósággal, éberem kell örködnöd napról napra a Szentegyház fölött...”

eltérő értékek és igazságok vallását. Ezt annak alapján teheték, ahogy e tárgyban az érintettek megnyilatkoztak, ahogy meggyőződésüket megvallották. Így vált a megvallás, a vallás a társadalmi elismertség vagy üldözöttség kiváltójává.

Így született meg az igény a vallásos meggyőződés szabad kinyilatkoztatására, illetve az azonos meggyőződésűek csoportos vallási megnyilatkozásainak elfogadására.

Mindenesetre a mai modern alkotmányok általában jogrend által védendőnek tartják az ember lelkiismereti meggyőződését, mégpedig nemcsak a belső világot illetően, hanem annak megnyilatkozása vonatkozásában is. Az emberi jogok Chartája, az ENSZ alapokmánya egyaránt kinyilatkoztatják a vallás szabad gyakorlásának igényét, annak ellenére, hogy a modern társadalomban is könnyebb lenne a társadalmi együttműködés azonos igazságokat és főleg azonos értékeket valló csoportokon belül⁶.

Az alkotmányos szabadság megfogalmazásával azonban nem értünk a probléma végére. Nyitva marad a kérdés: mi a lelkiismereti meggyőződés?

A lelkiismerettel szembeni kényszer tilalma révén a kérdésnek van, bár elszórt, bírói gyakorlata. A lelkiismeret szerinti meggyőződésnek határozottnak, az egyén által értékeltnek, szinte önazonossága részének kell lennie ahhoz, hogy a társadalmi normával szemben érvényesülhessen. Meggyőződés – vitán felüli elfogadottság – tárgya lehet egyrészt *ontológiai igazság*, akár az egyén létét, természetfeletti elhivatottságát, társadalmon belüli vagy világon belüli helyét illetően, másrészt a létrendekre vonatkozó – rajta kívül álló, őt esetleg meghatározó vagy vele viszonyban lévőnek hitt – abszolútum, személyes létteljesség, Isten. Másrészt, és ez a társadalomra közvetlenebb kihatással lehet, a lelkiismeretileg elfogadott *értékrend*, értékvalóság és az ennek alapján meghatározott cselekvési kényszerek vagy tilalmak igaznak, létezőnek és meghatározottnak elfogadása. Egy-egy valláson belül ezen igazságok és értékek meghatározása, kutatása, tudományos megragadása a hittudomány(ok) tárgya. A jogrend részéről a hittudomány művelése a vallásszabadság része, ennek során a jogrend sem a művelés tudományossága, sem igazságtartalma vonatkozásában nem követelhet felügyeleti jogosítványt.

A jogrend és az állam értéksemlegesnek hirdeti magát, hogy elkerülje az értékütközéseket. Ám valójában ez nem igaz. Az állam a társadalom érdekei képviselőjében kénytelen megkövetelni, értékesnek minősíteni bizonyos magatartásokat (pl. tolerancia, szolidaritás, gondoskodás hozzátartozókról, magánszféra tisztelete, emberi méltóság tisztelete, jogkövetés, törekvés a közjóra stb.), és ezek adott esetben szembe kerülhetnek, főleg a gyakorlatban, egyéni lelkiismereti érték kategóriákkal

⁶ Vö. Király Miklós, *Egység és sokféleség – Az Európai Unió jogának hatása a kultúrára*, Bp 2007. 123 sk o.

(pl. fundamentalizmus, nemi szabadosság, élet elleni vétkek stb.). Ebből következik, hogy a jogrend ilyen értékkonfliktusok esetén, az előforduló és általa elbírálandó, mert a társadalmi békét veszélyeztető esetekre értékrangsor kénytelen felállítani, és a maga értékrendjét védi, a másikat legfeljebb tűrni hajlandó.

A vallásnak tehát államjogi vonatkozásai vannak, és ezek tudományos feldolgozása, rendszerezése, de már pontos meghatározása is lehet tudományos igényű kutatás, munka tárgya.

Az alkotmány szövege mindenesetre a vallásszabadság hangsúlyozásánál a szabadság jelleget emeli ki, és hozza összefüggésbe az emberi jogok legkorábbi, politikai, közéleti jogokat képező csoportjával. A gyülekezési és egyesülési szabadság, valamint a vélemény kinyilvánításának szabadsága, a vallási közösségek működésének tételesen is részletezett lehetősége, valamint a lelkiismereti meggyőződés szabad hirdetésének, sőt oktatásának alapjogi jellege szükségessé, egyszersmind lehetővé teszi a vallás gyakorlásának formái, a vallás tételeinek tartalmi, a vallás együttes megélésének szertartási meghatározását.

A jogrend az alkotmányos alapokon túl, részletekben is szabályozza állam és vallások viszonyát, eleget téve annak az Alkotmánybíróság által megfogalmazott tételnek, hogy az állam semlegessége vallási kérdésekben nem jelent sem közömbösséget a vallás értékei iránt, sem nem old fel azon kötelezettség alól, hogy az alapjogok tényleges gyakorlását a jogrend és a hatalom kötelesek lehetővé tenni. Noha ez így elvben elfogadott, a gyakorlati jogalkotás és igazgatás számos esetben tesz túl magukat alkotmányos kötelezettségeiken. Csak példaként utalok az egyenlő elbánásról szóló törvényre, amely korlátozza az egyházak joggyakorlását, a szociális ellátásról szóló, vagy az egészségügy reformjáról szóló törvényekre, meg az új oktatási törvényre, amelyek hátrányosan érintik a vallásos igények érvényesülését, az egyházi intézmények finanszírozását.

Ez okon is indokolt tehát, hogy akár a jogtudomány is áttekintse, rendszerezze, értékelje a maga tételeit a vallás szabadsága fényénél. Ugyancsak hasznos lehet a vallás(ok) gyakorlásával, közösségi művelésével kapcsolatos ismeretek, társadalmi viszonyok, megnyilvánulások tudományos elemzése, akár történelmi távlatból, akár szociológiai vonatkozásokban. Emellett, utalva arra, amit a pszichológia oldaláról hallhattunk, ugyanezen lelkiismereti szabadságnak az egyén, egyéniség szempontjából való elemzése is hasznos lehet, éppen a belső szabadság megvalósulásának lélektani követelményei szempontjából.

Lehetséges és hasznos, a jogállami rend szempontjából is, a vallás szabadságának tág értelmezése. Ebbe pedig beletartozhat a vallásos nézetek, hitbéli igazságok, valamint vallott értékek rendszeres tárgyalása is. Elképzelhető hát átfedés a hittudomány(ok), illetve a vallástudományok között. *Voltaképp a döntő választóvonal a tudományt*

művelő részéről a belső lelkiismereti elkötelezettség kutatásának tárgyával szemben, vagy ennek hiányában – ettől függetlenül – a tárgyilagos, elemző, bemutató tárgyalás. Ha utóbbi választóvonalat elfogadjuk, úgy a vallási tárgyak mindkét területen történő tudományos elemzése lehetséges, és a választóvonalat a tudományos feldolgozás a priori szempontja határozhatja meg. Ez esetben a tudomány(ok) művelőjének az minősülhet, aki a tudományos feldolgozás eszköztárát az általánosan elfogadott / elismert / megkívánt módon hasznosítja-alkalmazza munkája során.



VALLÁSTUDOMÁNY A TEOLÓGIA SZEMSZÖGÉBŐL*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

1. A vallás; 2. A vallást tudományos igénnyel vizsgáló módszer; 3. A vallástudomány; 4. A katolikus teológia és a vallástudomány; 5. A katolikus teológia mint vallástudomány; Következtetés

A vallástudomány tartalmi jelentésének magyarázatáról többfajta megközelítés ismert. A „Religionwissenschaft” és a „theologia” egymáshoz való kapcsolatát különböző szempontokból lehet vizsgálni. A következőkben nem a felvilágosodás nyomán meghonosodott fogalmi ellentétből indulunk ki, amely megkülönbözteti a vallási meggyőződéstől független vallástudományt és a meghatározott vallási közösség hitvallásához kötődő teológia tudományát. A vallástudomány nézetünk szerint az ember ’Szenttel’ való kapcsolatát, egyéni és közösségi megvallásának sajátosságait és annak intézményes formáit vizsgálja.¹

1. A vallás

A vallás léte az emberiséggel egyidős, amelynek alapvető jellegzetessége tehát a ’Szenttel’ való kapcsolatkeresés.² A vallásos meggyőződés az emberi személy természetes tulajdonságai közé tartozik, amelyben tudatosan vagy reflektálatlanul felismeri a ’Szenchez’ való belső és személyes kötődést. Ennek a kötődésnek a kifejezésére, illetve az ebből fakadó lelkiismereti kötelezettségek megvalósítására különféle vallások születtek a történelem folyamán, az adott kor, földrajzi hely, embercsoport egyéni kultúrájának megfelelően. Az Ószövetséggel megjelent a kinyilatkoztatott vallás, amely a ’Szent’ saját maga által feltárt vallási ismeretére épít. A kereszténység meggyőződése szerint pedig az egyházban maga a Teremtő lépett gondoskodó kapcsolatra az emberiséggel, Fia által, aki mint Megváltó hely-

¹ Elhangzott a MTA Vallástudományi Bizottsága által rendezett *Mi a vallástudomány?* című konferencián (Budapest, 2008. október 18.); a tanulmányt az OTKA K 73574-es számon támogatta.

Eliade, M., *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 27.

² Otto, R., *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Budapest 2001, 18–21. Kirk, G. S., *A mítosz*, Budapest 1993, 24–57.

reállította az Isten és az ember között az isteni törvény megszegésével megromlott kapcsolatot.³

2. A vallást tudományos igénnyel vizsgáló módszer

Minden tudományos elemzés a vizsgálat tárgyának megfelelő módszert igényel, másképp mind a tárgy leírása, mind a következtetések helytelenek, azaz a valóságtól különbözőek lesznek. Amennyiben tehát az egyes vallások tudományos vizsgálatát akarjuk elvégezni, vizsgálati módszerünket nem szakíthatjuk el az adott vallási meggyőződéstől. Nyilvánvaló, hogy más módon elemezhetők azok a vallások, melyeknek történelme már lezárult, mint azok a vallások, irányzatok, amelyek élő közösségekben mindmáig léteznek. Hozzá kell azonban tennünk, hogy még a lezárult történelemmel rendelkező vallásokra vonatkozó tények föltárása is folyamatosan módosítja a róluk *kialakított képet* (vö. pl. az ókori kelet vallásai). A jelenleg is létező vallások kritikus elemzései pedig folyamatosan arra készítetik a vallástudomány egyes ágainak képviselőit, hogy lépésről-lépésre módosítsanak a *vizsgálati módszeren és eszközökön*. Az egyes vallások tudományos igényű leírásában éppen ezért van sajátos szerepe a terepkutatásnak. Ez jelenti egyfelől az adott vallás megnyilvánulásának helyén végzett alapvető vizsgálatokat, másfelől az adott vallás tanításának, belső szabályrendszerének valamint a 'Szent'-hez való viszony kultikus kifejezésének a meghatározott kulturális környezetben való értelmezését. A vallást tudományos igénnyel vizsgáló módszernek tehát az adott vallásban megnyilvánuló hitre is mint alapvető forrásra kell reflektálnia.

3. A vallástudomány

A vallási jelenségek kritikus tanulmányozása és rendszerezése számos szempont és eszköz felhasználásával történhet. Az ún. „Religionwissenschaft” művelésének történetében láthatjuk mind a történeti, a szociológiai, a pszichológiai vagy a földrajzi megközelítés példáit⁴, de ugyanígy beszélhetünk a vallások strukturális, funkcionális feldolgozásáról és a terepkutatás módszerének alkalmazásáról.⁵ Ezek a módszerek jelentősen hozzájárultak a különböző vallások összehasonlíthatóságához és a vallásos jelenségek csoportosításához. Azonban bármennyire figyelemreméltó adatokkal gazdagítják is az ember 'Szent'-hez fűződő kapcsolatáról és az ebből fakadó egyéni és társadalmi következményekről kialakított képünket az említett eszközök, mégsem állíthatjuk, hogy az ilyen módon feltárt és rendszerezett ismeret megfelelő magyarázattal tud szolgálni az egyes vallások belső sajátosságainak maradéktalan megértéséhez. Éppen a 19. századtól tudatosan művelt

³ Szuromi Sz. A., *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2008, 3 13–14.

⁴ *Theologische Realenzyklopädie*, XXIX. 62.

⁵ Tarnay B., *Vallástörténet keresztény szemmel*, Pannonhalma 1995, 11–17.

vallástudomány legnagyobb klasszikusainak eredményei mutatják, hogy a külső objektivitás igényével fellépő vallástudomány megfigyelései mennyire relatívak.⁶ A vallás – Gál Ferenc megfogalmazásával élve – a belső szellemi állásfoglalásnak, azaz a hitnek a kifejezése.⁷ Ezért álláspontunk szerint csak az a vallástudomány tekinthető objektívnek, amely azonosulni tud a vizsgált vallási meggyőződés belső tartalmával. A „külső objektivitás” legfeljebb segédtudományi szinten kezelhető (vö. vallásfilozófia, vallástörténet, vallás-fenomenológia, vallásszociológia, vallás-lélektan, vallásstatisztika stb.).

4. A katolikus teológia és a vallástudomány

A teológia elnevezés Istenről való beszédet jelent, amely a teremtett világra és az isteni kinyilatkoztatásra reflektálva fejt ki álláspontját.⁸ A fentiekben már említett más – a 'Szent'-tel és a vallással foglalkozó – tudományoktól eltérően, a teológia nemcsak tisztán történelmi, lélektani vagy szociológiai nézőpontból vizsgálja a hit jelenségét, hanem a természetes észet meghaladó isteni kinyilatkoztatásra és annak megismerhetőségére is választ keres.⁹ Azaz ténylegesen „hittudomány”, amely a hit által megvilágított ész útján vizsgálja sajátos tárgyát. A teológiát a szenttudományok közé sorolja a katolikus egyház¹⁰, amelyek művelése során nemcsak a kinyilatkoztatásból felismert igazságok logikus kifejtését kell követni, hanem a tanítóhivatal iránymutatását is.¹¹ Éppen ezért, a szenttudományokat nem azok tárgya teszi „szentté” (vö. Isten, Isten és az ember viszonya, az ember viszonya a másik emberhez a kinyilatkoztatás fényében), hanem a tárgyával párosuló sajátos módszer.¹² A katolikus teológia művelését ennek alapján nem lehet elszakítani a tanítóhivatallal való egységtől, hiszen ez a hivatal – a katolikus egyház hite szerint – Krisztus tanítói feladatából részesült és azt valósítja meg.

⁶ Van Der Leeuw, G., *A vallás fenomenológiája*, Budapest 2001, 19–23, 214–216.

⁷ Gál F., *Katolikus hittételek*, Budapest 1960, 5.

⁸ Vö. Gratsch, E., J. (ed.), *Principles of Catholic Theology*, New York 1981.

⁹ Müller, G., *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Budapest 2007, 15.

¹⁰ Ioannes Paulus II, Const. Ap. *Sapientia christiana* (15 apr. 1979): AAS 71 (1979) 469–499; vö. „Sapientia christiana, quam ex divino mandato Ecclesia docet, Christifideles continuo incitat ut humanas res atque navitates in unam vitalem synthesim colligere studeant cum religiosis bonis, sub quorum ordinatione omnia in Dei gloriam atque ad integram hominis perfectionem, corporis animique bona complectentem, mutuo nexu componuntur. (...) Quare Ecclesia Christi Bonum Nuntium ita ad omnes usque ordines generis humani afferre nititur ut singulorum hominum, et omnium universim, conscientiam convertere valeat, atque eorum opera et incepta, ac totam eorum vitam necnon omnem, in quo ipsi versantur, socialem ambitum Evangelii luce perfundere. (...) AAS 71 (1979) 469–470.

¹¹ Gagnebet, M. R., *La Nature de la théologie spéculative*, in *Revue Thomiste* 44 (1938) 1–39, 213–255, 645–674.

¹² Vö. Erdő P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005, 4 217.

A katolikus teológia több szakterületen is felhasználja a hagyományos értelemben vett vallástudományok eredményeit. Az Ó- és Újszövetség irodalom és hagyománytörténetének a feltárásához, valamint exegéziséhez alapvető segítséget nyújtanak a vallástudomány megállapításai. Itt elsősorban az ókori keleti kortárs vallások jellegzetességeinek, továbbá az államról és a királyságról kialakított nézetüknek a vallás-fenomenológia és vallástörténet által leírt elemeit említjük.¹³ Az olyan exegézis azonban – ahogy arra XVI. Benedek pápa is rámutatott¹⁴ –, amelyből hiányzik a teológia, nem vezethet helyes eredményre. Érdemes példaként az Ószövetségben megjelenő történelemszemléletre utalnunk. A bibliai őstörténet sajátosan is mutatja a történelmi etiológia jellegzetességeit, mellyel a szerző a jelenben meglévő hitbeli meggyőződésből kiindulva, a saját korához kötődő kifejezésmóddal írja le a múlt eseményét.¹⁵

A keresztény bölcselet is épít a vallástudomány – különösen a vallásfilozófia és vallás-fenomenológia – megfigyeléseire, hiszen a különböző vallásokban megjelenő istenfogalom megfelelő háttere az Isten és ember között fennálló személyes viszony megértésének. A keresztény bölcselet meggyőződése szerint a filozófiai istenfogalom nem áll ellentétben a hit által és a kinyilatkoztatásból megismert Isten-fogalommal, sőt azt az emberi értelem számára világosabbá teszi.¹⁶ Nyilvánvaló az is, hogy a teológia tudományos műveléséhez letisztult filozófiai ismeretre van szükség, amely megalapozza a kinyilatkoztatásból származó Isten-fogalom értelmi megközelítését.

Az egyháztörténelem természetesen elsősorban a katolikus egyház történetével foglalkozik, amely azonban nem pusztán az egyházzal kapcsolatos történeti tények egymásutániságának leírását és ok-okozati kapcsolatba helyezését jelenti. Mivel egyben teológiai tudományról is van szó, így az egyháztörténelem az egyházat Krisztus által alapított, személyéhez és tanításához kötődő újszövetségi népként értelmezi, és így történetét a kinyilatkoztatás fényében, az üdvösségtörténet részeként fogja fel.¹⁷ Ennek kifejtése során az egyháztörténelem érinti azokat a vallásokat és tanításukat, amelyekkel az egyes korszakokban az egyház valamilyen kapcsolatba került (vö. pl. iszlám), vagy a kereszténység egységének felbomlásával önálló vallási közösségekké alakultak (l. egyes keresztény felekezetek). A keresztény vallási közösségek tanításának tartalmi megvilágítása azért is fontos, mert számos egyháztörténeti esemény és forrás csak ezeknek a fényében értelmezhető. Itt nyilván szintén fontos szerep jut mind az egyes vallások és felekezetek saját ön-

¹³ Rózsa H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001, 5.

¹⁴ *XII. Püspöki Szinódus*, 2008. október 14-i ülése (Vatikán).

¹⁵ Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése*, I. Budapest 1995, 143–146.

¹⁶ Bolberitz P., *Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében*, Budapest 1981, 134–137.

¹⁷ Török J., *Egyetemes egyháztörténet*, II. Budapest 1999, 331.

értelmezésének, mind a vallástudomány – például az összehasonlító vallástörténet és vallásszociológia – által kifejtett tényeknek.

Az egyháztörténethez hasonlóan a dogmatörténet is történelmi szempontból közelíti meg tárgyát, ami az egyház tanító tevékenysége. Mivel az egyes dogmatikus állásfoglalások – vagyis az egyház hitbéli meggyőződésének a Szentírás és szenthagyomány alapján, egy konkrét teológiai kérdésben, végleges formában való rögzítései – a meghatározott kor, körülmény, gondolkodásmód és nyelvi környezet keretei között felmerülő problémákra született hivatalos válaszok, így azok történetisége nyilvánvaló adottság.¹⁸ A dogmatörténetnek ezért figyelembe kell vennie a történelem, az egyháztörténelem – és más teológiai tudományok –, de a vallástörténet eredményeit is.

5. A katolikus teológia mint vallástudomány

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) előtti *demonstratio catholica*, illetve *apologetica* célja az volt, hogy világos és logikus érvekkel fejtsse ki az egyház Istenről, Krisztusról, az emberről és az egyházzal szülő tanítását, amely a más keresztény felekezetekhez tartozókat, vagy a nem keresztényeket is meggyőzheti a katolikus hitigazságokról. Az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) az Isten megismerhetőségére vonatkozó egyházi álláspontot összefoglalva rögzítette, hogy Isten léte a természetes ész világánál felismerhető, amely erkölcsi kötelességet is eredményez a felismerő személy számára. Ez azt is jelenti, hogy a katolikus egyház Isten létét bizonyíthatónak tartja, abból a közvetett istenismeretből, amellyel az emberiség rendelkezik. Egyúttal biztosan állítja, hogy létezik úgynevezett hívő tapasztalat Istenről, amelyet a megkeresztelkedett ember a kinyilatkoztatásból, azaz a Szentírásból és a szenthagyományból merít.¹⁹ Ez az a tapasztalat, amit csak az adott vallás meggyőződésének belső tartalmával való azonosulás révén tud értelmezni a vallást – itt a katolikus vallást – vizsgáló ember. A katolikus teológián belül megkülönböztetett fundamentális teológia célja éppen ennek a tapasztalatnak a bemutatása, és a többi teológiai szaktudomány további következtetéseinek a megalapozása. A fundamentális teológia azonban nemcsak a katolikus vallás alapvető jellegzetességeit mutatja be az egyház céljának, a lelkek üdvössége előmozdításának szempontjából, hanem kritikus módon foglalkozik a különböző vallási közösségek tanításával, a katolikus teológia tanításához való viszonyukban.²⁰ Ehhez a vallástudományok teljes panorámájának az eredményeire támaszkodik, de nem hanyagolja el a kinyilatkoztatáson nyugvó hitből fakadó ismereteket, és annak az emberi értelem által rendezett összefüggéseit. A nem katolikus, vagy nem keresztény vallási közösségek üdvösség művében betöltött

¹⁸ Vanyó L., *Az ókeresztény-kor dogmatörténete 787-ig*, I. Budapest 1988, 2–3.

¹⁹ Auer, J., *Il mistero di Dio* (Piccola dogmatica cattolica 2), Assisi 1982, 31–146.

²⁰ Kránitz M., *Alapvető hittan I. Kinyilatkoztatás, vallás, vallások*, Budapest 2000, 36.

helyének a vizsgálata pedig, kifejezetten a teológia területéhez tartozó kérdés, amint arra a II. Vatikáni Zsinat és a Katolikus Egyház Katekizmusa is utal. A katolikus egyház ennek alapján úgy tekint a többi vallásra, hogy ami azokban igaz és jó, az előkészület a kinyilatkoztatásra, és annak ajándéka, „(...) aki megvilágosít minden embert (...)”.²¹ Sőt, azt is tanítja, hogy maga az Isten, „(...) egyedül általa ismert utakon (...)” elvezetheti a kinyilatkoztatást saját hibájukon kívül nem ismerő embereket a hitre, így akik „(...) őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismert akaratát – Krisztus megváltó tetteire tekintettel – elnyerhetik az örök üdvösséget.”²² Ebből az álláspontból következik a XII. Püspöki Szinódus 2008. október 13-i ülésének meglátása, amely kitérve a más vallásokkal való párbeszéd előmozdítására, nemcsak a zsidósággal és az iszlámmal, hanem a buddhizmussal, a hinduizmussal, a konfucianizmussal való dialógust is említette, kiemelve belőlük néhány figyelemre méltó, a kereszténységhez közel álló elemet, mint például a monasztikus élet, a zarándoklatok és a család értékéhez való ragaszkodás. Mindennek tükrében a teológiát magát is – a fenti értelemben – vallástudománynak nevezhetjük.

Következtetés

A „Religionwissenschaft” és annak egyes ágai tehát képesek arra, hogy egy adott vallás egyes elemeit és összefüggéseit vizsgálják, valamint rendszerezzék, azonban az adott vallás lényegére vonatkozóan nem képesek – az egyedi sajátosságokat elméleti szinten feldolgozó – választ adni. A kereszténység elemeinek feltárására adekvát módon így csak a teológia vállalkozhat, amely előtt a vallásról származó ismeret leglényegesebb forrása – maga a keresztény hit – nem marad rejtve. A fentiekben bemutatott megfontolások alapján ehhez hasonlóan kell vélekednünk más vallások önértelmezéséről is.

Függelék

Lexikonok, enciklopédiák, szakszótárak a vallástudományról

** *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 8, Freiburg – Basel – Wien 2006, Herder, szócikk:

Religion:

1. Begriff, 1034–1036, H. Zirker
 2. Anthropologisch – philosophisch, 1036–1039, H. M. Schidinger
 3. Religionswissenschaftlich, 1039–1041, H. Bürkle
- szócikk: Religionswissenschaft, 1081–1082, J. Waardenburg

1. Begriff
2. Geschichte

²¹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, n. 843; vö. *Lumen gentium*, n. 14.

²² *Lumen gentium*, n. 16; *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, nn. 846–848.

3. Religion als Forschungsgebiet

4. Neuorientierungen der Religion seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts

** *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd 28, ed: G. Müller, Berlin-New York 1997, W. de Gruyter

szócikk: Religion:

1. Religionsgeschichtlich, 513–522, G. Ahn

2. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, 522–545, F. Wagner

** *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG 4)*, Bd.7 ed.: H.D. Betz-D.S. Browning-B. Janowski – E. Jüngel, Berlin – New York 1997, Tübingen 2004, Mohr Siebeck, 263–304,

szócikk: Religion:

1. Zum Begriff, 263–267, E. Feil (Zur Geschichte des Begriffs, 266–267)

2. Religion und Geschichte, 267–274, E. Feil

3. Religion und Religionen, 274–279, P. Antes

4. Religion und die Aufgabe der Theologie, 279–286, C. Schwöbel

5. Religion in der Gesellschaft, 286–295.

** *Religionswissenschaftliches Wörterbuch (RW)*, szerk.: Franz König, szócikk: Religionswissenschaft.

** *The Encyclopedia of Religion, (ER)*, ed. Mircea Eliade), New York 1987, Macmillan Publishing Company

szócikk: Religion – Study of Religion, vol. 12, 282-192, W. L. King

History of Study, vol. 14, 64-83, S. Cain

Methodological Issues, 14, 93-88, E. Sharp

Religious Studies as an Academic Discipline, vol. 14, 88-92, T. Benson

** *Magyar Nagylexikon (MNL)*, 18. kötet, Lenkei Júlia, „Vallástörténet” szócikk, Budapest 2004, Magyar Nagylexikon Kiadó, 153.

** *Britannica Hungarica BH*. Világenciklopédia 15 XVIII. kötet, Budapest 1998, A The Encyclopaedia Britannica Inc. támogatásával, főszerk: Székely János, szócikk: vallás, vallásfilozófia, 313.

** *Encyclopaedia Britannica (EB)*, 23 kötet, London-New York, szócikk: Religion, J.E. Carpenter, 61–76.

** *Religionswissenschaftliches Wörterbuch (RW)*, Freiburg 1956, Franz König (szerk.) Herder, J.P. Steffer, 703–7.

** *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, Bd 3, Göttingen 1992, Vandenhoeck-Ruprecht, szócikk: Religion, C. Colpe, 1607–1610



A VALLÁSTUDOMÁNY A TEOLÓGIA SPEKTRUMÁBAN

PERES IMRE

A vallástudomány vizsgálata és definiálása – ahogy eddig láttuk és hallottuk – sok oldalról lehetséges.¹ A mi vizsgálódásunk a teológia oldaláról történik, és pedig a szűkebb értelemben vett bibliaka teológia szemszögéből. Ebből a szempontból talán nem szükséges figyelembe venni a konfesszionális különbségeket, mert bár vannak különböző teológiai sajátosságok az egyes keresztyén hitvallások és felekezetek között, talán a bibliaka teológia az a leginkább „neutrális” terület, ahol a keresztyén teológia pluralitása legkevésbé differenciálódik.

Jelen tanulmányunk feladata a vallástudomány vizsgálata a teológia felől. Ez mindenképpen azt is jelenti, hogy a vallástudomány és a teológia egymáshoz való közeledését kell feltételezni és eszközölni,² valamint azt is, hogy ebben a közeledésben lehetőség adódik a vélemények megfogalmazására, legyen az pozitív vagy negatív jellegű.

Ehhez a vizsgálódáshoz és akár konfrontálódáshoz is, alkalmasnak találom felidézni egy bibliai történet szövegét, amely egyformán mutathatja be a maga egészében és részleteiben is a két tudományterületet. A bibliai történet az ApCsel 14,8-20 verseiben található:

¹ Vö. pl. Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, LSBTh 1, LIT-Verlag, Wien-Münster 2005. Andreas Feldtkeller, *Warum denn Religion? Eine Begründung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. Andreas Feldtkeller, *Theologie und Religion: eine Wissenschaft in ihrem Zusammenhang*, FThLz 6, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002. Carl Colpe, *Religion – Religionswissenschaft*, in: Erwin Falhbusch (Hrsg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie* III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 259–263. G. Rosenkranz, *Religionswissenschaft*, in: Karl Rahner (Hrsg.), *Herders Theologischen Taschenlexikon* VI, Freiburg-Basel-Wien 1973, 609–618. Günter Lanczkowski, *Religionswissenschaft*, in: Hainz Brunotte-Otto Weber, *Evangelisches Kirchenlexikon (P-Z)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 276–283. Thomas Achelis, *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft*, Sammlung Göschel 208, Leipzig 1908. Walther Loewenich, *Religion*, in: Oscar Simmel-Rudolf Stählin (Hrsg.), *Christliche Religion*, Fischer Bücherei, Hamburg 1957, 262–274. U. Tworuschka, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 26 (2001) 133kk.

² Herczeg Pál, *Vallásfenomenológia*, Budapest 1993, 6–7.

„⁸Lisztrában élt egy sánta lábú ember, aki születésétől fogva sánta volt, és sohasem tudott járni. ⁹Ő hallgatta Pál beszédét, aki rátekintett, és látta, hogy van hite ahhoz, hogy meggyógyuljon. ¹⁰Ezért hangosan így szólt hozzá: »Állj a lábaidra egyenesen!« Ekkor az talpra ugrott, és járt. ¹¹Amikor a sokaság látta, amit Pál tett, likaóniai nyelven így kiáltottak: »Az istenek jöttek le hozzánk emberi alakban!« ¹²Barnabást Zeusznak mondták, Pált pedig Hermésznek, mivel ő volt a szóvivő. ¹³Zeusz papja pedig, akinek a temploma a város előtt volt, bikákat és koszorúkat vitt a kapuk elé, és a sokasággal együtt áldozatot akart bemutatni nekik. ¹⁴Amikor meghallották ezt az apostolok, Barnabás és Pál, ruhájukat megszagatva a sokaság közé futottak, ¹⁵és így kiáltottak: »Emberek, miért teszitek ezt? Mi is hozzátok hasonló emberek vagyunk, és azt az evangéliumot hirdetjük nektek, hogy ezekből a hiábavaló dolgokból térjete meg az élő Istenhez, aki teremtette az eget és a földet, a tengert és mindent, ami bennük van. ¹⁶Ő az előző nemzedékek során megengedte, hogy minden nép a maga útján járjon, ¹⁷bár nem hagyta magát bizonyosság nélkül, mert jótevők volt, a mennyből esőt adott nektek és termést hozó időket; bőven adott nektek eledelt és szívbeli örömet.« ¹⁸Így szóltak, és nagy nehezen lebeszéltek a sokaságot arról, hogy áldozatot mutasson be nekik. ¹⁹Antiókhiából és Ikóniumból azonban zsidók érkeztek oda, akik annyira felbujtották a tömeget, hogy megkövezték Pált, és kivonszolták a városon kívülre, mivel halottnak hitték. ²⁰De amikor körülvették a tanítványok, felkelt, és visszament a városba. Másnap pedig Barnabással együtt elment Derbébe.»

A történetet szem előtt tartva felfigyelhetünk néhány jelenségre vagy jellegzetességre, amely a történet egyes vonatkozásaiban jön elő. Megemlítem, hogy szándékosan választottam ezt a történetet, bár tudom, hogy leginkább vallástörténeti kategóriába tehető. Mégis úgy érzem, hogy nagy vonalakban példásan mutathatja a két tudományág találkozását, az egymással való ismerkedést és küzdelmet.

1.

A TEOLÓGIA FIGYELEMMEL KÍSÉRI A VALLÁSTUDOMÁNYT

Maga a történet teológiailag szerkesztett és leírt vallási esemény,³ amely valószínűleg a Lukács előtti tradícióból származik, és magán hordozza a hellenista novellisztika jegyeit.⁴ A környezet egy kis-ázsiai város, Lisztra,⁵ amely Pál idejében

³ Vö. B. Gärtner, Paulus und Barnabas in Lystra: Zu Apg 14,8-15, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 27 (1962), 83–88.

⁴ Gottfried Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHK NT 5, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983, 305.

⁵ Vö. James Strahan, Lystra, in: James Hasting (ed.), *Dictionary of the Apostolic Church*, I., New York 1919, 728–729.

már keveredett ugyan más nemzetiségű polgárokkal, de megmaradt hellén kulturális és vallási jellege. Nem volt benne zsidó zsinagóga sem,⁶ ezért Varga Zsigmond szerint feltételezhető, hogy a zsidó vallási hatásokkal nem találkoztak még.⁷ A város nyelve azonban likaóniai volt, amely – némely kutatók szerint – talán az asszír nyelvcsaládba tehető, ill. arra vezethető vissza.⁸ A vallásgyakorlat ebben a városban egyértelműen görög: a város a Zeusz-templomban hódol a görögök legnagyobb istenének. A kultusz is görög jellegű, a divinizáció is lehet görög vagy más vallási elem.⁹

Ebben a történetben nagyon szépen jön elő néhány tipikus vallástörténeti, vallásszociológiai, valláspszichológiai jelenség, emellett láthatjuk a valláslingvisztikai és vallási interkulturációs elemeket is. Ezek mind egyenként vagy együttvéve a vallástudománynak alapvető tárgyai. Igaz ugyan, hogy itt a kibontakozóban levő keresztyén teológia szemszögéből íródott meg a történet, de alapjaiban megőrizhette eredetiségét, és ezért már nem kérdés, hogy valóban megtörtént-e, vagy csak fiktív történetről van szó, hanem tény, hogy egy adott történeti időzónába, földrajzi helyre és vallási kontextusba kap beillesztést.¹⁰ És nekünk ez így autentikus.

A keresztyén teológia – ebben a történetben Lukács teológussal prezentálva – *figyeli* a vallási jelenségeket a terjedő keresztyén misszió folyamatában, s így most figyelmet szentel a liztrai helyzetnek. Lukács tehát figyeli, hogy hogyan zajlik a vallási élet ebben a kiemelt városban, s hogyan reagál a liztrai vallási közösség egy új vallás érkezésére.¹¹ Lukács látja, hogy a városi kultusz nyitott a keresztyén teológia iránt – de azzal a szándékkal, hogy azt azonnal adaptáltatni és uralni akarja saját vallásrendszerének mechanizmusai szerint. Eddig a vallástudomány és a teológia (meg)legyező állásponton tud maradni, mert ahogy a keresztyén teológusok (legyen az Lukács, Pál vagy Barnabás), úgy a liztraiak képviselőiben Zeusz isten főpapja

⁶ Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, KEK NT 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 366.

⁷ Ez olyan szempontból lehetett volna fontos, hogy nem ismerték, miként cselekszik a monoteista emberek hite, ill. hogyan hódol az ilyen jelenség láttán a zsidó. Varga Zsigmond, *Apostolok cselekedetei*, Debrecen 1953, 160.

⁸ Lenkeyné Semsey Klára, *Az apostolok cselekedeteiről írott könyv magyarázata*, JK III, Kálvin Kiadó, Budapest 1995, 200.

⁹ Lily Ross. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, APhA 1, Middletown 1931 (repr. Atlanta : Scholars Press 1988). Stephan Lösch, *Deitas Jesu und antike Apotheose*. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte, Rottenburg 1933, 38–46.

¹⁰ Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte*, St. Benno-Verlag, Leipzig-Gütersloh-Würzburg 1989, 194.

¹¹ O. Wischmeyer, *Gottesglaube, Religionen und Monotheismus in der Apostelgeschichte*, in: W. Popkes-R. Brucker (Hrsg.), *Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament*, BThSt 68, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, 9–40.

figyelik egymás megnyilatkozásait, regisztrálják azokat, s pozitívumnak találják, hogy egymás iránt nyitottak és találnak kapcsolódási pontokat.

2.

A TEOLÓGIA KOMMUNIKÁCIÓRA, PÁRBESZÉDRE KÉSZ A VALLÁSTUDOMÁNNYAL

A keresztyén teológia pozitívumnak találja azt is, hogy a két irányzat képviselői hallgatnak egymásra, *kommunikálnak egymással*, értik egymás vallási nyelvét és vallási-kultikus szimbólumait, és arra törekednek, hogy ez a kommunikáció *vice versa* egyformán működjön. A teológia részéről – mert most főleg innen figyeljük a jelenséget – ez a készség a párbeszédre adva van, és ahogy látjuk, a gyakorlatban is működik, még ha néha a párbeszéd akadozva is alakul.¹² Valójában ez fontos feltétel ahhoz, hogy a vallástudomány és a teológia kommunikáljon egymással, értsék egymás nyelvét, vagy adott esetben együtt próbáljanak megfogalmazni olyan jelenségeket, amelyek mindkét oldalon – Rudolf Otto szerint¹³ –, akár *mysterium tremendum*-ként most itt is jelen vannak. Ugyanis a teológia sincs védve bizonyos *fascinans* (igézet)¹⁴ jelenségével szemben, és ez a mély lelki átélés egyformán lehet sajátos mind a teológia, mind a vallástudomány számára is.

A bibliai történetben az apostoli missziós delegáció megszólította a lisztraiakat, tett irányukban bizonyos gesztust (gyógyítást), majd magyarázták, hogy ők hogyan értelmezik az élet (vallási és profán) jelenségeit. Az egymáshoz való közeledés és az azonos jelenségre való reakció azonban nyomban két táborra választotta őket, és nem is volt olyan egyszerű megértetni egymással a saját felfogásukat. Az egymással való verbális kommunikáció tehát fontos volt, hiszen ez a megértetés feltétele, de a nem azonos értelmezési álláspontok azonnal „háborús”, vagy legalábbis értetlenségi zűrzavarba torkolltak volna. Ezen a szinten szó szerinti küzdelmet kellett folytatniuk egymással a teológia és a népi vallás képviselőinek, hogy lecsillapítsák indulataikat, és hogy megértessék egymással gondolkodásukat és indítékaikat.

Ebben a néha nem könnyű párbeszédben Ulrich Luz¹⁵ javasolja, hogy a teológia legyen kritikus és önkritikus is, és hogy a hit igazságait a társadalomban kommunikatív, és ne normatív vagy direktív módon prezentálja. Ugyanakkor megállapítja azt is, hogy a teológia és vallástudomány ténylegesen egymásra szorul, és szükségük van

¹² Ulrich Luz, *Theologie und Religionswissenschaft. Ein Plädoyer für Zusammenarbeit aus theologischer Sicht*, in: *Reformatio* 54 (2005), 164.

¹³ Rudolf Otto, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris Kiadó, Budapest 1997, 22kk.

¹⁴ Rudolf Otto, *A szent*, 48kk.

¹⁵ Ulrich Luz, *Theologie und Religionswissenschaft*, 170–174.

egymásra. A vallás ugyanis konkrét embereknek közvetít és nyújt fontos élményeket és hagyományokat,¹⁶ amelyek ismételten új és új formában, mint szimbólumok és jelrendszerek jönnek elő az élet valóságában, ezért magukban hordozzák az adott népek kultúráját is mindennel együtt, ami abba tartozik. Ezért Ulrich Luz és Gerd Theissen szerint létezik a teológia-vallástudomány-kultúrtudomány triásza, amelyben a vallástudománynak léteznie kell.¹⁷

3.

A TEOLÓGIA VIZSGÁLJA A VALLÁSTUDOMÁNYT

A teológiának azonban sajátja, hogy nem tud és nem is maradhat semleges állásponton. Ilyen szempontból nem csak *vizsgálja* a vallástudományt, hanem olykor *bírálja* is. Ez abból adódik, hogy – miközben a vallástudomány semleges tudomány, és nincs elkötelezve semmilyen vallásnak vagy vallási csoportnak, addig – a keresztyén teológiának pontos kategóriái vannak, amelyek eleve meghatározzák nemcsak a teológia jellegét, hanem szerepét is. A nem-keresztyén vallásokhoz való viszonyulásában egyértelmű, a közeledésen túl lényegéből adódóan olyan szerepe is van, hogy a vallástudomány tárgyait és jelenségeit szűrje és véleményezze. Ez azért is szükséges, sőt kényszerű, mivel a teológiának mint tudománynak nemcsak tudományt művelő, hanem a keresztyén vallást és az egyházat *védő szerepe* is van. Ezért kötelessége résen lenni, vajon a vallástudomány részéről vagy annak egyes általa vizsgált jelenségeiből nem származik-e valamilyen káros vagy veszélyes hatás, ami megzavarná a keresztyén hitgyakorlatot vagy értékrendet, illetve szinkretisztikus irányba csábítaná vagy kényszerítené az egyházat, illetve a keresztyén tanítást.

Idézett bibliai történetünkben a keresztyén teológiának ez az óvó, őrző és ellenőrző jellege úgy mutatkozik meg, hogy Lukács mint a történet írója konfrontáltatja Zeusz papját,¹⁸ illetve a helybeli sokaságot az apostolokkal. Ugyanis, amíg Pál és Barnabás meggyógyítják a béna lábú embert Lisztrában, a lizsitraiak ezt igen nagy pozitívumnak és isteni jellegű dolognak tartják. Ez érthető is, hiszen vallásukban ez minimum a *theiosz anér* szerepére vall, ezért nem csoda, hogy a sokaság lelkesen azt skandalja: „Az istenek (οἱ θεοί) jöttek le (κατέβησαν) hozzánk emberi alakban (ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις)”.¹⁹ Egyes kommentátorok szerint, így Theodor

¹⁶ Hans-Josef Klauck, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, WUMT 152, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 190–193.

¹⁷ Vö. Ulrich Luz, *Was heist heute: Theologische Auslegung des Neuen Testaments*. Előadás a díszdoktorrá avatás alkalmából, Debrecen RHE, 2008. november 6.

¹⁸ Vö. W. M. Calder, *The Priest of Zeus at Lystra*, in: *Expositor* 7, 10 (1910), 148–155.

¹⁹ Vö. Lk 9,54; ApCsel 7,34; 10,11; 11,5.

Zahn szerint is lehet, hogy Lukács itt felhasználhatott egy régi frígiai²⁰ mondát a Philemon és Baucis házaspárról,²¹ akiket Zeusz és Hermész²² emberi alakban látogatott meg. Innen már csak egy lépés volt ahhoz, hogy Barnabást Zeusznak és Pált Hermésznek mondják, s ha ez vallási felfogásuk és hitük szerint igaz, akkor kultuszuk megköveteli, hogy ezeket az embereket, illetve isteneket méltó módon tiszteljék. A bikák és koszorúk ennek természetes tartozéka.²³

A Lukács által prezentált teológia tetszéssel vehette, hogy az apostolok működése során gyógyulások és csodák történnek. Ez pozitívumnak tekinthető, hiszen a csodák igazolni hivatottak az apostolok evangéliumi hátterét, ill. az apostolok legitimitását. Még az is belefért volna a keresztyén teológia keretébe, ha ennek láttán a lisztriaiak isteni embernek, vagy isteni erővel felruházott embereknek (θεῖοι ἄνθρωποι) tartják Barnabást és Pált. Azonban a divinizációt és az embereknek kijáró istenkultuszt már a Lukács-féle ősegyházi teológiai szemlélet sem hagyhatta szó nélkül, hiszen szemükben ez már blaszfémianak minősült volna.²⁴ Ezért Lukács megszólaltatja Barnabást és Pált, akik megpróbálják az eseményeket más mederbe terelni. Az apostolok a megkoszorúzás helyett megszagatják ruháikat, ami a gyásznak, a megdöbbenésnek és az összetöretettségeknek a jele.²⁵ Semmiképpen sem a megdicsőülésé. Az apostolok, akik Lukács elbeszélésében a pogány istenek elleni zsidó-hellenista polémia mintáját követik,²⁶ védekeznek, és próbálják elhárítani az istenítést. Arra hivatkoznak, hogy ők is hozzájuk hasonló emberek (ὁμοιοπαθεῖς),²⁷ s küldetésük az, hogy megjelenítsék a szerintük egy igaz, élő Istent (θεὸς ζῶν),²⁸ és arra kérik őket, hogy hozzá térjenek meg (ἐπιστρέφειν).²⁹ A gyakorlatban ez azt jelentette volna, hogy a lisztriaiak hagyják el eddigi isteneik (azaz Zeusz és Hermész) kultuszát és tiszteletét, s hogy ezekből a hiábavaló dolgokból térjenek meg az apostolok által képviselt élő Istenhez.³⁰

²⁰ Varga Zsigmond ezt a történetet erre a vidékre lokalizálná: Varga Zsigmond, *Apostolok cselekedetei*, 160.

²¹ Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 367–368. Vö. Ovidius, *Metamorphoses* VIII, 611–724. W. M. Calder, *New Light on Ovid's Story of Philemon and Baucis*, in: *Discovery* 3 (1922), 207–211.

²² W. M. Calder, *Zeus and Hermes at Lystra*, in: *Expositor* 7, 10 (1910), 1–6.

²³ Gottfried Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 306.

²⁴ Frederick F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids 1989, 276.

²⁵ Vö. 1Móz 37,29.34; Mt 26,65. Mk 14,63.

²⁶ Gottfried Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 307.

²⁷ Vö. Sap. 7,3; Jk 5,17.

²⁸ C. Breytenbach, *Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14,11-17*, in: *New Testament Studies* 39 (1993), 409.

²⁹ Vö. Johannes Woyke, *Götter, 'Götzen', Götterbilde. Aspekte einer paulinischen 'Theologie der Religionen'*, Beihefte zur ZNW 132, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2005, 127.

³⁰ Varga Zsigmond, *Apostolok cselekedetei*, Debrecen 1953, 161.

A keresztyén teológia itt már úgy lép fel Lukács előadásában, hogy a lisztraiak vallását ebben a konfrontációban hiábavalóságnak minősíti (τὰ μάταια = hiábavaló, élettelen istenségek).³¹ Ez okvetlenül polémiát és bírálatot jelent, vagyis minősítést és védekezést,³² hogy a keresztyén misszió ne vegyen fel olyan elemeket, amik által eltérne saját lényegétől, monoteizmusától, és szinkretista jellegűvé válna. Ebben az esetben tehát a keresztyén teológia a vallástudomány irányában korlátozott. Itt olyan határhoz érkezett, amelyet nem léphet át.

4.

A TEOLÓGIA OLYKOR ÓVATOSSÁGRA INTI A VALLÁSTUDOMÁNYT

A keresztyén teológia különös szerepet vállalhat és tölthet be abban és ott, ahol a vallástudomány szintén átlépi a maga határát és a vallási lojalitást, s ahol a semlegesség helyett extrém megfogalmazásokhoz, netán extrém intézkedésekhez folyamodik. Igaz, újra hangsúlyozzuk: a vallástudománynak semlegesnek, tárgyilagosságnak és minden külső behatástól függetlennek kell lennie. Amennyiben azonban ezektől a feltételektől távolodni kezd, a teológia kénytelen kritikus hangnemet vállalni, vagy *óvó módon* megnyilatkozni, habár mindezt nagy előzenyességgel és szeretettel kell tennie.³³ Ezt teszi most Pál és Barnabás Lisztrában. Ésszerű érvekkel magyarázzák annak az Istennek a lényegét, akit képviselnek. Ugyanakkor világosságot akarnak teremteni a Lisztraiak eddigi vallását illetően. Az apostolok hivatkoznak a teremtésre, valamint arra, hogy ez a teremtő Isten az ő Istenük, és hogy megengedte, hogy minden nép ez idáig a maga útján járjon. Így a lisztraiakat is támogatta, sok jóval bőven megajándékozta, de most váltáshoz, életváltozáshoz és vallási megújuláshoz akarja vezetni őket.³⁴ Ezek alapján az apostoloknak sikerült a lisztraiakat lecsillapítaniuk, és a számukra extrém megnyilvánulásoktól eltéríteniük. Nem csoda, hogy Lukács azt mondja, nagyon nehéz volt őket lebeszélni erről (μόλις κατέπαυσαι). Alighogy sikerült ebből az extrémizmusból kivezetni a lisztraiakat, rövid időn belül beleestek egy másikba: akadtak felbujtók, akik Pálék ellen hangolták a tömeget, így rövid időn belül – a megdicsőülés helyett, éppen a vallási türelmetlenség miatt – fanatizmusukban

³¹ Vö. 2Kir 17,15; Jer 8,19. Hasonló esettel találkozunk kissé később, amikor Pál apostol areopagoszi beszédében (ApCsel 17,22-31) nyilatkozik a szerinte igaz és hamis vallásról: Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 379.

³² Johannes Woyke, *Götter, 'Götzen', Götterbilde*, 128.

³³ Ulrich Luz, *Theologie und Religionswissenschaft*, 170.

³⁴ Varga Zsigmond, *Apostolok cselekedetei*, 161.

megkövezés áldozatává tették Pált.³⁵ Majd kivonszolták őt a városon kívülre, mivel azt hitték, hogy meghalt.

A teológia szerepe tehát kiterjedhet olykor arra is, hogy a vallások extrém megnyilatkozásait, beleértve a vallástudományt is, ha olyan, a saját felfogása és mércéje szerint korrigálja, vagy bizonyos mederbe próbálja vezetni. Persze, ez nem jelenti azt, hogy a vallástudomány abszolút módon lenne a teológiának alávetve. Valójában nem függ a teológiától, és bármit mondana is a teológia, a vallástudomány létezhet továbbra is, ettől függetlenül. Azonban, mivel én (újszövetséges) teológus vagyok és az újszövetségi teológia szemszögéből vizsgálom a vallástudományt, feltételezem, hogy a két tudomány közelíthető és akar is közeledni egymáshoz, ezért a vallástudománynak (az én olvasatomban) figyelnie kell tehát arra, mit mond a biblikai teológia. Vagyis a vallástudománynak meg kell hallgatnia a teológia véleményét arról is, hol esik végletekbe, vagy legalább azt látni, hogy vannak területek, amelyek a vallástudománynak a teológia felé való közeledésben extrém helyzeteket teremthetnek.

5.

A TEOLÓGIA IS ELFOGADJA A VALLÁSTUDOMÁNY KRITIKÁJÁT

Azonban, ha eddig közeledésről és bizonyos értelemben a teológiának úgymond főbb szerepéről beszéltünk (sajnálom, ha valaki ezt felsőbbrendű, vagy uralkodni vágyó szerepnek tartaná), azt is lehetővé kell tennünk, hogy a vallástudomány úgyszintén rendelkezzen azzal a joggal és szereppel, hogy vizsgálja, ellenőrizze, sőt bírálhassa is a teológiát, hasonló koncepciói vagy megnyilatkozásai miatt. Ami bizonyára nem is a teológia lényegi struktúráját, értékrendjét vagy hitvédő szerepét illetné, hanem azokat a megnyilvánulásait, amelyek intoleranciához, fanatizmushoz, vagy bizonyos extravagánssághoz vezethetnének a teológia uralta térben, ami kihathat más közegekre is. Persze, a vallástudománynak ez a szerep ne azért adassék, hogy ingerelje vagy provokálja vele a teológiát, hanem hogy a közös együttműködés és együttalkotás érdekében biztosítva legyen a szerióz kommunikáció, vagy akár kölcsönhatás is.

³⁵ Bernhard Weiss, *Die Apostelgeschichte im berichtigen Text*, DNT HH 9, Leipzig 1902, 134.

ÖSSZEFOGLALÁS

Befejezésül megpróbáljuk összefoglalni és bizonyos sorrendbe állítani az eddig felvázoltak főbb mondanivalóját.

Megállapítottuk, hogy a teológia figyeli, vizsgálja és értékeli a vallástudományt.

A teológia megnyugvással veszi tudomásul, hogy a két tudományág között van közeledés, s ennek a közeledésnek a lehetőségeit próbálja felvázolni. Így tesszük ezt mi is magyar közegünk és kutatásunk területén. Örömmel nyugtázhatjuk, hogy erre lehetőség nyílik, a környezet és a készség is adott.

A teológia pozitívumnak találja azt, hogy a két tudományág művelői párbeszédet folytatnak, értik egymás nyelvét, képesek közösen gondolkodni és együtt megfogalmazni a közös vagy eltérő sajátosságokat – a vallástudomány empirikus oldalról, a teológia pedig deduktív oldalról.³⁶

A teológia pozitívumnak veszi azt is, hogy a vallástudomány vizsgálja, leírja, értékeli és tolmácsolja az ember lelki-vallási megnyilatkozásait, igényeit, szokásait és szimbólumait. Mindez pozitív jelenség attól függetlenül, hogy milyen vallási közegben történik.

A teológia elvárja, hogy a vallástudomány semleges maradjon, s ne terhelje meg magát a vizsgált vallási jelenségekkel, még akkor sem, ha azokat nemcsak vizsgálni, hanem értékelni, véleményezni vagy rendszerezni („osztályozni”) kényszerül.

A teológia pozitívan értékeli, hogy a vallástudománnyal együttműködve közös vizsgálati területeken mozoghat (pl. vallástörténet, vallásszociológia, valláspszichológia, valláslingvisztika, vallási interkulturáció stb.)

A teológia azonban ismeri a határokat és korlátokat, amelyek a két tudományág között fennállnak. Ez viszont nem a vallástudományt érinti mint független tudományágot, hanem inkább a vallástörténetet (vallásgyakorlat) és annak egyes válfajait: a különbözőségek korlátai átléphetetlenek, főleg a theogónia, a szoteriológia és az eszkatológia területén.

A vallástudománynak el kell fogadnia, hogy a teológia bizonyos ellenőrzést is végez az egymáshoz való közeledésben, vagy az egymással való kapcsolatban. Ez talán nem úgy fogható fel, hogy a teológia uralni akarja a vallástudományt, hanem helyzetéből adódóan óvó és védő szerepe van: őriznie kell a keresztyén hit és az egyház tanítását, ezért értékelő vagy akár bíráló szerepre is kényszerül. Teszi ezt azért, hogy a keresztyén hitet és egyházat megőrizze a szinkretizmustól és idegen elemektől.

A teológia kritikus vagy bíráló szerepe olykor magára a vallástudományra, illetve az ellen irányul, főleg akkor és ott, amikor és ahol extrém jelenségek feltű-

³⁶ Vö. Ansgar Moenikes, Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: *ZfRGg* 49 (1997/3), 193–207.

nését észleli.³⁷ Kötelességének tartja figyelmeztetni a vallástudományt ezekre a kilengésekre, amelyeket nemcsak a vallási életben, hanem annak szakmai feldolgozásában és definiálásában felfedez.

A kritikus viszonyuláson kívül, természetesen a teológiának az a szándéka – az én felfogásom és vágyam szerint –, hogy javaslatokat tegyen a helyzet konszolidálására, a kiegyezésre, illetve a normalizálódásra. Tehát, hogy a teológiának úgymond békítő, vagy feszültségoldó szerepe legyen nemcsak a két tudományágazat között, hanem a gyakorlati kutatásban, párbeszédben is.

A közös párbeszédben azonban helye van annak is, hogy a teológia is elfogadja a vallástudomány kritikáját ott, ahol intoleráns vagy fanatikus jelenségeknek ad helyet.

Ahogy látjuk, a vallástudomány és a teológia között vannak szférák, amelyekben a két tudományág egymásra találhat, együtt alkothat és cselekedhet, egymást kiegészítheti, bírálhatja, de ahol a két tudományág megőrizheti saját jellegét, és tudatosítja, ill. tiszteli egymás határait is.³⁸ Rajtunk áll, hogy mindez alkotó, szeriőz módon, az egyház, a tudomány, kultúránk és életünk gazdagítására történessen.

³⁷ Ilyen pl. a vallástudomány leszűkítése a materialista világnézetű valláskezelésre stb.

³⁸ Christoph Auffarth, *Theologie als Religionskritik*, in: *ZfR* 15 (2007), 4.

A VALLÁSTUDOMÁNY MIBENLÉTE

– a társadalomtudományok szemszögéből és a jelenlegi nemzetközi tudományos gyakorlat fényében

TOMKA MIKLÓS

Amikor egy tudomány mibenlétének meghatározásával foglalkozunk, két lehetőségünk adódik. Megtehetjük, hogy egyéni ízlés szerint, vagy jobb esetben valamilyen – de végső soron éppoly esetlegesen kiválasztott – elméletek mentén közelítünk a definícióhoz. Vagy megpróbálhatjuk összegezni a témában formálódó nemzetközi konszenzust. A kapott cím arra kényszerít, hogy az első lehetőséget ne tekintsük tökéletesen tudománytalannak, hanem a vallástudományt egy bizonyos, éspedig társadalomtudományi szemszögből igyekezzünk meghatározni. Úgy tűnik, ez sem egyoldalúsághoz, sem jogtalan önkényhez nem kell, hogy vezessen, hiszen a vallástudomány tárgyával foglalkozó jelen konferencián¹ is és a vallástudományi szakirodalom túlnyomó többségében is az a meggyőződés uralkodik, hogy a vallástudomány társadalomtudomány.

A szakmai közvélemény faggatásakor három forrást igyekeztem figyelembe venni: a vallástudományi besorolású szakkönyveket s közülük különösen a sikeressé vált, azaz a szakmai közvélemény által elfogadott műveket, a nagy nemzetközi nyelveken megjelenő szakfolyóiratok utóbbi 1-2 évtizedben megjelent számait és az egyetemi vallástudományi kurzusok tárgyjegyzékét és kötelező irodalmát. Ezek azok a források, amelyeknek tartalmát és jellegét bárki ellenőrizheti, és amelyek ha mást nem, legalább a vallástudomány jelenlegi érdeklődését és súlypontjait tükrözik.

Noha nem készítettem módszeres statisztikát, az áttekintett irodalom alapján az a benyomásom, hogy az utóbbi fél évszázad során a vallástudomány súlypontja a nemzetközi tudományos gyakorlatban elmozdult a korábban erőteljes német befolyástól az amerikai dominancia felé, továbbá a vallásfenomenológia, a vallástörténet és a „vergleichende Religionswissenschaft / comparative religion”, valamint a tárgyi és leíró tudományosság felől a vallás társadalmi megfogalmazódásának történelmi folyamatát és az ennek során létrejött kulturális és társadalmi tényeket (azaz a vallás társadalmi okait és hatását/következményeit) vizsgáló „sciences religieuses”

¹ Az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottság 2008 október 18-i konferenciáján tartott előadás szövege

/ „science des religions” és még inkább a „scientific study of religion” felé² (amelyek persze továbbra sem nélkülözhetik a vallási tények ismeretét és leírását). A nyugati vallásfilozófia korábban sem volt a vallástudomány tárgya – (és többnyire az egyéb vallásfilozófiák sem önmagukban, hanem társadalmi összefüggéseikben), de a vallások etikája igen. S végül az egyháztan és a vallásra vonatkozó jog ugyancsak olyan elkülönült területet képez, amely tárgya a vallástudománynak, és amely igénybe veszi a vallástudományt, de nem része annak.

A „vallástudomány” kifejezés két dolog létét és bizonyos összefüggését feltételezi, a vallását és a tudományét. Valójában mindkettő értelmezésre szorul. A „vallás” szó (ami az indogermán nyelvekben a religio, azaz kötelék szóból, magyarul a megvallás gondolatából bontakozott ki) a keresztény kultúra gyermeke, de mai értelmét csak a 16. század táján nyerte. A vallás fogalma korábban a felfoghatatlan Isten imádását és tiszteletét, egy egzisztenciális alapállást és kapcsolatot jelentett. A felvilágosodás gondolkodói a vallást egyre inkább kognitív jelenségként és egy rögzített kultúra elemeinek megjelenítéseként értelmezték, valamint egy olyan átfogó kategóriaként, amely a különböző vallásokban megjelenő általános és egyforma lényegét tartalmazza. Eközben rejtve megjelent az a tétel, hogy a sokféle vallásnak valamilyen közös lényege van, azaz hogy minden vallás közös nevezőre hozható (Lash 1996). Ennek jegyében nevezték aztán „vallásnak” a kereszténységen túl a zsidó vallást, az iszlámot, az – egy ideig egyetlen vallásnak tartott – hinduizmust, a buddhizmust, a konfucianizmust, a shintoizmust stb. Óriási kérdés persze, hogy ez a közös nevező létezik-e, illetve hogyha létezik, akkor az a vallás tartalmi vagy formai sajátosságaira vonatkozik-e. Mielőtt azonban ezzel foglalkoznánk, röviden fel kell idézni, hogy mit tekintünk tudománynak, milyen kritériumok meglétét várjuk el ahhoz, hogy valami a tudomány besorolásra jogot formálhasson.

Minden tudománnyal szembeni követelmény, hogy

(1) legyen egyértelmű a tárgya (ez azonban nem különbözteti meg szükségszerűen más diszciplínáktól);

(2) tárgya elvileg mindenki számára elérhető, belátásai mindenki által követhetőek legyenek – függetlenül az emberek személyes vallási és egyéb meggyőződésétől;

(3) tegye nyilvánossá, hogy eredményeit milyen módszerekkel szerezte;

(4) eljárásai megismételhetőek legyenek és azonos körülmények közötti megisméltésük esetén azonos eredményeket hozzanak;

(5) új ismeretek megszerzésére irányuljon!

² Ezt legmarkánsabban alighanem a vezető valláskutatási folyóirat, a *Journal for the Scientific Study of Religion*, de nem kevésbé az *Archives de sciences sociales des religion*, a *Journal of the American Academy of Religion*, a *Method and Theory in the Study of Religion*, a *Recherches de Science Religieuse*, a *Review of Religious Research*, a *Studies in Comparative Religion* és más hasonló folyóiratok évfolyamai mutatják.

Ehhez alkalmasint hozzá szokás tenni, hogy (6) az emberiség fejlődését szolgálja!

A fenti követelmények teljesülhetnek, ha megkülönböztetjük a vallás látható és láthatatlan részét és csupán a vallás látható részét tekintjük a vallástudomány területének³. Eszerint a vallástudomány tárgya az alábbiakban meghatározott vallás bárminemű megjelenése (Ring et al. 1998). Nem tárgya Isten, a transzcendencia és nem tárgya a hitben megélt istenkapcsolat/spiritualitás tartalma sem, – a megélés módja és következménye ellenben igen! A vallástudományok gyakran találkoznak azzal a teológiai bírálattal, hogy tudományukban a vallás fele, vagy éppenséggel a „lényege” figyelmen kívül marad. Ez nem egészen alaptalan kritika, ám ily módon legalább a tudomány logikájával és eszközeivel vizsgálható rész szakavatott vizsgálódás tárgyává válik.

További gondolkodásunkat segítheti, ha munkadefinícióként megfogalmazzuk, hogy mire gondolunk, amikor vallásról és vallástudományról beszélünk.

A vallás a transzcendenciával (vagy más terminológiában a szenttel) kapcsolatot kereső ember magatartása és ennek másokkal megosztása, amelynek során az emberek közösséggé válnak, a közössé vált élmény és hit kultúrája pedig mintákba és szervezeti formákba rögzül (Paden 1992). Minthogy állandóan formálódó társadalmi jelenségről van szó, magától értetődő, hogy a vallás semmiképpen sem szűkíthető a „történelmi”, vagy akár csak az intézményesített vallásokra, hanem – bár talán csak a peremén, mégis – területéhez tartoznak a mágia (Cunningham 1999, Thomas 1971), a New Age (Nordquist 1978), az ezoterizmus (Tiryakian 1974) és nem utolsósorban az új vallási mozgalmak (Barker 1989, Beckford 1986, Saliba 1995, Wilson, Cresswell 1999).

A munkadefiníció elemeit érdemes egyenként sorra venni.

- A kapcsolatkeresés a transzcendenciával (a „szenttel”) arra irányuló próbálkozás, hogy az esetlegessége s anyagi és történelmi léte miatt korlátozott ember korlátozottságát a Végtelennel és Abszolúttal való találkozásban meghaladja. Amennyiben az embernek a korlátai meghaladására való vágyát az emberi létezés általános elemének tartjuk, a vallást is – legalább csírájában – annak kell tartanunk.
- A vallás eredendően emberi magatartás.
- A társas-lény-ember létének egyik legfontosabb elemét, az önmaga meghaladására tett kísérletet természetsszerűleg megosztja és kommunikálja másokkal, miközben ...

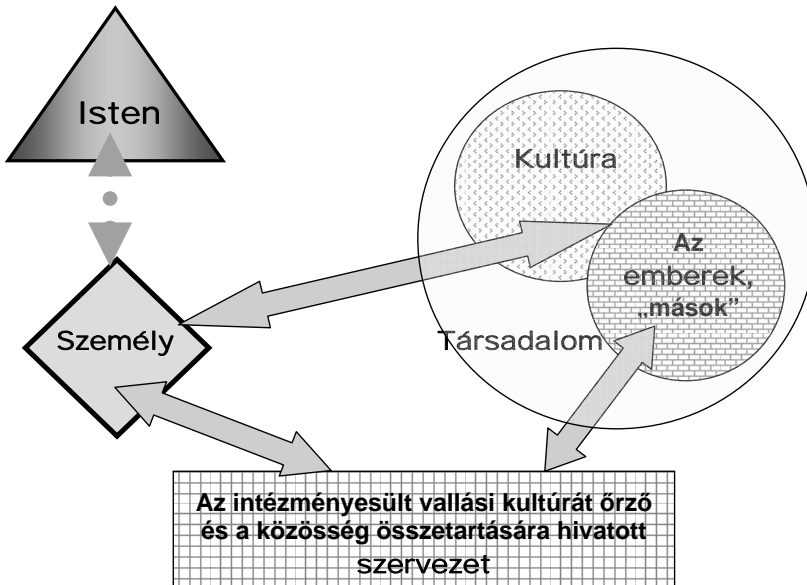
³ A „látható” ugyanakkor nem azt jelenti, hogy „hivatalos” vagy, hogy egyházi előírásokban intézményesült, hanem csupán annyit, hogy emberi magatartásokban, társadalmi összefüggésekben vagy tárgyi megnyilvánulásokban tapasztalati úton látható s megfigyelhető.

- a transzcendencia (a „szent”) után törekvés és az erről való kommunikáció az emberek között kulturális (és alkalmasint egzisztenciális) kötődéseket teremt,
- a transzcendencia (a „szent”) után törekvésre való reflexiók és a törekvés magatartásbeli, szociális és tárgyi kifejeződései pedig olyan kultúrává szilárdulnak, amely önálló valósággá válva függetlenedik a létrehozó emberektől és közösségtől.

Ha a vallás előbbi definíciójából indulunk ki, úgy a vallástudomány tárgya (1) a transzcendenciával (a „szenttel”) kapcsolatot keresés folyamata, eredménye és hatása; továbbá (2) az előbbivel kapcsolatos („vallási”) kommunikáció és az ennek nyomán létrejövő kapcsolatrendszer és (szellemi, magatartásbeli, társadalomszervezeti és tárgyi) kultúra s ezek beágyazódása a társadalom és kultúra egészébe; valamint (3) az említett folyamatban megszületett („vallási”) közösség és kultúra ápolására létrejött funkciók és szervezeti formák s ezek kapcsolata a társadalom egyéb intézményeivel és szervezeteivel, illetve az azokban kialakult szerepekkel. A szóban forgó jelenségegyüttessel foglalkozó tudományokat nevezzük együttesen vallástudománynak. A szociográfia és az etnográfia mereven leíró természete miatt nem lehet része a vallástudománynak, amihez ellenben hozzá tartozhat az összefüggéseket kutató vallástörténet, -etnológia, -antropológia és -szociológia. A vallástudomány nem teológia, nem Istenről (a transzcenciáról) való gondolkodás vagy tudás, nem is istenkeresés, hanem a transzcenciára vonatkozó tudásról és a transzcendenciakeresés gyakorlatáról, társadalmi és tárgyi következményeiről való gondolkodás és tudás. És megfordítva: a teológia (éppúgy, mint egy-egy vallási közösség hitvallása, filozófiája, liturgiája, jogrendje és erkölcsi előírásrendszere, valamint a vallási tárgyú művészetek) nem vallástudomány és még csak nem is része, hanem tárgya a vallástudománynak. Igaz, eminens tárgya!

Ha a vallástudományt megfelelően akarjuk értelmezni, nem mondhatunk le arról, hogy előbb a vallási jelenségekört vázoljuk fel. A jelenségekört két részre tagolódik. Az egyik a másokkal közösséget alkotó és kultúrát és szervezeti formákat kialakító ember, akiről közvetlen tudásunk van, aki megfigyelhető, vizsgálható, akinek magatartása mérhető. Az ember önmaga meghaladására és a transzcendenciával való kapcsolatra törekszik, de arra, hogy ez a kapcsolat létrejött, és hogy ennek megfelelően transzcendens valóság létezik, csak az ember szavaiból és magatartásából következtethetünk. Maga a transzcendens valóság és az embernek hozzá való viszonya – ez a jelenségekört második része – a tapasztalati tudományok számára közvetlenül hozzáférhetetlen (s így természetesen a vallástudománynak sem tárgya), illetve csak bizonyos jelekből lehet rá következtetni. Ezek a jelek, a kapcsolatnak az emberben való kifejeződése az, ahol a vallástudomány illetékessége kezdődik (1. ábra).

1. ábra. A vallási rendszer



A hívó ember kifogásolhatja a vázolt modellben, hogy Isten a kiindulópontként feltüntetett individuumon túl mindenkihez, a kultúrához, a társadalomhoz és persze az egyházhoz is szól, a modell viszont nem jelzi Istennek a mindenütt való jelenlétét. Ám a tapasztalati tudományok rendszerében nincsen Istennek fenntartott hely. És bár lehetne azzal érvelni, hogy a transzcendenciára törekvés minden ember sajátja, tehát annyiszorosra sokszorozódik, ahány ember van, sőt még annál is tovább, hiszen a közösségeknek önálló identitása is van, amelyekhez Isten külön is szól. Ám ezzel a logikával nem közelednénk az összefüggésrendszer megértéséhez, csupán megsokszoroznánk a felvázolt, valóban leegyszerűsítő modellt. Végeredményben az előbbi értelmező séma elegendőnek és kielégítőnek tűnik mondanivalónk – és a vallási rendszer működésének – szemléltetésére.

A társadalom, a történelem és a kultúra ezerféle kölcsönhatása közepette kibontakozó és működő vallási rendszer leegyszerűsíthető ugyan néhány alapvető kapcsolatra, de semmiképpen sem tekinthető merev és mozdulatlan összefüggésrendszernek. A vallási rendszer állandó mozgásban van, aminek része az újra és újra történő megszületés, társadalmivá válás, intézményesülés, szervezeti és tárgyi formákban való lecsapódás, önszabályozás, megkövesedő elhalás és újjászületés. A vallási rendszer: folyamat, ami csak dinamikája feltárása útján érthető meg.

Egy működésben levő rendszer értelmezése elvileg jóformán bárhol elkezdhető, mint a tyúk-tojás összefüggése, vagy a farkába harapó kígyóé. A legtöbb vallás-

nak azonban történelmileg azonosítható kezdete volt. Ez jó érv amellett, hogy a rendszer elemeit a kezdeti élményből és tapasztalatból kiindulva járjuk végig. (És aki még konkrétabb szemléltetésre vágyik, emlékezzen Jézus és a kereszténység létrejöttére, vagy Mohamed és az iszlám, vagy Buddha és a buddhizmus korai történetének, vagy, uram bocsá', a science fiction író Ron Hubbard által alapított Szciantológia Egyház megszerveződésének folyamatára! A struktúra mindegyik esetben hasonló.)

A történelmi kiindulópont (1) az első vallási élmény és tapasztalat, a megtérés, a kitérés, a világnézetváltás (Broomley 1988, Francis, Katz 2000, Lamb, Bryant 1999), amit a vallási beállítottság fejlődése követ (Fowler 1981). Sem az egyikről, sem a másiktól nincs közvetlen ismeretünk, csak a róla szóló elbeszélést értelmezhetjük.

A vallási élményt megélt személy tapasztalatát nem tartja meg magának, hanem (2) összefüggő történetként kommunikálja. Óriási téma a vallási élmény megjelenítése, hiteles és meggyőző kommunikálása. (A keresztény történetben: Jézus a nyilvánosság elé lép és tanítani kezd.)

Társadalomtudományi (vagy akár köznapi) értelemben csak akkor kezdünk vallásról beszélni, amikor (3) abból az első élményből és tapasztalatból mások részesednek (amikor tanítványok sorakoznak a Mester mellé). Ezt megelőzően még bizonytalan, hogy egyéni fantáziálással vagy akár örülettel van-e dolgunk. A maradandó hitelesítést a követők csoportja adja. Ennek megfelelően a közösségképződés több vonatkozásban is a vallás kibontakozási és terjedési folyamatának egyik kulcseménye (Pinto 1985).

Nem kevésbé fontos, hogy eközben (4) – a Tanító és követői diskurzusában – a kezdeti személyes élmény konzisztens történetté formálódik. Az eredeti élményből/ tapasztalatból részesedők egymással is kommunikálva járulnak hozzá a vallási kultúra kiformalódásához. A közvetlen személyes kapcsolatban új vezéértékek születnek, többé-kevésbé ártértékelődnek a dolgok, egy új életstílus kap formát, megváltoznak az emberi kapcsolatok (Berger, Luckmann 1998).

Az épülő kultúra és a formálódó közösség kölcsönösen hozzájárul a másik erősödéséhez (5). Az érdeklődő követők laza csoportja hasonlóan gondolkodó és összetartó tanítványi közösséggé formálódik. A vallást immár együtt értelmező közösség és annak közfelfogása pedig (6) elvárásként és mérceként érvényesül minden hívővel, köztük ez első vallási élmény alanyával szemben is. (A tanítványok nem csak kérdezik Jézust, hanem alkalmasint rendre is utasítják: „ez nem lehet!”) A személyes tanúság mellett a vallási csoport és kultúra is erőteljes szocializáló közeggé válik (Arndt 1975).

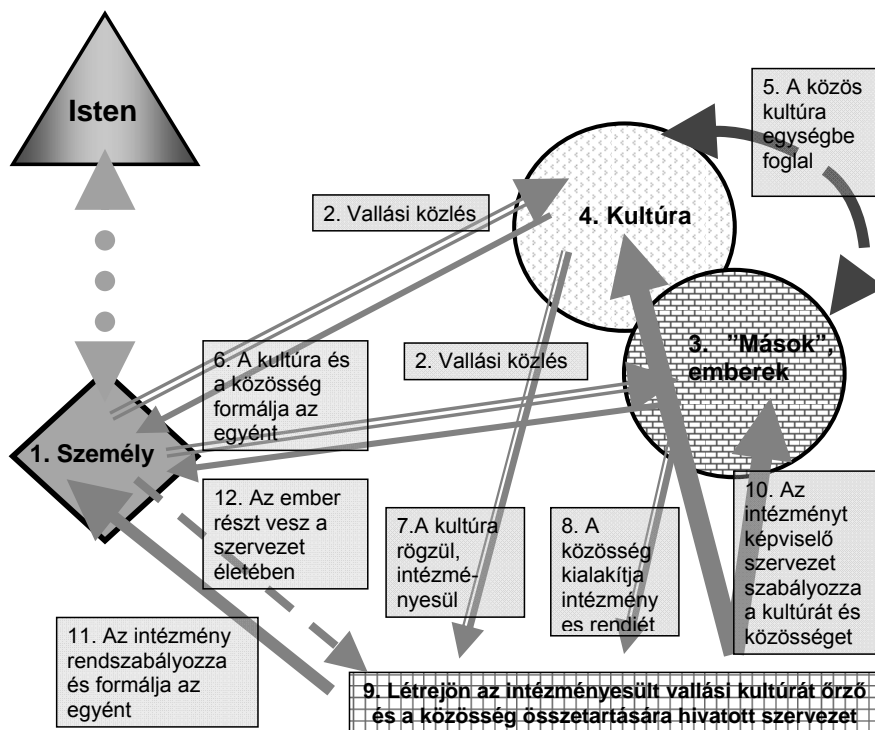
A társadalom eredendő törvényszerűségeiből adódóan, előbb-utóbb mind a kultúra (7), mind a közösség szükségszerűen intézményes rendbe rendeződik. A tanítást leírják. A leírt szövegek közül egyeseket hitelesnek minősítenek, kano-

nizálnak, másokat mint kétes értékűeket elvetnek. Vitás kérdésekben a közösség együtt hoz döntést. Új idők új kérdéseinek fényében a közös hitet folyamatosan újrafogalmazzák. A vallásgyakorlat állandósított közösségi formákba is rögzül. Ezzel párhuzamosan a közösség kialakítja – és folyamatosan újjáalakítja – saját rendjét (8). Elosztják a feladatokat és azok elvégzésére felelősöket jelölnek ki. A feladatokhoz jogokat, illetékességeket rendelnek. Kialakul a közösségvezető, az egyes feladatokért felelősök és az egyszerű tagok hierarchiája (9). A spontán jog- és rangsorrend szervezetté kristályosodik (Bormann, Bormann-Heischkeil 1971, Hermanns 1979).

Az egyház korábban nem hivatalos rendje hivatali szervezeti formát kap (Whitehead 1985). Ennek feladata nem csak a közös hit (kultúra) és az igazhitűség képviselése, hanem a közösség összetartása, elevenen tartása és megújítása, valamint mások felé való képviselése (10). Az alkalmasint bürokratizálódó egyházi szervezet minden egyéni és kisebb közösségi élményt és értelmezést standardizáló és rendszabályozó nagyhatalommá válik (11). Az egyén és az intézmény kapcsolata persze a másik irányban is érvényesül. Az egyházat alkotó vallási közösség tagjai folyamatosan hozzájárulnak az egyház alakításához (12). A vallási rendszer egy állandóan újjászülető dinamikus struktúra (2. ábra), amelynek mindegyik elemét és folyamatát szemmel kell tartani ahhoz, hogy a vallásról megfelelő képet alkothassunk. Ennek megfelelően az egész vallási rendszer a vallástudomány illetékességébe tartozik.

A vallási rendszer szemlélhető önmagában, a külvilág figyelembevétel nélkül. Ez a vallástudomány első dimenziója. Ide tartoznak: (1.) a vallási élmény és tapasztalat mibenléte, létrejötte; a megtérés és világnézetváltás; a vallás értelemadó és konfliktusoldó funkciója; a vallás, a vallásosság és a vallásnélküliség mentális és társadalmi strukturálódása, típusai; a vallás identitást képző ereje (Baloban 2005, Gephart, Waldenfels 1999, Marty, Appleby 1997); (2.) a vallási jelek, szimbólumok, rítusok, kifejezésmódok és kommunikáció (Belliger, Krieger 2006); (3. és 6.) a vallási szerepek; a hit és a közösségi/társadalmi összetartozás; (4.) a vallási kultúra (az emlékezet, a hit és a vallásgyakorlat) formálódása (Hervieu-Léger 1993); (5.) a közös hit és kultúra talaján létrejövő közösség sajátosságai; (7-8.) a társadalmi intézményesülés folyamata, ellentmondásossága (O’Dea 1960) és ellenpólusai (formákba, előírásokba rögzülés, versus misztika, karizmatikus kezdemények); (9.) a vallási szervezet létrejötte, rendszere és dinamikája (Poulat 1986); (10-11.) az intézményi szabályozás és kontroll működése és (12.) az individuum részvétele az intézmény/szervezet életében.

2. ábra. A vallási rendszer: folyamat

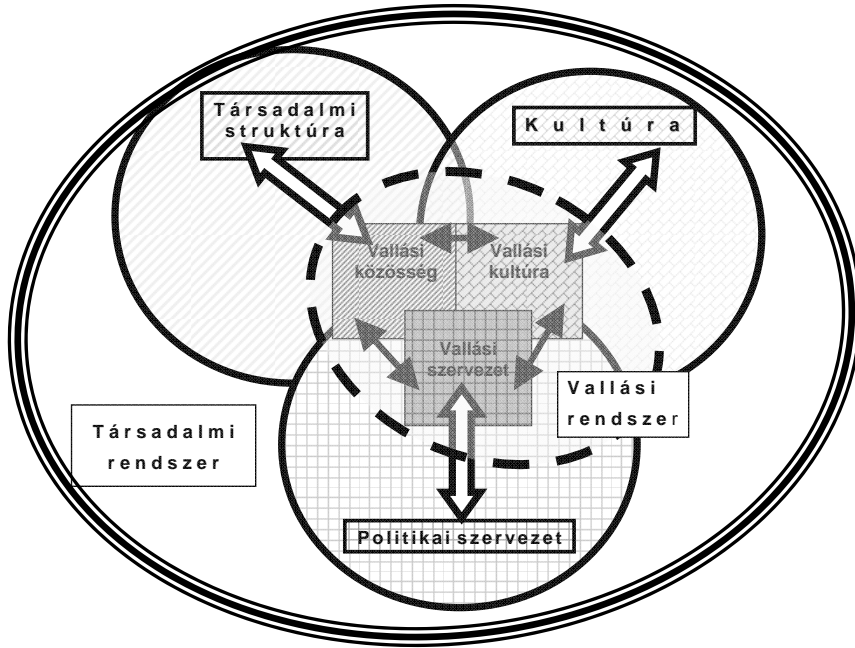


Belső autonómiája és öntörvényűsége ellenére a vallási rendszer egy nem vallásilag meghatározott világ része, tehát külvilága vagy más megközelítésben partnere nem vallási természetű. Ennek megfelelően külön kérdés a vallási rendszer és az őt körülvevő profán társadalom és kultúra kapcsolata és kölcsönhatása (3. ábra).

A vallástudomány második dimenziója a vallási rendszer és a társadalom kapcsolata. Itt a vallástudomány hármaskérdéssel találkozik. Az első kérdés, hogy van-e egyáltalán érdemleges kapcsolat az autonóm vallási rendszer és profán külvilága között, vagy a vallás és egyház elszigetelt gettó-életet él, nem hagyja magát befolyásolni, de maga sem fejt ki semmilyen hatást. Tudjuk, vannak vallások, amelyek ilyen radikális elkülönülésre törekcszenek. S azt is tudjuk, hogy egyes liberális ideológiák „a vallás magánügy”, valamint „az egyház és az állam elválasztása” jelszavakkal a vallás és a társadalmi lét maradéktalan, radikális elkülönítését szeretnék elérni. Ezzel szemben azonban azt is tudjuk, hogy a kereszténység „missziós vallás”, amely tanítását és a társadalom rendjére vonatkozó elképzeléseit a mindennapi életben és a társadalom egészében érvényesíteni szeretné. Kérdés, hogy ez mennyire sikerül. És ez a kérdés sokféleképpen részletezhető. Milyen a

vallás és a tudomány, a média, a művészet, a szórakoztatás (stb.) viszonya? Milyen társadalmi csoportok nyelvén képes az egyház saját álláspontját megfogalmazni? Mennyire van jelen a vallás a helyi társadalomban, a munkahelyek életében, a politikában stb.?

3. ábra. A vallás a társadalomban



A vallástudomány második nagy tématerülete, hogy van-e a vallásnak (a vallási rendszer egyes részterületeinek) valamilyen szerepe, hatása a társadalomban, és ha van, az miben áll és milyen erős? Weber (1982) a protestantizmust az európai modernizációt kiváltó, vagy lehetővé tevő tényezők közé sorolta. Durkheim (2003) azért állította a vallás elpusztíthatatlanságát, mert szerinte a vallás a társadalmi integráció legfontosabb bázisa. Luhman (2000) és Hervieu-Léger (1999) szerint a vallás a legbiztosabb eszköz a modern kor ellentmondásainak és bizonytalanságainak kezelésére. Ilyen és ehhez hasonló véleményeket hosszan lehet sorolni. Az elméletek bizonyításra várnak – nem utolsósorban a vallástudománytól.

A harmadik téma egyszerre az előbbi kiegészítése és fordítottja. Mennyiben társadalomformáló tényező és mennyiben függvénye a vallás a társadalomnak és változásainak? A társadalom különböző szférái hogyan hatnak a vallásra? Ide tartoznak (1) a vallás/vallásosság, valamint a személyiségjegyek, a magatartás és a testi-lelki egészség kapcsolata; (2) a vallás szerepe a társadalom összetartásában;

a társadalmi-demográfiai (és etnikai, kulturális stb.) tagolódás és mobilitás és a vallás/vallásosság összefüggései; (3) a vallás/vallásosság szerepe a kultúra (és ebben a politika, a gazdaság, a tudomány, a művészetek) szerveződésében s a vallás kulturális meghatározottsága. Továbbá: milyen következményekkel jár a vallásra a társadalom funkcionális differenciálódása és a pluralizálódás? Melyek a szekularizáció és a szekularizmus okai (Dekker, Luidens, Rice 1997)? Hogyan függ össze a vallás(i változás) és a társadalmi változás? S végül, (4) milyen a vallási szervezet (és intézményrendszer) és a társadalom- és államszervezet viszonya.

KIEGÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉSEK

Az uralkodó társadalomtudományi felfogás a dolgok időtől és tértől független lényegét állító esszencializmust olyan tudománytalan nézetnek tekinti, amely a történetiséget és a társadalmi lét rendjét figyelmen kívül hagyja. A társadalomtudományi valláskutatás, miközben a történetiséget és társadalmiságot hangsúlyozza, a vallási jelenségeket (is) kontingens történelmi folyamatként és átmenetiként értelmezi, amiben nem kis szerepe van az emberi működéseknek.

Ugyanennek a szemléletnek felel meg a konstruktivizmus látásmódja, amely érdeklődésének középpontját a vallási jelenségek társadalmi termék természeté képezi, s amely azt tartja, hogy azok társadalmi termékek, hiszen egyrészt emberi-társadalmi interakciókban formálódtak, másrészt számunkra való jelentésüket és jelentőségüket egy soha le nem záruló társadalmi diskurzusban nyerik el (Beckford 2003).

És persze (noha továbbra is fontos a funkciók és hatások kérdése), pusztán funkciójuk alapján nem lehet a vallási dolgokat megfelelően értelmezni, – mint azt a korai funkcionálizmus időnként tette.

Végül kár lenne figyelmen kívül hagyni, hogy a társadalomtudományi megközelítésű valláskutatás csapdákban is bővelkedik. A vallástudomány a vallás materializálódott vagy társadalmi intézménnyé vált kifejeződéseivel, jeleivel foglalkozik. Eközben könnyen magával ragadhatja a méricskélés technikai csábítása (Wuthnow 1979), összetévesztheti a jelet a jelzettel, nem látván a fától az erdőt. Zavarba jöhet továbbá, hogy a különböző jeleket hogyan összegezze, hogy végül mégis a vallásra/vallásosságra következtethessen (Huber 1996).

A vallás/vallásosság lehetséges kifejeződéseinek (és indikátorainak) keresésekor túlságosan könnyen adódik egyrészt a társadalmi hagyományban rögzített, másrészt az egyház(ak) által hivatalosan képviselt dogmatikai, liturgiai, erkölcstani és egyházi jogi struktúra, amit a közgondolkodás alkalmasint az „igazi vallás/vallásosság” kritériumának tekint. Ennek a logikának az átvétele pedig az új, az egyházon kívüli, valamint a kevésbé megszokott egyház(ak)hoz tartozó vallásosság figyelmen kívül hagyásához és a vallási jelenség egészének alulbecsléséhez vezet.

Irodalom

- Arndt, Manfred (szerk.): *Religiöse Sozialisation*. Stuttgart 1975, Kohlhammer.
- Baloban, Josip (szerk.): *In Search of Identity*. Zagreb 2005, Golden marketing – Tehnicka knjiga.
- Barker, Eileen: *New Religious Movements*. London 1989, HMSO.
- Beckford, James A.: *New religious movements and rapid social change*. London 1986, UNESCO.
- Beckford, James: *Social Theory and Religion*. Cambridge 2003, Cambridge University Press.
- Belliger, Andrea – Krieger, David J. (szerk.): *Ritualtheorien*. Wiesbaden 2006, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Budapest 1998, Józsefvég.
- Bormann, Günther – Bormann-Heischkeil, Sigrid: *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen*. Opladen 1971, Westdeutscher.
- Bromley, David G.: *Falling from The Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park 1988, Sage Publications.
- Cunningham, Graham: *Religion and Magic. Approaches and Theories*. Edinburgh 1999, Edinburgh University Press.
- Dekker, Gerard – Luidens, Donald A. – Rice, Rodger R. (szerk.): *Rethinkind Secularization*. Lanham 1997, University Press of America.
- Durkheim, Emile: *A vallási élet elemi formái*. Budapest 2003, L'Harmattan.
- Fowler, James W.: *Stages of Faith*. San Francisco 1981, Harper & Row.
- Francis, Leslie J. – Katz, Yaacov J. (szerk.): *Joining and Leaving Religion. Research Perspectives*. Leominster 2000, Gracewing.
- Gephart, Werner – Waldenfels, Hans (szerk.): *Religion und Identität*. Frankfurt 1999, Suhrkamp.
- Hermanns, Manfred: *Kirche als soziale Organisation*. Düsseldorf 1979, Patmos.
- Hervieu-Léger, Danièle: *La Religion pour Mémoire*. Paris 1993, Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris 1999, Flammarion.
- Huber, Hans: *Dimensionen der Religiosität*. Freiburg 1996, Universitätsverlag – Bern, Hans Huber.
- Lamb, Christopher – Bryant, M. Darrol (szerk.): *Religious Conversion*. London – New York 1999, Cassell.
- Lash, Nicholas: *The Beginning and the End of 'Religion'*. Cambridge 1996, Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2000, Suhrkamp.
- Nordquist, Ted A.: *Ananda cooperative village: A Study in the Beliefs, values, and Attitudes of a New Age Religious community*. Uppsala 1978, Borgströms Tryckeri AB.
- O'Dea, Thomas F.: *The Five Dilemmas in Institutionalization of Religion*. Social Compass 1960. 1. 61–67.
- Paden, William E.: *Interpreting the Sacred*. Boston 1992, Beacon.
- Pinto, Joseph Prasad: *Inculturation Through Basic Communities*. Bangalore 1985, Asian Trading Corporation.
- Poulat, Émile: *L'église c'est un monde*. Paris 1986, Cerf.
- Ring, Nancy C. et al.: *Introduction to the Study of Religion*. Maryknoll 1998, Orbis.
- Saliba, John A.: *Perspectives on New Religious Movements*. London 1995, Chapman.
- Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic*. Harmondsworth 1971, Penguin.
- Tiryakian, Edward A. (szerk.): *On the Margin of the Visible*. London 1974, John Wiley.
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest 1982, Gondolat.

Whitehead, Alfred North: *Wie entsteht Religion?* Frankfurt 1985, Suhrkamp.

Wilson, Bryan – Cresswell, Jamie (szerk.): *New Religious Movements. Challenge and Response.* London–New York 1999, Routledge.

Wuthnow, Robert: *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research.* New York 1979, Academic Press.

TANULMÁNYOK

BIBLIA



TÖRTÉNELEM, BÖLCSELET, EVANGÉLIUM

Ambrosius Lukács-kommentárjában

DÉR KATALIN

Ambrosius *Expositio evangelii secundum Lucam* című tíz könyvből álló kommentárjának¹ legfontosabb előzménye, bizonyos értelemben mintája, Órigenész Lukács-homiliáinak sorozata. Az *Expositio* eredetiségét már Hieronymus kétségbe vonta,² a mű *Prologus*ával kapcsolatban viszont, amely jelen vizsgálódásunk közelebbi témája, nem így áll a helyzet. A Prológ egyes gondolatai ugyan nyilvánvalóan Órigenészre vezethetők vissza, főképp az Énekek éneke kommentárjára, a gondolatmenet egésze azonban markánsan eltér Órigenésztől. Ambrosius számos ószövetségi könyvhöz írt magyarázatot, ám az újszövetségi iratok közül kizárólag a Lukács-evangélium egzegézisét foglalta írásba, így bizonyára szükségét érezte, hogy megindokolja választását. Az *Expositio* korábban előszóban elmondott homíliákat tartalmaz, de a szerző ezt az anyagot a kiadás alkalmából jelentősen kibővítette.³ Az egyik ilyen bővítmény a Prológ, amelynek elsőrendű témája ez az indoklás, Ambrosius arról számol be benne, miért éppen a Lukács-evangélium az az egyetlen újszövetségi könyv, amelynek írásbeli kommentálására vállalkozik.

¹ *Tutte le opere di Sant’Ambrogio 11-12. kötet: Esposizione del Vangelo secondo Luca*. Bevezetés, fordítás, jegyzetek: Coppa, G., Milano-Roma 1978, Biblioteca Ambrosiana, Città Nuova Editrice.

² *Translatio homiliarum Origenis in Lucam Prologusában*: Origenes, *Werke IX., Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*. Rauer, M. (ed.) GCS 49 (35), Berlin 1959, p. 1. Hieronymus mást is rendkívül kritikusan nyilatkozik Ambrosiusról és Lukács-kommentárjáról, így az *Interpretatio libri Didymi Praefatió*jában (PL 23, 108) és az Ep.121,6-ban is (PL 22, 1021), a *De viris illustribus* 124-ben pedig (PL 23, 751sk.) sokatmondó hallgatással juttatja kifejezésre véleményét: „[Ambrosiusról] szóló véleményemet elhallgatom, nehogy a hízelgésnek vagy éppenséggel az igazság kimondásának vádja érhessen”.

³ Így kerültek a műbe a Prológon kívül legalább a következők: teljes III. könyv (Jézus családfájának kérdése, megtoldva egy történelemteológiai elmélkedéssel), a IV. könyv bevezetése (1–6), a katekézisnek és a nem keresztények evangelizációjának módszereit taglaló VI. 104–109., valamint a feltámadásról szóló szinoptikus egzegézis (X. 147–184); l. Coppa, i. m. 23–24.

A homíliák törzsanyaga 377 és 389 között vasárnapi prédikációként hangzott el,⁴ e tizenhárom év alatt bizonyára nem is egyszer, hanem, legalábbis egy részük, többször.⁵ Ha előbb nem, a publikálás idejére, amikor e prédikációkból egyetlen mű-egészt formált, a szerzőnek feltétlenül ki kellett alakítania valamiféle egységes képet erről az egészről, saját olvasatát a teljes Lukács-evangéliumról. Úgy tűnik, meg is tette, mert amit a Prolog nyolc fejezetében elmond az evangélium történeti és bölcséleti jellegéről mint Lukácsnak a számára legfontosabb sajátosságáról, az lényegében nem más, mint Ambrosius Lukács-olvasatának summája. Ennyiben a szöveg még akkor is eredeti, ha a részleteknél felhasznált Órigenésztől és másoktól származó elemeket.

A PROLOGUS

Ambrosius a *Prologus* legelső mondatával a harmadik evangélium történeti jellegét, történetírói stílusát, előadásmódját, módszerét (Prol. 1.: *stilus historicus*; vö. Prol. 7.: *more historico*) látja fontosnak kiemelni: „Ha a Lukács-evangéliumról szándékozunk írni..., először magát az előadás módját kell meghatároznunk, ez pedig történeti”, mert „az Úrral kapcsolatos dolgokat (*res dominicas*) valamilyen értelemben *pleniore distinctio* tárgyalja”, mint a többi irat. – *Plenior distinctio*, ‘teljesebb válogatás, szétválasztás, megkülönböztetés, elrendezés, szerkesztés’: akárhogy próbáljuk lefordítani, a szókapcsolat így, önmagában nem értelmes. Ki-hagyásos, elliptikus összevonás eredményeként fogjuk fel, annál inkább, mert ez a stílus másutt is gyakori szerzőknél; ebben az esetben a *plenior distinctio* aligha jelenthet mást, mint ‘teljesebb, bőségesebb *anyagból* való válogatást’. Ambrosius kiindulópontja tehát az, hogy a Lukács-evangélium történeti jellegét a tények, „az Úrral kapcsolatos tények, adatok” bősége biztosítja, elbeszélésmódjának (*stilus*) történetírói jellegét pedig ezeknek a dolgoknak, tényeknek, adatoknak valamiféle válogatása (*distinctio*), megszerkesztése adja.

Ám rögtön a következő mondatban a Szentírás bölcséleti jellegéről, értékéről, a Biblia és a pogány filozófia összevetéséről kezd beszélni az egyházatya: „Ugyanis – jóllehet a Biblia elhomályosítja az evilági bölcsélet tanításának értékét –, ha valaki a Szentírásban történetesen azt keresné, amit a pogányok a filozófiában annyira csodálnak, hát meg fogja találni benne.” Ennek a kijelentésnek látszólag

⁴ A homíliák datálásához l. Coppa, i. m. 18–25., kül. 23. – Palanque úgy vélte, Coppa (i. m. 22) és a későbbi kutatás meglátása szerint „forse con troppa esattezza”, hogy egyes beszédek elhangzásának dátumát akár napra pontosan meg lehet határozni: Palanque, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain*. Paris 1933, 529–536.

⁵ Tissot, G., *Ambroise de Milan. Traité sur l'évangile de S. Luc*. SC 45, I (az I.–VI. könyv). Paris 1956. *Introduction* 11.

semmi köze az előzőhöz, úgy tűnhet, mintha következetlenül, szerveslenül állna itt. Ambrosius valamilyen okból mégis magyarázatnak szánja, a magyarázó „ugyanis” (*nam*) kötőszóval látja helyesnek az előzményhez kapcsolni, mintha az evangélium történeti jellegéről szóló előző, első mondatot akarná megindokolni. Így az a különös gondolatmenet adódik, mely szerint a Lukács-evangélium történeti, történetírói jellegű irat, *ugyanis* a Szentírásban általában és Lukácsban különösen benne foglaltatik a pogány bölcelet minden értéke. – Ez távolról sem érthető.

Ezután két fejezet következik az Ószövetség, majd az evangéliumok bölceleti jellegéről, arról, miképpen feleltethetők meg a két könyvcsoport egyes iratai a pogány filozófia három hagyományos területének, a természetbölceletnek (*sapientia naturalis*), a logikának (*sapientia rationalis*) és az erkölcsfilozófiának (*sapientia moralis*).⁶ Mindez legkevesbé sem eredeti,⁷ amint az ószövetségi példák sem (2): a Genesis-beli három kútról szóló fejtegetés az ismert keresztény hagyományt ismétli,⁸ a három bölcsességi irat, a Példabeszédek, a Prédikátor és az Énekek éneke filozófiai aspektusainak taglalása pedig az órigenészi Énekek éneke-kommentár bevezetőjéből való, helyenként szó szerinti átvétel.⁹ A 3. fejezet arról szól, hogy a *tria genera sapientiae* megtalálható az Újszövetségben is, János, Máté és Márk evangéliumában, a sugalmazás ökonómiájának megfelelően elosztva: mindegyikben a három *genus* egyike dominál, Ambrosius (és a hagyomány) kissé mesterkéltnél klasszifikációja szerint János evangéliumában a *sapientia naturalis*, Mátéban persze a *moralis*, Márkban a *rationalis*; a gondolatmenet csak a 4. fejezetben kanyarodik vissza az eredeti témához, Lukácshoz.

Itt azután kiderül, miért írta le mindezt. Meggyőződése szerint Lukács irata nemcsak történeti jellegű, hanem bölceleti is, sőt még inkább az, mint akár az Ószövetség, akár a másik három evangélium – mindaz, amit a 2–3. fejezetben felsorolt. Két szempontból. Egyrészt, mert a másik három evangéliummal szemben (*at*) itt a *sapientia* mindhárom *genusa* együtt van: „Szent Lukács, miközben egyfajta

⁶ A *tripartitio*, a bölcelet hármas felosztásának eszméje Zénón és Platón óta az ókori filozófia közhelye, l. Cicero, *Academica*. I. 19.: *una [pars] de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo*.

⁷ A *tripartitiót* az alexiandriai iskola, illetve Clemens Alexandrinus révén ismerhette Órigenész, majd a többiek, olyannyira, hogy Ambrosius már egyszerűen főnév nélkül „a három” szóval említheti a bölcelet részeit: *Tria sunt enim quae philosophi mundi istius praecellentissima putaverunt* (Prologus 2).

⁸ A „három kút” összekapcsolása a bölcelet nagy témaköreivel számos előzményre tekint vissza mind a zsidó, mind a keresztény egzegézisben, l. a Coppa által felsoroltakat: i. m. 81., 3. jegyzet.

⁹ Origenes, *Werke VIII.*, Baehrens, W. A. (Hrsg.). Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez* (fordítás, kommentár, bevezető tanulmány: Pesthy M.). Budapest 1993, Atlantisz. 45skk.; vö. Coppa i.m. 83., 6. jegyzet.

történeti rendet¹⁰ érvényesített, és az Úr számosabb csodálatraméltó cselekedetét tárta fel előttünk [mint a többi evangélium], úgy tette ezt, hogy az evangéliumában megírt *történet* magában foglalja a *filozófia egészének* erényeit.” – Miért? Mert amikor az evangélista azt állítja, a Szentlélek teremtő, ezzel természetbölcseletet tanít,¹¹ írja Ambrosius, a Lélek megtestesülésben játszott szerepére hivatkozva; alább a szenvedéstörténet és a feltámadás körüli természeti-természetfeletti jelenségek lukácsi leírásával (Lk 21,26.; 23,44-45) igazolja ugyanezt.¹² A *sapientia moralis* Lukács-evangéliumbeli jelenlétét számos etikai parancs idézésével példázza,¹³ a *rationalist* pedig a kisebbről nagyobbra következtetés zsidó írásmagyarázati elvének lukácsi alkalmazásával.¹⁴ – A másik, még fontosabb különbség, hogy a történeti és a bölcseleti jelleg Lukácsnak nem két különálló sajátossága, hanem a legszorosabban összefüggenek: az evangélium úgy *történeti* jellegű, hogy egyben *filozofikus*. Valamiféle, bár korántsem elégséges magyarázat ez arra, amit a Prolog 1. fejezetének első két mondata állított, miszerint ez az írás történeti jellegű, „*ugyanis*” filozofikus. Nos, mondja itt, a 4.-ben, *úgy* történeti, *hogy* filozofikus, éppen történetiségében bölcseleti.

Itt újabb két fejezetnyi kitérő következik. A Szentírás hármas bölcseleti jellegének trinitológiai alapjáról szóló 5. fejezet a korabeli eretnekségekre tekintettel kerülhetett ide, tartalmilag nem eredeti. Szintén a hagyományból átvett gondolat az isteni személyek összekapcsolása a bölcselet megfelelő ágaival, az Atya megfeleltetése a *sapientia naturalis*nak a Fiú nemzése miatt, a Fiú megfeleltetése a *moralis*nak engedelmessége miatt, és a Szentlélek megfeleltetése a *rationalis*nak az istentisztelet és az erkölcsi élet rendjének, „logikájának” tanítása miatt. A 6. fejezet újabb, ezúttal antropológiai kitérő: a szerző a helyes megértéshez szükséges olvasói erőfeszítés kapcsán az emberi munka, szorgalom és fáradozás teremtéstani alapjairól elmélkedik. A 7. fejezet nyitó fordulata – „de térjünk vissza tárgyunkhoz” (*sed ad proposita redeamus*) – igazolja, hogy maga a szerző is kitérőnek tekinti mindezt.

¹⁰ Az *Expositio* egzegészei világossá teszik, hogy *ordo historicus*on a szerző legtöbbször nem az események pontos kronológiai időrendjét érti, hanem azt a szentíró által szerkesztett sorrendet, amely a dolgok mélyebb értelmét hordozza.

¹¹ A Lk 1,35-re hivatkozva: „Mi tartozik ugyanis kiemelkedőbb módon a természetbölcseletre (*naturalia*), mint annak feltárása (*reseravit*), hogy a Szentlélek az Úr megtestesülésének teremtője (*creatore*)?”

¹² Prologus 4: „Mi tartozik inkább a természetbölcseletre, mint Lukácsnak az az állítása, hogy [a feltámadáskor] az égi erők mozgásba jöttek,... valamint az, hogy Jézus szenvedések sötétség támadt nappal, elsötétült a föld, a Nap eltűnt.”

¹³ „Erkölcstant (*moralia*) tanít könyvében, amikor arra oktat..., miként kell szeretnem ellenségemet, miként tudok nem visszaütni és a bántalmat nem viszonozni, jót tenni, kölcsönt adni a visszafizetés reménye nélkül, csupán a mennyei megfizetésben bizakodva.”

¹⁴ „Logikát (*rationalia*) tanít, hiszen ezt olvassuk: 'aki a kicsiben hű, az a nagyban is hű'”.

A 7. fejezetben veszi fel újra a gondolatmenet fonalát, itt kapcsolódik össze ismét historikum és filozofikum. A *stilus historicus* kifejezést értelmezve kijelenti, Lukács olyan módon hordoz bölcséleti tartalmakat, hogy „inkább a tények leírására, mint elvi jellegű kijelentések (*praecepta*) megformálására fordítja figyelmét”.¹⁵ Ezt példával támasztja alá. Lukács, szemben a többiekkel, evangéliumát egy elbeszéléssel (*narratione*), narratívával kezdi, Zakariásnak hangsúlyozottan mint áldozópapnak a történetével. Még hozzá igazi antik történetírói modorban (*historico more*) írja le az eseményeket, datálással („Heródes király idejében...”), teljes részletességgel (*plena digestione*), sorra véve (*persequitur*) a történeteket. Ez a kezdet: az áldozópap története. És íme, mondja, az evangélium vége szintén az áldozatról szól, Jézus áldozatáról mint az igazi áldozati eseményről. Érvelése szerint annyiban igazi ez az áldozat, hogy benne az áldozó önmagát adja áldozatul, az áldozat alanya és tárgy azonos. Nos, Ambrosius értelmezése szerint ez a kezdet és ez a vég a maguk hasonlóságában (áldozat) és különbözőségében (igazi áldozat) láthatóan úgy vannak tudatosan egymásra hangolva, hogy az olvasó a kezdő és záró motívum párhuzamában nem mást ért meg, mint éppen áldozó és áldozat, alany és tárgy Jézusban megvalósult egységét, a valódi, a *par excellence*, a fogalmának megfelelő áldozat mibenlétét, „filozofikumát”, azaz magának az egész evangéliumnak a lényegét. Mégpedig olyképpen érti meg – és ez a fontos –, hogy a filozofikumot, a lényeget egyszerűen a póre elbeszélés, az események puszta közlése, éppen így közlése hordozza, nem az eseményekből levont tanulságok, *praecepta*, elvi kijelentések, *teologoumenonok*, mint másutt, mondjuk, a János-evangéliumban. A 7. fejezet második részében Lukácsnak ezt az áldozat-központúságát a harmadik evangélium jelképes alakjával, a kos áldozati cselekményekben betöltött szerepével hozza összefüggésbe az egyházatya. Sőt a kos-szimbolika még azt az általa oly fontosnak tartott sajátosságot is hordozza, amelyet az imént említettünk: a kos mint főpapi áldozat, *sacerdotalis victima*, éppen mert áldozó alany és áldozati tárgy azonosságát foglalja magában. „Főpapi áldozat ez – írja –, mert Jézus a főpap, a mi közbenjárónk...; és Jézus a kos is, aki tulajdon vérével váltott meg minket”. Az előbbi gondolatot kiterjesztve zárul a *Prologus* az utolsó, 8. fejezetben a négy evangélium tetramorf képi szimbolikája (ember, oroszlán, kos, sas) és bölcséleti

¹⁵ A *praecepta* szót három okból értjük itt ‘elveknek’, ‘elvi jellegű kijelentéseknek’, nem pedig ‘erkölcsi tanításoknak’. 1. Mert az a szembeállítás, hogy Lukács „inkább a *tények* leírásával, mint *erkölcsi* tanítások által” közvetít bölcséleti tartalmakat – értelmetlennek tűnik, az viszont, hogy „inkább a *tények* leírásával, mint *elvi jellegű kijelentési* által” teszi ezt, nagyon is érthető. 2. Az etikai jelentés szélesebb szövegösszefüggésben is logikátlan, hiszen a tények és a bölcsélet viszonyáról van szó, nem erkölcsről. 3. Végül, mert ha Ambrosius azt írná, hogy Lukács evangéliumában nincsenek erkölcsi tanítások, állítása természetesen nem lenne igaz.

lényege közti megfelelésről, *convenientiájukról* – e szót a szerző itt kifejezetten bölcséleti jelentésében használja.

Tehát a történeti és a bölcséleti jelleg összefüggésének gondolatát, mint a Lukács-evangélium számára legfőbb és legvonzóbb sajátosságát Ambrosius három lépésben, a Prológ 1., 4. és 7. fejezetében fejti ki. A három lépés nem ad zárt gondolatmenetet, amelyet a kitérők és a kitérőkön belül burjánzó asszociációk tömege miatt kétségkívül nem könnyű követni. Az érvelés három részét teljes fejezetek választják el egymástól, melyek a Szentírás bölcséleti tartalmát általában taglalják (2-3), a bölcsélet három ágának a Szentháromsággal tételezett kapcsolatát (5), valamint antropológiai kitérőt tartalmaznak (6). Így a következő gondolati séma adódik:

1. fejezet, a tétel: *Lukács-evangéliumának egyszerre van történeti és bölcséleti jellege.*

[2. fejezet: A bölcséleti jelleg az Ószövetségben]

[3. fejezet: A bölcséleti jelleg a másik három evangéliumban]

4. fejezet, ezek viszonya: *A bölcséletet az elbeszélés, maga a történet elbeszélése foglalja magában.*

[5. fejezet: A bölcsélet három genusa és a Szentháromság]

[6. fejezet: Antropológiai kitérő a szorgos kutatás fontosságáról]

7. fejezet: *példa a 4. fejezet tételére, a két áldozópap, Zakariás és Jézus, azaz az áldozat filozofikuma narratívában és képben (kos).*

Talán a nem könnyen követhető szerkezet az oka, hogy a kutatás az *Expositio* itt vázolt sajátosságára nem fordít figyelmet, a Prológnak az evangélium *történeti* jellegéről szóló első mondatát és az utána álló fejezeteket a Biblia és Lukács *bölcséleti* aspektusáról – két külön témaként kezeli, a csapongó gondolatmenetben egyszerű következetlenséget lát.¹⁶ Ebben van igazság, bár a negatív vélekedés

¹⁶ Az ambrosiusi *Expositió*ról – Tissot, Palanque, Coppa említett munkáin kívül – l. különösen a következőket. Graumann, Th., *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaskommentar des Ambrosius von Mailand*. Berlin, 1994.; Corsato, C., *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant’Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*. Roma 1993.; Caragliano, T., „Restitutio critica textus Latini Euangelii secundum Ioannem ex scriptis Ambrosii”. In: *Biblica* 1946 (27) 30–64.; 210–240.; Engelbrecht, A., *Studien über Lukaskommentar des Ambrosius*. Wien 1903, 3–46.; Gottwald, B., „Noch ein Wort zur Erklärung der Homilie des hl. Ambrosius über Lukas 6,20”. In: *Der Katholik* 1885 (65) 436–440.; Muncey, R. W., *The New Testament text of Saint Ambrose*. Cambridge

meggyökerezésében kétségtelenül komoly szerepe lehetett Hieronymus kevésbé jóindulatú értékelésének.

Miután a historikum és filozófikum evangéliumi összefüggésének *Prologus*-beli gondolata, úgy vélem, legalábbis előzetes igazolást nyert, két kérdés adódik. Hogyan értelmezi Ambrosius ezt a kapcsolatot, pontosan mit ért rajta, és tükröződik-e nézete egzegéziseiben is? A második kérdést itt csak érinthetjük.

A *Biblia bölcsessége magasabbrendű a pogány filozófiánál*, sugallja a Prológ minden szava; az, hogy Ambrosius a keresztény apologetika eme közhelyével vezet elő a témát az 1. fejezetben, nyilván nem segítette elő a probléma komolyan vételét. Az érvelés azonban, bár kissé elnagyolt, távolról sem közhelyszerű! Ugyanis a szerző a kétféle bölcsélet különbségének lényegét a *valósághoz való ellentétes viszonyukban* jelöli meg: a pogány filozófia elveszítette kapcsolatát a dolgokkal, a tényekkel, tárgya immár nem a valóság, csak a szó, a valóságtól elszakadt, önértékké lett beszéd. Ezt a bölcséletet, írja, elkendőzik önnön szavai, melyek igencsak különös viszonyt tartanak fenn a valósággal: csupán köröznék körülötte (*sapientia maiore fucata verborum ambitu*: Prol. 1¹⁷). Nos, a Biblia bölcsessége ennek homlokegyenest ellenkezője, amennyiben a valóság, a tények, a dolgok belső logikájának alapzatára támaszkodik (*sapientia rerum ratione subnixa*: uo.). Ezt a nyilatkozatot aligha szabad valamiféle primitív pogány kultúra- és filozófiaellenességének betudni. Bár Ambrosiusban van hajlam erre is, ezúttal másról lehet szó. Éppen itt adódik ugyanis a közös pont történetiség és bölcséleti jelleg között, legalábbis ami a Lukács-evangéliumot illeti: természetesen a *valóság* ez a közös pont, a *res*, a dolgok, tények. Ha a történetírói jelleg, a *genus historicum* „az Úrral kapcsolatos tények, adatok” (*res dominicae*) lukácsi bőségében és azok kezelésében áll, akkor a bölcséleti jelleget, a *philosophicum* mot meg, és nemcsak Lukácsét, hanem a Bibliáét általában is, ugyancsak „a valóság, a tények, a dolgok (*res*) belső logikájának alapzatára” való építkezés adja – olvassuk a Prológ elején.

Röviden, Lukács filozófiakuma a tényekben, a tények elbeszélésében van, valamint a tények leírásának sajátos módszerében, a tények összeszövésében, a szerkesztésben. Lukács írói módszerének lényegét Ambrosius két ponton látja: a dolgok valamiféle „teljességéből” való válogatásban (*plenior distinctio*) és azok elrendezé-

Univ. Press, 1959; Pincherle, A., „Nota sulle tradizione indiretta della Expositio euangelii secundum Lucam di S. Ambrogio”. In: *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*. Torino 1957, 1097–1114.; Rollero, P., „L’influsso dell’Expositio in Lucam di sant’Ambrogio nell’esegesi agostiniana”. In: *Augustus Magister. Congrès international augustinien I-II*. Paris 1954, 211–220.; uő., *La Expositio euangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*. Torino 1958.

¹⁷ A ritka *fucatus* (‘festett’) jelző ugyanebben a tartalmi összefüggésben szerepel a VIII. 70-ben is: *Aufer mihi lenocinia fucumque verborum, quae solent enervare sententias* („Vesszenek a festett, céda szavak, melyek elveszik a beszéd erejét”).

sében, egyfajta történeti rend (*historicus ordo*) érvényesítésében. (Ezen a narratíva elemeinek sorrendjét érti, nem a tényleges kronológiai rendet.) A tények és a rájuk alapozott írói módszer: e kettő által fonódik össze oly szorosan Lukácsnál a *genus historicum* és a *genus philosophicum*, így tartozik össze a tényanyag (*res, gesta*), a szerkesztés (*historicus ordo*) és a bölcséleti mondanivaló (*sapientia*). Történetiség és filozofikum viszonya bennfoglaló viszony; a történet mint történet, mint éppen így megformált történet hordozza, rejt magában a filozofikumot. Ez a magva az indoklásnak, amikor arról van szó, miért éppen a Lukács-evangéliumot választotta Ambrosius az Újszövetségből egzegézise tárgyául, amely elgondolás másféle kapcsolatot feltételez tény és spirituális mondanivaló között, *sensus historicus* és *sensus spiritualis*, történeti, szó szerinti jelentés és spirituális értelem között, mint a szokásos „*simplex historia*” kontra „*sensus altior*” szembeállítás.

AZ EGZEGÉZISRŐL (I. 1-14)

A történeti és bölcséleti jelleg kapcsolatának gondolata áthatja magát az egzegézist, az *Expositio* egészét is; a teljes mű vizsgálata alapján lehetne értelmezni, pontosan miként látta Ambrosius *res* és *sapientia*, történetiség és bölcsélet evangéliumi kapcsolatát. Ez annál inkább így van, mivel tudjuk, hogy maga is csak a mű elkészülte után, tulajdon elmélgedései nyomán, egyfajta teljes Lukács-értelmezés tanulságaként írta le a *Prologus* vázolt gondolatait. Ilyen, az egész *Expositiót* átfogó elemzésre persze nem vállalkozhatunk, egyetlen példát mutatunk be az I. könyv elejéről.

Az I. könyv 1–14. fejezetét Ambrosius a lukácsi előszó négy versének szenteli (Lk 1,1-4). Noha a *Prologus* végén a téma lezártnak tűnhetett, történetiség és filozofikum kapcsolata itt, újabb szemponttal bővítve, ismét előkerül, elsősorban az 1., 4. és 11. fejezetben, vagyis a gondolatmenet most is töredezett, kihagyások, kitérők tarkítják.¹⁸ A Prológhoz képest új szempont itt a következő. Ambrosius értelmezésében Lukács előszava egyebek mellett azt a kérdést is felveti, mi a viszony a tények, a tények *leírása* és a leírt szó valódi *értelme* között – gyakran épp ezt a viszonyt nevezi Lukács filozofikumának. Az ide vágó gondolatoknak megfelelő

¹⁸ A kitérők tartalma a következő. A 2-3. fejezet a kánonon kívüli és a kanonizált evangéliumok összehasonlításával foglalkozik; az 5-7. és a 10. rész a Lk 1,2., illetve 1,3. alapján („akik kezdettől látták...” és „jónak láttam”) a látás, az istenlátás kérdéseit tárgyalja; a 8. fejezet „az Ige szolgálói” (*ministri Verbi*) lukácsi fogalomról, a 9. pedig a látás/tudás és a cselekvés viszonyáról szól.

részek Órigenész párhuzamos helyéről, az 1. homíliából hiányoznak, egész eszmefuttatása más, mint Ambrosiusé.¹⁹

1. fejezet – A probléma a következőképpen merül fel: „sokan megkísérelték rendezetten leírni az eseményeket...” – idézi Ambrosius a Lk 1,1-et, és természetesen az apokrif evangéliumok szerzőire gondol. Mármost, ha ilyen „sokan” voltak a szerzők és írásaik – kérdezi –, akkor mivel magyarázható, hogy mindkét szövetség népe, a zsidó nép és a keresztény ősegyház is rendelkezett azzal a képességgel, hogy biztosan meg tudta különböztetni a tévedéseket a sugalmazott iratoktól, az előbbiek az igaz prófétákat a hamisaktól, az utóbbiak a hamisnak tekintett evangéliumokat attól a négytől, amelyeket az egyház elfogadott és kanonizált, aminek eredményeképpen ezek valójában „egyetlen – négy könyvre tagolódó – evangéliumot alkotnak”? A Biblia ilyen tág értelemben vett egységének csodálatos jelenségét a szerző a kanonizációval magyarázza: mind az ó-, mind az újszövetségi kánoni iratok „jellegüket, a megírás alkalmait tekintve hasonlítanak, példázatanyaguk használatában megegyeznek, az események kiindulópontját (*principio*) és végkiemenetelét tekintve összhangban vannak”. A kanonizáció fő szempontjának tehát az egység tűnik: „az egyház egy evangéliummal bír és egy Istent tanít”, szemben az apokrif szerzőkkel, „akik sok evangéliumukban sok istent hoznak elő” (I. 2). Persze jól tudja, hogy az egység nem annyira oka, inkább következménye a sugalmazott iratok kiválasztásának; az ok, hangzik az első, kézenfekvő, kötelező és közhelyszerű válasz, a szellemi megkülönböztetés adománya az egyházban (*gratia discernere spiritus*). Szerencsére azonban nem áll meg itt, hanem azt kérdezi, vajon nem lehetne-e mondani valamit a megkülönböztetés, válogatás, kanonizálás *racionális* alapjáról is. Ambrosius a válasz előtt szokása szerint kitérőt tesz, a 2. fejezetben említve néhány apokrif iratot, az ebioniták, a szír gnosztikus, Basilides, egy bizonyos Tamás és Máté nevű eretnek írásait, melyeknek még az azonosítása is bizonytalan.

A választ a 3. fejezet vezeti be. Az érvelés a lukácsi ‘sokan megkísérelték’ és ‘bennünk teljesedtek be’ kifejezésekből indul ki. Megkísérelni, illetve teljességre vinni: a különbség Ambrosius számára radikális,²⁰ ezt tekinti az apokrifek és a sugalmazott iratok közötti ellentét elvi lényegének.

¹⁹ Önállósága e témában éppen azért különösen szembetűnő, mert egyébként – mint műve I-II. könyvében általában is – sok motívumot használ fel Órigenészből; tőle való az I. 1-14. esetében az „egyetlen evangélium – négyes formában” gondolata Órigenész János-kommentárjából (V. 7), az apokrif evangéliumok felsorolása a 2. fejezetben az I. Lukács-homíliából (I. 3), a 8. fejezet szándék és cselekvés viszonyáról szóló kijelentései ugyaninnen (I. 5) és így tovább.

²⁰ Olyannyira, hogy az ezt tárgyaló két rövid fejezetben, az I. 3-4.-ben a ‘betölteni’, ‘beteljesíteni’, *implere, complere* igé kilencszer fordul elő!

4. fejezet – Mít jelent ez a beteljesedés? Ambrosius a „bennünk teljesedtek be” lukácsi kifejezés ‘teljes, beteljesedett’ szaván, az evangélium ‘teljességén’ nem a történeti lezárttságot, az irat alapját képező eseménysor lezárt, elmúlt, önnön végéhez érkezett voltát érti, és persze nem is esztétikailag vett lezárttságot vagy tökéletességet, az evangélium zárt műegész voltát, sem más hasonlót. Ez a teljesség, a beteljesedés nem egyéb, mint az evangélium hatása, pontosabban kifelé-hatása (*effectus*), ki-menetele (*exitus*); olyasvalami, ami az evangéliumon mint történésen „kívül” (*ex*) van, mindenestre időben utána: Lukács korában, Ambrosius korában és bármely más korban. „Ami ‘beteljesedett’, afelől senkinek sincs kétsége, mert [az evangélium] hitelességét (*fidem*) az eredmény garantálja, a végkimenetel mutatja meg. Márpedig az örömhír immár beteljesedett, és az egész világ minden hívőjének bőven rendelkezésére áll.” (4) Pontosan ez az, írja a szerző, ami miatt „helyesen mondja” Lukács, hogy Jézus története, a vele kapcsolatos események éppen „bennünk”, a gyülekezet, az egyház létezésének történelmi tényében „teljesedtek be”, és nem másban és nem máshogyan. Még csak nem is Jézusban magában, hanem őutána. Szerinte az evangélium teljessége pontosan ilyen értelmű teljesség: az örömhír időben továbbható volta.

Mármost ennek alapja a történelem, a valóságos tények. Mert mi az, ami ezt az *effectust*, *exitust*, a tovább-hatás értelmű beteljesedést lehetővé teszi, előhívja, provokálja? Egyedül a szó. Az evangélium időbeni hatékonysága ugyanis „nem jeleken és csodákon alapul, hanem a szón”, a szó pedig a tényeken. Ismét a dolgok és szó viszonya kerül tehát elő, mint a Prológ 1. fejezetben, ahol, mint láttuk, a szerző a pogány filozófia szavait, „a valóságot elfedő”, „a dolgokat csupán körüljáró szavakat” állította szembe a bibliai bölcsesség szavaival, melyek „a dolgok, a tények, a valóság alapjára támaszkodnak”. A beteljesedés mint az evangélium hatása, *effectusa* a szavakon alapul, a szavak meg a tényeken, mert csak a tények, Jézus tettei, életének tényei és az azokat leíró szavak nyomán lehet értelmileg (*ratione*) eldönteni az egyetlen lényeges kérdést: kicsoda Jézus. Az erről szóló igaz és hamis állítások megkülönböztetésénél a szemtanúk korának lezárulta után, már mindig is radikálisan a szavakra – és rajtuk keresztül a tényekre – vagyunk utalva. Így Ambrosius. Nem a csodás tényekre, hanem minden tényre. Ez az egyetlen alap orthodoxia és eretnokség megkülönböztetésénél. Röviden: az evangélium „filozófikuma”, teológiai-dogmatikai mondanivalója a szavakon keresztül szorosan a tényekhez van kötve.

Ennek igazolására a szerző a kettős természet példáját hozza, amit a korabeli eretnokségek körüli viták tettek aktuálissá. Jézus isteni és emberi természetének hite, az orthodoxia sine qua non-ja távolról sem Jézus csodáin alapszik – ebben az esetben minden csodatévőt Istenembernek hihetnénk –, hanem kizárólag az evangelista által leírt, az eseményekre, a tényekre, a történelmi tényekre visszamutató szavakon és e szavak helyes megértésén. Nem véletlen, hogy az általa felsorolt

apokrifek viszont egytől egyig úgynevezett „csodás evangéliumok”, és hogy ezeket éppen eretnek csoportok kultiválták: a kettő, csodakultusz és eretnecség Ambrosius szemében mélységesen összefügg. A 4. fejezet konklúziója szerint „hitünk alapja nem a csoda, hanem a szó és a megértés”,²¹ a szó megértése (legyen bár e hit tárgya a kettős természet, vagy a Hitvallás bármely tétele), a szó alapja viszont a tény: ebben áll ténszerűség/történetiség és filozófikum/teologikum egysége. Ezt az egységet pedig Ambrosius szerint az újszövetségi szerzők közül Lukács mutatja be a legmarkánsabban.

11. fejezet – Tényanyag, szó és igazság viszonya ezúttal mint módszertani kérdés, mint a szerkesztés kérdése, mint a tények és megformálásuk viszonyának kérdése kerül elő. „Kezdetből mindenek utánajártam” – állítja magáról Lukács, és Ambrosius ebben a „mindenben”, az evangelista által összegyűjtött tényanyag bőségében látja bölcséleti igazságának garanciáját: „Éppen ez [az adatbőség] az, ami miatt Lukács nem hamisságokat tulajdonít magának, hanem az igazságot.” Az állítás nem érthető azonnal: miért lenne bizonyosan igaz Lukács írása pusztán attól, hogy sok adatot, vagy akár minden Jézusra vonatkozó adatot ismer? Az evangelista, úgy mond Ambrosius, „minden” tényt ismer ugyan, de nem „mindent” ír le, hanem valamiféle egészet alkot: „nem mindent ír meg, hanem a mindenből írja meg művét” (*non omnia, sed ex omnibus*). Tehát az igazságot a tények hordozzák, de nem a pőre tények, hanem azok megfelelő kezelése, válogatása, szerkesztése. Ám ez az igazság rangjára számot tartó válogatás nem jöhet létre máshogy, mint a teljes, vagy lehetőség szerint teljes tényanyag alapján, birtokában.

Mindent összevetve Ambrosius az *Expositio* elején a Lukács-evangéliumot bölcséleti szempontból egyfajta *induktív, implicit* modellként mutatja be. Induktívként, mert bölcséleti tartalma a tényekben, a historikumban benne foglaltatik; implicitként, mert ezt a bölcséleti tartalmat Lukács nem a historikumtól elvonatkoztatott elvi kijelentések, *praecepta* soraként fogalmazza meg, hanem a pőre tényeket beszélgetve és megszerkesztve.

AMBROSIUS ÉS ÓRIGENÉSZ

A *Prologus*ban és az I. könyv 1-14. fejezeteiben, a lukácsi előszó egzegízésében tárgyalt szempont, történetiség és filozófikum összefüggése, valamint a tény-szó-igazság viszony kérdése magukban a homíliákban is sokszor előkerül; Ambrosius

²¹ *Ita verbo atque ratione, non signis fides nostra fundatur. A ratione fordításánál Coppá megoldását követtük: la nostra fede...si fonda...su la parola e l'intelligenza* (i. m. 99).

rendszerint épp ilyenkor tér el szignifikánsan Órigenésztől, legalábbis azokban a részekben, ahol a két szöveg szisztematikusan összevethető.²²

Maga az *Expositio* szókinccse is tükrözi a szerző érdeklődését. A műben igen nagy számban található a tényekkel, tényszerűséggel, valósággal, történetiséggel, időbeliséggel, a szöveg megformálásával, szerkesztésével, elrendezésével kapcsolatos, illetve a szöveg természetére, mintázatára, szövésére, szövetére utaló szavak, kifejezések: *historia, factum, veritas* (valóság), *series* (esemény sor), *ordo, historicus ordo* (sorrend, történeti sorrend), valamint a kihagyás, a hozzátétel szavai, a *pars* és *totum* (rész és egész), *historicus circuitus* (a történetírókra jellemző részletezés) és ellentéte, a *compendium sumere* kifejezés (összevonni, összegezni), a *specialia* és *generalia* fogalmak (sajátos és általános), az *intexere* (beleszőni az elbeszélésbe), a *textus* és *textura* (a szöveg és szövegszövés), vagy összetettebb kifejezések, mint a *sensus virilis naturalis habitus et forma* (a szoros értelem természetes mibenléte és lényege), szemben a *verborum ornamenta*-val, VIII. 70) és sok hasonló. Órigenész Lukács-homíliáinak fennmaradt részeire ez a szókinccs nem jellemző; ha meg is jelenik egy-egy eleme, rendszerint nem az itteni szinte terminus technicus jelentésben. Ahol ez a szóanyag felbukkan Ambrosiusnál, ott jelen van természetesen a megfelelő tartalom is. Márpedig ez gyakran megtörténik: a téma nem alkalmasszerűen foglalkoztatja az egyházatyát, hanem nagyon is tudatosan irányítja figyelmét *historia* és *sapientia* összefüggésére.

Történetiség és bölcséleti jelleg összefüggése kapcsán rendre előkerülnek olyan tartalmi motívumok az *Expositió*ban, amelyek Órigenésznél hiányoznak. Ilyen a Keresztelő Jánosról szóló egzegézisek sorában két összefüggő téma. Az egyik csoda és történetiség összefonódása János személyiségének formálódásában az I. 15-16.-ban. Lukácsnál János személyisége egyidejűleg Isten egyszeri csodája, meg egy történeti folyamat eredménye. Fogantatása, születése *isteni* csoda, ugyanakkor küldetésre alkalmassá tevő karaktere a leszármazás, örökség, továbbadás, folytonosság (*hereditas, propagatio, transmissio, successio*) gyümölcse, az ősök, atyái részről Abia, anyai részről Áron házának termése – egyszóval a *történelem* hozadéka.²³ Később pedig a személyiség, az egzisztencia és a küldetés teljes azonosulásáról elmélkedik a szerző, a Keresztelő azonosulásáról a rábízott prófétai Szóval (II. 69-

²² Órigenész 39 Lukács-homíliájából 36-ot ismerünk, zömmel Hieronymus latin fordításában; nem zárható ki, hogy ő, bár alapjában hűségesen, néhol mégis kisebb kihagyásokkal tolmácsolta az eredeti szöveget. Elsősorban a Lukács első négy fejezetéhez írott magyarázatokat lehet Ambrosius szövegével összevetni, mert a Lk 5. fejezettel kezdődő részekről csupán hat órigenészi homília szól; l. Órigenész, *Az imádságról és A vértanúságról*. Ókeresztény Írók, XIV. Bp., 1997., Szent István Társulat, Vanyó L. *Bevezetője*, 19. A két Lukács-kommentár viszonyáról összegzően l. Coppa, i.m. 32skk.

²³ Órigenész párhuzamos helyén, a Lk 3,1-17. szakaszhoz írott XXI-XXVI. homíliákban nincs meg ez a gondolat.

73).²⁴ Így János személyének lényege Ambrosius ábrázolásában egyrészt misztérium és történelem egysége, másrészt egzisztencia és küldetés összefonódása.

Máskor maga a szempont rövid utalás formájában megtalálható Órigenésznél, de Ambrosius alaposan kibővíti azt. Ilyen például a Jézus családfájáról, vagyis ismét egy formálisan *par excellence* történeti témáról szóló szövegegység. Már a terjedelmi különbség szembeszökő, Ambrosius a teljes III. könyvet a családfájának szenteli, míg Órigenésznél csupán az egyetlen XXVIII. homília szól róla. Órigenész éppen csak megemlíti, hogy Lukács a családfát Jézus megkeresztelkedése után közli, míg Máté előtte. Ambrosius az, aki a III. 11-ben rámutat e sorrend jelentőségére, a szerkesztésnek, a tényanyag összeállításának, a sorrendnek a fontosságára, amiről az I. könyvben, a lukácsi Előszó kapcsán elviekben beszélt (I. 1-14). Érvelése a következő. Lukács a családfa elé helyezi a megkeresztelkedés jelenetét, következésképpen nála előbb hangzik el az isteni szó, amely Jézust Isten Fiának jelenti ki, és utána jön a családfa, amely viszont Jézust mint emberi ősök fiát mutatja be. Ezáltal radikálisan, alapjában változik meg a családfa-leírás értelme és jelentősége Mátéhoz képest. Mert itt Isten nemcsak a Fiú Atyja, de valami módon atyja emberi őseinek is, s még inkább az egész családtörténeti eseménysor auktora és rendezője. Lukács, aki úgymond „mindent egybeszó”, *universa contexens* (III. 11), itt éppenséggel az isteni és emberi születést, a kettő összetartozását, vagyis ismét misztérium és történelem összefüggését hangsúlyozva: Jézus „a természet szerint, a kegyelem szerint és test szerint is Isten Fia” (uo.). Így Ambrosiusnál Jézus és a Keresztelő hasonlítanak, nemcsak annyiban, hogy mindkettejük személyisége azonosul küldetésükkel, hanem azért is, mert személyiségük kiformalódásában csoda és történelem fonódik össze. Az itt csupán vázolt, az ambrosiusi szövegben mély értelmű és összetett mondanivaló kétséggkívül olyasmi, amit a kortársak „*philosophicumnak*” minősítettek volna, ezt pedig Ambrosius szerint Lukácsnál egyedül a történeti *tények* alkalmas *összeszerkesztése* hordozza – jelen esetben az elbeszélés adott sorrendje. Úgy tűnik, Ambrosius az *Expositio* más részeiben is élénkebben érdeklődik a lukácsi módszer, a szerkesztés, a nyelvi-technikai részletek iránt, mint Órigenész, különösen, amint a példa mutatja, a sorrendnek, a szerkesztés sorrendteremtő eljárásainak tulajdonít nagy jelentőséget.²⁵

A történetiség iránti érdeklődés természetes módon vezet oda, hogy Ambrosius egzegézisében különleges szerephet jut az *idő*; az idő témánk legátfogóbb prin-

²⁴ Ambrosius itteni megállapításai emlékeztetnek Ricoeur tanúságról szóló gondolataira: „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása”. In: Ricoeur, P., *Bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Füzetek 6. Bp., 1995, Hermeneutikai Kutatóközpont, 11–50., kül. 46.

²⁵ Gyakori az *Expositio*ban az erre utaló *prius, quam, prius – post* (‘előbb, mint’; ‘előbb – utóbb’) szerkezet: „Lukács előbb mondja el x dolgot, mint y eseményt”, „előbb ír x-ről, s csak utóbb y-ről”, „előbb x-et említ, csak utána y-t” és hasonlók, l. pl.: VI. 70-71.; 79; IX. 36; X. 131. Órigenész anyagában, ahol az összevethető Ambrosiuséval, ez a szempont nem szerepel.

cípiuma, kulcsa. Kulcsa mint sorrendiség, mert az események elbeszélésének sorrendje eleve meghatározza azok értelmét és jelentőségét. De kulcsa a műnek az idő úgy is, mint aminek folyama, múlása feltárja a dolgok mélyebb értelmét. Ezt olvassuk a IV. 50-ben: „Egyfelől a későbbi dolgok a korábbiakból erednek, s másfelől a korábbiak a későbbiekhez vannak hozzárendelve, azokra épülnek rá (*posterioribus adstruuntur*). Amikor a zsidó-keresztény világszemlélet magát az időt tekinti drámai szerkezetűnek, magát a történelmet szemléli önnön vége, célja felé haladó folyamatként, drámaként, melynek van eleje, közepe, vége, ezzel azt állítja, ami az *Expositio* legmélyebb lényegének is tűnik: a történelemben eleve adva van a filozófiikum. Adva van annyiban is, hogy e drámai időszerkezetben az események eleve többjelentésűek: egyszerre önmaguk és mutatnak túl önmagukon a későbbi idő felől szemlélve; az idő az a titokzatos közege, amely kibontakoztatja, előhossa a dolgokban, eseményekben rejlő mélyebb értelmet. Ambrosius elsősorban ezt érti *philosophicumon*. Számára immár, az evangélium mint radikálisan új *történetírói* műfaj megjelenése után annak a kérdésnek, hogy vajon a történetírás „filozófikusabb-e”, vagy pedig a dráma, egyszerűen nincs értelme, bármit mondjon is erről Arisztotelész.

Azzal a jelenséggel, hogy a dolgok átértelmeződnek az időben, Ambrosius az *Expositio*ban többször szembesül, legmarkánsabban talán a jézusi családfelegyezésénél, de Salamon születéséről, Dávidról és Batsebáról elmélkedve és másutt is. Az utóbbi elegezésben arról beszél, hogy Dávid bűne, házasságtörése és gyilkossága utólag, történelmi távlatban az üdvtörténet felől valamiképp abszolút szükséges előzménynek bizonyul, III. 38.: *mysterium in figura, peccatum in historia* – példázva, hogy egy esemény idővel nem egyszerűen más, hanem egyenesen eredeti minőségével ellentétes értelmet nyer. Az idő efféle átértelmező szerepének hasonló szélsőséges esetei az isteni cselekvés kiismerhetetlenségi faktorával szembesítenek, azzal, hogy ez a *kiismerhetetlenség* a Biblia drámai időszerkezetű történelemfelfogásában – a *rendszer* titokzatos része. Úgy látszik, Ambrosiust leginkább ez érdekli, az idő misztériuma, s talán itt van a magyarázata, a legmélyebb gyökere az Ószövetség iránti szenvedélyes, csaknem kizárólagos érdeklődésének. És ha olykor az evangéliumot veszi értelmezése tárgyául, abban is ugyanezt a titkot nyomozza.

Rövidítések

PL	Patrologia Latina
Ep.	Epistulae (levelek)
GCS	Die griechischen Christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte
SC	Sources Chrétiennes

A MESTER ÉS MARCELLA: SZENT JEROMOS A BIBLIA NŐI OLVASÓIRÓL

SÁGHY MARIANNE

A nők mindegyik keresztény egyházatya életében nagy szerepet játszottak,¹ ám egyikükére sem voltak olyan sorsdöntő hatással, mint Jeromoséra. A nők állnak Jeromos szerzetesi propagandájának, irodalmi, tudományos és társasági tevékenységének középpontjában. Marcella, Sophronia, Fabiola, Principia, Asella, Lea, Titiana, Furia, Paula, Blesilla, Eustochium, Theodora, Hedybia, Algasia, Pacatula, Demetrias patrónusai és lelki gyermekei, mesterei és tanítványai voltak Jeromosnak. Fennmaradt leveleinek ötöde – százötven levélből negyvenkettő – nőkről vagy nőkhöz szól, további hat nőikkel foglalkozik,² ám ez pusztán töredéke az eredetinek. Marcellának írt leveleit és értekezéseit egy mára elveszett könyvbe gyűjtötte össze; Paulához és Eustochiumhoz 'megszámlálhatatlan' sok levelet írt.³ Jeromos írta a latin irodalom első női életrajzait is: Marcella és Paula az első nők a történelemben, akiknek élettörténetét haláluk után egy férfi méltónak tartotta megörökíteni.⁴ A levél az ókorban nem magánszemélyek bensőséges érintkezése, hanem nyilvános irodalmi műfaj volt: Jeromos nőkhöz címzett levelei nemcsak sajátos keresztény nőeszményt propagáltak, hanem levelezőtársait is ismertté tették az egész Római Birodalomban.

¹ H. Crouzel, „Il problema della donna in S. Basilio.” *Ho Theologos* 24 (1979), pp. 29–42; M. J. Guillaumin, „La femme et l'Église selon Basile de Césarée.” *Bulletin de la faculté théologique de Lyon* 59 (1980), pp. 27–33; C. Militello, *Donna e chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*. Palermo: EdiOftes, 1986; K. Power, *Veiled Desire: Augustine on Women*. New York 1996, Continuum; E. A. Clark, „Rewriting Early Christian History: Augustine's Representation of Monica.” *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*. Eds. J. W. Drijvers – J. W. Watt. Leiden 1999, Brill, 3–23 K. E. Børresen, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*. Roma 2002, Herder.

² *S. Eusebii Hieronymi Epistulae*. Ed. I. Hilberg. CSEL 54–56. Wien 1896, Tempsky. Magyar fordítás: Szent Jeromos, *Levelek I-II*. Szerk. Takács László. Budapest 2005, Szenzár.

³ Jeromos, *De viris ill.* 135.

⁴ Jeromos, *Epp.*108; 127. A női életrajz területén Ágoston az úttörő: 397-ben írja meg anyja, Mónika életrajzát: *Vallomások*, IX, 8–11.

Noha Jeromos valamennyi biográfusa kiemeli a másik nem jelentőségét hőse életében,⁵ nőábrázolásával nem sokan foglalkoztak.⁶ Amennyiben mégis, a kutatók két véglet között ingadoznak: vagy nőbarátként,⁷ vagy nőgyűlölőként⁸ jellemzik az egyházatyát. A legújabb tudományos kutatás történeti kontextusba⁹ helyezi Jeromos római barátnőit, rekonstruálja életútjukat, Jeromos normatív szövegeit pedig e női aszkétaközösségek életszabályaként vizsgálja.¹⁰ E megközelítés alapvető problémája, hogy a szenátori örökösnekből verbuválódott aszkéta kört kizárólag Jeromos írásaiból ismerjük, független forrás nem maradt fenn róluk. Jeromos kétségtelenül a legtöbbet használt forrás a IV. század végi Róma keresztény társadalmára vonatkozóan.¹¹ Feltűnő, hogy a krisztianizáció folyamata Jeromosnál mennyire 'női dolog': őt olvasva úgy tetszik, mintha az egész Városban csak a nők lettek volna keresztények. A rejtélyt, hogy miért csak a feleségek voltak keresztények, és miért maradtak a férjek pogányok, a római arisztokrácia 'túlélési stratégiájaként' is magyarázták: a férfiaknak nemcsak a dinasztíát, hanem a pogány hagyományt is fenn kellett tartaniuk, míg a nőket kevésbé kötötték a szigorú római családi tradíciók, és szabadabban választhatták meg vallásukat.¹² Ezzel az *avant la lettre* női 'emancipációval' szemben ma inkább a férfi klerikusok jellegzetes 'retorikai stratégiájaként' fogják fel a keresztény nők előtérbe helyezését. Kate Cooper mutatott rá arra, hogy

⁵ J. N. D. Kelly, *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*. Ford. Nemes Krisztina. Budapest 2003, Kairosz, különösen pp. 145–180; Stefan Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart 1992, Steiner.

⁶ A. Arjava, „Jerome and Women.” *Arctos* 23 (1989), pp. 5–18; P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la 'vie parfaite'*. Paris 1997, Études augustiniennes; Ch. Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*. Bonn 1993, R. Habelt; N. Adkin, „Jerome on Marcella, Epist. 127, 10, 4.” *Bollettino di Studi Latini* 29 (1999), pp. 564–70. Magyarul ilyen tanulmány tudomásom szerint nem készült. A női szerzetesség kezdeteiről Puskely Mária írt és közölt forrásfordításokat: *A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban (III-V. század)*. Debrecen 2001, Kossuth Egyetemi Kiadó.

⁷ M. Turcan, „Saint Jérôme et les femmes.” *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4/2-3 (1968), pp. 259–72.

⁸ J. Barr, „The Vulgate Genesis and Saint Jerome's Attitude to Women.” *Studia Patristica* 18 (1982), pp. 268–273.

⁹ A. Hickey Ewing, *Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics*. Ann Arbor 1987, UMI Research Press..

¹⁰ P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*. op. cit.

¹¹ A. Yarbrough, „Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women.” *Church History* 45 (1976), pp. 149–165; M. R. Salzman, „Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century.” *Helios* 16 (1989), pp. 207–220; idem, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge 2002, Harvard University Press; idem, „Elite Realities and Mentalities: The Making of a Western Christian Aristocracy.” *Arethusa* 33/ 3 (2000), pp. 347–362.

¹² P. Brown, „Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy.” *Journal of Roman Studies* 51 (1961), pp. 1–11.

amikor forrásaink nőkről szólnak, valójában férfiak egymásnak címzett üzeneteit olvassuk.¹³ Jeromos női inszINUÁCIÓinak célja a keresztény férfitársadalom nyilvános megszügyenyítése: 'lám, már a nők is magukévá tették az aszkéta eszményt, de *ti férfiak* még mindig késlekedtek meghozni a végső döntést.'¹⁴

A nő nemcsak mint konkrét történeti szereplő áll a keresztény szövegek homlokterében, hanem mint nagyszerű metafora is. A férfi klerikusok az Egyházat hatalmas, termékeny asszonyként képzelték el, Isten és Egyház viszonyát a férfi-nő kapcsolatrendszer legszebb képeivel (menyasszony-vőlegény, férj-feleség) fejezték ki, és az egyháziak világhoz való kapcsolatát is női hasonlatokkal érzékeltették:

„A keresztény férfiak mindig „nőkben gondolkodtak,” amikor legfontosabb nézeteiket fogalmazták meg Egyház és világ kapcsolatáról.”¹⁵

A szüzesség az integritás jelképe. Nem meglepő, hogy e kérdésnek kivétel nélkül minden későantik püspök alapos figyelmet szentelt: az ártatlanság megőrzése volt a Konstantin utáni egyház legnagyobb problémája.¹⁶ A nő Jeromos számára is kimeríthetetlen szimbólum, a keresztény önazonosság¹⁷ éppúgy, mint a démoni csábításé.¹⁸ A szüzességet az elvilágiasodott konstantini kereszténység hatalmas ellenpontjaként magasztalja: az aszkézis az „igazi” kereszténység, szemben a megvetően „félpogánynak” titulált átlagkereszténységgel.¹⁹

A történeti és az allegorikus olvasaton túl e szövegek retorikai indítékait sem szabad figyelmen kívül hagyni.²⁰ Jeromos nőkhöz szóló leveleinek nagyrésze polemikus éllel íródott. E szövegekben nem – vagy nem elsősorban – egyház és világ viszonyát ábrázolja, hanem 'Marcellán keresztül' szól Rómához, vagyis azokhoz a klerikusokhoz, akik a Szentírást magyarázzák a Városban. Feltűnő, hogy Jeromos

¹⁵ K. Cooper, „Insinuations of Womenly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy.” *Journal of Roman Studies* 82 (1992), pp. 150–164.

¹⁴ Ilyen férfi volt Ágoston is: 385-ben Rómában még nem köteleződött el az aszkézis mellett: *Vallomások* V, 8.

¹⁵ P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988, Columbia University Press, p. 153: „Throughout this period, Christian men used women 'to think with' in order to verbalize their own nagging concern with the stance that the Church should take to the world.”

¹⁶ S. Elm, *Virgins of God : the Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford 1994, Oxford University Press.

¹⁷ Ep. 1; Ep. 22, 38: „Te is lehetsz az Úr anyja.”

¹⁸ Ep. 22. 7.

¹⁹ Ep. 22; J. Curran, „Jerome and the Sham Christians of Rome.” *Journal of Ecclesiastical History* 48/2 (1997), pp. 213–229.

²⁰ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire : the Development of Christian Discourse*. Berkeley 1991, University of California Press.

akkor gondolkodik leginkább 'nőkben,' amikor a Bibliáról elmélkedik. Barátnői a 'szócsövek,' akiken keresztül Jeromos exegéta vetélytársait megszólaltatja és a 'szelepek,' akiken keresztül Jeromos kifújja ellenfelei iránt érzett dühét.

Jeromos viszonya a nőkhöz bonyolult és sokrétű. Tanulmányom e kérdés egy részletével foglalkozik: azzal a filozófiai háttérrel, mely lehetővé teszi Jeromos számára, hogy férfi és nő intellektuális közösségét hirdesse. Először áttekintem, hogy Marcellán keresztül milyen vitákat folytat Jeromos, majd arra mutatok rá, hogy Marcella nemcsak a későantik klerikusok jellegzetes 'női retorikája' következtében válik szükségszerűen a férfiakkal egyenrangú intellektuális partnerré Jeromos leveleiben, hanem Jeromos órigenizmusa miatt is: az aszkézis latin bajnoka szilárdan meg van győződve arról, hogy férfi és nő fesztelen szellemi érintkezésben egyesülhet a Szentírás olvasásakor.

JEROMOS ÉS A RÓMAI ASZKÉTA HÖLGYEK

Jeromos 382-ben Epiphániosz szalamiszi püspök és antiókhiai Paulinus társágában érkezik Konstantinápolyból Rómába. Barátja, az előkelő és befolyásos antiókhiai Evagriosz ajánlja be Damasus pápához. Evagriosz nemcsak mint a *Vita Antonii* latin fordítója vívott ki hírnevet magának a latin Nyugaton, hanem mint Damasus patrónusa is: a 366-os kettős pápaválasztás után kitört véres utcai harcok alatt²¹ ő eszközli ki a császárnál Damasus megerősítését.²² Damasus tolmácsi, titkári, fordítói megbízásokkal látja el Jeromost, melyek közt a legfontosabb a Biblia latin szövegének kijavítása.²³

Amikor Jeromos megkapja Damasustól ezt a feladatot, nem tudós magányba

²⁵ A. Lippold, „Ursinus und Damasus.” *Historia* 14 (1965), pp. 105–128; N. McLynn, „Christian Controversy and Violence in the Fourth Century.” *Kodai* 3 (1992), pp. 15–44; E. Wirbelauer, „Die Nachfolgerbestimmung im römischen Bistum (3.-6.Jh.). Doppelwahlen und Absetzungen in ihrer herrschaftssoziologischen Bedeutung.” *Klio* 76 (1994), pp.407–410.

²² Jeromos, *Ep.* 1, 15: *Iam enim ad Evagrii nostri nomen advenimus. (...) Quis enim valeat digno canere praeconio Auxentium Mediolanii incubantem huius exubiis sepultum paene ante quam mortuum, Romanum episcopum iam paene factionis laqueis inretitum et vicisse adversarios et non nocuisse superatis?* Takács László fordítása félreérti a szöveget és Euagriusból római pápát farag: „Hiszen végre Euagriusunk nevéhez érkeztünk. (...) Ugyan ki tudna méltó hangon dicséretet zengeni róla, aki éberségével már szinte azelőtt koporsóba zárta a Mediolanumra ártó szellemként rátelepedett Auxentiust, hogy meghalt volna, Euagriusról, Róma püspökéről, akit már csaknem gúzsba csavartak hálóikkal a pártcsoportok, s aki legyőzte ellenfeleit, de megkegyelmezett a legyőzötteknek.” Az *episcopus Romanus* természetesen Damasus, nem Evagriosz.

²³ Sághy Marianne, *Versék és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában (366–384)*. Budapest 2003, Kairoz, pp. 86–97; Kelly, *Szent Jeromos*, pp. 129–144.

vonul vissza. A Szentírás kódexeivel egyedül birkózó humanista fordító képét csak a reneszánsz alakítja ki az egyházatyáról.²⁴ Maga Jeromos másként számol be római életéről. Egy percig sincs egyedül: állandóan társaságban forog, a női szalonok kézről-kézre adják. Damasus pápa egyik célja éppen az lehetett, hogy a püspöki ellenőrzés alól kicsúszó, gyakran eretnek tanokat hirdető vándor evangelistákkal szemben, akik pártfogókat hajkurászva ellepték az arisztokrata palotákat,²⁵ Jeromos személyében ortodox vetélytársat állítson.²⁶ A Szentírás magyarázata és fordítása nem Jeromos egyéni vállalkozása, hanem „társasági ügy” Rómában, nem magányos intellektuális tevékenység, hanem Jeromos izgalmas szellemi kalandja barátnőivel. Noha a temperamentumos exegéta hallgatósága nem korlátozódott kizárólagosan nőkre, Jeromos mégis nekik juttatja az oroszlánrészt a bibliai exegézisben: nem hallgatóinak, hanem „tanítómestereinek” nevezi őket, amivel a gyengébb nem szerepéről vallott hagyományos római és hagyományos keresztény nézeteket egyaránt felforgatja.²⁷

Jeromos barátnőinek legfőbb jellemzője az aszkézis. Ezek az előkelő és vagyonos özvegyek hátat fordítottak a világnak, hogy Istennek tetsző életet éljenek. Férjük halála után lemondtak az újabb házasságról, elkötelezték magukat a megtartóztatás mellett és lányaikat is a megszentelt életre nevelték. Helyzetüket tekintve az egyháziak és a világiak között álltak: nem tartoztak már a világhoz, de apácák sem voltak. Társadalmi és vagyoni státuszuk folytán kortársaik fölött álltak: aszkézisüknek köszönhetően immár lelkileg is följük emelkedtek. Palotáikat kolostorrá alakították, a Szentírás olvasásával, alamizsnálkodással, kórházak alapításával igyekeztek megvalósítani a keresztény tökéletességet. A megszentelt élet eszményeit „otthoni egyházaikban” (*ecclesia domestica*) ültették át a gyakorlatba.

Az aszkézis nemcsak függetlenséget biztosított e hölgyek számákra, hanem

²⁴ E. F. Rice, Jr. *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore 1985, Johns Hopkins University Press.

²⁵ Jeromos, *Ep.* 41; *Collectio Avellana* 1. A legbefutottabb vándorértelmiségi Rómában Jeromos után Pelagius volt: P. Brown, *Szent Ágoston élete*. Ford. Sággy Marianne. Budapest 2005, Osiris, p. 401. Eretnek és pogány entellektüelek ugyanígy kerestek szponzorokat: Ágoston és vele egyidőben Ammianus Marcellinus is hasonló céllal érkezett Rómába: Ágoston: *Vallomások*, V, 8, 14; Ammianus, *Róma története*, 14, 6.

²⁶ H. O. Maier, „The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth-Century Rome.” *Historia* XLIV/2 (1995), pp. 232–249; „Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity.” *Vigiliae Christianae* 49 (1995), pp. 49–63; Sággy Marianne, „Scinditur in partes populus: Pope Damasus and the Martyrs of Rome.” *Early Medieval Europe* 9, 2000/ 3: 273–287;

²⁷ J. Simpson, „Women and Asceticism in the Fourth Century: a Question of Interpretation.” *Journal of Religious History* 15/ 1 (1988), pp.38–60; E. A. Clark, „Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the „Linguistic Turn.” *Journal of Early Christian Studies* 6/ 3 (1998), pp. 413–430.

óriási befolyást is.²⁸ A szenátori örökösnök társadalmilag és vagyonukat tekintve magasan felülmúlták a feltörekvő keresztény értelmiség lehetőségeit, az aszkéta eszmény iránt érzett közös lelkesedésük azonban eszmei egyenlőséget teremtett köztük. A lemondás szép erényét gyakorló milliomosok kegyeiért egyházi berkekben is megindult a versenyfutás. Azok a klerikusok, akiket ezek a bőkezűen alamizsnálkodó özvegyek pártfogásukba vettek, fényes karriert futottak be. Rufinusnak, Jeromos ifjúkori barátjának a 370-es években sikerült megnyernie a női aszkézis markáns egyénisége, Melania bizalmát. 374 táján Melania Rufinus társaságában Jeruzsálembé utazott és kolostort alapított az Olajfák hegyén. Melania és Rufinus Jeromos hol csodált, hol gyűlölt példaképei voltak, s ez valószínűleg a római aszkéta-kör jeromosi ábrázolására is visszahatott.

A római nők aszkéta-körének létrejöttéről Jeromos tudósít, ügyelve arra, hogy eredetét a legendás kezdetekhez, az egyiptomi szerzetesség legtekintélyesebb figuráihoz kösse:

„Abban az időben az előkelő hölgyek közül senki sem ismerte a monachusok intézményét, a dolog újdonsága és a nép körében elterjedt rosszul hangzó, gyalázatos név miatt nem merte vállalni. Marcella alexandriai papoktól és Athanasius pápától, majd Pétertől – akik hogy kikerüljék az ariánus üldözést és az eretneket, mintegy a lelki közösség legbiztosabb kikötőjébe, Rómába menekültek – hallott az akkor még élő boldog Antonius életéről, a thébai monostorokról, Pachomius, valamint szüzek és özvegyek szabályáról. Nem szégyellte bevallani, hogy megtudta, hogyan legyen Krisztus tetszésére.”²⁹

Amikor Jeromos azt állítja, hogy Marcella a legmegbízhatóbb forrásból, alexandriai Athanasziosz püspöktől tudta meg Remete Szent Antal példáján keresztül, milyen a Krisztusnak tetsző élet, egycsapásra összekapcsolja az orthodox tanítást a szerzetességgel és a püspöki tekintéllyel. Jeromos utal a korabeli szerzetesség legégetőbb problémáira: vitatott, gyakran eretnek nézeteire, az intézményes egyháztól való függetlenségére, a remeteség erősen „ellenkultúra”-jellegére.

Miután Marcellát sikerült Remete Szent Antal egyenesági leszármazottjaként bemutatni, Jeromos leírja, hogyan nyert meg másokat az istenes életnek. Először is anyja, Albina ellenkezését kellett leküzdenie. Marcella példáját látva húga, a tízéves Asella eladta aranyláncát és szüzességi fogadalmat tett.³⁰ Marcella barátnői és ro-

²⁸ E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith : Essays on late ancient Christianity*. Lewiston, N.Y. 1986, Edwin Mellen Press.

²⁹ Jeromos, *Ep.* 127, 5. Ford. Puskely Mária.

³⁰ *Ep.* 24.

konai mind megtértek az aszkézishez: Lea,³¹ Titiana, Furia,³² Fabiola.³³ Marcellina, a híres milánói püspök, Ambrus nővére is e csoporthoz tartozott, akire 355-ben Liberius pápa az újonnan elkészült Szent Péter-bazilikában adta fel a fátylat.³⁴

Nehéz meghatározni, hogy pontosan mikortól működött Marcella aszkéta csoportja. Marcellina 355-ös örökfogadalma a pápa jelenlétében valószínűleg biztosabb támpont, mint Jeromos legendás tudósítása. Marcella 340 körül született, Athanasziosz 343–46 között tartózkodott Rómában: Marcella még túl kicsi volt ahhoz, hogy az alexandriai püspök személyes hatása alá kerüljön – anyja, Albina azonban Athanasziosz hallgatói köréhez tartozhatott. Jeromos beállítását allegorikusan is értelmezhetjük: Marcella (akárcsak később Ágoston) Antal példáját megismerve tér meg az aszkézishez. Marcella 14 évesen férjhez ment, de férje hét hónap házasság után meghalt. Ezután visszautasította kérését, Krisztus követését választotta. Ezek az események 355 táján is lejátszódhattak. 357-ben talán már e hölgyek is szerepet játszhattak Liberius római püspök visszahelyezésében: az egyháztörténetírók szerint egy befolyásos „női szenátus” kényszerítette ki az ariánus II. Constantius császártól, hogy visszahívja Liberius a száműzetésből.³⁵ Az aszkéta női kör a 350-es évek végén, a 360-as években már létezhetett.

Marcella barátnője, a 347 táján született Paula ekkor még nem tartozott közéjük: boldog házasságban élt pogány férjével, Toxotiuszal és öt gyermekével.³⁶ 379-ben azonban Toxotius meghalt. Paula vigasztalhatatlan volt. A legszigorúbb aszkézisnek vetette alá magát és olyan bőkezűen alamizsnálkodott, hogy rokonai azzal vádolták, elherdálja gyermekei örökségét.³⁷ Ennek ellenére – vagy épp ezért – olyan házat vitt, ahol 382-ben elszállásolhatott egy püspököt: Epiphanoszt, akinek társaságában Jeromossal megismerkedett. Ekkor Marcella már évtizedek óta élte a városi aszkéták életét, melynek középpontjában a Szentírás tanulmányozása állt.³⁸ Jeromos levelei tükrözik a Marcella és Paula spirituális fejlődése és érdeklődése közötti eltérést. Noha Jeromos életében Paula játszotta a fontosabb szerepet – 385-ben a vele való barátság félreértelmezése miatt űzi el Siricius pápa és „a farizeusok

³¹ *Ep.* 23.

³² *Ep.* 14.

³³ *Ep.* 77.

³⁴ Ambrus, *Epp.* 21; 77; *Libri III de virginibus ad Marcellinam*, P.L. 16, 187–232.

³⁵ Szókratész, *Hist. Eccl.* 5. 11; Szozómenos, *Hist. Eccl.* 7, 13; Theodoretosz, *Hist. Eccl.* 5, 13–15.

³⁶ Jeromos, *Ep.* 108.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ E. A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in early Christianity*. Princeton, NJ 1999, Princeton University Press.

szenátusa” Jeromost Rómából³⁹ –, leveleiben Marcellát mutatja be úgy, mint aki a Szentírás értelmezésében igazi szellemi társa, sőt mestere.

MARCELLA ÉS A BIBLIA

Jeromos pápai megbízásra fogott az evangéliumok latin szövegének átnézéséhez. Ezt azért hangsúlyozza, hogy Damasus felkérésével legitimálja fordítói tevékenységét és igazolja magát kritikusaival szemben.⁴⁰ A Szentírás olvasásakor és fordításakor felmerülő kérdéseket azonban nem Damasus pápával, hanem Marcellával vitatja meg. Jeromos levelei között négy (Epp. 18, 18a, 35, 36), Damasusszal folytatott bibliai eszmecseréről számol be.⁴¹ E levelek azonban úgy számukat, mint tartalmukat tekintve eltörpülnek a Marcellához írt tizenöt levél mellett.⁴² Jeromos leveleinek modern kiadásai jól érzékeltetik Marcella jelentőségét: neve közvetlenül Damasus pápáé előtt vagy után következik.⁴³ Jeromos Damasusnak rövid leveleket ír, Marcellának hosszú traktátusokat. Marcellát Jeromos fontosabb beszélgetőpartnernek mutatja be, mint magát a pápát.

Exegetikus kapcsolatuk kezdeményezője Jeromos szerint Marcella volt. A Bibliát régóta forgató aszkéta hölgyet felvillanyozta, hogy Jeromos személyében az Írások valódi szakértője érkezett Rómába:

³⁹ Jeromos, *Ep.* 45,2-3: *Nihil mihi aliud obicitur nisi sexus meus: et hoc nunquam obicitur, nisi cum Paula et Melania Hierosolymam proficiscuntur. (...) Antequam domum sanctae Paulae nossem, in me Urbis studia consonabant. „Semmi más nem vethető szememre, csak nemem, s ezt sem vetik szememre, csak amikor Paula Jeruzsálembé utazik. (...) Mielőtt a szentéletű Paula házát megismertem volna, az egész város egyöntetű tisztelettel tekintett rám.”* (Ford. Puskely Mária. A magyar fordításból Melania kimaradt).

⁴⁰ *Interpretatio homiliarum duarum Origenis in Canticum canticorum*, prológus: PL 23, 1117, magyarul: ford. Adamik Tamás, in: *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni*. Budapest 1991, Helikon, pp. 154–183; Prológus a négy evangéliumhoz.

⁴¹ E levelek valódiságát megkérdőjelezi P. Nautin, „Le premier échange épistolaire entre Jérôme et Damase: lettres réelles ou fictives ?” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983), pp. 331–342, elfogadja A. Cain, „In Ambrosiaster’s Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome.” *Revue des études augustinienes* 51 (2005), pp. 257–277.

⁴² Jeromos tizenkilenc Marcellához írt levele maradt ránk. Tizenöt (Epp. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44) Rómában íródott 382–385 között, a többi négy (Epp. 46, 59, 97) Betlehemben. A levelek közül tizenhét 393 előtt íródott, ezután csak kettő, holott Jeromos megemlíti, hogy rendszeresen leveleztek Marcellával 385 után is: *Ep.* 127, 8.

⁴³ Hilberg kritikai kiadásában és az ezt alapul vevő modern nyelvi fordításokban; a *Patrologia* latinában más a levelek sorrendje.

„Szemem tisztelettel elfordítottam a nemes hölgyektől, Marcella azonban – az Apostol szavaival *alkalmas és alkalmatlan időben* – annyira sürgetett, hogy kirtartása legyőzte tartózkodásomat. Mivel az Írások tanulmányozásában már bizonyos megbecsülés övezte nevemet, soha nem történt meg, hogy az Írásokból kérdezve valamit, azonnal megnyugodott volna: ellenkezőleg, kérdéseket vetett fel, nem azért, hogy kihívóan vetélkedjek, hanem hogy kérdezősködésével megismerje azokat a megoldásokat, amelyekről úgy gondolta, hogy szembeállíthatók.”⁴⁴

Meglepő, hogy a bátran kezdeményező Marcellától nem maradt fenn semmilyen írás. Marcellát kizárólag Jeromoson keresztül ismerjük. Jeromos leveleiből kiderül, hogy Marcella írásban is megfogalmazta exegetikai problémáit, az ő levelei azonban nem őrződtek meg.⁴⁵

Marcellát nemcsak az egymásnak ellentmondó szentírási passzusok megértése izgatta. Házát eretnek evangelisták is felkeresték, akik megzavarták a fejét. Figyelemre méltó, hogy Jeromos szerint Marcella nincs egészen tisztában az orthodox, a montanista, a sabellianus Írásmagyarázatok közötti különbséggel, ami lelki vezetőjét jogos aggodalommal tölti el:

„Montanus egyik követője olyan János evangéliumából összegyűjtött citátumokat szedett össze, amelyekben azt ígéri a Megváltó, hogy az Atyához megy, s elküldi majd a Vigasztalót.”

Jeromos szerint a Szentírás ismerete vértézi fel Marcellát az eretnek tanok ellen:

„Azt a nyilvánvaló istenkáromlásukat kell megcáfolni, amelyben azt állítják, hogy Isten először Mózesen és a prófétákon keresztül akarta megváltani a világot az Ószövetségben. Mivel ezt nem tudta beteljesíteni, egy szűz révén testet öltött és Krisztusban, a Fiú képében hirdetve az örömhírt, meghalt értünk. Minthogy azonban két lépésben sem tudta megváltani a világot, végül a Szentlelken keresztül Montanusba és Priscába meg Maximillába, két bolond asszonyba költözött, és a teljesség, amiről Pál azt mondja, hogy nincsen birtokában, *tudásunk csak töredékes, töredékes a prófétálásunk is, s ma még csak tükörben, homályosan látunk*, a herélt félférfi Montanusé lett.

Nincs szükség részletes cáfolatra. Elég elmondani álnokságukat, máris kész a cáfolat. Nem szükséges, hogy minden egyes örültségüket egy levél tömör szövege

⁴⁴ Jeromos, *Ep.* 127, 7.

⁴⁵ M. Vessey, „Women of Letters?” in: *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*. Ed. L. Olson – K. Kerby-Fulton. Notre Dame, IN 2005, University of Notre Dame Press, pp. 73–96.

semmisítse meg, hiszen kiválóan ismered a Szentírást, s nem azért, hogy az ő kérdéseik izgassanak, hanem hogy engem faggass arról, miről mit gondolok.”⁴⁶

A probléma valójában az volt, hogy a IV. században a Bibliát a különböző keresztény közösségek másképp értelmezték: nemcsak az orthodoxok érveltek azzal, mint itt Jeromos, hogy az Írás ’önmagáért beszél’, hogy a Biblia ismerete ’önmagában elég’ az eretnek értelmezések megcáfolásához.

A szakadárokat a keresztényüldözések alatt keresztények által elkövetett bűnök foglalkoztatták. Megbocsátható-e, ha egy keresztény megtagadja hitét? Ha besúgja egyházát az üldözőknek? A keresztény bűnbocsánat szigorú felfogása eredményezte a novatianusi szkizmat. Novatianus kijelentette, hogy a Szentlélek ellen csak keresztények vétkezhetnek – tehát például a zsidók nem, mert nem is ismerik a Szentleket. Nem bocsátott meg azoknak, akik a keresztényüldözés alatt meginogtak hitükben és együttműködtek az üldözőkkel: az árulást a Szentlélek ellen elkövetett megbocsáthatatlan bűnnek tartotta. A novatianusok 313-tól császárilag elismert, legálisan működő szakadár egyházat alkottak Rómában. Jeromos az orthodox álláspontot képviseli: ezek a bűnök megbocsáthatók, maga Péter apostol is megtagadta Krisztust, de

„a három tagadást később három vallomással törölte el. (...) Mutassa meg tehát (Novatianus), hogy Krisztust valamelyik megtagadója Belzebubnak nevezte, s én azonnal visszakozom. (...) Más ugyanis megtörni a kínok közt és letagadni keresztény voltunkat, s más ördögnek nevezni Krisztust, amint az Írás és a figyelmesen olvasott szövegösszefüggések is bizonyíthatják ezt a számodra.”⁴⁷

Az eretnek és az orthodox Írásmagyarázat közti különbség jól érzékelhető a jeromosi levelekben: míg az eretnekek az üdvösséggel és a megváltással kapcsolatos zavaros vagy ijesztő meséket adnak elő, a szakadárok a keresztény bűnbocsánat kérdésében kérlelhetetlenek, addig Jeromos pontos szószerinti (ritkábban allegorikus) magyarázatokkal értelmezi a szent szöveget.⁴⁸ Szembeszökő, hogy a Marcellához írt levelek nagy része kifejezetten fordítástechnikai kérdésekről, a héber nyelvből való fordítás problémáiról szól. Jeromos ekkor hivatalosan még nem kezdett hozzá a latin és a héber eredeti összevetéséhez, Marcellával azonban már ezen dolgozott. Mintha a *hebraica veritas* felértékeléséhez Marcella lelkesedése vezette volna rá: a héber eredetihez Jeromos már Rómában visszatért aszkéta barátnőivel, akik mind

⁴⁶ Jeromos, *Ep.* 41, 4.

⁴⁷ *Ep.* 42, 2. Ford. Takács László.

⁴⁸ *Ep.* 50, 3. Cf. Y.-M. Duval, „Pélagé est-il le censeur inconnu de l’*Adversus Iovinianum* à Rome en 393, ou du ‘portrait-robot’ de l’hérétique chez Jérôme.” *Revue d’histoire ecclésiastique* 75 (1980), pp. 525–557.

jól tudtak héberül, a zsoltárokat például héberül énekelték.⁴⁹ Marcella a következő kérdéseket teszi fel Jeromosnak az Ószövetségből:

Mi Isten tíz neve a zsidóknál?⁵⁰ Miért kerülnek fordítás nélkül a szent szövegbe a következő héber szavak: *alleluja, ámen, maranatha, ephod*.⁵¹ Mik a héber írásjelek?⁵² Mi az *ephod* és a *teraphim*?⁵³ Mit jelent a *fájdalom kenyere* és a *leporoltak fiai*?⁵⁴ Mit jelent *Tharsis* és *Ofaz*?⁵⁵

Hasonló ószövetségi kérdésekkel ostromolja Jeromost Damasus pápa is: a szeráfokkal kapcsolatban érdeklődik⁵⁶ és a *hoszanna* szó jelentését tudakolja.⁵⁷ Amikor azonban Damasus egy csomag nehéz ószövetségi problémát talál fel Jeromosnak,⁵⁸ nem a saját, hanem a kor másik nagy Bibliatudósa, Ambrosiaster kérdéseit közli Jeromossal.⁵⁹ Damasust vagy nem elégítette ki Ambrosiaster értelmezése és azért fordult Jeromoshoz, vagy a kettejük között folyó exegetikai vitába folyt bele. A Jeromos által Marcella szájába adott ószövetségi kérdések sem biztos, hogy Marcellától származtak. Jeromos válaszai nemcsak Marcella biblikus kíváncsiságát elégítették ki, és nemcsak körülötte lebzselő eretnek vagy szakadár magyarázatokat cáfolták, hanem orthodox exegétákét is. Azok a „mindenre elszánt senkiháziak,” akik azzal vádolták Jeromost, „hogya a régiek tekintélye és az egész világ vélekedése ellenében” belejavított az evangéliumok szövegébe,⁶⁰ nem feltétlen eretnekek vagy szakadárok voltak. Olyan teológusok is lehetek, akik Damasus orthodox frakciójához tartoztak, de nem szenvedhették Jeromos aszkéta propagandáját.⁶¹ Arra, hogy Jeromos orthodox szerzők ellen is érvel Marcellához írt leveleiben, jó példa augustodunumi Reticius. Kommentárját az *Énekek énekéről* Jeromos is nagy lelkesedéssel olvasta egykor, de most, amikor Marcella kéri tőle Reticius művét, kerek perec kijelenti:

„hiába kéred hát tőlem e férfit kommentárjait, mert sokkal több bennük az, ami nem tetszik nekem, mint ami tetszik. Ha pedig szememre veted, hogy többeknek

⁴⁹ *Ep.* 33.

⁵⁰ *Ep.* 25.

⁵¹ *Ep.* 26.

⁵² *Ep.* 28.

⁵³ *Ep.* 29.

⁵⁴ *Ep.* 34.

⁵⁵ *Ep.* 37.

⁵⁶ *Ep.* 18 a, b.

⁵⁷ *Ep.* 20.

⁵⁸ *Epp.* 35; 36.

⁵⁹ A. Cain, „In Ambrosiaster’s Shadow.” *Op. cit.*

⁶⁰ *Ep.* 27, 1.

⁶¹ D. G. Hunter, Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian.” *Journal of Theological Studies* 48 (1997), pp. 45–64.

odaadtam, tudd meg: nem mindenki eszi ugyanazt. Jézus a pusztában többeket táplált árpa-, mint búzakenyérrel.⁶²

NEM A NEM, HANEM A LÉLEK

Jeromos szerint Marcella a Szentírásmagyarázat „búzakenyérén” él. A Biblia olvasói az exegézis csúcsára eljutott nőhöz fordulnak kérdéseikkel:

„Mekkora erényt, szellemi képességet, éltszentséget, tisztaságot találtam benne, szégyellem elmondani, nehogy túllépjem a hihetőség határát. (...) ő mindazzal, amit hosszú tanulmányozással összegyűjtöttünk és ami a napi elmélkedés során szinte természetünké vált, annyira telítődött, annyira megtanulta és olyannyira elsajátította, hogy elutazásunk után, ha az Írások valamelyik részével kapcsolatban vita támadt, hozzá siettek annak elbírálására.”⁶³

Az, hogy a nők a férfiakkal egy szellemi szinten vannak, sokakat meglepetésszerűen ért Rómában. Jeromos jól érzékelte az ellenállást. Ez volt a legnagyobb vita, melyet meg kellett vívnia a Városban, és éppen ebben maradt alul. Az, hogy mennyire jelentős volt neki ez a sérelem, Marcellára való visszaemlékezéséből derül ki. Báránójét a Krisztust körülvevő szent asszonyokhoz hasonlítja: ez bizonyítja, hogy harminc év múltán is mennyire eleven maradt számára a kérdés, és mennyire szeretné álláspontját tisztázni:

„A hitetlenkedő olvasó talán mosolyog, miért időzök ennyit e szegény kis nők dicséretében; emlékezzék vissza azokra a szent nőkre, az Üdvözítő Úr kísérőire, akik saját vagyonukból szolgáltak neki, és a három Máriára, akik keresztjénél álltak – különösen magdalai Máriára, aki buzgósága és lángoló hite miatt a *'fallal körülvevett'* nevet kapta; az apostolok közül elsőként ő érdemelte ki, hogy meglássa a feltámadt Krisztust – nos, akkor inkább saját magát fogja kevélysége miatt elítélni, mintsem minket balgaságunk miatt, mivel mi az erényeket nem a nemhez való tartozás, hanem a lélek szerint ítéljük meg.”⁶⁴

Férfi és nő intellektuális egyenlősége nem minden keresztény számára volt egyértelmű, a római hagyományokkal pedig kimondottan ellenkezett. Jeromos jól tudja

⁶² Ep. 37, 4.

⁶³ Ep. 127, 7.

⁶⁴ Ep. 127, 5.

ezt, ezért hangsúlyozza, hogy Marcella mindent tőle tanult, és ezért siet leszögezni, hogy Marcella sohasem vágyott a tanító szerepében tündökölni:

„Mivel nagyon okos volt és jól ismerte, amit a filozófusok illendőség néven hívnak: az embernek illik tudnia, mit tesz, ezért a megkérdezett úgy válaszolt, mintha nem saját, hanem az én gondolataimat vagy másét mondaná, s hogy abban, amit tanított, tanítványnak vallja magát – ismerte ugyanis az Apostol tanítását: *nem engedem, hogy asszony tanítson* – nehogy úgy tűnjék, hogy a férfúi nem és az olykor homályos és kétes kérdéseket felvető a papok ellen valami jogtalanságot követ el.”⁶⁵

Jeromos szerint Marcella azért volt okos, mert a római tradíciót és a keresztény előírásokat egyaránt betartva ’szedte rá’ a férfiakat: úgy tett, mintha csak őket ismételné, miközben tanított, úgy tett, mintha tanítványuk lenne, miközben mesterük volt.

Marcellát aszkézise teszi ’mesterré’ és ’tanítvánnyá.’ A megtartóztatás felszabadít: az embert többé nem testi valósága uralja, nem biológiai neme határozza meg. Az aszkézis későantik bajnokai nem képletesen, hanem nagyon is szó szerint értették, hogy testük fegyelmzésével megszabadulnak a testi korlátoktól és egy magasabb szellemi és lelki állapotba kerülnek. A Paradicsom megteremtését a szerzetesi mozgalom nem távoli célként, hanem konkrét földi valóságként kezelte.⁶⁶ Jeromos hitt ennek megvalósíthatóságában. Már Rómában úgy gondolta, hogy aszkéta barátnőivel a Paradicsom tiszta, szellemi fenségében él. Mások azonban ezt nem így látták – a Marcellával és különösen Paulával fenntartott kapcsolatát rossz szemmel nézték és nemtelen vádakkal illették.

Jeromos nem kényelemszeretettől, hanem filozófiai meggyőződésből látta így a római nők aszkéta körét. Támogatásuk, pártfogásuk jelentős volt életében, de ennél többet jelentett számára intellektuális társaságuk, és még ennél is többet az a csodálatos látomás, melyet Órigenész villantott fel előtte az ember szellemi nagyságáról és képességeiről.⁶⁷ Azt, hogy az erény nem a nem, hanem a lélek kiváltsága, Jeromos Órigenésztől tanulta. Isten szellemi létezőnek teremtette az embert, ezért az ember képes szellemi átalakulásra.

Jeromos mint Írásmagyarázó Órigenész személyiségét öltötte fel Rómában, teljesen magáévá téve mestere módszerét és tanítását.⁶⁸ Amikor barátnőit a Biblia

⁶⁵ Ep. 127, 7.

⁶⁶ P. Brown, *The Body and Society*, op. cit., pp. 213–284.

⁶⁷ Órigenész, *A princípiumokról* 3, 2, 4.

⁶⁸ M. Vessey, „Jerome’s Origen: The Making of a Christian Literary Persona.” *Studia Patristica* 28 (1993), pp. 135–145.

hivatott értelmezőiként mutatja be, új aszkétapropagandát folytat.⁶⁹ A Szentírásolvasó, zsoltározó Marcella, Paula és Eustochium azonban nemcsak a koraközépkori kolostori kultúrát harangozza be: férfi és nő közvetlen és kötetlen szellemi kapcsolata Jeromos számára a Paradicsomba enged bepillantást itt a földön.⁷⁰

⁶⁹ A *Vita Antonii* nem szorgalmazza a Szentírás monasztikus olvasását: ez Evagriosz Pontikosztól válik a szerzetesi mindennapok részévé. Cf. J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris 1957, Editions du Cerf.

⁷⁰ Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez* 2, 8.

A ZSIDÓK ÉS A BIBLIA – A KÉSŐ ANTIK SÍRFELIRATOK TÜKRÉBEN

GRÜLL TIBOR

„Az a tény, hogy létezett egy zsidó identitás, amely képes volt fennmaradni a politikai struktúra sorozatos és nagyon radikális változásai közepette... egy olyasvalami létezésének volt köszönhető, amihez foghatóval a Közel-Kelet egyetlen más etnikai csoportja sem rendelkezett: ez a Biblia” – írja az ókori Közel-Kelet legnagyobb ma élő kutatója, Fergus Millar.¹ Irodalmi forrásaink (Josephus és Philón művei, a qumráni tekercsek, a pszeudepigrafa, valamint a literális és szubliterális papiruszok) meggyőzően bizonyítják, hogy a *Tenakh* a zsidóság sokféle rétege számára egyaránt közös referenciapontot jelentett az ókorban. Alábbi tanulmányunkban azt vizsgáljuk meg, hogy vajon tetten érhető-e a héber vagy görög Biblia ismerete a fennmaradt ókori zsidó epigráfiai anyagban, azon belül a sírfeliratokon.

„A ZSIDÓK TÖRVÉNYE”

Elsőként három példán keresztül azt vizsgáljuk meg, mennyire lehetett ismert a zsidók Törvénye pogány környezetben, pontosabban: mennyire voltak tisztában a nem-zsidók azzal, hogy a zsidóknak sajátos vallási törvényeik vannak a Bibliában lefektetve.

Bizonyos területeken, így különösen Kis-Ázsiában úgy tűnik, a zsidók vallási törvénykönyve a pogányok körében is ismert lehetett. Ezt bizonyítja a Maiandrosz melletti Apameából származó egyik sírfelirat is: „(Én), Auréliosz Rufosz, Iulianosz fia, (aki) Iulianosz fia, készítettem ezt a héroont magamnak és feleségemnek, Aurélia Tatianénak – senki mást ne tegyen ide! Ha pedig valaki ide temetne (egy másik halottat), ismeri a zsidók Törvényét (ton nomon oiden tón Eiudeón)!” (CIJ II 774) Ez a fenyegetés nyilvánvalóan mutatja, hogy a környék lakói (függetlenül attól, hogy melyik valláshoz tartoztak), nemcsak azzal voltak tisztában, hogy a zsidóknak van Törvénykönyvük, hanem azzal is, hogy abban *milyen büntetések* találhatóak a

¹ F. Millar: *The Roman Near East 31 BC–AD 337*. Cambridge–London 1996, Harvard University Press. 337.

gonosztevőkre vonatkozóan, és hogy ennek a Törvénynek *van ereje*, vagyis képes effektív átokkal sújtani azt, aki megszegi.

Ezt támasztja alá az a fehér márvány táblán talált görög szöveg is, amelyet 1903-ban egy magánházba beépítve fedeztek fel Argoszbán. Az előzővel együtt ezt is a 3–4. századra datálhatjuk. „*(Én), Auréliosz Józseész, esküvel kényszerítem az Isten isteni és nagy erőit, és a Törvény erejét, és a patriarkhák tiszteletét, és az ethnarkhák tiszteletét, és a bölcsek tiszteletét, és az áldozatok tiszteletét (timén tész latriasz), amiket minden nap bemutatnak az Istennek, hogy senki ne nyissa fel síremlékeket, amit nagy fáradtsággal készítettem*” (CIJ I 719 = IJudO I Ach51). Auréliosz Józseész tehát a „Törvény erejét” (*dünamisz tu nomu*) is megesketi, hogy bosszulja meg, ha valaki felnyitná a sírját. A Törvény *erejével* kapcsolatos hit tükröződik az Újszövetségben is, például a *Héberrekhez írt levélben*: „*Mert az Istennek beszéde élő és ható (energész)*” (Zsid 4:12).

1929-ben a szicíliai Cataniában, a Szent Teréz templomban találták meg azt a 29 x 47 x 1,7 cm-es négyszögletes mészkőlapot, amelyen héber–latin bilingvis szöveg olvasható. A sírfelirat i. sz. 383. október 21-én kelt, szövege így hangzik: [Héberül:] „*Béke Izraelnek, ámen, ámen, béke, Sámuel.*” (Mellette hétágú *menóra* és *luláv.*) – [Latinul:] „*Én, Aurelius Samohil (Sámuel) szereztem (ezt) a (sír)emléket magamnak és feleségemnek, Lasie Erinének, aki sorsát október 21-én, pénteken, 8-ad holdkor, Merobaudes másodszeri és Saturninus (első) consulsága (évében) töltötte be, aki 23 évet élt békében. Megesketlek benneteket a győzelmekre, aki parancsolnak; szintúgy megesketlek benneteket az pátriarkák tiszteletére; szintúgy megesketlek benneteket a Törvényre, amelyet az Úr adott a zsidóknak, hogy senki sem nyitja fel (ezt) a (sír)emléket és nem rak más holttestet a mi csontjaink fölé. Ha pedig valaki felnyitná, adjon a kincstárnak 10 font ezüstöt*” (AE 1984, 439 = CIJ 650 = JIWE I 145). Aurelius Samohil epitáfiuma a ránk maradt leghosszabb latin nyelvű felirat, amit zsidó ember jegyzett le a diaszpóra ezen időszakában. Érdekessége nemcsak abban áll, hogy a zsidók és a körülöttük élő egyéb nemzetek nyelvi kapcsolatát, hanem a vallási és kulturális téren zajló interakcióját is szemléletesen bizonyítja. A felirat szövegében található esküformulából arra következtethetünk, hogy Aurelius Samohil tudatosan igyekezett megszólítani a környezetében élő nem-zsidókat: mindenekelőtt az államhatalmat megtestesítő rómaiakat, és valószínűleg a létszámban és tekintélyben egyre növekvő keresztény közösség tagjait is. A háromszoros esküformula első szakasza a győztes római császárokra vonatkozik. Ez a feltételezés a *victoriae* [győzelmek] = *victores* [győztesek] azonosításán alapul. A *victorias* / *victores* kifejezés nem véletlenül került a szövegbe, hanem tökéletesen megfelel a kor epigráfiai stílusának, a császárok szokásos titulaturájának. – Az eskü második szakasza a Palesztinában székelő pátriarkákra (lat. *patriarcha*; héb. *nászi*) vonatkozik, akik igen fontos szerepet töltöttek be az egész *oikumené* zsidóságának életében. A pátriárka messzemenő előjogokkal bírt a zsidó közösségekben az egész

Birodalom területén. Ő volt felelős a zsinagógákért, az udvartartásért, a közösségi szervezetekért, az oktatási rendszerért, az adók összegyűjtéséért. A pátriárkák hatalma a 4. században ért delelőjére, majd VI. Gamaliél halálával (425) hirtelen ért véget. Ezt követően nem sokkal császári rendelet tiltotta be működésüket (429). – Az esküformula harmadik része: „*a Törvény, amelyet az Úr adott a zsidóknak*” nem közvetlen bibliai idézet, inkább némi büszkeséggel telt összefoglalása annak, amit a *Tenach* jelent a zsidó nép számára: „*Közli igéit Jákóbbal, törvényeit és végzéseit Izraellel. Nem tesz így egyetlen néppel sem, végzéseit sem tudatja velük*” (Zsolt 147:19–20a). Ez a zsoltárvers azonban visszaköszön az Újszövetségben is, mégpedig éppen a zsidók üdvtörténeti helyének tisztázásával kapcsolatban: „*Mi akkor a zsidó előnye, vagy mi a körülmetélés haszna? Minden szempontból sok. Elsősorban az, hogy Isten rájuk bízta igéit*” (Róm 3:1–2).

BIBLIAI IDÉZETEK ÉS ALLÚZIÓK ÁTOKFORMULÁKBAN

Mivel a zsidóság *par excellence* vallási központjában, a zsinagógákban sem nagyon találkozunk közvetlen bibliaidézetekkel a feliratokon és mozaikokon, még kevésbé várhatjuk, hogy a sírfeliratokon ilyenek előforduljanak.² Ennek ellenére néhány esetben – rendszerint a feliratok átokformuláiban – a zsidók is utaltak Szent Szövegeikre.

Az átok erejétől való félelem az egész ókori vallásosságot áthatotta. A babonák világában soha sem lehetett biztos benne valaki, hogy mikor milyen „felségterületet” sért meg, s ezzel melyik istenség haragját vonja magára. A szándékosan kimondott, ún. rontó átkokról az ókorból nagy mennyiségben ránk maradt defixiós táblák (*tabulae defixiones*) és egyéb mágikus tárgyak tudósítanak. Ezekből kiderül, hogy a Római Birodalom népeinek és vallásainak mindegyike „nyakig” benne volt ezekben az okkultista praktikákban, s ez alól a zsidók sem képeztek kivételt, még akkor sem, ha ezeket a tevékenységeket a Tóra szigorúan tiltotta (3Móz 19:26–31).

A jogi átokszövegek valóságos tárházát nyújtják a ránk maradt sírfeliratok: ezeknek klauzúráiban rendszerint a legváltozatosabb büntetéseket kéri Istentől arra, aki megsérti a sírhelyek – világi és vallási törvények által egyaránt garantált – jogait.³ Egy Bét Se'arim-i feliratban is a „*szent és a világi törvényeket*” említik (*kata tén hoszian kata prosztagma, Beth She'arim* II 134), mint amelyek garantálják

² D. Feissel: *La Bible dans les inscriptions grecques*, in: *Le monde grec ancien et la Bible*. (Bible de tous les temps I.) ed. C. Mondésert (Paris, 1984, Beauchesne), 223–31; L. Małunowicz: „Citations bibliques dans l'épigraphie grecque”: *Studia Evangelica* VII (1956) 333–337; G. H. R. Horsley: „Epigraphy as an „Ancilla” to the Study of the Greek Bible; à propos of a Recent Anthology of Inscriptions”: *Biblica* 79 (1998) 258–267.

³ Van der Horst, P. W.: *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen: Kok Pharos, 1991), 54–60.

a sírhely nyugalmát. A zsidók néha olyan formulát alkalmaznak, amely első pillantásra egy pogány számára nem nagyon érthető. Az ókori Akmoniában (Uşak, Törökország) egy ház falába beépített márvány talapzat található, rajta görög felirat a talapzat elülső (A) és jobb oldalán (B). Keletkezését a 2–3. századra teszik (MAMA VI 316 = CIJ II 768). (A) „[...] önmagának és feleségének, Trophiménak készítette. Titosz Tediosz Amerimnosz, miután helyreállította nagyapjának sírját (mnémeion), ide temette feleségét, Aurélia Onészimét, Euelpisztosz lányát. Meg lesz engedve Amerimnosznak is, aki (a sírt) helyreállította, hogy ősei sírjába temessék. De ha valaki más megpróbál ide mást temetni, miután Amerimnoszt ide helyezték, fizessen (a kincstárnak ... denariust).” – (B) „Ha valaki ártó kézzel (kheiri dolia) ide temet valakit, szenvedje el ugyanazt a váratlan csapást (aproszdokéton hopoion), amit az ő testvérük, Amerimnosz (elszenvedett). De ha valaki ezek közül nem rettenne meg ezektől az átkoktól, az átok sarlója (to arasz drepanon) menjen be annak házába, és senkit se hagyjon (életben)!” A szövegben említett „átok sarlója” (to arasz drepanon) aligha lehet más, mint a Zak 5:2–4 Szeptuaginta-változatára történő utalás: „És monda nékem: Mit látsz te? És én mondám: Látok egy repülő könyvet/tekercest, húsz sing a hossza és tíz sing a széle. És monda nékem: Ez az átok, a mely kihat az egész föld színére; mert mindaz, aki lop, ehhez képest fog innen kiirtatni, és mindaz, aki hamisan esküszik, ehhez képest fog innen kiirtatni. Kibocsátom ezt, szól a Seregeknek Ura, és bemegy a lopónak házába, és annak házába, aki hamisan esküszik az én nevemre, és ott marad annak házában, és megemészti azt s annak fáit és köveit.” A maszoretikus héber szövegben szereplő megillah (könyv/tekercs) helyett, amely nyilván magát a Bibliát jelenti, a Szeptuaginta a maggál, vagyis „sarló” héber szót fordította görögre. Ez a sírfelirat egyben arra is utal, hogy a Szeptuaginta-fordítás a császárkorban a kis-ázsiai zsidók és nem-zsidók körében egyaránt elterjedt lehetett.⁴

Ennél is konkrétabb utalást tartalmaz az a szintén Akmoniában felfedezett oltár, amelynek keletkezését 248/9-re teszik (MAMA VI 335a = CIJ II 760). Szövege így hangzik: „A 333. évben. Aureliosz Phrongianosz, Menokritosz fia, valamint felesége, Aurélia Iuliané építette ezt a sírt még életében anyjuknak, Makariának, és kedves testvérüknek, Alexandriának, emlékül (mnémész kharin). Ha bárki, miután őket ide temették, ha bárki egy másik tetemet helyez ide, vagy törvényszegést követ el (a sír) eladásával, találkozzon azokkal az átkokkal, amik meg vannak írva a Deuteronomiumban (esztai autó hai arai hé gegrammenai en tó Deuteronomió).” A szövegben olvasható „Deuteronomiumban megírt átkok” minden bizonnyal az 5Móz 28–29 fejezetben leírt átkokra vonatkoznak, amit eredetileg azoknak a zsidóknak ígért Isten, akik nem engedelmeskednek a Tóra tanításának.

⁴ Mivel a Zakariás-helyet a Jel 14:16 is idézi, Trebilco és mások elképzelhetőnek tartják, hogy a felirat esetleg keresztény eredetű.

A jeruzsálemi French Hill-en talált osszárium a „bilingvis”-ek közé tartozik.⁵ (Valójában nem bilingvizmusról, hanem biliterációról kellene beszélnünk.) A héber nyelven és betűkkel írt „*Marjam, Matja felesége*” szöveg alatt görög nyelven és betűkkel írt szöveg olvasható: „*Mariamé, Mathiasz felesége. Aki ezeket [a csontokat] elmozdítja, jöjjön rá a vakság!*” A sírablókra mondott átok az 5Móz 28:28-ban vagy a Zak 12:4-ben olvasható anathémát visszhangozza. A felirat vésnöke azonban (aki természetesen nem lehet azonos az elhunyttal) a „vakság” szót (*aoraszia, apotüphlósizis*) nem ismerte görögül, ezért a bibliai szövegben szereplő ‘WRWN-t egyszerűen átírta görög betűkkel (*urun*).⁶ Rahmani ebből arra a következtetésre jut, hogy „Jeruzsálemben, Jerikóban és környékükön még a zsidó lakosság alsóbb rétegei körében is valamelyest ismert volt a görög. Ez a tudás valószínűleg a hétköznapi beszédre korlátozódott, és nem tartalmazta a nyelv mélyebb ismeretét: a nyelvtant és az irodalmat. Ez hasonló a görögtudásnak Bét Se‘arim-ban megfigyelhető mértékéhez, bár későbbi időszakból.”⁷

BIBLIAIDÉZETEK ÉS ALLÚZIÓK ÁLDÁSFORMULÁKBAN

A palesztinai arám nyelvű dedikációs feliratok állandó ismertetőjegye a „*legyen jó emlékezetben*” (*dakhir letov*) formula, vagy hosszabb változatában: „*legyen jó és áldott emlékezetben*” (*dakhir letov vilveráchá*), amely pontos megfelelővel rendelkezik a Hammat Tiberias-i zsinagóga görög feliratain: *mnészthei eisz agathon kai eulogian*, de más helyeken is Palesztinában.⁸ A *mnészthei* dedikációs formula Palesztinán és Szírián kívül egyelőre nem ismert,⁹ komplett változata másutt nem is fordul elő görögül, csak ahol héber, ill. arám változata is előkerült.¹⁰ A formula egyébként

⁵ L. Y. Rahmani: *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*. Jerusalem (The Israel Antiquities Authority, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), #559.

⁶ Az ilyen fajta transzkripcióra, mikor héber szavakat írnak át görög betűkkel, több példa is akad (pl. *aszófer* 'írnok', *szalóm* 'béke', *rabbi* 'tanító', *khóén* 'pap'), ezt Rahmani „görög-héber/arámi zsargonnak” nevezi (*i. m.* 13. [5. jegyzet]).

⁷ Rahmani, *i. m.* 13. [5. jegyzet]

⁸ J. Naveh: *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Jerusalem Israel Exploration Society and Carta, 1978), #171; B. Lifshitz: „*Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*”: *Cahiers de la Revue Biblique*, vol. 7.) Paris 1967. #69, #77b.

⁹ Moshe Schwabe: „*A Jewish Inscription from Ed-Dumer Near Damascus*”: *PAAJR* 20 (1951), 265–277. kül. 268. – A szerző amellett érvel, hogy az ige grammatikai alakja optativus (*mnésztheié*), és nominativussal vagy genitivussal egyaránt használatos.

¹⁰ Tiberias: Naveh 1978: #24; Khirbet Szuszija: Naveh 1978: #76. [8. jegyzet]

talán szintén a Bibliára vezethető vissza, nevezetesen Nehemiás könyvének utolsó versére: „Emlékezzél meg én Istenem az én javamra” (Neh 13:31).

Az 595 db Rómában talált és publikált zsidó felirat közül 467 (79%) a görög, és 127 (21%) a latin nyelvű.¹¹ Ezen kívül egy bilingvis (görög–arám); haton görög és/vagy héber záróformula olvasható; tizenhét latin nyelvű, de görög karakterekkel íródott; három görög nyelvű, de latin betűkkel vésték kőbe.¹² A héber formulák közül a leggyakoribb a *salom* kifejezés, amely önállóan áll, vagy a „*Béke nyugvóhelyére*” vagy a „*Béke Izraelre*” kifejezésekkel egészül ki.¹³ Az utóbbi minden bizonyal a „*Békesség legyen Izraelen*” zoltárzárlatra vezethető vissza (Zsolt 125:5).

Más formulák is feltűnnek a sírfeliratokon, amelyek vagy közvetlen bibliai idézetek, vagy forrásuk kimutathatóan a Bibliából ered. Az előbbi kategóriába tartozik „*Az igaznak emlékezete áldott*” (Péld 10:7);¹⁴ és a „*Világosság támad fel az igazra, és az egyenesszívűekre öröm*” (Zsolt 97:11).¹⁵ A „*Szelleme nyerje el az örök életet*” héber formula¹⁶ talán Dán 12:2-re vezethető vissza: „*És sokan azok közül, a kik alusznak a föld porában, felsejkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló útálatosságra*”; a „*Lelke nyugodjék az élők csomójában*” pedig minden bizonnyal az 1Sám 25:29-et visszhangozza: „*az én uramnak lelke az élőknek csomójába leend bekötve az Úrnál a te Istenednél*”.

AZ EUMENEIAI FORMULA

A görög nyelvű phrúgiai sírfeliratok állandóan visszatérő apotropaikus formulája az *esztai autó prosz to + acc.* kifejezés, amit magyarra kb. a „számoljon el (tettéért

¹¹ L. V. Rutgers: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora.* (Leiden–New York–Köln 1995, Brill).

¹² A feliratok alapvetően formuláris jellegét bizonyítja, hogy egy-egy görög kifejezést gyakran egyszerűen latin betűkkel írják át. Pl. az *en irenae ai cymysis / autis* (CIJ 523, 10–11) a görög *en eiréné hé koimészisz autész* transscriptiója. Ugyanez vonatkozik a formuláris jellegű héber szavakra: pl. a héber *salom* kifejezést a Bét Se’árim-i feliratok többségén is szalom-nak írták át. A feliratokon előfordul a homographia jelensége is, amikor a két nyelv (a görög és latin) betűi keverednek az írás során. Ez a kontaktusjelenség természetesen leginkább a *sculptor* bilingvizmusát mutatja, nem az *ordinatorét*.

¹³ E. Dinkler: *SHALOM-EIRENE-PAX: „Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum”*: RAC 50 (1974), 121–144; D. Noy: „Peace upon Israel”: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire, in: W. Horbury (ed.): *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda* (Edinburgh 1999, Clark), 135–146; D. Noy: „Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”: JJS 48 (1997), 300–311.

¹⁴ JIWE I 118, 120, 122, 131, 133, 183; JIWE II 112, 276, 307.

¹⁵ JIWE I 120.

¹⁶ JIWE I 118, 129a, 183.

vkivel)” idiómával fordíthatnánk (angol változata: „he/she will have to reckon with God”). Mivel a kifejezés leggyakrabban Eumeneiában (Ishikli, Törökország) és környékén fordul elő (több mint félszáz feliraton), a szakirodalomban „eumeneiai formula” néven honosodott meg. Minthogy a területen a 3–4. században szorosan egymás mellett éltek zsidók, keresztények és pogányok,¹⁷ és ezek felirat kultúrája is kölcsönösen hatott egymásra, igen nehéz elkülöníteni a három vallás hasonló formuláit egymástól.¹⁸ Paul Trebilco néhány évvel ezelőtt mégis megkísérelte ezt megtenni.¹⁹ Természetesen azokon a feliratokon, amelyeken a kereszténység nyilvánvaló jelei mutatkoznak (pl. a *khristogram* használata, a kereszt, a Szent-háromság, az *ikhthüs* kifejezés, vagy más keresztény titulusok: pl. az *episzkoposz* vagy a *martürosz* stb.), nem kérdés, hogy a formulát is keresztények használták. Ezek vannak többségben. A feliratok kis százaléka azonban legalábbis kérdéses, hogy nem zsidó-e. Az alábbi, phrügiai Akmonióban 215 és 295 között keletkezett felirat formulája több szempontból is érdekes: „*aki nem borítja be rózsával ezt [a sírt] minden évben, legyen elszámolnivalója Isten igazságosságával*” (IJudO II 171c). L. Robert, és nyomában Kant, Kraabel, Mitchell, Trebilco egybehangzóan zsidónak tartják a feliratot, a Mathiosz név alapján. A másik felirat szintén Akmonióból származik, és fentebb már említettük az „*átok sarlója*” kifejezés kapcsán. Ugyanitt szerepel a „*legyen elszámolnivalója a Legfelsőbb Istennel*” formula, amely ugyan előfordul keresztény feliratokon is, de a zsidókén sokkal gyakrabban.²⁰ Számos esetben egyszerűen nem lehet eldönteni, keresztény vagy zsidó írta-e a formulát. Ilyen pl. a „*legyen elszámolnivalója a Isten kezével*” (MAMA VI, 231. Apamea, 240–250 k.). Az „Isten keze” kifejezés több mint kétszázszor szerepel a Szeptuagintában, de számos alkalommal az Újszövetségben is előfordul. Egy másik feliraton a „*legyen elszámolnivalója a Isten nagy nevével*” szerepel (CIG 3902. Eumeneia, 4. század).²¹ Ez a kifejezés sokkal gyakrabban fordul elő az Ó-, mint az Újszövetségben, ez Sheppard szerint arra mutat, hogy az itteni keresztény gyülekezetekben nagy lehetett a zsidó befolyás, vagy a zsidóból lett keresztény konvertiták száma. A „*legyen elszámolnivalója az ítélő Istennel*” (MAMA VI, 225. Apamea, 3–4. század), vagy a „*legyen elszámolnivalója az élő Istennel most és az ítélet napján*” (Eumeneia, 3–4. század),²² vagy a „*legyen elszámolnivalója a halhatatlan Istennel*” (Apamea, 3–4.

¹⁷ A. R. R. Sheppard: „Jews, Christians and Heretics in Acmonia and Eumeneia”: *AS* 29 (1979), 169–180.

¹⁸ L. H. Kant: „Jewish Inscriptions in Greek and Latin”: *ANRW* II. 20.2. (New York–Berlin 1987, Walter de Gruyter), 685–686.

¹⁹ P. Trebilco: „The Christian and Jewish Eumeneian Formula”, in: J. M.G. Barclay (ed.): *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (London 2004, Clark), 66–88.

²⁰ Ebben megegyezik Frey, Kraabel, van der Horst, Mitchell, Strubbe és Trebilco, ld. Trebilco, *i. m.* 72. [19. jegyzet]

²¹ W. Ramsay: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford 1897, Clarendon. II. 525. #369.

²² Ramsay, *i. m.* p. 514, #353–354. [21. jegyzet]

század)²³ feliratok esetében szinte lehetetlen eldönteni, zsidó vagy keresztény volt-e a sírfelirat állítója.

TÖRVÉNYTISZTELŐK ÉS TÖRVÉNYTANÍTÓK ZSIDÓ SÍRFELIRATOKON

A törvényre (*nomosz*) vagy a parancsra (*entolé*) történő hivatkozás viszonylag gyakori a diaszpórai zsidó sírfeliratokon. Ebből arra következtethetünk, hogy az Írások az Izrael földjén kívül élő zsidók körében is nagy tiszteletben álltak. Természetesen vannak olyan helyzetek, amelyekben nehéz megítélni, hogy a vallási vagy az állami törvények betartásáról van-e szó. Például az alábbi görög felirat: „*Eirénész, a vén (preszbüterosz), vásárolta a helyet, semmiben nem sértve a parancsot (méden blapszasz tén entolén)*” mindkettőre érthető (CIJ I² 650c = JIWE 148, Catania, 4–5. század). A „vásárolta” (*égoraszen*) kifejezés miatt nem elképzelhetetlen, hogy a sírokra vonatkozó világi törvényekre utal, de az is lehetséges, hogy valamilyen, speciálisan a zsidó temetkezéssel összefüggő vallási parancsra gondolhatott: pl. hogy csak 50 könyökre a várostól lehetett temetkezni (bBB 25a); igazat nem volt szabad gonosz mellé temetni (bSzanh. 47a); illetve hogy kellett kinéznie egy családi sírboltnak (bBB 100b–101a). Ugyanezt mondhatjuk el az alábbi, szintén cataniai feliratról: „*Jaszón, a vén, semmiben nem csorbítva a parancsot, megvásárolta magának és gyermekeinek ezt a sírhelyet (kupa)*” (CIJ I² 650d = JIWE I 149). Az előző felirathoz képest csak a szóhasználat különbözik: itt nem a parancs „semmibe vételéről”, hanem „csorbításáról, megkárosításáról” (a *dzómió* ige használatával) esik szó.

Sokkal egyértelműbbek azok az epithetonok, amelyek az elhunytak a Törvényhez való viszonyát mutatják: „...*gerusziarkhész, parancskedvelő, és Eulogia presbiternő, a felesége*” (SEG XXXV, 995 = JIWE II 163, Rabat, Málta, 1–2. század). A felirat első sora hiányzik, ez minden bizonnyal a férj nevét és talán a szokásos „itt nyugszik” formulát tartalmazta. Az ismeretlen zsidó *gerusziarkhész* jelzője: a „parancskedvelő” (*philentoliosz*) másutt is gyakran megjelenik (pl. Rómában JIWE II 240, 281, 564, 576) és női formában is ismert: *filentolia* (CIJ 482). Az alábbi két felirat is Rómában került elő: „*Itt fekszik Eukarposz, a kegyes (hosziosz) ifjú, törvénytisztelő. Nyugodjék békében!*” (CIJ I 111 = JIWE II 212, Vigna Randanini katakombá, 3–4. század); „*Itt fekszik Gaianosz, grammateusz, zsoldárénekes, törvénytisztelő. Nyugodjék békében!*” (SEG XXVI, #1162 = JIWE II 502, Villa Torlonia katakombá, 3–4. század) A *nomosz* a Szeptuagintában mindenütt a mózesi Törvényt jelentő görög kifejezés, bár a *philonomosz* összetétel nem fordul elő benne.

²³ Ramsay, *i. m.* p. 534, #388. [21. jegyzet]

Feltehető, hogy a zsidó sírfeliratok frazeológiájában gyakori *philo*-összetételű szavak kifejezetten a lapidáris stílus követelményei miatt jöttek létre, és váltak a zsidó epitáfiumok egyik megkülönböztető jegyévé. Hogy mit kellett „nyújtania” az elhunytak még életében ahhoz, hogy elnyerje ezt a megtisztelő titulust, nem tudjuk pontosan, mindenesetre – mint ahogy az első felirat is bizonyítja – már kiskorú fiúk (*népiosz*) is megkaphatták. A második feliraton a *grammateusz*, vagyis „jegyző” zsinagógai funkciót (vö. *JIWE* II 1) relatíve alacsony rangú tisztségnek tarthatjuk a zsidó gyülekezeteken belül. A megbízatás lehetett csupán formális jellegű is, tekintve, hogy 6-7 éves *grammateusz*okat is ismerünk feliratról (*JIWE* II 255, 256). A zsoltárenekés (*pszalmódosz*) szintén zsinagógai tisztség, zsoltármondó (*pszalmologosz*) alakban az aphrodisziaszi donációs feliraton is előfordul. Ez utóbbin szerepel a „tudásszeretők” tízes társasága (*dekania ... philomathón*). A Misnában a „bölcsestgatanuló” (*talmid chakham*) kifejezés feleltethető meg ennek (pl. b.Ket. 111b; b.Pes. 49a), amelybe ugyanúgy beletartoztak a bölcsek, mint azok hallgatói. (Hasonlóan a mai angol *scholar* szó kettős értelméhez, amely egyformán jelent tudóst és iskolás tanulót.) Az aphrodisziaszi felirat bevezetésében említett „tudásszeretők” tehát „valószínűleg valamiféle tanulókört jelenthetett, talán olyasmit, amit ma *bét ha-midrás*nak, azaz az exegétikai tanulmányok házának nevezünk”.²⁴ Minthogy azonban a felirat egyetlen rabbit sem említ, a kiadók véleménye szerint ez egy magánszervezet („*édá*, *’agudá*, *chevrá*”) lehetett.

Ha eddig bármi kétség is felmerült az ilyen típusú feliratok azonosítását illetően, minden kétséget eloszlat az alábbi felirat, amely nyíltan is megnevezi a Szent Törvényeket: „*Itt nyugszik békében Rufeinosz, a feddhetetlen, / istenfélő, bölcs a Szent Törvényekben és tanuló társ, / 21 évesen és nyolc naposan, az éj 10. órájában hunyt el*” (*CIL* XI 3758 = *JIWE* I 12, Lorium / La Bottaccia). Bár a „Szent Törvény”-re az *Újszövetség*ben is történik utalás (Róm 7:12), eddig egyetlen biztosan keresztény feliraton sem találták meg, továbbá a többi kifejezés: az „itt nyugszik” (*enthade keite*), a „békében” (*en eiréné*), a „feddhetetlen” (*amümosz*), az „istenfélő” (*theoszebész*) és az „együtt-tanuló” (*szünisztór*) is kifejezetten a zsidó feliratok sajátja.

Közismert, hogy a *rabbi* kifejezés milyen ritkán fordul elő a zsidó feliratos anyagban.²⁵ Az alábbi feliraton ezt a kifejezést találjuk: „*Itt fekszik Mniaszeasz, a bölcsek tanítványa és a zsinagógák atyja*” (*CIJ* I 508 = *JIWE* II 544, Trastevere, Róma, 3–4. század). A Mn(i)aszeasz a héber Manasse név görög változata is lehet, mindenesetre a pogány görögök is széles körben használták. A *patér szünagóg(i) ón* azért meglepő, mert egy személy általában egy zsinagóga „atyja” szokott lenni,

²⁴ J. Reynolds, R. Tannenbaum: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary*. (Supplementary Volume 12.) (Cambridge 1987, The Cambridge Philological Society), 32.

²⁵ S. J. D. Cohen: „Epigraphic Rabbis”: *JQR* 72 (1981–82), 1–17.

a zsinagóga többes számban csak ritkán szerepel (pl. *mater synagogarum*, *JIWE II 577*). A bölcsek tanítványa (*mathétész szophón*) megjelölésben mindenekelőtt azt a kérdést kell megválaszolni, hogy kikkel azonosíthatjuk a „bölcseket”. Feltehetően olyan zsinagógai tanítókkal, akik nagy jártasságra tettek szert a törvény ismeretében és oktatásában, mint pl. a *nomomathészek* és a *nomodidaszkaloszok*. „*Itt fekszik Euszebisz, a tanító, törvénytudó, feleségével (szümbiosz), Eirénével, a...*” (*CIJ I 333 = JIWE II 68*, Monteverde katakomba, 3–4. század); „*...a törvény tudóját, ... aki jól megtanulta...*” (*CIJ I 190 = JIWE II 390*, Vigna Randanini, 3–4. század). Csak feltételezhetjük, hogy a *philonomosz* és a *nomomathész* használatában létezett némi különbség: az előbbit nyilván kiskorúak is megkaphatták, míg az utóbbi esetében feltételezhetjük a nagykorúság elérését. Az első feliraton szereplő Euszebi(o)s nevű tanító (*didaszkalosz*) nyilván egy rabbi lehetett, aki valamelyik zsinagóga melletti *bét ha-midrás*-ban a Törvényt oktatta. (A Talmud egy Mattjá ben Heres nevű római törvénytánítót is megemlít.) A második feliratról hiányzik a név (a második jelző végződése alapján az elhunyt nő volt), de a töredékes „aki jól megtanulta” (*eudidakté*) szemantikailag a „törvénytudó”-hoz kapcsolható, és feltehetően szintén jelzői szerepben áll. Végül az alábbi feliratban a *nomodidaszkalosz* kifejezést találjuk: „*...]tusnak, a törvénytánítónak; egy igaz (ember) emléke dicsérettel (enkómió) ... Nyugodjék békében!*” (*CIJ I 201 = JIWE II 307*, Vigna Randanini, 3–4. század) A *nomodidaszkalosz* háromszor fordul elő az Újszövetségben, kétszer Lukácsnál (Lk 5:17, Csel 5:34) és egyszer Pálnál (1Tim 1:7), vagyis alapvetően diaszpórai kifejezésről lehet beszélni. A „törvénytánítók” a farizeusok mellett alkothatták a társadalom egyik csoportját (az evangéliumokban), de vonatkozhatott a jelző egyetlen ember képességére, tudására is (Gamalilél esetében), valamint általánosságban mindazokra, akik mélyebben akarták megismerni a Törvény parancsolatait (Epheszoszban). Esetünkben feltehetően egy olyan személyről van szó, aki a zsinagóga melletti „tanházban” (*bét ha-midrás*) foglalkozásszerűen tanította a mózesi Törvényeket.

Rövidítések

AE	Année d'Épigraphie
ANRW	Temporini, H. et al.: <i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> . Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1972–
AS	Anatolian Studies
bBB	Babilóniai Talmud, Baba Bathra traktátus
<i>Beth She'arim</i>	Schwabe, M.–Lifshitz, B.: <i>Beth She'arim: Ha-ketobot ha yevaniyyot. The Greek Inscriptions</i> . II. köt. Jerusalem, 1974.
bKet	Babilóniai Talmud, Ketubót traktátus
bPes	Babilóniai Talmud, Pesachim traktátus

bSzanh	Babilóniai Talmud, Szanhedrin traktátus
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , szerk. A. Boeckh, Berolini 1828–
CII I	Frey, J.–B.: <i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i> , I. köt. Citta de Vaticano: Institutum Pontificalium Archaeologiae Christianae, 1936.
CII II	Frey, J.–B.: <i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i> , I. köt. Citta de Vaticano: Institutum Pontificalium Archaeologiae Christianae, 1952.
CII I ²	Lifshitz, B.: <i>Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B. C. to the Seventh Century A. D.</i> I–II. köt.: Europe. New York: Ktav, 1975.
CIL	Mommsen, Th. et al.: <i>Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum</i> . Berolini 1863–
IJudO I	Noy, D.–Panayotov, A.–Bloedhorn, H.: <i>Inscriptiones Judaicae Orientis. vol. I. Eastern Europe</i> . (TSAJ 101.) Tübingen: Mohr, 2004.
IJudO II	Ameling, W.: <i>Inscriptiones Judaicae Orientis. Bd. II. Kleinasien</i> . (TSAJ 99.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
IJudO III	Noy, D.–Bloedhorn, H.: <i>Inscriptiones Judaicae Orientis. vol. III. Syria und Cyprus</i> . (TSAJ 102.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
JJWE I	Noy, D.: <i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i> . I. köt. <i>Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul</i> . Cambridge 1993.
JJWE II	Noy, D.: <i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i> . II. köt. <i>The City of Rome</i> . Cambridge 1995.
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i> . I–X. köt. London 1928–1993.
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
RAC	Rivista di archeologia cristiana
SEG	Hondius, J. E.–Pleket, H. W. et al.: <i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> . Leiden–Amsterdam, 1923–



MILYEN SZÍNŰ BOLDIZSÁR?

NÉMETH GYÖRGY

„Én vagyok a Boldizsár,
aki szerecseny király.”

József Attila: *Betlehemi királyok*

Amennyire köztudomású, hogy a betlehemi kisededhez látogató három királyt Gáspárnak, Menyhértnek és Boldizsárnak (latinul Caspar, Melchior, Balthasar) hívták, ugyanannyira nyilvánvaló az *Újszövetség* ismerői számára, hogy a *Biblia* semmit sem tud e királyokról. Máté *Evangéliuma* azt írja (2, 1–2): „Amikor a judeai Betlehemben Heródes király idejében Jézus megszületett, bölcsek jöttek napkeletről (*magoi apo anatólón*) Jeruzsálembé, és kérdezősködtek: Hol van a zsidók újszülött királya? Láttuk csillagát napkeleten (*ton aстера en téi anatóléi*), s eljöttünk, hogy bemutassuk neki hódolatunkat.” ... Heródes megérdeklődött a főpapoktól és az írástudóktól (*arkhiereisz kai grammateisz*), hogy hol kell a Messiásnak megszületnie, mire azok Mikeás próféta szavaival válaszolnak (5, 2), hogy a Juda földjén lévő Betlehemben. A mágusok követik a csillagot (nem üstökös), amely megáll egy ház (*oikia*), vagyis nem barlang fölött, ahová belépnek (2, 11–12): „A csillagot megpillantva nagyon megörültek. Leborultak és hódoltak neki, majd elővették kincseiket s ajándékot adtak neki: aranyat, tömjént és mirhát. Mivel álmukban utasítást kaptak, hogy ne menjenek vissza Heródeshez, más úton tértek vissza hazájukba.”¹ A bölcsek további sorsáról a *Biblia* nem értesít minket, de a későbbi legendák rendkívül színes történeteket költöttek körük. Ezek közé tartozott az is, hogy ők voltaképpen maguk is királyok voltak, és egyikük bőre sötét. Én most ez utóbbi motívum kialakulásának egy kevésbé ismert forrásával szeretnék foglalkozni.

A BÖLCSEK SZÁMA

Arra, hogy a bölcsek hárman voltak, elsőként a 185-ben született alexandriai egyházatya, Órigenész utal, de képi ábrázolásaik a 3. században még a kettő és a nyolc között mozogtak, sőt, egy 5. századi arriánus legenda (valamint a későbbi szír hagyomány) 12 mágust sorol fel név szerint (valószínűleg az apostolok vagy

¹ A bibliai idézetek az új katolikus Bibliafordításból származnak.

az állatöv jegyeinek száma hathatott a szerzőkre). Órigenész a bibliai *Teremtés* könyvéhez írott 14. homíliájának 3. szakaszában arról elmélkedik, hogy Izsákhhoz eljött a filiszteus király, Abimelek (aki korábban elkergette), hogy megbékéljen vele. Magával hozta vejét, akit Achuzátnak, és hadvezérét, akit Píkolnak hívtak (*Teremtés* 26, 26–29). Abimelek neve Órigenésznél azt jelenti, „atyám, a király”, Achuzát azt, hogy „aki fenntart”, míg Píkol azt, hogy „mindenek szája”. Órigenész szerint ez a három férfi a filozófia három részét, a racionális filozófiát (vagyis a logikát), a természet- és az erkölcsfilozófiát jelképezi. Ezek után így folytatja: „Ők hárman, akik békét kértek Isten Igéjétől, és akik a szövetség által szeretnének közösségre lépni vele, jelezhetik a mágusokat is. Mert a mágusok, miután tanítást kaptak atyáik könyveiből és elődeik hagyományából, eljönnek a keleti területekről és megvallják, hogy *látván láttuk* a királyt, aki megszületett.”² Vagyis Máté *Evangeliumának* mágusairól nem mondja ki egyértelműen, hogy azok hárman voltak, de az *Öszövetség* három alakjához hasonlítja őket, akik szintén keletről érkeztek Izsákhhoz, és akik – legalábbis Órigenész értelmezése szerint – szintén bölcsek voltak. Következtetésének levonásában semmiféle szerepet nem játszott az a tény, hogy a mágusok éppen három ajándékot, aranyat, tömjént és mirhát hoztak magukkal. Ez utóbbi, ma gyakran hangoztatott érv ugyanis valójában semmitmondó. Egy ember éppúgy hozhat ugyanis három ajándékot, mint tizenkettő, de hárman is beállíthatnak volna egyetlen ajándékkal. Erre bizonyíték a szír hagyomány, amely szerint a 12 bölcс négyes csoportokban hozta az ajándékokat. Az aranyat Zarvandadés, Hormisdas, Gusnasaphus és Arszakés, a mirhát egy másik Zarvandadés, Orrhoés, Artaxestés és Estunabudanés, míg a tömjént Maruchus, Assuérus, Sardalachus és Merodachus nyújtotta át (Kehrer 1908–1909, 72). A képi ábrázolásokon mindenesetre a 4. századtól kezdve egyre gyakoribb, végül pedig kizárólagos lesz a hármas szám, de a királyi korona még teljesen hiányzik. Jó példa erre az 550 k. készült, közismert ravennai mozaik a San Apollinare Nuovoban, amelyen a három mágus keleties, ún. frígiai sapkát visel (ez a fejfedő lesz később a francia forradalom egyik szimbóluma – de nem a királyok, hanem a római birodalom keleti származású rabszolgái miatt).

HOGYAN LETTEK KIRÁLYOK?

Arra, hogy nem is bölcsek (*magoi*), hanem királyok vagy „majdnem királyok” voltak, elsőként Tertullianus († 220 k.) észak-afrikai egyházatya utalt a 72. zsoltár 10–11. verseire hivatkozva, amelyek egy nagyszerű királyt ígérnek a népnek: „Tarsis és a szigetek királyai ajándékokat hoznak, Sába és Séba királyai adományokkal közeled-

² Heidl György fordítása.

nek. A föld minden királya meghódol előtte, és minden nép szolgál neki.”³ Ha tehát a betlehemi kisdednek, mint királynak, ajándékokat hoznak, akkor a zoltár szavai teljesebben be, azok pedig királyokról beszéltek. Ugyancsak ilyesmit jövendölhetett meg Izajás (Jesaja) 60, 9–10: „A hajók gyülekeznek szolgálatomra, az élükön Tarsis hajóival, hogy hazahozzák fiaimat a távolból, s ezüstjüket meg aranyukat is velük, az Úrnak, a te Istenednek nevéért, Izrael Szentjéért, aki dicsőségre emel. Idegenek építik fel falaidat, és a királyaik szolgálni fognak.” Mégis, aki először rögzíti egyértelműen, hogy a három bölcs három király volt (igaz, úgy fogalmazva, hogy „királynak nevezik őket”), az az arlesi Caesarius (469–542): *Illi magi tres reges dicuntur*.⁴ Talán valamivel korábbi a szír keresztény *Kincsesbarlang* története, amely eredetileg a 4. században keletkezett, de jelenlegi formájában többször átdolgozták. „Ezek voltak tehát, akik áldozati ajándékokat vittek a királyoknak – maguk is királyok, királyok gyermekei –: a mahózdíi Hórmízdád, Perzsia királya, a hírneves »királyok királya«, aki lent lakott Ádórgínban, továbbá Jazdigerd, Szaba királya, és Péróz, Sába királya, amely Keleten fekszik.”⁵ Más szír legenda viszont nem kevesebb, mint kilenc kíséroról beszél.⁶ Képi ábrázolásai azonban még évszázadokig kizárólag frígiai sapkát viseltek, vagyis inkább mágusoknak, mint királyoknak tekintették őket. Az első olyan általunk ismert kép, amely koronával ábrázolja őket, egy Vatikánban őrzött görög kódexben maradt fenn (*Codex Vaticanus Graecus* 1613) 976-ból. A koronás és a sapkás ábrázolások ettől kezdve párhuzamosan jelentkeztek, és évszázadokig tartott, amire a koronás képmások uralkodóvá váltak.⁷ Csakhogy e királyoknak ekkor még többnyire nem volt sem nevük, sem pedig valamiféle megfogható személyiségük.

A HÁROM ÉLETKOR

A korai ábrázolásokon a három bölcs teljesen egyforma, keleties viseletű, olykor meglepően ifjú ember, mint pl. egy 4. századi vatikáni szarkofág domborművén.⁸ A 6. század közepéről származó ravennai mozaikon azonban már egyértelműen három különböző korú mágust látunk: egy ősz szakállú öreget, egy fekete szakállú középkorút és egy szakálltalan ifút.⁹ Vagyis a három bölcs megfelel a három élet-

³ Tertullianus, *Markion ellen*, 3, 13: „Mert a mágusokat is szinte királyokként tekintette kelet.” Nagy Imre fordítása.

⁴ Kehrer 1908–1909, 1, 36.

⁵ Ormos István fordítása.

⁶ Kehrer 1908–1909, 1, 22.

⁷ Kehrer 1908–1909, 2, 67.

⁸ Panaino 2004, 35. old. 5. kép.

⁹ Ravenna, San Apollinare Nuovo.

kornak, a teljes emberi életnek. Így, szimbolikusan, a teljes világot reprezentálják, hiszen valaki vagy fiatal, vagy középkorú, vagy pedig öreg. Leírva valamivel később, 730 körül, egy angol szerzetes, Beda Venerabilis neve alatt fennmaradt, de nagy valószínűséggel nem általa írt latin traktátusban találkozunk ezzel a gondolattal. A mű a legidősebb, ősz szakállú mágust Melchiornak, a második, szakálltalan mágust Casparnak, a harmadik, fekete szakállút pedig Balthasarnak nevezi.¹⁰ Ettől kezdve a képzőművészetben kizárólagossá válik a három életkor megjelenítése, mivel ez legalább valamilyen megfogható karaktert ad az ábrázolt bölcseknek vagy királyoknak. Ugyanakkor feltűnő, hogy amikor az egyes bölcsek illetve királyok már nevet kapnak, korántsem egyértelmű, melyikük a fiatal és melyikük az öreg. Vagyis a képzőművészek nem Beda vagy az ál-Beda információja alapján dolgoztak, hanem vázlatkönyvekből, azokban pedig a nevek később gyökeresedtek meg, mint a vizuális motívumok.

A királyok életkora a források szerint

Forrás	Öreg	Középkorú	Ifjú
Ravenna, mozaik, 6. sz.	Caspar	Balthasar	Melchior
Ál-Beda: <i>Collectanea</i> , 730 k.	Melchior	Balthasar	Caspar
Santa María templom, Tahull, 1123 k.	Melchior	Balthasar	Gaspar
Mosoll, Oltár, 13. sz.	Melchior	Gaspar	Baltasar

A KIRÁLYOK NEVE

A ma ismert nevekkal, magyaros formában Gáspárral, Menyhérttel és Boldizsárral elsőként egy 6. századi, görögből fordított latin kivonatban, az *Excerpta Latina Barbari* lapjain találkozunk: *In his diebus sub Augusto kalendas Januarias magi obtulerunt ei munera et adoraverunt eum: magi autem vocabantur Bithisarea, Melichior, Gathaspa.* Vagyis „a mágusok Augustus idején ezekben a napokban, január közepén elhozták ajándékaikat és hódoltak neki. A nevük Bithisarea, Melichior és Gathaspa.” E nevek változatait figyelhetjük meg aztán 730 körül a már említett ál-Beda helyen (Melchior, Caspar, Balthasar) és a ravennai mozaikon (Balthassar, Melchior, Caspar, 550 k.). E nevek eredete a sémi és a perzsa nyelvekhez köthető. Melchior a héber *melek* (király) és *úr* (fény) szavak összetétele (királyom a fény),

¹⁰ *Excerptiones Patrum, collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabolae. Patrologia Latina, XCIV 541.*

Balthasar a babilóni Bél-Sár-Uzur (Baál a király oltalmazója) névre vezethető vissza (vagyis a bibliai Bélsázarra, az utolsó babilóni királyra, pontosabban kormányzóra, Dán. 5.), míg Caspar, aki a vatikáni töredékben még Gathaspa, egy kabuli, Gadapharasa nevű, valóban létezett uralkodóra, akinek észak-nyugat indiai érmei fenn is maradtak (ur. kb. 20–50).¹¹ A neve nem véletlenül került be ebbe a kánonba, mivel Szent Tamás legendája szerint Tamás járt „Gondopharés”, vagyis Gadapharasa udvarában. Csakhogy, amint azt a *Kincsesbarlang* című szír legendából már láttuk, a királyoknak egészen más neve is lehetett: Hórmizdad (a név végső soron az Ahura Mazdára megy vissza; tudjuk a *sásánida* uralkodók egyik kedvenc neve volt az Ohrmazd), Jazdigerd (alapja a *Yazata krta* = „isten-csinálta” összetétel; a *sásánida* uralkodók között három Yazdkart is volt) és Péróz (jelentése: a „győztes”, ugyancsak egy *sásánida* uralkodó neve). A perzsa hagyományban egyéb nevek jelennek meg:

Beh-ámad	=	Jól érkezett
Zúd-ámad	=	Gyorsan érkezett
Durust-ámad	=	Becsületesen érkezett. ¹²

Vagyis az egyes királyokat, illetve bölcseket megfeleltették egy-egy erénynek. Nem volt ez másként nyugaton sem. A párizsi Petrus Komestor 1170-ben három nyelven is megadja a három mágus nevét: *Nomina trium magorum haec sunt: Hebraice Apellius, Amerus, Damasius; Graece Galgalat, Magalath, Sarachim; Latine Baltassar, Gaspar, Melchior.* „A három mágus neve így hangzik: héberül Apellius, Amerus, Damasius; görögül Galgalat, Magalath, Sarachim; latinul Baltassar, Gaspar, Melchior.” Zacharias Chrysopolitanus (vagyis Besançon-i Zacharias) a 12. században értelmezi is e neveket:

Apellius	=	fidelis	=	hűséges
Amerus	=	humilis	=	alázatos
Damascus	=	misericors	=	irgalmas
Magalath	=	nuntius	=	hírvivő
Galgalath	=	devotus	=	jámbor
Sarachim	=	gratia	=	kegy. ¹³

Ha ehhez azt is hozzátesszük, hogy egy 1749-ben keletkezett örmény kódex még tizenkét királyról tud, és meg is adja azok nevét,¹⁴ könnyen beláthatjuk, hogy a Gáspár, Menyhért és Boldizsár névalakok a legújabb korig nem számítottak sem kanonikusnak, sem általánosan elfogadottnak. Egyes népek vagy szerzők saját szándékaik szerint alkothattak mágus- illetve királyneveket, amelyek között

¹¹ Panaino 2004, 21–22.

¹² Kehrer 1908–1909, 1, 66.

¹³ Kehrer 1908–1909, 1, 68; 74.

¹⁴ Kehrer 1908–1909, 1, 74: Zachtun, Arevn, Zual, Zarehu, Artasiz, Asthan, Makhaz, Iszerenezboki, Ahisrach, Tarana, Marei, Avsit.

különösen feltűnő egy bizánci kódex három neve: Ator, Sator, Peratoras, amely az ismert varázsnégyzet mágikus szavait idézi meg:

S A T O R

A R E P O

T E N E T

O P E R A

R O T A S,

amely szavakat jobbról, balról, felülről és alulról ugyanúgy kiolvashatunk.¹⁵ A nevek tehát éppúgy az egyes királyok, illetve mágusok eltérő karakterének hangsúlyozására szolgáltak, mint azok életkora vagy származási helye, és ugyanúgy szimbolikus tartalommal rendelkeztek.

A három király neve a különböző népek hagyományaiban

Nyelv vagy forrás	A három	király	névváltozatai
<i>Excerpta Latina</i> , 6. sz.	Bithisarea	Melichior	Gathaspa
Ál-Beda: <i>Flores Latin</i> , 8. sz.	Melchior	Caspar	Balthasar
Petrus Komestor Latin, 12. sz.	Apellus	Amerus	Damasius
Petrus Komestor Héber, 12. sz.	Galgalat	Magalath	Sarachim
Gottifredo da Bussero Latin, 13. sz.	Dionysius	Rusticus	Eleutherus
Jakob Hyacinth, Bizánc	Ator	Satór	Peratoras
Örmény	Kagpha	Badadilma	Badadacharida
Etióp, <i>Vita Adami</i>	Hor	Basanáter	Karsudán
Etióp	Kesád	Albetár	Aunoston
Etióp	Minsurám	Badsiba	Likon
Etióp	Mensor	Sair	Theokeno
Perzsa	Beh-ámad	Zúd-ámed	Durust-ámad
Grúz	Viscara	Melikona	Valastar
Szír, <i>Kincsesbarlang</i>	Hórmízdád	Jazdigerd	Péróz
Szír	Larvandang	Hórmízdád	Gusnaszaph

¹⁵ Vö. pl. az Aquincumi Múzeumban őrzött, tegulába karcolt példánnyal. Ennek értelmezéséhez vö. Mayer – Velaza 2000, 613–620. A SATOR négyzetről részletesebben vö. Németh 2002, 74–76.

A HÁROM KONTINENS

Azt a csodálatra méltó brit szerzetes, Beda Venerabilis írta le először a 8. század első negyedében – természetesen néve, hogy a mágusok hárman voltak –, hogy a három kontinenst, Ázsiát, Afrikát és Európát jelenítik meg, legalábbis misztikus értelemben, amelyeket az emberi nem birtokolt Noé három fia óta (*Mystice autem tres Magi tres partes mundi significant, Asiam, Africam, Europam, sive humanum genus, quod a tribus filiis Noe seminarium sumpsit*).¹⁶ Vajon az egyik mágus feltételezett afrikai eredete egyben azt is jelentette volna, hogy Beda fekete bőrének képzelte el őt? Aligha. Beda pontosan tudta, hogy az általa elemzett *Evangélium* a mágusokat keletről származtatta, vagyis Máté evangélista hazájához képest keletről, ami közelebbről a Jordán túlsó partját, távolabbról pedig Arábiát vagy Perzsiát jelentette, de semmiképp sem Afrikát. Ráadásul Africa alatt az ókorban még nem értették Fekete-Afrikát, hiszen az fel sem volt fedezve. Eljutottak ugyan hírek Európába a fekete emberekről, egy-két fekete szolga is érkezett ide onnan, főleg arab közvetítéssel, de azt semmiképpen sem számították a keresztény világ részének. Ezért írja Beda, hogy a három mágus nem fizikailag, hanem csupán misztikus értelemben, hármassága miatt feleltethető meg a három akkor ismert földrésznek, amiként Noé fiai is földrajzilag fedik le az akkor ismert népeket északi, keleti és déli irányban (megint csak Fekete-Afrika nélkül, vö. 1 Móz. 10). A három földrész tehát ugyanúgy a világ teljességét hivatott megjeleníteni, mint a valamivel korábban megjelent három életkor. Ahogyan mindenkiről elmondható, hogy vagy fiatal, vagy középkorú, vagy pedig öreg, az is ugyanígy igaz a nagy földrajzi felfedezések előtt, hogy vagy európai, vagy afrikai, vagy pedig ázsiai. Ugyanakkor a keresztény középkorban egy pillanatra sem feledkeztek meg arról, hogy a mágusok keletről érkeztek a csillagot követve, ezért mindig keleties viseletben ábrázolták őket. A három életkor különbségét megfogalmazó Ál-Beda is leszögezi, hogy *omnia autem vestimenta eorum Syriaca sunt* (továbbá valamennyi ruhájuk szíriai volt).¹⁷ A fekete szín a középkorban amúgy is az ördöghöz, a gonoszhoz és a bűnhöz kötődött, így korántsem volt nyilvánvaló, hogy az egyik bölcslet vagy királyt feketének ábrázolják.¹⁸ Hugo Kehrer alapos és terjedelmes monográfiája e változást a népi vallásosság 15. századi templomi misztériumjátékainak hatásadász hagyományára vezeti vissza. A legfiatalabb királyt ugyanis ekkoriban gyakran ábrázolták feketére festett képpel, egzotikusan tarka ruhákban. Az első, négerként ábrázolt királyt valóban az 1355 k. készült thanni templomkapu domborművén

¹⁶ *Expositio in Matthaee Evangelium*. I, 2. *Patrologia Latina*, XCII., 12–15.

¹⁷ *Patrologia Latina*, XCIV 541.

¹⁸ Kehrer 1908–1909, 2, 223; Pinson 1996, 159.

találjuk meg.¹⁹ Csakhogy írásos formában már több mint száz éve létezett ez a gondolat.

A már idézett Ál-Beda szöveg, úgy tűnik, egy félreértés miatt nagyobb hatást gyakorolt a három királyok alakjának alakulására, mint a három nemzedék elsőként ott rögzített írásos megfogalmazása (ne feledjük, az ábrázolásokon már kétszáz évvel korábban megjelent az öreg, a középkorú és az ifjú alakja). 8. századi forrásunk a három életkort a szakáll leírásával jellemzi. *Primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus, barba prolixa et capillis* – azt modják, az első Melchior volt, idős és ősz, szakálla és haja hosszú. *Secundus, nomine Caspar, iuvenis imberbis, rubicundus* – a második neve Caspar, szakálltalan, vörösés ifjú. *Tertius, fuscus, integre barbatus, Balthasar nomine* – a harmadik, sötétbarna, vágatlan szakállú, neve Balthasar. A *fuscus*, sötétbarna, éppúgy a szakállra (és a hajra) vonatkozik, mint Melchior esetében a hosszú (és értelmileg az ősz), illetve Casparnál a szakáll hiánya, de a szórend miatt akár félre is lehet fordítani: „a harmadik sötétbarna, a szakálla vágatlan”, vagyis Balthasar egy szakállas néger. Évszázadok teltek el, és mindenki jól értelmezte Ál-Beda szavait, de ami félreérthető, azt előbb-utóbb félre is értik.²⁰ Ez a pillanat pedig – igaz, nem előzmények nélkül – a 13. század közepén, Kölnben érkezett el.²¹ A kiváló tudós, Albertus Magnus (1200 k. – 1280) Kölnben volt novicius a század húszas éveiben, és ott látta a három királyok ereklyetartó szarkofágját. E szarkofág Albertus féle leírása nézetem szerint jelentősen hozzájárult az új ikonográfiai hagyomány kialakulásához, vagy legalábbis rögzüléséhez.²²

¹⁹ Általánosan azonban csak az 1500-as évek elején terjed el ez az ikonográfia, vö. Kaplan 1985, 1. Az első fekete figura – ekkor még csak a három bölcs kísérőjeként – 1160 és 1200 között mutatható ki a normandiai Petit-Quevillyben, Rouen közelében, vö. Kaplan 1985, 7. Sokkal nagyobb hatást gyakorolt kora művészetére (pl. Giovanni Pisano pisai munkájára) Nicola Pisano sienai domborműve (1266–1268), amelyen a bölcsök kíséretében két fekete is látható volt, vö. Kaplan 1985, 11.

²⁰ A 11. század kezdetén egy ír homíliagyűjteményben az Ál-Beda szöveg félreértelmezése már megtörtént, amint ezt Kaplan kimutatja (1985, 28): *Tertius, Patizara nomine, fuscus, niger, intiger barbatus*. „A harmadik, Patizara nevű, sötétbarna, néger, vágatlan szakállú.” Az idézet egyértelműen az Ál-Beda szöveget formálja át (azonos szavak: *tertius, fuscus, intiger barbatus*), beleillesztve a *fuscus*t értelmező *niger* szót. Albertus Magnus tehát már létező hagyományra támaszkodott, amikor a kölni gemmát félreértelmezte.

²¹ Az 1231-ben elhunyt Szent Erzsébet Schönau-i könyörgésében ugyan ezt olvassuk: *Rex Baltasar, qui niger*, de ez már Albertus Magnus első kölni tartózkodása után fogalmazódott meg, és önmagában semmiféle hatást nem gyakorolt a keresztény ikonográfiára.

²² Az elképzelés írásban mindenesetre csak az 1360-as években terjedt el széles körben, amikor Hildesheimi János megírta a *Historia Trium Regumot*, amelyben Gáspárt egyértelműen etiópiai feketének nevezte. Ugyanígy vélekedett Sir John de Mandeville is *Utazásaiban*, igaz, nem nevezte meg, hogy a három király közül melyik volt etiópiai. Kaplan 1985, 19.

A HÁROM KIRÁLYOK SZARKOFÁGJA

A legenda szerint Constantinus császár édesanyja, a mélyen vallásos Helené (257 k. – 330) találta meg a bibliai három királyok sírját (mint feljebb láttuk, ez nem lehetett könnyű), és Konstantinápolyba vitette ereklyéiket.²³ 350-ben Eustorgius püspök Milánóba szállította a relikviákat, ahonnan Barbarossa Frigyes 1162-ben hadizsákmányként elhurcolta azokat. 1164-ben Rainald von Dassel kölni érsek és kancellár a kölni régi dómban helyezte el az értékes kegytárgyakat. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy Marco Polo, I. könyvének tanúsága szerint, 1271-ben a perzsiai Szába városában látta és írta le a három király sírját és épségben maradt holttestét. Marco Polo szerint is Gaspar, Melchior és Balthasar volt a nevük.) Zarándokok áradata lepte el a szűkösnek bizonyult kölni dómot, amit ezért jórészt elbontottak, és a helyén épült fel a ma is látható, hatalmas gótikus épület, amely már elegendőnek bizonyult a tömegek befogadására. Az ereklyéket egy mesterien faragott, aranyozott tölgyfakoporsóban helyezték el (1,10x2,20x1,53 m), amelyet Verduni Nikolaos mester készített. A szarkofág csak 1230-ra lett teljesen kész. Érdekessége, hogy az aranyozott szobrokon és domborműveken kívül nem kevesebb, mint 311 antik gemma és kámea, vagyis vésett féldrágakő díszítette. A koporsó keskenyebbik homlokzatán, a három királyok szobrai fölött három rendkívüli méretű gemma, illetve kámea helyezkedett el. Balra, egy sötétvörös kövön (7,6x9 cm) a trónon ülő Venus fogadja Mars hadisten hódolatát (4. sz.), jobbra pedig az istenként trónon ülő Nerót koszorúzza meg a bőségszarut tartó anyja, Agrippina (6,4x8).²⁴ Bár Agrippina Kölnben született, sőt a várost róla nevezte el későbbi férje, Claudius Colonia Claudia Ara Agrippinensiumnak, teljesen valószínűtlen, hogy az első keresztényüldözést elrendelő császár képét tudatosan helyezték el egy keresztény ereklyetartóra. Sokkal valószínűbb, hogy a trónon ülő alakot Szent János evangélistaként, a koszorút tartó nőalakot pedig egy anygalként értelmezték a középkorban.²⁵ Venusból, Marsból és a koszorút tartó Amorból így válhatott Mária, az egyik napkeleti király és egy angyal. Ezek a valószínű értelmezések (interpretatio Christiana) azonban nem alapulnak írásos forráson, míg a szarkofág központi kámeáját Albertus Magnus részletesen leírta (*De mineralibus*, 2, 3). Szerinte a Három Királyok szarkofágját egy nagyméretű onyx díszíti, amely legalább olyan széles, mint egy emberi tenyér. Ezen az onyx kövön, amelynek a színe olyan, mint az ember körme, két fiatal fejét ábrázolták tiszta fehérén, egyik profilja a másik mögött, de arca és szája így is jól látszik, annyira kiáll. Homlokukon egy fekete kígyó képe köti össze a két fejet.²⁶

²³ Wolff 1993, 199.

²⁴ Wolff 1993, 199.

²⁵ Zwierlein-Diehl értelmezéséhez vö. Gesztelyi 2000, 60.

²⁶ Ebből látszik, hogy Albertus emlékezetből írta le a faragványt, mivel a kígyó nem köti össze a két fejet, hanem egyértelműen a férfi (Ptolemaiosz) sisakját díszíti.

Egyikük állán, az állcsont kanyarulatának szögletében, a fej felső részéről alányúló és a száj felé álló rész között, van egy etióp feje, nagyon fekete, és hosszú szakállú. A nyak mögött megintcsak körömszínű a kő. Virágokkal díszített kelme látszik a fejek körül. Kipróbáltam – mint írja –, ez nem üveg, hanem kő. Úgy gondolom, hogy természetes úton jött létre, nem mesterségesen, bár sokan azt hiszik, hogy kiöntötték.

Albertus leírásából kiderül, hogy a jeles tudós nem sokat értett a gemmaművészethez: szerinte ilyen kövek a fény hatására is létrejöhetnek.²⁷ De ami még fontosabb, az eredetileg II. Ptolemaioszt és nővér-feleségét, II. Arsinoét ábrázoló, valóban csodálatos szépségű alexandriai kámeát, ami Kr. e. 278–269 között készült (ekkor uralkodtak ugyanis közösen), Albertus igazi interpretatio Christianával a három királyok alakjához kötötte. Szinte visszhangozza Ál-Beda Venerabilis félreértett szavait a három mágus egyikéről: *tertius fuscus*, vagyis egyikük sötétbarna. Nem a szakálla, bár az is van neki, hanem az egész. Beda ekkor már legalább kétszáz éve kimutatható félreértéséből/félreértelmezéséből pedig ikonográfiai típus keletkezett, a sötét színű Baltazaré. Pedig Bedánál a középkorú férfi szakálla barna, míg a később gyakran négerként ábrázolt Caspar szakálltalan. Erre példa Dürer 1504-ben festett, Firenzében őrzött, illetve a magyar M. S. mester 1506-os, Lille-ben őrzött festménye. Szinte hihetetlen, hogy Albertus nem vette észre (vagy nem akart tudomást venni róla), hogy a harmadik alak valójában nem bölcs és nem is király, hanem a sisak díszítménye, ráadásul egy pogány egyiptomi isten, Ammón.²⁸

Az egyedülálló hellénisztikus kámeát 1574-ben, egy hajnalon ellopták Kölnből. Durván kifeszítették a szarkofágból, alsó egyharmada le is tört. Az eredetileg 15,5x11,3 cm nagyságból 11,5x11,3 cm maradt.²⁹ A városkapukat, Goswin Gymnich vikarius beszámolója szerint 12 napra lezárták, minden kilépőt személyi motozásnak vetettek alá, de mindhiába. A 2 tonna arany értékű műkincsnek nyoma veszett.³⁰ 12 évvel később, 1586-ban egy flamand kereskedő Rómában felajánlotta a híres filológusnak, Fulvio Orsininek a kámeát, amit Nagy Sándor és anyja, Olympias portréjaként értelmezett (Ammón ekkor már visszavedlett sisakdíszé). Orsini levélben értesítette a kőről a híres, dúsgazdag műgyűjtőt, Alessandro Farnese kardinálist, aki azonban – feltehetőleg a magas vételár miatt – nem vásárolta meg azt. 1587-ben azonban a mantovai Vincenzo Gonzaga kifizette a nyilvánvalóan eget verő árat. De

²⁷ Albertus Magnus/Wyckoff 1967, 130.

²⁸ Ammónként értelmezi Bernhard-Walcher 1996, 90; Pan portréját véli látni Zwierlein-Diehl és Gesztelyi 2000, 60.

²⁹ A szarkofág trapéz alakú lemezén található citrin helyén volt eredetileg a kámea. A rekonstrukcióhoz vö. Zwierlein-Diehl 1998, 61. 1820. október 18-án és több más gemma mellett a citrint is ellopta Franz Becker, de tíz napon belül elfogták és megtalálták nála a kincseket.

³⁰ Bernhard-Walcher 1996, 90.

miért tette ezt? Miért érte meg neki inkább, mint Farnesenek? A válasz egyszerű: mert már birtokában volt egy másik kámea, amit Gonzaga kámeának neveznek a mai napig.³¹ Az ugyancsak II. Ptolemaioszt és feleségét ábrázoló kő harmadszor találkozott testvérdarabjával. Először természetesen az alexandriai udvarban, azután pedig Rómában, amikor Octavianus elhurcoltatta a Ptolemaioszok kincseit saját fővárosába (Kr. e. 30). Az ókor végéig a császári kincstárban pihenhettek a kámeák, amelyek Róma valamelyik kifosztásakor szakadhattak el egymástól. A Ptolemaiosz kámeát talán Barbarossa Frigyes vitte Kölnbe, ahonnan Antwerpen és Róma érintésével került Mantovába. A Gonzaga kámea sorsa még regényesebben alakult. 1542-ben már Mantovában találjuk, ahonnan 1630-ban, a 30 éves háború során német katonák Prágába hurcolták. Nem sokáig maradt azonban ott, mivel svéd katonák kifosztották a várost. Amikor 1654-ben Krisztina svéd királynő lemondott a trónjáról és Rómába települt, a Gonzaga kámeát is magával vitte. Halála után az Odeschalchi család birtokába került a kő, akiktől 1794-ben VI. Pius pápa vásárolta meg a Vatikán számára. Csakhogy a megszálló franciák 1799-ben Malmaisonba hurcolták, ahol Napoleon felesége, Josephine 1814-ben I. Sándor cárnak ajándékozta. Így került az Ermitázsba, ahol ma is őrzik.

A Ptolemaiosz kámea Eleonora Gonzaga, II. Ferdinánd feleségének nászajándékként Mantovából egyenesen Bécsbe került, ahol 1668-ban tűnik fel a leltárkönyvben. Ma a Kunsthistorisches Museumban található.

A Ptolemaiosz kámeát Albertus Magnus a három királyok ábrázolásaként értelmezte, félreértve vagy félremagyarázva Ál-Beda szavait Balthasar barna szakálláról, és ezzel évszázadokra meghatározta a három királyok képzőművészeti megjelenítését. Bár a leggyakrabban a szakálltalan ifjút, Caspart, vagyis Gáspárt látjuk fekete-afrikaiként, József Attila verse, a Betlehemi királyok, Ál-Beda félreértett információjának felel meg, ezért mondhatja a harmadik király:

„Én vagyok a Boldizsár,
aki szerencseny király.”

³¹ Newerow 1985, 40.



Felhasznált szakirodalom

- Albertus Magnus, *Book of Minerals. De mineralibus*, Translated by Dorothy Wyckoff. Oxford 1967.
- Bernard-Walcher, Alfred – Gschwantler, Kurt – Kriller, Beatrix, *Meisterwerke aus der Antikensammlung des Kunsthistorischen Museums in Wien*, Mainz 1996.
- Gesztelyi Tamás, „Az antik kultúra továbbélésének egyik formája: a gemmák.” In: *Klió* 9 (2000/3) 59–62.
- Kaplan, Paul Henry Daniel, *The Rise of the Black Magus in Western Art*, Ann Arbor, Michigan, 1985.
- Kehrer, Hugo, *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*. I–II, Leipzig 1908–1909.
- Lörz, Markus, „Die mittelalterliche Geschichte der Gemma Augustea.” In: *Concilium medii aevi* 9 (2006) 159–173.
- Mayer, Marc – Velaza, Javier, „Versus Reciproci y cuadrado mágico: la teja de Aquincum.” In: Paci, Gianfranco (szerk.): *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*. Vol. II., Tivoli 2000, 613–620.
- Németh György: *Ókori gyermekjátékok*, Budapest 2002.
- Morandi, Nausica, Liturgia e dramma nell’ Officium Stellae. *Philomusia* on-line.
- Newerow, Oleg, *Antike Kameen*, Leipzig 1985.
- Panaino, Antonio, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, I Quaderni di «Flaminia», 7., Ravenna 2004.
- Pinson, Yona, „Connotations of Sin and Heresy in the Figure of the Black King in some Northern Renaissance Adorations.” In: *Artibus et Historiae* 17/34 (1996) 159–175.
- Wolff, Gerta, *Das römisch-germanische Köln*, Köln 1993.
- Zwierlein-Diehl, Erika, *Die Gemmen und Kameen des Dreikönigenschreines. Studien zur Kölner Dom* 5, Köln 1998.



FORRÁS

MANI A „BAPTISTÁK” KÖZÖTT
MANI GYERMEK- ÉS IFJÚKORA AZ ÚN. KÖLNI MANI-KÓDEX SZERINT
FORDÍTOTTA ÉS A BEVEZETÉST ÍRTA DÉRI BALÁZS



MANI A „BAPTISTÁK” KÖZÖTT

Mani gyermek- és ifjúkora az ún. Kölni Mani-kódex szerint

FORDÍTOTTA ÉS A BEVEZETÉST ÍRTA DÉRI BALÁZS

1969-ben a felső-egyiptomi Aszjút városban (az antikvitásból görögül Lycopolis néven ismerték) tűnt föl, ám pontosabban nem azonosítható lelőhelyről került elő az ókori világ legkisebb (3,8–4,5 cm) kódexe. Régiségkereskedők révén jutott Kairóba, majd a kölni egyetem Ókortudományi Intézete vásárolta meg, innen származik a tudományos világban ismert neve (*Codex Manichaicus Coloniensis* – P. Colon. inv. nr. 4780; a továbbiakban: *CMC*). Minuszkula-írásának paleográfai vizsgálata alapján a pergamenkódexet a 4. század végére vagy az 5. századra keltezik – a szöveg megalkotásának, illetve nagyrészt manicheus szent könyvekből és más iratokból való összeszerkesztésének is ez a *terminus ante quem*-je.¹ A lelőhely bizonytalansága miatt a parányi méret oka (sírmelléklet?) csak nagyon óvatosan vélelmezhető.

A pergamenkódex töredékesen maradt fenn. Az összeragadt miniatúr kódex csodaszámba menő restaurálását A. Fackelmann végezte el Bécsben. 96 fólió (192 pagina) és néhány kisebb fragmentum ismeretes belőle: a kódex kezdő és záró lapjai hiányoznak, s az 54. lapig maguk az oldalak is erősen sérültek, onnan kezdve viszont a szöveg kb. a 141. oldalig szinte teljes, aztán a kódex vége ismét rendkívül töredékes. Egy-egy lapon 23 sor van, de a parányi betűk, még a szórványos mellékjelek is, viszonylag jól olvashatók.

A hagyomány szerint előkelő, a párthus királyi házzal rokonságban álló családból származó Mani (iráni, arab, szír *Máni*, gör. *Manés/Manész*,² *Manichaios/Manikhaosz*, lat. *Manes, Manichaeus*) Dél-Babilóniában született 216-ban, és 276-ban (vagy 277. febr. 26-án) Bélapat (Gundésábuhr) városában halt meg. A manicheus hagiográfia szerint hitéért I. Bahrám király (273–276) a szászánida

¹ A kutatás álláspontja szerint a – Máni önéletrajzi kijelentéseire visszamenő – kompilációt a 4. sz. első harmadában állíthatták össze 137. o.

² A *Manész* és a *Manikhaosz* írásmód az ún. akadémiai helyesírást tükrözi. A továbbiakban a Szerkesztőség szíves külön engedélyével a görög szavak tudományos átírását alkalmazom mind a bevezetésben, mind a fordításban. Így *Elchasaioست* írok, de *elkhasaitákat* – az utóbit magyar szónak tekintve.

birodalom zoroasztriánus államegyháza vezetőinek, elsősorban Kartír (Kardér) főpaprak hatására kivégeztette, holott nyilvános tevékenysége kezdetén, I. Sápúr (Sábuhr) (kb. 240–270) trónra lépte után még sokáig uralkodói támogatással hirdethette tanítását.³ Ő alapította meg a számos, alig átlátható irányzatra tagolódo gnózis történetének legsikeresebb, hierarchikusan megszervezett egyházát. Szigorú dualista teológiájú tanításában szintézist kívánt teremteni a kereszténység (az általa gyermek- és ifjúkorában megismert zsidó-kereszténység) és az iráni vallási irányzatok között, de a vallástörténeti kutatás babiloni és indiai (buddhista) vallási elemeket is felismerni vélte a szinkretisztikus vallásban. Bár megváltó-alakok (köztük több „Jézus” is) szerepet játszanak a vallásrendszerben, általános a vallástörténeti besorolása a megváltó tudást hangsúlyozó gnózis áramlatai közé. Mani a maga vallását a kanonikus iratok és a tanítás tisztaságát őrző hierarchia révén akarta megóvni attól az újra meg újra bekövetkezett romlástól, amely – szerinte – a próféta-elődei által hirdetett kinyilatkoztatás elhomályosulását okozta.

Tanítása középpontjában a Jó és a Rossz, avagy Isten és az Anyag, a Fény és a Sötétség mint két, egymásra visszavezethetetlen, öröktől fogva létező, (majdnem) azonos erejű princípium, őselv küzdelme állt. E tanítást azonban, úgy tűnik, nem absztrakt, fogalmi rendszerben, hanem egy igen bonyolult, terjedelmes, és az eredeti szövegek híján nem minden ponton világos kozmogóniai látomásban fejtette ki, amelyet a manicheus térítés során mindig az adott vallási és intellektuális környezet fogalomvilágához és nyelvezetéhez igazítottak. (Mivel az eredeti Mani-iratok helyett ilyen, legnagyobb részben valamivel későbbi görög-latin-szír-arab ellenfelei írásaiban található idézetek és kései manicheus szövegek állnak rendelkezésünkre, nehéz megállapítani a legkorábbi tan iráni vagy buddhista elemeit.) Úgy tűnik viszont pl. Szent Ágoston *Vallomásaiból* is, hogy ez a mitológiai jellegű látomás a kor számos nyugtalanító természettudományos (pl. a hold fázisai) és filozófiai-teológiai kérdésére (pl. a rossz eredete a világban, I. Augustinus, *Confessiones* III, 7, 12, VII, 3, 4) nem is kevés embernek választ adhatott.

A nem egészen elfogulatlan vallástörténeti kutatás – mint arra Timothy Pettipiece recepcióelméleti alapvetéssel, bölcsen rávilágított („A Church to Surpass All Churches : Manichaeism as a Test Case for the Theory of Reception”, In: *Laval théologique et philosophique*. Volume 61, numéro 2, 2005, 247–260) – régebben különösen, de még ma is szereti úgy beállítani a manicheizmust, mint amely

³ Manfred Hutter nemrégiben („Manichaeism in the Early Sasanian Empire”, *Numen* 40, Nr. 1., 1993, 2–15.) azt a véleményét fejtette ki, hogy Mani a szászánida uralkodónak középpérsza nyelven írt *Sábuhragán* (Šābuhragān) című, a manicheusok által szentnek tekintett iratában a maga rendszerét nem az orthodox zoroasztriánizmus, hanem az uralkodó által pártolt „heterodox”, univerzalisztikus irányzatú zurvanizmus (vö. Richard Charles Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, Clarendon) szellemében dolgozta át, illetve mutatta be. Kardér mindkét irányzatot ki akarta szorítani Iránból.

az ortodox latin-görög kereszténység igazi vetélytársa, sőt igazi világvallás volt (egészen az iszlám térnyeréséig a kereszténység mellett gyakorlatilag egyetlen). Az egyházatyák korának teológusai valóban igen komolyan foglalkoztak vele, a zoroasztriánus államvallás is mint államot aláásó mozgalmat kérlelhetetlenül üldözte. A viszonylag jelentős számú külső forrás (keresztények és muszlimok) és a manicheizmus földrajzilag szélesnek mondható elterjedtsége (Hispániától Közép-Ázsián át Kínáig, éspedig itt még a kora újkorban, sőt nyomokban S. N. C. Lieu szerint állítólag egészen a 20. századig is) elfedi azt aényt, hogy leginkább a társadalom elit csoportjai (nyugaton „értelmiségiek”, keleten pl. szogd kereskedők vagy a közép-ázsiai ujuguroknál a 8–9. században a politikai vezető réteg) tartoztak a követői közé.

Amilyen veszélyesnek látszott birodalmi ideológiák szempontjából a manicheizmus szélsőséges pesszimizmusa – hitük szerint a Gonosz teremtette az embert! –, az egyén szempontjából ezt kiegyensúlyozni látszott az „üdvözítő tudás”. Nem csekély belső ellentmondást jelentett, hogy a gyakorlati élet szintjén még saját maguk között is keveseknek adatott meg, hogy teljesen betölthessék az előírásokat.⁴ Végső soron tehát életidegen lehetett a hívek alapvető kétfelé osztása, egy sajátos kettős etika a vallási előírásokat (pl. nemi önmegtartóztatás, bármiféle élet, akár növényé, kioltásának tilalma) legszigorúbban betartó, önmagukat az üdvösség művére – a fényrészcskék visszanyerésére és a hithirdetésre – szánó, szigorúan hierarchizált *electus*-okra (kiválasztottak) és a világi környezethez alkalmazkodó, vallásilag tehát nem teljes értékűen élő *auditores*-re (hallgatók), akiknek egyik legfőbb feladata az *electus*-ok kiszolgálása (pl. a növényi ételek „megölése” és szent, a fényrészcskéket kiszabadító elfogyasztásra való előkészítése).

Nyugaton Mani vallása keresztény eretnekségnek számított, akár a legtöbb (keresztény) gnosztikus irányzat. A kölni Mani-kódex fényében ez a vélemény történetileg nézve valamelyest alapot is nyert. Szent Ágoston, mint az a *Vallomásokból* is világos, Afrikában fiatal korában, mintegy kilenc évre a manicheizmus követője lett. Itáliában, az újplatonikus tanításokkal való megismerkedés megingatta e meg-

⁴ Összehasonlításul: a kereszténységben a teljes értékű életszentség, az erények szentként, „hősi fokon” való gyakorlása nem csak a sajátos, külön fogadalmat tevő tagjainak (pl. papok, szerzetesek) lehetséges, vagy a zsidóságban és az iszlámban sem csak egyes szűk csoport kiváltsága. — A manicheus kiválasztottaknak (mind a férfiaknak, mind az egyszerű kiválasztottságon túl rangra nem emelkedő nőknek) szexuális önmegtartóztatásban, szegénységben kellett élniük és állandóan vándorolva hirdetniük Mani tanítását. Mivel nemcsak a húsevés volt tilalmas számukra, hanem a növényi táplálékok beszerzését is fájdalomkózással járó tevékenységnek s így bűnnek tekintették, éhen haltak volna, ha a „hallgatók” nem látják el őket étellel. Táplálkozásuk elsődleges célja így is a fény visszanyerése volt. A hallgatók részéről viszont az „alamizsnaként” följánlott étel beszerzése azonnali bűnbocsánatot nyert. A hallgatók ezentúl házasodhattak (monogámiában), gyermekük lehetett, világi tevékenységeket folytattak, bort ihattak és húst is ettek, ha nem ők vágták le.

győződésében, de véglegesen csak a Milánóban történt megtérése után szakított az eretnekséggel; ő lett aztán egyik legkérelhetlenebb, mindenesetre legnagyobb hatású ellenfele. (Ágoston sok összefüggő manicheus szöveget is idéz, és a múlt századi eredeti manicheus szövegek fölfedezése megerősítette alapvetően megbízható szövegeinek tanúságát, vö. L. Koenen, „Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex”, In: *Illinois Classical Studies* 3 (1978) 154–195.)

Vitatott, hogy a középkori dualista eretnekmozgalmak (bogumilok, katarok) közvetlen történeti összefüggésben vannak-e a késő ókori dualistákkal, így első renden a manicheusokkal. A bűvópatak-szerű továbbélést végső soron nem lenne képtelenség föltételezni, de sem cáfolhatatlan történeti bizonyítékot, sem szövegszerű tanbeli összefüggéseket nem sikerült a tetszetős hipotézis mellett fölhozni. Az viszont valóban jellemzi a manicheizmus jelentőségét, hogy bár Nyugaton már a 6–7. századra gyakorlatilag eltűnt, a középkorban is a „manicheus” maradt „az” eretnek. Mivel Szent Gellért *Deliberatio* című latin műve is sok helyen foglalkozik a manicheus tanítással, többen megkísérelték ezt azzal magyarázni, hogy a délvidéki, bolgár bogumilizmus ellen harcolt volna. A bogumilizmus 11. századi magyarországi megjelenését a történeti kutatás mérvadó része sem tartja valószínűnek, és sorra derül ki Gellért hivatkozásairól, hogy azok elsősorban Szent Jeromostól származó idézetek – a patrisztikában ezek a kortárs manicheizmusra vonatkoztak, Gellért viszont általános értelemben, az eretnek (értsd pl. pogánykodó) szellemi magatartást illetően használja a régi szövegeket.

A franciában a „manicheus” a szélsőségesen pesszimistát jelenti (lásd Voltaire *Candide*-ja öreg tudós útítársát, Martint...), s napjainkra, úgy tűnik, Mani vallását is utolérte a kihalt vallások mai végzete, hogy másod-harmadkézből ismert anyagból a „New Age” típusú szinkretizmus támasztja föl. (Már magyarul is olvasható 2007 óta az L. N. L. Kiadó közreműködésével François Favre: *Mani, Christ d’Orient et Bouddha d’Occident* c., 2002-ben megjelent testes opusa: *Mani. Kelet Krisztusa, Nyugat Buddhája*. Alcíme szerint: *Az Ember fiziológiája a manicheus Gnózis fényében*. Továbbá ugyanott: *Mani: Gyöngy-himnuszok. Válogatás manicheus szövegekből*, Christa Maria Siegert: *Perlenlieder* c., 1985-ben publikált könyve alapján. Az ősmagyar történelem és a szent korona értelmezésében is – erősen vitatható – szerepet kapott a manicheizmus. Végső soron Mani is „párthus herceg” volt...!)

A manicheus kánonból (azaz Mani hat szír nyelvű és egyetlen középperzsa iratából) csak töredékek maradtak fenn. Korábban görög, latin, ill. szír és arab hitvitázó vagy enciklopédikus művekből volt ismeretes a manicheus tanítás, ill. ezek őriztek meg – bizonytalan hitelességű – részleteket a manicheus irodalomból. A 20. század elején fölfedezett kopt, iráni (középperzsa, párthus, szogd), kínai és ótörök manicheus szövegek nagy része is a nem-kanonikus, Mani utáni manicheus irodalomból maradt fenn, s bár részben (pl. a 4. századi kopt művek) hitelesen

közvetíthetik az eredeti manicheus tanítást, a késeiek (6–8. századi iráni és ötörök nyelvűek, ill. a még későbbi kínaiak) a manicheizmus jelentősen módosult változatainak dokumentumai.

A kölni kódex (CMC) jelentősége többek közt abban áll, hogy nagy valószínűséggel valóban Manitól származó idézeteket is tartalmaz (pl. 64–65. l: Edesszába írt levél, 66–68. l: Élő Evangélium), apokrif apokalipsziseket is fölhasznál, ugyanakkor jelentősen részletezi a Mani életének korai szakaszáról ismert képet, és tanítása forrásvidékének pontosabb meghatározásához is hozzásegít. Úgy tűnik, hogy a forráskritikai kutatás – a föltételezhető hagiográfiai szempontok ellenére – alapvetően hitelt adott a miniatűr kódexből nyerhető történeti adatoknak.

A kölni kódex megmaradt szövege Mani ifjúságát és térítő munkásságának kezdetét írja le. Mani gyermekkorában egy „keresztel(ked)ő” (vízbe merítő/merítkező, görögül *baptistés* – innen az újkori protestáns felekezet neve) közösségben él, őrzőangyalok és szent erők védelmezik, látomásai vannak, melyeket először nem ért. Valószínűleg a 12. életévében eléri a testi érettséget. Lelki társa, az „Ikerfivér” (*syzygos*) 25 éves korában nyilatkoztatja ki neki a tanítást. Az életrajz részletesen leírja, hogy milyen összetűzésekbe keveredett hittestvéreivel, ami szakításhoz vezetett. Ennek az első résznek jó részét különböző homília-típusú szövegek teszik ki. A második rész (114–192. l.) a manicheus hithirdetés néhány epizódját írja le (pl. Mani atyja megtérését), erősen legendás formában.

A mű címe magában a kódexben fejlécként több helyen olvasható: *Peri tés gennés tu sómatos autu* („Az ő testének eredetéről”), ami valószínűleg a vallásalapító földi személyére vonatkozik. Az a hit állhat a megfogalmazás mögött, hogy a „lelki” Mani csak időlegesen ölt földi, testi alakot. A szöveg szakaszokra tagolódik, a szakaszok egy-egy névvel vagy „a tanítók” (*hoi didaskaloi*) megnevezéssel kezdődnek, akik részben más forrásokból is ismertek, tehát az általuk közvetített hagyomány a 3. századra mehet vissza. A kutatás a szöveg összeállítását a 4. század első harmadára teszi; a keleti arameus (szír) nyelvű művet ezután fordíthatták le biblikus görög nyelvi jellemzőket (pl. semitizmusokat) mutató görög nyelvre.⁵

Egy Egyiptomban talált, de azóta jórészt elveszett kopt egyháztörténet párhuzama mutatja, hogy a ma műfaji szempontból egyedülálló hagiografikus jellegű manicheus egyháztörténet egy kiterjedtebb használatú, népszerű műfajt képviselhet, legalábbis a nyugati manicheizmusban.

A művet szövegkritikai, forráskritikai, vallástörténeti és történeti szempontból alaposan vizsgálták. Fontos adatokat látszik közölni pl. a dinasztiaalapító I. Ardasír halála és I. Sápúr trónra léptének datálásához (163. l.) A műfaj történeti vizsgálódások eredménye szerint a történeti elbeszélés modellje alapvetően Jézus

⁵ A bibliai görög nyelv szóképzleti elemei, fordulatai olyan számosak, hogy csak a legszükségesebb esetekben jelölöm őket.

életéé. Különösen az épen maradt, terjedelmes rész, a prédikációk alkalmas terepet adnának szorosabb értelemben vett irodalomtudományi, narratológiai és retorikai kutatásokra is.

A legfontosabb információnak a kutatás nagy többsége azt tartja, hogy bizonyossá vált: Mani valóban (mint pl. egy 10. századi arab forrás jelezte) egy *zsidó-keresztény keresztelő* közösségben nőtt föl. Ha pedig ez így van, akkor Mani korai szellemi környezete nem egy erős perzsa hatás alatt álló, kifejezetten keresztényellenes, számos kutató föltételezése szerint Palesztinából kivándorolt, de valószínűleg Dél-Mezopotámiában keletkezett szekta (az Irakban, Iránban és szórványban ma is élő mandeusok), akiknek vallási gyakorlatára ugyan jellemző a folyóvíz használata keresztelésekre és rituális tisztulásra, hanem egy zsidó-keresztény közösség, s akkor a gnózis nem az ő hatásukra került Mani rendszerébe, hanem éppen az ő gnosztikus „fordulata” vezethetett a *keresztelőkkel* való szakításhoz.

A szövegben előforduló *Alchasaio*s név és a mellette álló *archégos* szó (‘alapító’, de ‘vezető’ is), valamint Elchasaio sról, a legendás 1–2. századi szektaalapító személyiségről és a követői által vallott tanításokról 3–4. századi keresztény szerzőknél fennmaradt bizonytalan és ellentmondó adatok (elsősorban: Hippolytus, *Refutationes*, IX, 13–17; Epiphanius, *Panarion*, 19, 30, 53; Eusebios, *Historia Ecclesiastica*, VI, 38, Órigenés alapján) a legtöbb kutatónak elégnak bizonyultak ahhoz, hogy ezt a közösséget az elkhaszaitákkal azonosítsák, sőt a bizonyítottnak vélt azonosítás alapján korábban nem ismert vonásokkal „gazdagítsák” Elchasaio s (bárki is volt) és a rá hivatkozó „követők” tanításait.

Jes P. Asmussen a következő, részben a CMC-ben is előforduló vonásokat emeli ki az „elkhaszaiták” tanításában, az adott pontokon a CMC-beli Mani hozzáállását is rögzítve : 1) a kegyességi élet ritualisztikus fölfogása „a Törvény (*nomos*) szerint”, 2) szombattartás, 3) megismételt keresztelkedések (a CMC-ben elutasítva), 4) az étel „megkeresztelése”, 5) a kenyér rituális előkészítése és sütése (a CMC-ben Mani helyteleníti), 6) az evangéliumok elfogadása (Maninál is), ugyanakkor Szent Pál elutasítása (Mani őt elfogadja), 7) vegetarianizmus (Epiphanius és an-Nadím említi, a CMC expressis verbis nem szól róla; Mani elfogadta), 8) az Igazi Apostol ciklikus megtestesülése (Mani elfogadta). (Hozzátehetjük: Mani az 1., 2. és 4. pontban fölsorolt gyakorlatot is elutasítja, a 8.-kal kapcsolatban l. alább.) Mani „keresztelőinek” fontos jellemzője lehetett továbbá az, amire A. Henrichs hívta föl a figyelmet („The Cologne Mani Codex reconsidered”, In: *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 339–367, erről: 365), hogy a babilóniai keresztelő közösség nőtlen férfiakból állt.

Ann yi valóban megállapítható, hogy Mani a CMC-ben (94. l. skk.) úgy állítja be, hogy ő Alchasaio s-nak a követői által megrontott, eredeti tanítását állítja helyre. De azonos-e ő a latin-görög egyházatyák „Elchasaio sával”?

G. P. Luttikhuizen itt nem részletezhető forráskritikai elemzésekkel, eléggé meggyőzően árnyalja a fölfedezés lázában elhamarkodottan kialakított azonosítást. Lényegében egy hibás érvelésre hívja föl a figyelmet: a „keresztelőket” az Alchasaiois név azonossága miatt azonosítják az elkhaszaitákkal. Ezután egyfelől Mani „keresztelőire” vetítik a nyugati keresztény forrásokból az elkhaszaitákról közölt (elsősorban krisztológiai) ismereteket, jöllehet a perdöntő krisztológiai vonatkozásokról e szövegben szó sem esik, másfelől a „keresztelőkről” e szövegből nyerhető információkkal töltik ki az elkhaszaitákra vonatkozó szegényes képet.

Mit tudhatunk Elchasaioisról, illetve „követőiről”? Hippolytus információi egy bizonyos Alkibiadéstól származnak, aki 220 körül érkezett a szíriai Apameából Rómába. Alkibiadés szerint Elchasai (e név arameus nyelvi alak) valahol Párthiában kapott egy hatalmas méretű angyaltól egy kinyilatkoztatást tartalmazó szent könyvet. (Órigenés szerint, vö. Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, VI, 38, azt mondták, hogy az égből hullott alá.) Úgy tűnik viszont, hogy nem a máskülönben ismeretlen tartalmú szent könyv, hanem a szíriai keresztény saját tanítása volt a visszaeső bűnösök újrakeresztelése, amely megoldani látszott a gyónás szentségének kidolgozatlansága miatti súlyos hittani-gyakorlati kérdést.

Szintén nincs bizonyíték arra, hogy Elchasai tanítása lenne, hogy Krisztus már Jézus előtt többször megjelent emberi alakban. Epiphanius Elchasaioinak több Jordánon túli szektára gyakorolt állítólagos hatásáról ír. A kölni kódex kiadói és mesterük, Reinhold Merkelbach („Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs”, in P. Bryder (ed.): *Manichaeism. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. Lund 1988.105–133.) kritika nélkül elfogadják Epiphanius tudósítását vagy konstrukcióját. Eszerint a zsidózó (körülmetélkedést és szombatot tartó) ebioniták alapítója először azt vallotta, hogy Jézus Józseftől származik. Adopcionista tanítását módosítva, követői később – Epiphanius magánvéleménye szerint – Elchasai hatására azt vallják, hogy Krisztus Ádámban, majd a prófétákban már többször is megtestesült. Luttikhuizen és más kutatók szerint azonban itt az ebionitákra vonatkozó régibb és újabb értesülések kombinációjáról van szó, s hogy Krisztus többszöri inkarnációjának tanítása a pseudo-Clementinákkal hozható rokonságba, tovább Epiphanius terjesztette ki e konstrukciót a többi Jordánon túli szektára is, köztük „elkhaszaitákra” (sic) is. Luttikhuizen tétele szerint e sajátos krisztológia, ilyen irányú bizonyíték híján, nem Elchasai könyvéből származik, hanem a zsidó-kereszténység szír típusából (úgy, ahogyan az a pseudo-Clementinákban megragadható). Ha tehát – ami lehetséges, de a *CMC* nem szól róla kifejezetten egyetlen szót sem – Mani a babilóniai „keresztelőktől” vette át a „Fény Apostola” ciklikus újra-megtestesülésének tanát, az nem Elchasai könyve révén történt, hanem mert azok az Alkibiadés és a pseudo-Clementinák (és az Epiphanius által leírt kései ebioniták) által képviselt szír kereszténységhez tartozhattak. (A *CMC* nem a keresztelők közegeiben, hanem az egyik informátor, „Baraies, a mester” idézetekkel

alátámasztott beszédében sorolja föl, majdnem pontos „üdvörténeti” sorrendben Mani Jézus Krisztust megelőző elődeit úgy, hogy idézeteket sző beszédébe Ádám, Séthél, Enós, Sém, Henóch (a CMC-ben így állnak a nevek) apokalipsziseiből, és voltaképpen Jézusra utalva Pál apostolnak a Korinthusbeliekhez írott második leveléből, végül Mani Edesszaiakhoz írt leveléből és Élő Evangéliumából. Nyilván a nyugati, mégpedig itt az egyiptomi, görög nyelvű keresztény közegre tekintettel sem hivatkozik a szöveg Buddhára és Zarathustrára, akiket Jézus mellett közvetlen elődeinek tekintett – ha egyáltalán a szír eredeti szöveg írójának rendelkezésére állhattak zoroasztrianus vagy buddhista szent szövegek...)

Luttikhuisen továbbá fölhívja a figyelmet arra is, az Alkibiadés által képviselt „elkhaszaiták” gyakorlatában megvolt a súlyos bűnök (elsősorban nemi kihágások) miatti újrakeresztelés (második kereszttség) gyakorlata és a betegségek gyógyítása folyó- vagy forrásvízben (ezt a víz-rítust teljes ruházatban végezték), de ezeknek semmi köze a Mani keresztelői által végzett mindennapos rituális fürdőhöz (83. skk.), vagy az étel (zöldségek) „megkereszteléséhez” (80. skk.). Vízrel végrehajtott tisztulási rítusok az antikvitásban széltében-hosszában elterjedtek voltak. Epiphanius közlése szerint (de ezt nem Elchasaira vezeti vissza, hanem nyilván Ebionra) az ebioniták naponta (akár többször is) teljes ruházatban megmosták magukat tenger- vagy más vízben, valahányszor asszonnyal háltak vagy pogánnyal találkoztak.

Elchasai/Elxai/Elchasaios/Alchasaios/al-Hasih legendás alakjáról nem állítható össze egy tanításokkal pontosan megragadható figura, az is lehet, hogy a beszélő név (‘titkos/elrejtett erő v. Isten’) több vallási személyiségre-alakra vonatkozik. Ismételjük: az *archégos tu nomu* a babiloni keresztelők alapítója vagy vezetője is lehetett.

Luttikhuisen meggondolandó végkövetkeztetése tehát („The Baptists of Mani’s Youth...”, 2006, 184): „lehetséges ..., hogy Mani ifjúságának keresztelkedői valamilyen kapcsolatban álltak a szíriai, Jordánon túli zsidó-kereszténységgel, valamint hogy Mani valamilyen e zsidó-keresztényektől vette át a Fény Apostola ismételt megjelenésének eszméjét. Ez azonban még nem teszi őket elkhaszaitákká.”

W. Sundermann mindenesetre Asmussennél valamelyest óvatosabban fogalmaz, és legalább azzal az eshetőséggel számol, hogy nem tisztán Elchasaiost követték, mert eredeti tanítása módosulhatott az idők folyamán. (Erre utalna Mani hivatkozása „Alchasaios” eredeti tanítására.) S végső soron a konkrét azonosításnál fontosabbnak tartja a zsidó-keresztény szellemi környezet bizonyos voltát.

Az alábbiakban a mű első részéből, a Maninak a „keresztelők” közt töltött éveiről szóló beszámolókból közlök válogatást, a viszonylag összefüggő szövegekből. A szöveg olvashatósága érdekében lemondok a rövidebb kiegészítések jelöléséről, a hiányzó, illetve túlzott töredékesség vagy tematikus okok miatt kimaradt szövegek

sormennyiségének pontos föltüntetésétől (legföljebb az általam kihagyottak közül a hosszabb, összefüggő részeket foglalom össze), s a legtöbb esetben elfogadom a kiadók szövegmegállapítását és értelmezéseit. Egyes fontosabb terminusokat zárójelben közlök, latin betűs átírásban. A szöveg szituálását segítő fordítói megjegyzéseket, tartalom-összefoglalásokat zárójelben, dőlt betűvel jelzem. Zárójelben található az eredeti szöveg lapszámai is. Igyekeztem megőrizni a szöveg naiv elbeszélő stílusát is, és a sémi nyelvi háttérből (akár bibliai közvetítéssel is) eredő kapcsolatos mellérendelő mondat szerkezeteket („és”) is nagyrészt megtartom.

Egy terminológiai megjegyzés: a címben ugyan, némiképp a figyelemfelkeltés szándékával, a „baptisták” szót használtam, de részben azért, hogy e ponton is kifejthessem: a görög *baptizó*, *baptistés* és hasonló szavak – ’keresztel’, ’keresztel(ke)dő’ – visszaadására a magyar keresztény nyelv hagyományos szavait tartom a legmegfelelőbbeknek, nem pedig egyes neoprotestáns felekezetek ’bemerít’, ’bemerít(ke)dő’ és hasonló szavait. Egyfelől, ami a keresztény iniciációs rítus lényegét, nem az (egyébként jelképileg tartalmaz, „szép” és ortodox-katolikus szempontból ma sem tilalmas) külső formáját illeti: Szent Pál teológiája szerint a keresztelkedés a Krisztus halálába való keresztelkedés (R 6,3), márpedig a „kereszt” szó etimológiailag azonos a „Krisztus” szóval. Másfelől, egyébként sem találnánk egy szót a mezopotámiai szekták vallási gyakorlatában oly sokféle jelentésű görög szócsaládra: hiszen az a keresztény iniciációt, Keresztelő Szent János bűnbánati keresztseget (ismételve) és a rituális fürdőt ugyanúgy jelenti. A „bemerít(ke)dő” vagy (a 10. századi Ibn an-Nadím által használt arab terminust követve) a „mosakodó” szavakat ugyanúgy magyarázni kellene, mint most a legalább részben ezekre a vallási közösségekre is érvényes „keresztel” szót.

A terminusértékű szavak esetében következetességre törekedtem, így az első előfordulás után csak erősen indokolt esetben ismétlem meg a zárójelben a görög eredetit (olyan alakban, ahogyan az a szövegben szerepel). Ahol erőltetett volna a görög terminusok más-más magyar szóval való visszaadása, s így több szót fordítok azonosan (pl. test, lélek, titok), ott egyértelműsége törekedtem a görög szavak megadásával.

*

A manicheizmusról szóló, beláthatatlanra dagadt szakirodalom ismertetéséről le kell mondanunk (jellemző, hogy pl. a manicheizmus kutatása IV., 1997-ben, Berlinben tartott nemzetközi kongresszusának anyagát 2000-ben 666 oldalas kötetben adták ki!) H. J. Polotsky *Manichäismus*-szócikke (Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, Supplementband VI., 240–271.) részleges elavultsága ellenére is jól használható, okos összefoglalása a manicheus tanításnak. Az utóbbi évtizedekben folyó ülemlett anyag itt-ott módosítja Henri-Charles Puech jó stílusú könyvét, de hasonló

összképet még nem alkottak a közelmúltban: *Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*, Paris 1949. — Az alapvető szövegek angol fordítású gyűjteménye: Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, New York 1975. Nyelvileg és korban szélesebb merítés: Alfred Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1954¹, 1969².

A kölni kódex leírása, kutatástörténete, tartalmának és tudományos jelentőségének bemutatása röviden (1988-ig alapos bibliográfiával) a manicheizmus egyik legkiválóbb, berlini iranista kutatójától: Werner Sundermann: „Cologne Mani Codex”, in: *Encyclopedia Iranica*. Interneten: <http://www.iranica.com/newsite/articles/v6f1/v6f1a013.html>.

A kódexről hírt adó jelentős publikáció: A. Henrichs — L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780. ; vgl. Tafeln IV-VI)”, In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970) 97–216. A kódex első kiadása (A. Henrichs — L. Koenen) a *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*-ban jelent meg.⁶ Számos szövegkritikai hozzászólást hasznosító javított kiadása: L. Koenen — C. Römer: *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn 1985. Ludwig Koenen — Cornelia Römer: *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, herausgegeben und übersetzt von – und –. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1988. (Papyrologica Coloniensia 14)*

A zsidó-kereszténységről I. Jean Daniélou S. J. összefoglaló művét (melynek, természetesen, jó néhány pontját felülírták az újabb kutatások): *Théologie du judéo-christianisme*. Tournai 1958, Tournai–Paris 1991². A különböző „keresztelő” szektákról: Kurt Rudolph: *Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten*. SSAW Leipzig, Philosophisch-historische Klasse. Band 121. Heft 4. Berlin 1981.

Az Elchasaiosról és az elkhaszaitákról szóló (különösen a CMC után megszerződött) szakirodalomból kiemelkedik a groningeni patrisztikus filológus, G. P. Luttikhuisen könyve: *The Revelation of Elchasaï*. Tübingen 1985. (Texte und Studien zum antiken Judentum 8.) A szerző már itt is (negatív eredménnyel) foglalkozik Mani korai közösségének az elkhaszaitákkal való azonosításával, melyet mind Sundermann (l. fönt) – kisebb megszorítással –, mind a manicheizmus kiváló dán kutatója, Jes P. Asmussen képvisel: „Alchasaï”, in: *Encyclopedia Iranica*. Interneten: <http://www.iranica.com/newsite/articles/unicode/v1f8/v1f8a026.html>.

⁶ ZPE, 19 (1975) 1–85; 32 (1978) 87–199; 44 (1981) 201–318; 48 (1982) 1–59.

— Rövid összefoglalás szintén a holland tudóstól: in A. Marjanen – P. Luomanen (ed.): *A Companion to second-century Christian „heretics”*. Leiden, Brill 2005. 335–364. (Supplements to Vigiliae Christianae 76.) — A közelmúltban visszatért a CMC problematikájára és élesebben fogalmazta meg szkepszisét: „The Baptists of Mani’s Youth and the Elchasaites”, appendix in Uő: *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. Leiden 2006. 170–184. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 58) (Az Elchasaios-kérdésről kibontakozott vita számos szakirodalmi tételével.)

Korábban megjelentek fordításomban és jegyzeteimmel az *Apokriflevelek* (vál. és szerk. Adamik Tamás, Telosz Kiadó, Budapest 1999) c. kötetben részletek a Maninak tulajdonított, latin *Epistula fundamenti*-ből (141–143.) és *Markelloshoz* írt (görög nyelvű) leveléből (144). A jegyzeteket (188–192) részben itt is felhasználtam.

A jegyzetekhez elsősorban az első kiadás igen részletes apparátusát használtam föl (külön megjegyzések nélkül).

A KÖLNI MANI-KÓDEX

Részletek

(Egy angyal szavai:) (2.) ... „Megmutattam neked, ami mások előtt rejtve van. Te azonban teljes nagyszerűségében és szemtől-szembe láthatod azt a titkot (*mystérion*)”. (Mani:) (3.) ... Az angyalok (*angelón*) ereje védett, és a védelmemmel megbízott szent hatalmasságoké (*dynameón és hosiotétos*). S ők neveltek föl engem látomások (*optasión*) és csodajelek (*sémeión*) által, amelyeket megmutattak, kicsik és igen rövidek voltak, amiképpen el tudtam hordozni őket. ... (4.) Igen sok⁷ a látomás és igen nagyok a víziók (*theamata*), melyeket ifjúságomnak amaz egész idején át mutatott nekem. Én pedig hallgattam ... (5.) ... bölcseséggel és talpraesettséggel⁸ jártam-keltem közöttük,⁹ és megtartottam a nyugalmat¹⁰ (*anapausin*), és nem vétkeztem (*adikón*), és semmit sem sértettem¹¹ meg (*anión*), és nem követtem a keresztelők törvényét (*tó nomó tón baptistón*), és nem beszéltem őhözájuk hasonlóan.

Salmaios, az aszkéta¹²

(Egy keresztelő szavai:) (6.) ... „Zöltséget sem szedsz a kertből, és fát sem szedsz magadnak.” Az a keresztelő (*baptistés*) kényszerített engem, mondván: „Kelj föl, és jöjj velem arra a helyre, ahol fa van, fogd és vigyed!” Mikor pedig elérkeztünk egy pálmafához, ő fölment ... (A pálma így szólt Manihoz:) (7.) „Ha a szenvedést távol tartod tőlünk, nem halsz meg a gyilkossal együtt.” Akkor ama keresztelő előttem megrettenve, nagy sebbel-lobbal leszállt a fáról, s a lábaim elé borult, mondván: „Nem tudtam, hogy a kimondhatatlan titok (*aporréton mystérion*) teveled van.” ... (Mani felelt a keresztelőnek:) (8.) „Mikor a pálma ezt mondta neked, hogy-hogy ennyire megijedtél és a színed is elváltozott? Mennyivel inkább megrendül majd az, akivel minden növény beszél?” A keresztelő magán kívül volt, annyira csodálkozott rajtam. Így szólt hozzám: „Őrizd ezt a titkot, senkinek ne mondd el, nehogy még valaki irigységében elveszejtsen téged!”¹³ ...

⁷ Nyilvánvaló az ellentét az előző mondattal. Ennek oka a köztük levő töredékes mondatban is lehetett, de a sor kijebbi kezdése a kódexben új egységet jelez, amelynek nem szükséges pontosan megfelelnie egy korábbiak.

⁸ L. később a formulaszerű megfogalmazást (73.).

⁹ Ti. a keresztelők között.

¹⁰ A „kezek nyugalma”, vagyis a kétkezi munkától való tartózkodás (*anapausis tón cheirón*) a keresztelőknél a szombatra korlátozódott, Mani azonban szemmel láthatólag már kiterjesztett értelemben tartotta magára érvényesnek.

¹¹ Ez a zöltségek és gyümölcsök vágására és hasonlókra is vonatkozik.

¹² Salmaios Mani egyik közvetlen tanítványa volt.

¹³ A fölgerjedt keresztelődök a szakításra vonatkozó későbbi elbeszélés szerint (99–100.) valóban az életére törtek.

(*Mani elbeszélése:*) (9.) ... mondta nekem az ő törvényük (*nomu*) egyik főembere (*archégón*), látva, hogy nem szedek zöldséget a kertből, hanem kegyes adomány¹⁴ (*eusebeias*) gyanánt kérem. Azt mondta nekem: „Te miért nem szedsz a kertben zöldséget, hanem kegyes adományként kéred tőlem?” ...

(10.) ... (*Egy keresztelő zöldséget szedett a kertben, és az*) gyötrődött, jajveszékelt, egészen emberi módra és mint a kisgyermek. ¹⁵ Jaj, jaj! Vér buggyant ki arról a helyről, ahol a kézben levő sarló érte. Emberi hangon sírtak a sarlócsapásoktól. A keresztelő pedig igen megindult azon, amit látott, és elébem járulva leborult. ...

N. N.¹⁶

(*Mani mondja:*) (11.) ... a testem (*sómatos*) négyéves koromig.¹⁷ Akkor beléptem a keresztelők tanításába¹⁸ (*dogma*), ahol – testem (*sómatos*) fiatal korában – föl is nőttem; a fényangyalok (*phóteinón angelón*) és a legerősebb hatalmasságok ereje őrzött, akiknek a Ragyogás Jézusa¹⁹ (*Iésu tés heilés*) parancsolt megőrzésem

¹⁴ Ez az *alamizna* manicheus görög szakszava. Az *electus*-okat az *auditor*-ok látták el élelemmel, hiszen saját kezükkel nem dolgozhattak a létfenntartásukért sem. L. a következő jegyzetet is.

¹⁵ Ágoston több helyen, nagyon érzékletesen írja le, hogy a manicheusok a növényeknek fájdalomérzést tulajdonítanak: „... elhittem: a füge sír, mikor leszakítják és tejkönyveket sír anyja, a fügefá! Ha pedig egy «szent» (*sanctus*) megeszi ezt a fűgét – melyet persze nem a saját, hanem a más bűnéből téptek le –, s a füge elvegyül beleiben, angyalokat lehel tőle, sőt éppenséggel Isten-részecskéket (*particulas Dei*), miközben sírva és sóhajtozva imádkozik. A fönséges és igaz Isten e részecskéi lekötözve lakoztak e gyümölcsben, míg nem a kiválasztott «szent» (*electi sancti*) gyomra és foga fel nem oldá őket. Én nyomorult, azt hittem, hogy a föld gyümölcssein inkább meg kell könyörölni, mint az embereken, akik miatt a gyümölcs e világra jó. Ha ellenben olyan éhező kért volna enni, aki nem volt manichéus, halálbüntetésre tartottam volna érdemesnek azt, aki csak harapásnyit is adott volna néki a gyümölcsből.” (*Confessiones* III, 10, 18, ford. Balogh József 1943)

¹⁶ A sérült kódexben nem minden „adatközlő” neve található meg.

¹⁷ Mani apja, egyben későbbi első tanítványa, Patig (CMC 100skk.: Pattikios) a médiaai Hamadán (az ókori Ekbatana) városából telepedett át a párthus, majd a szászánida birodalom Tigris-parti fővárosába, a babilóniai Ktésiphónba. Fia születése előtt nem sokkal azonban egy „bálványtemplomban” egy hang arra figyelmeztette, hogy a jövőben tartózkodjék a húsevéstől, a borfogyasztástól és a nemi élettől – s ennek megfelelően csatlakozott a dél-babilóniai, sivatagi keresztelő szektához (l. Polotsky 243–244.). Mani anyanyelve mindenesetre az edessai szírhez közelálló keleti arameus volt.

¹⁸ Ez alatt nyilvánvalóan az egyhitűek közösségét kell érteni.

¹⁹ Nem a történeti Jézus Krisztus, akit elődjének tekintett Mani (illetve magát Jézus Krisztus apostolának), hanem az az isteni emanáció, aki (a megváltás műve harmadik „nemzedékének” tagjaként) az ördögi hatalmak által teremtett Ádámot fölkelti halálos álmából és felvilágosítja (részleges) isteni eredetéről. Az első emberpárt ugyanis azért nemzette és szülte egy démonpár, miután a többi démon gyermekét fölfalta, hogy majd Ádám és Éva a szaporodás által összegyűjthetetlenül szétaprózza a fényrészecskéket. Az ember tehát démoni anyag és

felől. ... (12.) A vizek forrásából egy emberi alak tűnt elő,²⁰ kezével nyugalomra²¹ (*anapausin*) intett, hogy ne vétkezzem és ne okozzak neki fájdalmat.²² Ilyen módon védelmezett a legszentebb angyalok és a szentség hatalmasságainak karja negyedik éveamtől addig, amíg testem (*sómatos*) érettségére eljutottam.²³

N. N.

(13.) Egy másik alkalommal mintegy fivér-hang²⁴ (*syzygos phóné*) szólt a levegőből hozzám, mondván: „Erősítsd meg erődet (*dynamin*), és légy szilárd lelkedben, és fogadd mindazt, ami kinyilatkoztatatik neked (*apokalyptomena*). És megint ugyanazt mondta: „Erősítsd meg erődet és légy állhatatos a lelkedben és vállald, ami rád jön.” ...

isteni lélek. A Ragyogás Jézusa Ádámot erre figyelmezteti. Mint arra egy 20. század elején Tun-huangban fölfedezett kínai manicheus himnusztekercs elemzése rámutatott, s amit a CMC végleg megerősített, a manicheizmus zsidó és keresztény „elemei” nem későbbi engedmények a nyugati térítés miatt, hanem kezdettől fogva a vallásrendszer nélkülözhetetlen alkotórészei (vö. E. Waldschmidt – W. Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Berlin 1926, APAW.). Igaz ez többek közt Jézus alakjára is. A Jézus-alakok egymáshoz való viszonya és más alakokkal való egybemosódása bonyolult kérdését (a Jézus Krisztusra vonatkozó doketista tanítását s különösen a nyugati manicheizmus *Jesus patibilis* tanát) itt nem részletezem. (Vö. Polotsky 256–259.)

²⁰ Hasonló jelenés figyelmezteti később (94–95.) Alchasiost a víz mosakodással való beszennyezésére.

²¹ L. 9. jegyzet.

²² A vízben isteni fényrészcscék vannak megkötve, ezért az egyik legnagyobb bűn, ha a manicheus „laikusok” („a hallgatók”) a tisztálkodással beszennyezik.

²³ Valószínűleg a kamaszkor elérésére, a 12. életévre utal.

²⁴ Mani égi „ikertestvérének” (l. Henrichs–Koenen 1970, 161skk.) hangja. A *syzygos* vagy melléknév (alanyesetben), vagy (így a kiadók értelmezése) a *syzyx* főnév birtokos esete (a névelőhiány semitizmus lehet). A kopt forrásokban a görög eredetű *paraklétos* ’vigasztaló, szószóló’ felel meg neki. (A manicheusok benne látták a János evangéliuma följegyzése szerint megígért Vigasztalót, vö. J 14,16 stb.)

Baraiés,²⁵ a tanító (*didaskalos*)

(*Mani több hasonlatban, mint pl. a király számára nevelt csikó hasonlatában fejtí ki testi növekedése jelentőségét.*)²⁶ (17.) ... Az időben tehát, amikor testem (*sóma*) elérte a teljes tökéletességet,²⁷ személyemnek (*prosópu*) amaz igen szép kinézetű²⁸ és igen nagy tükörképe²⁹ (*katoptron*) hirtelen alászállván megjelent (*óphthé*) nekem. ... (18.) Amikor 24³⁰ éves lettem, abban az évben, amikor Ardasír,³¹ Perzsia királya elfoglalta Hatra városát, és amikor Sápúr³² király, az ő fia fölvette a nagykirályi koronát, pharmuthi hónapban, a hold 8. napján,³³ a boldogságos Úr (*makariótatos Kyrrios*) megkönyörült rajtam, elhívott (*ekalesen*) engem az ő kegyelmébe (*charin*), és elküldte nekem az Ikerfivért (*syzygon*) ... (19.) aki emlékszik rájuk és föl is fedi mind a mi Atyánktól és a távoli, első, jó jobbkéztől³⁴ való igen jó tanácsokat.

S továbbá ezt mondta.³⁵ Amikor tetszett Atyámnak, és irgalmat s részvétet tanúsított irántam, hogy kiváltson (*lytrósasthai*) engem a szektások (*dogmatistón*) tévelygéséből, azt a kegyelmet (*pheidó*) gyakorolván irántam, hogy igen sok jelenést küldött és az Ikerfivért ... (20.) (*Az Atya megadta*) a megváltást (*apolytrósin*) a tűrőknek és a legigazibb tanácsokat és gondolatokat és a mi Atyánk kézrátételét

²⁵ A CMC szerint a manicheusok legjelentősebb apologétája. Működése a 4. század elejére tehető. A tanító az egyházfő (Mani és utódai, görögül *archégos*) után a legmagasabb méltóság; Jézus tanítványi körének analógiájára tizenketten voltak. Őket követte a 24 püspök, majd a 360 vén („presbiter”). Alattuk voltak a hierarchiába nem tartozó „kiválasztottak” (*eklektói*, latinul *electi*) és a „hallgatók” (*katéchumanoi*, lat. *auditores*). A vének kivételével valamennyit felsorolja Mani a kódex 35. oldalán. (Mivel „ő beszél”, érthető módon az egyházfő sincs említve.)

²⁶ A szöveg valószínű kiegészítése szerint a Fény-Nusnak (*nus* 'ész, értelem, szellem') vagyis minden apostolok atyjának első emanációja, a Fény Apostola ölt alakot Maniban, a *Nus* szentélyében.

²⁷ A körülírás valószínűleg a betöltött 24. életévre vonatkozik.

²⁸ A mennyei jelenések ifjú szépsége a keresztény apokaliptika közhelye. (A későbbi Krisztus-ábrázolások miatt különösen fontos e tekintetben a Péter-apokalipszis 14. fejezete.)

²⁹ Nyilvánvalóan az Ikerfivérről van szó.

³⁰ A számmegjelölés a kódexben töredékes („huszon”-), tehát kiadói kiegészítésről van szó.

³¹ A görög szövegben *Dariardaxar* áll. A szokatlan név *Dari*- eleme valószínűleg arra utal, hogy a szászánidák az óperzsa I. (Nagy) Dareios utódainak tekintették magukat.

³² Pontosabban középperzsa ejtéssel: Sábuh, a görög szövegben *Sapórés*.

³³ Vagyis: pharmuthi hónap 8-án a holdnaptár szerint. Átszámítva: 240. április 17/18-án. Abban az évben április 9-én 23 óra 27 perckor volt újhold, niszán hónap 1. napja tehát másnap este kezdődött. A fordító az egyiptomi (kopt) kalendáriumban megfelelő *pharmuthi* hónapnevet adta meg.

³⁴ A manicheusok „a jobbkéz fiai”; a kifejezés a manicheus gyakorlatban ismert kézrátétel mitologikus megalapozására vonatkozik.

³⁵ Manira vonatkozik.

(*cheirothesian*).³⁶ Amikor tehát megérkezett, eloldozott engem és elválasztott és elvont attól a törvénytől (*nomu*), amelyben fölöttem. Ilyen módon hívott el engem (*ekalesen*) és kiválasztott (*epelexato*) és kivonzolt és eltávolított közülük. ...

(21.) ... (Az *Ikerestvér tanítást adott, hogy*) ki vagyok én, és mi az én testem, s mi módon jöttem volt (*elélytha*), és hogyan történt e világba való érkezésem (*aphixis*), és milyen lettem azok között, akik fölényességükben a leginkább jeleskednek, és hogyan nemződtem ebbe a testies testbe (*sarkódes ... sóma*),³⁷ vagy milyen nő által világra hozva születtem ebbe a testbe (*sarka*), ... (22.) ..., és ki az én Atyám a magasban (*hypsei*), vagy mi módon váltam el (*diastas*) s küldtettem (*apestalén*) az ő gondolata szerint, és milyen parancsot és tanácsot ajándékozott nekem, mielőtt magamra öltöttem ezt az instrumentumot³⁸ (*organon*), és mielőtt tévelyegni kezdtem ebben a gyalázatos testben (*sarki*), és mielőtt ennek részességébe (*methén*) merültem, ... és ki az én éber Ikerfivérem ... (Ő megtanította nekem) (23.) az én Atyám kimondhatatlan titkait (*aporréta*) és gondolatait és legfelső voltát, és rólam, ki vagyok én, és kicsoda az én elválaszthatatlan Ikerfivérem, aztán még a lelkemről (*psychés*) is, kicsoda minden világok lelke (*pantón tón kosmón psyché*),³⁹ és hogy ez is kicsoda, és hogyan lett. Ezenfelül pedig megmutatta nekem a határtalan magasságokat és a kikutathatatlan mélységeket.⁴⁰ ... (24.)

...
 Jámboran fogadtam őt,
 s mint saját birtokot vettem birtokomba.
 Hittem benne,
 hogy ő az enyém lett és az enyém,
 s jó és hasznos tanácsadó.
 Megismertem őt és megértettem,
 hogy én ő vagyok,
 akitől elválasztattam.

³⁶ Azaz: az Atyától jövő „kézrátételt”.

³⁷ A hagyományos magyar biblikus nyelvvel megegyezően, tudatosan mind a *sóma*, mind a *sarx* szavakat (és származékaikat) a „test” szóval adom vissza (és a *sarx* visszaadására nem használom az itt-ott felbukkanó „hús”, vagy a még abszurdabb „hústest” szavakat). Az előbbi általában a test fizikai valóságára, a testi életre, míg a másik teológiai antropológiai szempontból egyértelműbben minősített fogalomként a testiességre vonatkozik. (A *sarx* származékaira néha hasznos és elfogadható a „testies” szó is.)

³⁸ Itt a testről mint a lélek „eszközéről” van szó. A görög *organon* ide vágó jelentései: ’eszköz, szerszám; testrész, szerv’.

³⁹ A két mondat egymás mellett a világlélek és az egyéni lélek lényegi azonosságáról beszél.

⁴⁰ E mondat megfogalmazása bibliai (E 3,18 és 8).

Bizonyrágot tettem,
 hogy én ő maga vagyok,
 hozzá mindenben hasonló. ... (25.) ...

Aztán pedig így szólt.⁴¹ Igen nagy ravaszsággal és körültekintéssel jártam-keltem⁴² abban a törvényben (*nomó*), őrizvén ezt a reményt⁴³ szívem gondolataiban (*phronéseis*), úgyhogy senki nem észlelte, mi az, ami velem van. Senkinek nem nyilatkoztattam ki (*apekalypsa*) őt abban a hosszú időszakban. ... (26.) Semmit nem nyilatkoztattam ki abból, ami volt, sem, ami lesz, sem azt, amit megtudtam, vagy hogy mi az, amit elnyertem.

A tanítók mondják

Mikor tehát az a mindenestől jó hírű és boldogságos ezeket a kimondhatatlan nagy titkokat (*aporréta*) megmutatta, belekezdett, ezt mondta nekem: „Ezt a titkot (*mystérion*), melyet kinyilatkoztattam neked, mutasd meg mindeneknek.” (A 26. oldal vége és a 27–28. összes sora hiányzik, a 29. is erősen hiányos.) ... (30.) ... közöttük⁴⁴ voltam, akik testileg (*sarka*) voltak velem közösségben, de ilyen módon is lassanként elhatárolódtam (*diórisa*) attól a törvénytől, amelyben föl-nőttem. ... (*Sokan voltak*) (31.) számban, én pedig egyedül. Azok gazdagok, én szegény. Egyedül mindenekkel szemben hogyan tudom majd kinyilatkoztatni a titkot (*mystérion*) ama sokaság között, mely tévelyeg? ... (32.) ...

Ilyesmiket gondolván és szívemben fontolgatván, megjelent előttem a dicsőséges Ikertestvér, ezt mondván nekem: „Miért mondtad, hogy ezt a titkot nem nyilatkoztathatod ki a királyoknak? Ahogyan mint jó tanácsadó máskor is tanácsot adtam, most is akaratod tanácsadója vagyok.⁴⁵ (33.) ... és éppen erre születél. Tehát te mindazt, amit neked adtam, hirdesd, én pedig segítőd és őriződ leszek mindenkor.”

A más forrásból ismeretlen Timotheosra hivatkozó szakaszban (33–35.) Mani a Napról és a Holdról, vagyis a fényrészecskéket tároló és szállító hajókról és újabb isteni emanációkról szóló kinyilatkoztatást idézi föl, továbbá egyháza szervezetét, a kiválasztottak liturgikus lakomáját és a „hallgatók” alamizsnáiról beszél. Egy következő informátor (35–44.) újabb részleteket közöl a kinyilatkoztatás körülményeiről: Mani kérése az Ikerfivérhez; az Ikerfivér ígérete; példázat a szőlőhegyről; Mani eltávolodik a keresztelők tanításától. Majd Baraiés terjedelmes, 25 oldalra

⁴¹ Ti. Mani.

⁴² A kinyilatkoztatás és a nyilvános hithirdetés közti időszakra vonatkozik.

⁴³ Vagyis a kinyilatkoztatott manicheus vallást.

⁴⁴ A keresztelőkre vonatkozik.

⁴⁵ E két mondat igen erősen töredékes. A kiadók kiegészítései azonban valószínűek.

kiterjedő hitvédő prédikációja következik. A tanító az ellen a vád ellen védekezik, hogy Mani tanítványai túlhangsúlyozzák elragadtatásait (gör. harpagé). Baraiés ótestamentumi apokrifokból (Ádám, Séth, Enós, Sém, Henóch), Pál apostolnak a Galatákhöz írt leveléből (1,1; 11–12) és a 2. Korinthusi levélből (12,1–5), valamint Mani Edesszaiakhoz írott leveléből és Élő Evangéliumából idéz, bizonyítva, hogy Mani elődei is elragadtatásokban kapták a kinyilatkoztatást. A következő szakaszban Manit már új életszakaszában, a keresztelőkkel való nyílt összeütközések kezdetén látjuk.

Baraiés, a tanító

(72.) ... Mi tehát, testvérek (*adelphoi*), a mi Atyánk lelkének (*pneumatos*) gyermekei, akik ezeket hallottuk és megfogadtuk, ezeken örvendezve, lelki módra (*pneumatoidós*) úgy értsük az ő eljövételét (*parusian*), ahogyan elküldetett az ő Atyja parancsára, és amilyen módon testileg (*sóma*) nemződött, és ahogyan eljött hozzá (73.) tiszteletreméltó Ikerfivére, és elválasztotta őt a törvénytől, amelyben teste fölnevelkedett. Mert huszonötödik évében nagyszerűen megnyilatkozott (*apekalyphthé*) előtte. Mikor ugyanis még a keresztelőknek ama szektájában (*dogmati*) volt, hasonlatos volt egy bárányhoz, mely idegen nyájban lakozik, vagy amiképpen egy madár, mely más, nem ugyanolyan hangú madarak közt időzik. Mert azon idő alatt mindig bölcsességgel és talpraesettséggel⁴⁶ forgolódott közöttük, úgy, hogy senki közülük nem ismerte föl, hogy kicsoda, vagy (74.) mit fogadott be és mi nyilatkoztatott ki neki, hanem így, testi (*sómatos*) értéke szerint kezelték.

Abiésus, a tanító és Innaios, Zabéd testvére⁴⁷

Így szólt az Úr.⁴⁸ Mikor közöttük lakoztam, egy napon kézen ragadott engem Sitaios, nagytanácsuk (*synedriu*) presbitere (*presbyteros*), Gara fia, mivel nagyon kedvelt engem és úgy szeretett, mint a fiát. Tehát kézen ragadott – senki más nem volt velünk –, és valamivel távolabb egy igen nagy kincset⁴⁹ ásott elő, amelyet titokban őrzött, és megmutatta (75.) nekem. Így szólt hozzám: „Ez a kincs az enyém, az én birtokom. Mostantól fogva viszont a tiéd lesz, mert senki más nem kedvelek annyira, mint téged – hát neked adom.” Miután így szólt hozzám, ezt mondtam magamban: „Már előbb megragadott engem az én boldogságos

⁴⁶ A formulát l. a kódex 5. oldalán.

⁴⁷ Egy mára elveszett, a 20. század elején fölfedezett kopt manicheus történeti műből is ismerjük Abiésust. Innaios Indiában térítetett, és Sisinnios után Mani második utóda volt az egyháza élén a kora 4. században. Valószínűleg egyházfősége előtről származik a kódex szer eredetije, s ezért nem szerepel Innaios későbbi titulátúrája.

⁴⁸ Maniról van szó.

⁴⁹ Vö. Mt 13,44.

Atyám, és halhatatlan kincset ajándékozott nekem, amely nem múlandó. Aki azt öröklí, hozzá még az örök életet is elnyeri.” Így feleltem hát Sitaioz presbiternek: „Hol vannak a mi eleink, (76.) akik e földi kincset előttünk örökségül bírták? Ímé, meghaltak és elpusztultak, és mintha nem is lett volna tulajdonuk, nem vitték el magukkal.” Így szólt hozzá:⁵⁰ „Mit használ tehát nekem ez a kincs, amely csak botlásokba, vétkekbe vitte mind, aki birtokolta? Mert az Isten kincse a legnagyobb és a leggazdagabb, és életre vezet mind, aki azt öröklí.” Látva pedig Sitaioz, hogy nem tud rábeszélni arra, hogy elfogadjam a kincset, amelyet nekem mutatott, (77.) igen elcsodálkozott rajtam.

Timotheos

Kisvártatva elhatároztam, hogy Sitának⁵¹ és a nagytanácsból valóknak elárulok valamit abból, amit boldogságos Atyám kinyilatkoztatott nekem, s megmutatom nekik a szentség (*hosiotétos*) ösvényét. Míg ezt fontolgattam, láttam az egész világot, mint egy koromfekete vízzel teli tengert. Láttam, ahogy ezrek és ezrek rohantak belé, alámerültek és (78.) fölbuktak, és sodródtak a tengeren a négy égtáj felé. S láttam, hogy a közepén egy kikötőgát volt emelve. Igen magas volt, és csak azon ragyogott fény. Egy út húzódott rajta, és én egyedül jártam ott. Hátrafordulván pedig megláttam Sitát, amint egy emberbe kapaszkodott, akit pedig egy másik tartott. Majd leesett, a hullámok alá merült, és a sötétség közepén elpusztult. Csak a hajából láttam valami keveset, úgyhogy igen szomorkodtam Sita miatt. Az pedig, aki Sitát a tengerbe (79.) vetette, így szólt hozzám: „Miért szomorkodsz Sita miatt? Hiszen ő nem tartozik a te választottaid (*eklogés*) közé, s nem a te utadon fog járni.” Ezt látva semmit nem nyilatkoztattam ki neki. Később azonban, amikor én az igazság ígétjét (*logon*) hirdettem (*homilun*), láttam, hogy ellene szegült az én ígémnek.

Baraiés, a tanító

Így szólt az én Uram. Eleget vitatkoztam mindenkivel abban a törvényben (*nomó*), miután előálltam és kérdezgettem őket Isten útjáról, az Üdvözítő (*sótéros*) parancsolatairól (*entolón*), (80.) a keresztségről (*baptismatos*), a zöldségről,⁵² amelyet megkeresztelnek (*baptizusin*), s minden életszabályukról (*thesmu*) és előírásukról (*taxeós*), amelyek szerint járnak. Miután pedig tanításaik (*logus*) és hittitkaik (*mystéria*) érvénytelenségét bizonyítottam, megmutatván nekik, hogy mindazt, amit követnek, nem az Üdvözítő parancsolataiból vették, néhányan közülük cso-

⁵⁰ Hirtelen alanyváltás töri meg az elbeszélés menetét.

⁵¹ Nem világos, hogy ugyanazon személyre miért használják egymás mellett a görögös *Sitaioz* és a sémi *Sita* (itt a görögben *Sitan*) névalakot.

⁵² Nyilván mindenféle növényi táplálékra értendő.

dáltak engem, mások viszont haragra gerjedtek, és bosszúsán mondták: „Talán csak nem a görögökhöz⁵³ akar menni?”

Én pedig, mivel ismertem gondolataikat, szelíden mondtam nekik:⁵⁴ „Az a keresztség (*baptisma*), amellyel (81.) megkeresztelitek (*baptizete*) a ti eledleteket, az semmi. Mert ez a test (*sóma*) tisztátalan, és tisztátalan teremtésben (*plaseós miarotétos*) teremtett. Lássátok meg: ha valaki megtisztítja (*katharisé*) az ételét és úgy veszi magához, hogy már megkereszteltetett,⁵⁵ nyilvánvaló, hogy abból is vér és epe és szelek és undorító trágya és testi (*sómatos*) tisztátalanság (*miarotés*) származnak. Ha viszont valaki néhány napig megtartóztatja a száját az efféle tápláléktól,⁵⁶ azon helyt megismerszik, hogy mindezek az undorító és utálatos dolgok, amik kiválasztódnak, elmaradnak és kevesebbek lesznek a testben (*sómati*); ha ismét étel vesz magához, (82.) ugyanúgy megsaporodnak a testben. Úgyhogy világos, hogy magából a táplálékból szaporodtak meg. Ha pedig valaki megkeresztelt (*bebaptismenu*) és megtisztított (*kekatharmenu*) étket vesz magához, és ha kereszteletlenül (*abaptistu*) veszi magához, világos, hogy a test (*sómatos*) szépsége és ereje ugyanolyannak ismerszik. Hasonlóan e kettő utálatossága és üledéke egyáltalán nem változik egyik esetben sem, úgyhogy egészen világos: az a megkeresztelt étel, amelyet kivetett és kiválasztott, nem jobb, mint a kereszteletlen.

S az is semmi, hogy (83.) mindennap vízben (*hydasin*) megkeresztelkedtek (*baptizesthe*). Mert ha egyszer már megkeresztelkedtetek (*baptisthentes*) és megtisztultatok (*apokatharthentes*), miért keresztelkedtek újra mindennap? Így ebből is világos, hogy mindennap megundorodtok magatoktól és az undor miatt keresztelkedtek, anélkül, hogy megtisztulnátok. S épp ebben látható a legvilágosabban, hogy a mocskosság a testtől (*sómatos*) van. S íme, ti is azt öltöttétek magatokra.

Ezért gondoljátok csak meg ti magatok, mi a ti tisztaságotok (*katharotés*). Mert lehetetlen, (84.) hogy testeteket teljesen megtisztítsátok. Mert mindennap mozog és megáll a test, hogy kiválassza a táplálékból visszamaradó szennyet, úgyhogy ez a dolog az Üdvözítő parancsa nélkül történik. A tisztaság (*katharotés*), amely

⁵³ A továbbiakból látszik, hogy a zsidó-keresztény közösség számára a „görög”, a „pogány” és a „világ” (részben az újtestamentumi terminológiával megegyezően) körülbelül ugyanazt jelenti. Vö. ugyanakkor pl. G 2,12, ahol az *ethné* pogányokból lett keresztényeket jelöl.

⁵⁴ A következő érvelés erős rokonságban van az evangéliumival (Mt 15,1–20).

⁵⁵ Vagyis rituálisan tiszta.

⁵⁶ A manicheus kiválasztottak a vegetarianizmuson túlmenően gyakran szigorú böjtöt is gyakoroltak.

megmondattott,⁵⁷ az a gnózisé (*gnóseós*),⁵⁸ azaz a fénynek a sötétségtől⁵⁹ és a halálnak az élettől és az élő víznek a megmerevedettől való elválasztása (*chórismos*). Hogy megértsétek: az egyik a másik ellentéte; és hogy megtartsátok az Üdvözítő parancsolatait, hogy ő megváltsa (*apolytrósétai*) lelketeket (*psychén*) a romlástól és a (85.) pusztulástól. Ez a valóban helyes tisztaság (*euthyaté katharotés*), amelynek megvalósítására parancsot kaptatok. Ti azonban eltértetek ettől, mosakodni kezdtek (*apeloéthéte*), és a legtisztátalanabb (*miarótatu*) és mocskokban formálódott test megtisztítását (*katharsin*) gyakoroljátok; abban alvadt meg⁶⁰ és alakult ki.”

Miután pedig ezeket mondtam nekik és semmissé tettem és megszüntettem,⁶¹ amiben annyira buzgólkodtak, egyesek dicsértek engem, csodálkoztak rajtam, s vezérnek (*archégon*) és tanítónak (*didaskalon*) tartottak. Nagy sűgás-bűgás támadt abban a szektában (86.) miattam. Egyesek mintegy prófétának (*prophétén*) és tanítónak (*didaskalon*) tartottak, mások meg azt mondták: „Az élő ige⁶² (*zón logos*) hirdettetik általa, tegyük vallásunk (*dogmatos*) tanítójává!” Mások pedig azt mondták: „Talán egy hang beszélt vele titokban, és azt mondja, amit kinyilatkoztatott neki?” Ezek azt mondták: „Csak nem álmodt, és azt mondja, amit látott?” Mások pedig azt mondták: „Csak nem ez az, akiről jövendöltek (*eprophéteusan*) a mi tanítóink, mondván: »Egy ifjú támad közülünk, és egy új tanító lép (87.) föl, hogy egész tanításunkat (*dogma*) elmozdítsa. « Eképpen szólottak a mi atyáink (*pateres*) az öltözék (*endymatos*) elnyugvásáról (*anapauseós*).”⁶³ Mások azt mondták: „Csak nem valami tévelygés (*plané*) szól belőle, s azt akarja, hogy népünk (*ethnos*) tévelyegjen és vallásunk (*dogma*) széthasadjon?” Ismét mások megteltek irigységgel és haraggal, s közülük egyesek a halálomra szavaztak. Mások meg azt mondták: „Ez a mi törvényünk ellensége (*echthros*). S egyesek azt mondták: „A pogányokhoz akar menni,⁶⁴ és görög kenyeret⁶⁵ akar fogyasztá-

⁵⁷ A szöveg kiadói itt a zsidó tisztasági szabályokkal és áldozattal szemben a következő bibliai helyeket hozzák párhuzamul: Mt 23,25skk., L 11,38skk.; Mt 3,11skk.; H 9,13skk.; 2K 7,1; E 5,25skk.; L 11,2 – s más, apokrif szöveghelyek.

⁵⁸ Üdvözítő tudás.

⁵⁹ Mani szigorú dualista tanításának központi magva; a két princípium tanáról l. röviden a bevezetést.

⁶⁰ Az aristotelési embriológia tétele (mely szerint a magzat formálódása a sajt alvadás útján való kialakulásához hasonlít), esetleg Markión közvetítésével jutott Manihoz (vö. Tertullianus, *Adv. Marc.* 4,21).

⁶¹ Itt és a továbbiakban sokszor e szinonimák az érvénytesítésre vonatkoznak.

⁶² H 4,12.

⁶³ Azaz a test feltámadásáról az örök nyugalomra. Több értelmező itt az utolsó ítéletről szóló elkhaszaita tanítást sejtí a háttérben.

⁶⁴ L. 53. jegyzet.

⁶⁵ Valószínűleg búzakenyérre utal, amely idegen az askétaságtól.

ni.” Mások pedig: „Hallottuk, hogy azt mondja: »Görög (88.) kenyeret kell enni«. Ugyanígy azt mondja ez, hogy helyes az ital és búza és a zöldségek és gyümölcs fogyasztása, amelyek evését atyáink és tanítóink eltiltották. Ugyanígy a keresztséget (*baptisma*) is megszünteti, amelyben megkeresztelkedtünk. Nem keresztelkedik, ahogy mi, és ételét sem kereszteli meg a mi szokásunk szerint.”

Akkor Sita és az övéi látták, hogy nem tudnak az ő meggyőződésükre juttatni, s lassanként megszüntetem és megsemmisítem törvényüket (*nomon*) és étkezési tilalmaikat (*edesmata*) és (89.) a keresztséget, melyet nem gyakorlok őhozzájuk hasonlóan. Látván tehát, hogy mindezekben ellenállok nekik, akkor Sita és presbitertársainak csoportja zsinatot (*synodon*) hívtak össze. Meghívták Pattikioszt, a házfőnököt⁶⁶ (*oikodespotén*) is, és azt mondták neki: „A te fiad elfordult a mi törvényünktől, és a világba⁶⁷ akar menni. Mi visszautasítjuk a búzakenyeret és egyes gyümölcsöket és zöldségeket, és nem esszük meg, ő pedig nem követi ezeket,⁶⁸ és kijelenti, hogy ezeket el kell mozdítani.” Mások pedig azt mondták: „Nem keresztelkedik, ahogyan mi, hanem görög (90.) kenyeret akar enni.” Pattikios pedig látva a nagy zűrzavart, azt mondta nekik: „Hívjátok ti ide, és győzzétek meg őt!”

Akkor magukhoz hívtak engem a gyűlésükbe, s azt mondták nekem: „Gyermekkorodtól nálunk vagy, s szépen viselkedtél a mi törvényünk előírásai és életmódja szerint. Mint egy illedelmes menyasszony (*nymphé*), úgy voltál közöttünk. Most mi lett veled, vagy milyen látomásod volt? Mert szemben állsz a mi törvényünkkel és megszünteted és megsemmisíted a mi tanításunkat. Megváltoztattad a te (91.) utadat (*poreian*), a miénk helyett. Pedig apádat nagy tiszteletben tartjuk. Miért szünteted meg törvényünk és a mi atyáink törvényének keresztségét, amelyben régtől fogva élünk? Az Üdvözítő parancsolatait is megszünteted. Búzakenyeret is akarsz enni, és olyan zöldségeket, amelyeket mi nem eszünk. Miért élsz így, s nem engedelmeskedsz abban, hogy műveld a földet, amiképpen mi?”

Akkor így szóltam hozzájuk. „Távol legyen, hogy megszüntessem az Üdvözítő parancsolatait. Ha viszont ti búzakenyér miatt kárhoztattok (92.) engem, mert azt mondtam: »Enni kell belőle!«, ezt tette az Üdvözítő is, amint meg van írva: »Amikor áldást mondva kiosztotta tanítványainak, áldást mondott a kenyérré

⁶⁶ A szót általában „családfő”-nek adjuk vissza. Pattikiosra (l. 17. jegyzet) voltaképpen nem mint Mani testi apjára vonatkozik, hanem egy közelebről meg nem meghatározott rang a keresztelek közösségében (de amelynek megfelelői később manicheus szövegekben is előfordulnak). Valószínűleg egy askéta lakóközösség (mintegy „szerzetesház”) elöljárói tisztségére vonatkozik, körülbelüli megfelelője a keresztény szerzetességben a „házfőnök” lehetne.

⁶⁷ L. 53. jegyzet.

⁶⁸ Ti. a tiltásokat.

és adta nekik.«⁶⁹ Az a kenyér hát nem búzából volt? Azt is megmutatja,⁷⁰ hogy a vámosokkal és bálványimádókkal (*eidólolatrón*) étkezett.⁷¹ Márta és Mária házába is meghívták.⁷² Mikor azt mondta neki Márta: »Uram, nincs-é gondod rám, hogy mondd az én nővéremnek, hogy segítsen nékem?«, az Üdvözítő azt mondta neki: »Mária a jobb részt választotta, (93.) és el nem vétetik tőle.« Tekintsétek meg továbbá, hogy az Üdvözítő tanítványai (*mathétai*) is asszonyoktól és bálványimádóktól származó kenyeret ettek, és semmi különbséget nem tettek kenyér és kenyér között, sem zöldség és zöldség között, s nem saját kezük munkájával és földműveléssel munkálkodván ettek, amiképpen mostanában cselekesztek. Hasonlóképp, amikor az Üdvözítő elküldte a tanítványait, hogy mindenfelé hirdessék az evangéliumot, sem malomkövet, sem tepsit nem vittek magukkal ...»

Zacheas⁷³

„Ha tehát a keresztség miatt vádoltok engem, ímé, hogy nem kell keresztelkedni (*baptizesthai*), ismét a ti törvényetekből mutatom meg nektek és azokból, amiket a ti vezetőitek (*meizosin*) kaptak kinyilatkoztatásban.

Előadja ezt Alchasaios, a ti törvényetek vezetője⁷⁴ (*archégos*) is. Mikor ugyanis egyszer elment egy vízhez (*hydata*), hogy mosódjék (*lusasthai*), egy férfialak jelent meg neki a vízforrásból, így szólván hozzá: »Nem elég, hogy a te állataid megsebeznek engem, de te is bántalmazod az én helyemet (*topon*),⁷⁵ és vizeim ellen vétkezel?« Alchasaios elcsodálkozott és így szólt hozzá: (95.) »A paráznaságot és az utálatosságot és a világ tisztátalanságát (*akatharsia*) beléd vetik, és nem utasítod vissza, tőlem meg bánkódsz?« Amaz így felelt neki: »Ha azok mind nem is ismerték föl, ki vagyok, te, aki azt állítod, hogy istenfélő (*latrés*) és igaz (*dikaiois*) vagy, miért nem tartasz engem tiszteletben?« Akkor Alchasaios megrendült, és nem mosódott meg (*elusato*) a vízben.

Nem sok idő múltán ismét meg akart mosódni a vízben, és megparancsolta tanítványainak, hogy keressenek egy helyet, ahol nincs bő víz, hogy megmosódjék. Tanítványai megtalálták a helyet (96.) neki. Amikor mosódni akart, ismét, másodsorra férfialak jelent meg neki abból a vízforrásból, ezt mondván neki: »Mi és ama vizek a tengerben egy vagyunk. Most ide jöttél, hogy vétkezz, és

⁶⁹ Vö. Mc 14,22 és párhuzamos helyei.

⁷⁰ Ti. a Szentírás (Mt 9,10–11 és 11,18–19).

⁷¹ Mt 9,10skk., és párhuzamos helyei.

⁷² L 10,38–42.

⁷³ A név töredékesen maradt fenn, kiegészítése és azonosítása bizonytalan.

⁷⁴ Noha a kiadók az *archégos* szót itt „(vallás)alapító”-nak (a föltételezett Elchasaiosnak) értelmezik, Luttikhuisen nyomán és figyelembe véve a szó eddigi előfordulásait is, a „vezető” értelmezést látom helyesnek.

⁷⁵ Lehetséges, hogy a rituális fürdő jelölésére szolgáló szakszó.

megsebezzen minket.« Alchasaios nagyon remegett, és megindult. Hagyta, hogy az iszap megszáradjon a fején, és lerázta.»

Mani azt is előadja, hogy Alchasaiosnak ekéje volt félretéve, és elment érte. A föld azonban megszólalt, mondván: „Miért belőlem szerzed a jövedelmedet?” Alchasaios pedig egy marék port vett föl arról a beszélő földről, sírva csókolgatta, keblére szorította, s megszólalt: „Ez az én Uram teste (*sarx*) és vére (*haima*)”.⁷⁶

Továbbá elmondta, hogy Alchasaios rátalált a tanítványaira, amint éppen kenyeret sütöttek, úgyhogy a kenyér beszélt Alchasaioshoz. Ő pedig megparancsolta, hogy többé ne süssenek kenyeret.

Továbbá előadja, hogy Sabbaios, a keresztlő zöldséget akart vinni a város vénjének⁷⁷ (*presbyteron*). És sírt a zöldség, és (98.) azt mondta neki: „Nem vagy igaz (*dikaiois*)? Nem vagy tiszta (*katharos*)? Miért viszel minket a paráznákhoz?” Így Sabbaios nagyon megindult azon, amit hallott, és visszavitte a zöldséget.

Továbbá előadja, hogy egy datolyapálma Aianossal, a Kóchéből való keresztlővel beszélgetett, s megparancsolta neki, hogy „az én uramnak” mondja meg: „Ne vágj ki, mert ellopják a gyümölcsöimet! Hagyj meg erre az évre, s még ebben az esztendőben épp annyi gyümölcsöt termek neked, amennyit ezekben az években leloptak rólam.” (99.) Megparancsolta azt is, hogy annak az embernek, aki a gyümölcsét ellopta, mondja meg: „Ne gyere most, hogy ellopod a gyümölcsöimet! Ha eljönél, akkor levetlek a magasból és meghalsz.”

Timotheos

Akkor azt mondta nekik: „Tekintsetek törvényetek eme kiemelkedő férfiúira, akik ezeket a látomásokat (*optasias*) látták és megindultak miattuk, és másoknak is elhirdették ezeket. Ugyanígy megteszem én is mindazt, amit tőlük tanultam.”

(100.) Mikor ezt mondtam nekik, s megsemmisítettem szavaikat (*logus*), rögtön mind haragra gerjedtek, úgyhogy egyikük fölkelt és megütött. Körülvettek és elverték. Hajamnál fogva megragadtak, mint egy ellenséget. Nagy hangon, elkeseredett dühvel kiabáltak velem, mint egy tévelygővel, és irigységükben meg akartak fojtani. Mivel azonban Pattikios, a házfőnök⁷⁸ kérlelte őket, hogy ne vétkezzenek (101.) azok ellen, akik közöttük élnek, tekintettel voltak rá, és elengedtek engem. E kísértés után (*peirasmu*) visszavonultam, imádságba (*euché*) merültem és kértem az én Uramat, hogy nyújtson nékem segédelmet. ...

(Imádsága végeztével megjelent az Ikerfivér, akinek elpanaszolja magányát, idegen-ségét a világban, gyermek- és ifjúkora vallási közegének értetlenségét, félelmeit, hogy

⁷⁶ Vö. Mt 26,26–27.

⁷⁷ Valószínűleg a város élelmiszerellátásáért felelős tisztviselőről van szó.

⁷⁸ L. 66. jegyzet.

hogyan tudja az uralkodóknak és a világ vallási vezetőinek hirdetni az igazságát? Az Ikertestvér az egész világra kiterjedő, egyetemes küldetésével vigasztalta. Bizonytalan abban is, hogy ki követi őt, hiszen atyja már öreg ember, aki megrettent a fia körüli küzdelmektől.)

... (106.) Akkor így szólt hozzám: „Lépj elő, és járj körbe, mert ímé, két ember hozzád csatlakozik abból a törvényből, és követőid lesznek. Hasonlatosképpen Pattikios is első lesz választottaid közül (*eklogés*) és követni fog.”

Akkor tehát a keresztlők közül két ifjú ember, Simeon és Abizachias jött hozzám, akik közvetlen szomszédaim voltak. Hozzám jöttek, hogy mindenfelé elkísérjenek, és munkatársaim voltak, akárhová mentünk.



DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: MEGJEGYZÉSEK AZ APOKRIF IRODALOM MEGHATÁROZÁSÁHOZ
ÉS IRODALOMTUDOMÁNYI ÉRTÉKELÉSÉHEZ



MEGJEGYZÉSEK AZ APOKRIF IRODALOM MEGHATÁROZÁSÁHOZ ÉS IRODALOMTUDOMÁNYI ÉRTÉKELÉSÉHEZ

ADAMIK TAMÁS

Hubai Péter a *Vallástudományi Szemle* 2008/2. számában közölte *Az apokrif irodalom határain* című írását, válaszul Tóth Péternek *Az apokrif irodalom határai* című kritikájára, amely folyóiratunk 2007/1. számában jelent meg Hubai Péternek *A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifek Núbiából* című szövegkiadásáról. Tóth Péter felvetette recenziójában azt a gondolatot, hogy a szóban forgó két kopt kéziratot nemcsak az apokrif irodalom felől lehetne vizsgálni, hanem más műfajokat is figyelembe kellene venni, mert például „a homiletikus irodalom és a liturgikus hagyomány bevonásával mindkét szövegről többet tudhatnánk meg” (238). Hubai Péter válaszcikkében fenntartja azt a korábbi véleményét, hogy az általa publikált két kopt szöveg műfaja apokrif, és terjedelmes válaszában azt a kérdést járja körül, hogy mi az apokrif. A kérdés sokoldalú szemrevételezésére többek között az is indíthatta, hogy ugyanezen folyóirat *Disputa* rovatában (2007/2.) Pesthy Monika – Tóth Péter szóban forgó recenziójától is sarkallva – borotvaélre állította az apokrifek műfaját *Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül* című tanulmányában, amelynek célját így összegezi: „Jelen írásomat vitaindító-nak szánom, a kérdést nem megoldani, hanem sokkal inkább felvetni szeretném. Először is négy műfajt fogok röviden bemutatni, majd egy görög szöveg fordítását közlöm, mely szerintem remekül példázza, hogy e műfaji besorolások bizonyos esetekben mennyire semmitmondóak” (236).

1.

SCHNEEMELCHER MEGHATÁROZÁSÁRÓL

Az alábbiakban főleg Hubai Péter néhány vitatható megállapításához szeretnék kritikai megjegyzéseket fűzni, úgy azonban, hogy alkalomadtán, majd írásom végén Pesthy Monika és Tóth Péter fentebb említett dolgozataira is reflektálok.

1.1. Mindenekelőtt kifogásolom azt, hogy Hubai lekicsinylő, ugyanakkor peszsimista hangon szól W. Schneemelcher apokrifmeghatározásáról. Ezt írja ugyanis: „A probléma nehézségét mutatja, hogy W. Schneemelcher, az újszövetségi apokrif-

kutatás emblematikus szakértője amikor egy standard műben az »apokrif« fogalmát definiálni szeretné, akkor csak egy kontúrtalan, tautologikus, semmitmondó mondatot tud magából kipréselni. (Nem mintha a szakma egyik legnagyobbja nem értene a dolgát!) Az apokrif Proteusz-arcú, definiálhatatlannak tűnik. »Azok az iratok újszövetségi apokrifok, amelyek nem vétettek föl a kánonba, amelyek azonban címük, vagy egyéb állításuk révén igényt támasztanak arra, hogy a kánoni iratokkal egyformának tekintessenek, és amelyek az ÚT-ban megteremtett és átvett stílusműfajokat formatörténetileg továbbképzik és továbbformálják, miközben azért idegen elemek is behatolnak«. Schneemelcher eme meghatározását tehát „kontúrtalan”-nak, „tautologikus”-nak, „semmitmondó”-nak ítéli. Az apokrifot pedig „definiálhatatlannak” tekinti.

1.2. De kifogásolható az is, hogy Schneemelcher meghatározását pontatlanul fordítja magyarra. „Azok az iratok újszövetségi apokrifok” helyett korrektebb lenne: „Az újszövetségi apokrifok olyan írások”; „egyéb állításuk” helyett „egyéb állításaik”; „egyformának tekintessenek” helyett „egyenértékűek legyenek”; „miközben azért idegen elemek is behatolnak” helyett: „eközben persze idegen elemek is közéjük vegyülnek”. Meg kell még jegyezni, hogy a Proteusz-arcú helyesen: Próteusz-arcú. Be kell vallanom, hogy miután átkínlódtam magam az egybevetés fáradságos munkáján, akkor olvastam figyelmesebben végig Pesthy Monika fentebb említett vitaindító tanulmányát, és meglepődve találtam meg ott a szóban forgó definíció pontos fordítását, benne szinte ugyanazok a megfogalmazások, amelyeket az ímént javasoltam. A hitelesség végett be is idézem: „Az újszövetségi apokrifek olyan írások, melyek nem kerültek be a kánonba, de címük vagy egyéb állításaik alapján igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek, és melyek formatörténetileg az Újszövetségben megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, miközben mindenesetre idegen elemek is behatolnak.”¹

1.3. Hubainak a definícióval kapcsolatos kritikai megjegyzéseiben még csúsztatást és manipulatív elhallgatást is felfedezhetnénk, ha kissé szigorúbbak lennénk. Ezt írja például: „Ezek az iratok éppoly kevésbé támasztanak igényt arra, hogy kanonikusnak tekintessenek, mint maguk a kanonikusak. Egyrészt történetileg azért, mert keletkezésükkor esetleg még nincs is meg a kánon, másrészt azért, mert ilyen az irodalom természete” (178). E megállapításával úgy tünteti fel, mintha Schneemelcher nem tudná, hogy a korai időkben nem volt még kánon. Schneemelcher nagyon jól tudta ezt, de azt is, hogy a kánon szerepét az töltötte be, hogy a nagy egyházak elfogadták-e, felolvasták-e vagy sem ezeket az írásokat a keresztény közösségekben: „Schriften, die nicht in der Kirche, wohl aber vor den

¹ Pesthy Monika, „Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül.” In: *Vallástudományi Szemle* 2007/2, 238–239.

Katechumenen verlesen werden.”² Továbbá azt is érdemes szem előtt tartani, hogy a sugalmazottnak tartott írásokhoz nem nyúltak hozzá, azaz nem változtattak rajtuk hozzáadással vagy elvétellel, az apokrif iratokon pedig ki-ki felfogásának megfelelően változtatott.

Abban viszont igaza van Hubainak, hogy határozott különbséget kell tenni a kereszténység korai és későbbi évszázadai között. Például az 1–2. évszázadban még nem voltak keresztény templomok. Jól példázzák ezt Minucius Felix *Octavius* című dialógusában a pogány Caecilius szavai: „Miért nincsenek templomaik, oltáraik, jellegzetes istenszobraik?” (10, 2).³ Válaszbeszédében a keresztény Octavius megmagyarázza, hogy miért nincsenek: „Vagy talán azt hiszitek, hogy eltitkoljuk tiszteletünk tárgyát, ha nincsenek templomaink és oltáraink? Milyen képet rajzoljak Istenről, amikor – ha jól meggondolod – alapjában véve maga az ember az Isten képmása? Micsoda templomot emeljek számára, amikor az egész világ, az ő keze munkája sem tudja befogadni?” (32, 1).⁴ Tehát 200–220 táján, amikor Minucius Felix műve keletkezett, még nem voltak keresztény templomok: a keresztények magánházakban végezték istentiszteletüket. 80–100 évvel később viszont már léteztek keresztény imaházak és templomok, Laktantius beszámol lerombolásukról a 304-ben kitört Doecletianus-féle keresztényüldözés leírásakor *A keresztényüldözők halála* című munkájában: „Mihelyt beköszöntött a nap, a két öreg császár nyolcadik és hetedik konzulságának évében, a testőrparancsnok már kora pirkadatkor váratlanul a templomhoz érkezett tisztjeivel, altisztjeivel és számvevőivel együtt, és feltörve a templom kapuit, az Isten képmását kereste, az ott talált írásokat elégette: szabad rablást engedélyezett: fosztogatás, rémület, menekülés. A két uralkodó pedig leshelyükön – a palotából ugyanis látható volt a magas helyen épült templom – azon vitatkozott, hogy nem kellene-e inkább felgyújtani a templomot” (12. fejezet).⁵ Ugyanígy jelentős különbségek figyelhetők meg a korai és későbbi apokrifek között, például *Tamás evangéliuma*⁶ és *Szent Pál apostol látomása* között, az előbbiben hiteles Jézus-mondások is találhatóak, az utóbbi viszont saját korának, a Kr. u. 4–5. század fordulójának retorikai szituációjára válaszol, amikor is az egyház győztes pozícióba kerül.

² Schneemelcher, Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage, I. Band, Evangelien, Tübingen 1959, 4.

³ M. Minucius Felix, *Octavius*. Károsi Sándor fordítását felújította és kiegészítette, az Előszót írta Heidl György. Budapest 2001, 60.

⁴ Uo. 104.

⁵ L. Caecilius Firmianus Lactantius, *Az isteni gondviselésről*. Latinból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Adamik Tamás. Helikon Kiadó 1985, 17.

⁶ Vö. Daniélou, Jean, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*. Paris 1985, 15–16.

A manipulatív elhallgatásra példa lehetne a következő: „Címük révén támasztanak ezt az igényt? Ez különös állítás olyan modern tudományos műtől, amely nagyon jól tudja, hogy ezen iratok címe sokszor utólag került a művek élére” (178). Schneemelcher definíciójában ugyanis ez áll: „címük vagy más állításaik alapján”, tehát nemcsak a címről van szó, hanem más állításaikról is, és így már helyénvaló az, amit a kiváló tudós mond. Egyébként is, mi más címet lehetne adni a *Pál-aktának* vagy *Péter Apokalipszisének*? Az angol nyelvű szakirodalom a becsapás szándékával elkövetett logikai hibát, a manipulációt a *fallacy*nak nevezi, és részletesen tárgyalja.⁷

Schneemelcher is elismeri, hogy meghatározása ellen kifogások emelhetők, de hangsúlyozza, hogy munkahipotézisként jól használható: „brauchbare Arbeitshypothese.”⁸ Művének 6. kiadásában megismétli ezt a definíciót, de itt is kiemeli, hogy munkahipotézisről van szó, és nem olyan kanonikus elvről, amit mereven be kell tartani, hanem olyan meghatározásról, amelynek segítségével a szövegek heterogén tömegéből ki lehet választani azokat, amelyek tényleg az újszövetségi apokrifokhoz tartoznak.⁹ A magam részéről megfelelőnek tartom Schneemelcher definícióját, annak ellenére, hogy néhány vonatkozásban kiegészítésre szorul.

1.4. Mielőtt kimutatnám azt, hogy nem helytálló Schneemelcher apokrif-meghatározásának az a minősítése, hogy „kontúrtales, tautologikus, semmitmondó”, röviden ismertetem a definíció fogalmát és elemeit: „A logikai vagy formális meghatározás meghatározása és a vele való foglalkozás Arisztotelész filozófiájáig vezethető vissza (*Topika*).¹⁰ A fogalmat úgy határozzuk meg, hogy megadjuk a fölötte álló nemet (*genus*) és az ugyanabba a nembe tartozó többi fajtól (*species*) való megkülönböztető jegyet (*differentia specifica*). Ez az alapvető, lényegi definíció (*essential definition*).¹¹ A lényegi definíció tulajdonsága a felcserélhetőség: *az ember értelmes élőlény – az értelmes élőlény ember*. [...] A megkülönböztető jegyek egy definícióban általában egy vagy több okot tartalmaznak az alábbi négy ok közül: 1. ható ok (*causa efficiens*): akitől vagy amitől a dolog származik, ami létrehozta, amiből ered; 2. anyagi ok (*causa materialis*): maga az anyag, amiből a dolog készült,

⁷ Corbett, P. J. E. – Connors, R. J., *Classical rhetoric for the modern student*. Fourth edition. New York, Oxford 1999, 62–71.

⁸ Schneemelcher, Wilhelm, 1959, 7.

⁹ Schneemelcher, Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 6. Auflage. I. Band, Evangelien, Tübingen 1990, 50.

¹⁰ Vö. Aristotle, *Posterior analytics* edited and translated by Hugh Tredennick. *Topica* edited and translated by E. S. Forster, LCL 391, Cambridge, Massachusetts (1960) 1997, 7, 1–3. fejezet, p. 648–665.

¹¹ Mások különbséget tesznek az *essential definition* és a *genus et differentia* meghatározás között; vö. Angeles, Peter A., *Dictionary of philosophy*, New York 1981, 57 (a szerző húsz meghatározástípust különít el egymástól).

létrejött; 3. alaki ok (*causa formalis*): a dolog saját formája, alakja, a személy jelleme, megkülönböztető tulajdonsága; 4. cél ok vagy végok (*causa finalis*): a dolog, fogalom célja, rendeltetése. (Fontos hangsúlyozni, hogy a *differentia specifica* nem egyetlen tulajdonságot jelent, hanem többet is, a dolog természetétől függően.)¹²

1.5. Most pedig vizsgáljuk meg, hogy Schneemelcher meghatározása megfelel-e a logikai meghatározás követelményeinek. A meghatározás első két tagmondata megadja a magasabb nembe való sorolást és az első *differentia specificát* (Pesthy Monika fentebb idézett fordítását idézem): „Az újszövetségi apokrifok olyan írások, melyek nem kerültek be a kánonba”. A meghatározás folytatásában következik a második *differentia specifica*: „de címük vagy egyéb állításaik alapján igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek.” E két tagmondat tartalmazza a *causa finalist*, az apokrif célját, rendeltetését. Maga Schneemelcher is elismeri, hogy meghatározásának első fele csak a 2. század végéig keletkezett apokrifokra áll.¹³ A meghatározás következő tagmondata egy újabb *differentia specificát* említ: „és melyek formatörténetileg az Újszövetségben megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják.” Ebben megadja a szerző a *causa formalist*, azaz utal az apokrif iratok sajátos műfaji újításaira, például a regényesség előtérbe kerülésére. Végül az utolsó tagmondatban következik még egy újabb *differentia specifica*: „miközben mindenesetre idegen elemek is behatolnak”, vagy amelyik fordítási változatot fentebb javasoltam: „eközben persze idegen elemek is közéjük vegyülnek.” Ezen utolsó *differentia specifica* a *causa materialisra* utal, azaz az apokrif iratok újabb, az ortodox tanítástól elütő gondolatokkal bővülnek a formai, műfaji újítások következtében. Tehát e meghatározás nem „kontúrtalan”, nem „tautologikus”, nem „semmitmondó”. Mindegyik *differentia specificának* megvan a maga eszmei tartalma, és ezek az eszmei tartalmak különböznek egymástól.

1.6. A legújabb kutatásban az apokrif iratok *causa finalisa* ellen emelnek kifogást, tehát az ellen, amit Schneemelcher így fogalmaz meg: „de címük vagy egyéb állításaik alapján igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek.” Fentebb már láttuk Hubai kifogását. Ugyanezt kifogásolja Pesthy Monika is F. Bovon és P. Geoltrain véleményéhez csatlakozva: „A legsúlyosabb problémát azonban, legalábbis ami az újszövetségi apokrifokat illeti, a kánonhoz való viszonyításuk jelenti. Erre kitűnően rámutat F. Bovon és P. Geoltrain a keresztény apokrifeket tartalmazó gyűjteményük első kötetének bevezetőjében: amikor a korai keresztény „apokrifek” keletkeztek, még nem létezett újszövetségi kánon. A Szentírást a zsidó Biblia (a későbbi Ószövetség) jelentette, mellette léteztek keresztény írások, melyek közül némelyek később bekerültek a kánonba, mások nem, de szerzőjük egyiküket sem szánta „kánoninak”, hanem nyilván úgy gondolta, hogy fontos és

¹² Adamikné Jászó Anna, *Az olvasás múltja és jelene*, Budapest 2006, 364.

¹³ Schneemelcher, Wilhelm, 1959, 6.

tiszteletreméltó hagyományt, tanítást őriz meg.”¹⁴ Erre megint csak azt lehet felelni egyrészt, hogy ha kánon nem létezett is, azért létezett az az egyházi gyakorlat, hogy a sugalmazottnak tekintett írásokat a nagy egyházakban felolvasták, használták, tehát „a tiszteletre méltó hagyomány” rögzítésének mégiscsak az volt a célja, hogy az egyház használja ezeket az írásokat.

1.7. Jó példát lehet erre hozni az ókeresztény irodalom más területéről is. Irodalomtörténeti tény, hogy az első sikeres latin nyelvű himnuszokat Ambrosius, Milanó püspöke írta a 4. század vége felé, és ő vezette be nyugaton a himnuszéneklés szokását a templomban. Kezdeményezésének oly nagy sikere volt, hogy szerte a latin nyelvű nyugaton utánozni kezdték himnuszait. Mivel az egyes egyházakban csak a hitelesnek tartott ambrosiusi himnuszokat énekeltek, ezért akik azt akarták, hogy az általuk írt himnuszokat templomokban énekeljék, ambrosiusi versformában, Ambrosius neve alatt publikálták himnuszait. Ennek következtében az Ambrosiusnak tulajdonított himnuszok száma majdnem elérte a százat. Később, amikor a kutatók el akarták dönteni, hogy valójában hány himnuszt is írt Ambrosius, komoly nehézségekbe ütköztek. Valószínűnek tartható azonban, hogy 12 himnuszt alkotott, s himnuszai nyolc négysoros strófából álltak össze. Ennodius ugyanis, aki az 5–6. század fordulóján hosszú ideig diakónus volt Milánóban, és jól ismerhette Ambrosius hagyatékát, 12 himnuszt írt, s valamennyi himnusza nyolc ambrosiusi strófából épül föl. Tehát ha hűen adta vissza az ambrosiusi sorokat és strófákat, s ezt nincs jogunk kétségbe vonni, akkor feltételezhető, hogy a himnuszok számában is követte mesterét.¹⁵

1.8. Másrészt azt lehet felelni, hogy több nagy tekintélyű apokrif irat a címevel, és egyéb állításaival kifejezésre juttatja ezt az igényt, de nem mind. Itt tehát Schneemelcher definíciója módosításra szorul. A rövidség kedvéért csak két ilyen iratra hivatkozom, egy korábbira és egy későbbire.

Az első az apokrif *János-akta* vagy *János cselekedetei*. Ez már címével is tekintélyt követel magának, amennyiben Jézus szeretett tanítványának, Jánosnak mondja magát. Amikor ez a János apostol többek társaságában Ephesosba megy, ez a szózat támad az égből: „János, Ephesosban dicsőséget hozol Uradra, és erről a dicsőségről nemcsak te fogsz tudni, hanem mindazok a testvérek, akik veled vannak, sőt azok közül is némelyek, akik hinni fognak általad.” Tehát az égi nyilatkozat is megerősíti apostolságát. Ennek az apostolnak a kereszten függő Jézus ezt mondta: „Aki a kereszten függ, az sem én vagyok, akit most nem látsz, csak a hangomat hallod. Akinek mondanak majd, az alsóbb rendű és nem méltó hozzám” (99). Bolyki János, aki a *János cselekedeteit* fordította, ezt a megjegyzés fűzi az idézett

¹⁴ Pesthy Monika, 2007/2, 239.

¹⁵ Adamik Tamás, *Római irodalom a késő császárságkorban*, Budapest 1996, 224–225; Paredi, A., *S. Ambrogio e la sua età*. Milano 1960, 463–481.

kijelentéshez: „Az apokrifus Jézus, illetve annak szájával a szerző, lekicsinylőleg szól itt a valódi, az ősegyházban tisztelt történeti Jézusról.”¹⁶

1.9. Egy másik nagyhatású apokrif irat, *Szent Pál apostol látomása (Visio Pauli)* szintén már címével apostoli tekintélyt vindikál magának. Ezt még inkább megerősíti bevezetésével, amely arról szól, hogyan került elő ez a régen elrejtett irat: „Mikor került nyilvánosságra? Az ifjabb Theodosius császár és Cynegius consulsága alatt, amikor Tarsosban, Szent Pál egykori házában egy előkelő ember lakott, az egyik éjjel megjelent egy angyal és kinyilatkoztatta neki, mondván: bontsa meg a ház alapzatát, és amit talál, hozza nyilvánosságra. Ő azonban úgy gondolta, hogy csak képzelődik. Harmadik eljövetelek az angyal megkorbácsolta és arra kényszerítette, hogy bontsa meg az alapokat. Ahogy ásni kezdett, egy márványládikóra bukkant, amelynek oldalán írás volt. Szent Pál kinyilatkoztatása volt benne és cipője, amelyben akkor járt, amikor az Úr igéjét hirdette. De visszariadt attól, hogy a ládát kinyissa, ezért elvitte a bírónak. A bíró pedig átvette, de mivel le volt pecsételve ólommal, elküldte Theodosius császárnak, mert attól tartott, hogy valami más van benne. Theodosius átvette, felnyitotta és megtalálta Szent Pál kinyilatkoztatását. Egy másolatot elküldött Jeruzsálembe, az eredetét viszont megtartotta.”¹⁷

1.10. A kézirat elrejtésére és későbbi előkerülésére jó példa Lucius Septimius *Ephemeris belli Troiani (A trójai háború naplója)* című fordítása, amely egy Kr. u. 2. század elején keletkezett görög eredetiből készült a Kr. u. 4. században, és ezen eredetiből két papirusztöredék elő is került.¹⁸ A mű elrejtésének és előkerülésének körülményeit Hajdu Pétertől idézem: „Maga a szöveg az irodalmi hamisítás talán legizgalmasabb ókori példája: „szemtanúi beszámoló” a trójai háborúról, mégpedig azon antik műfaj keretében, amellyel a történeti események szereplői szokták tapasztalataikat nem túl igényes formában, nyersanyagként az eljövendő történetírók rendelkezésére bocsátani. A bevezető szerint, amely azt hivatott megmagyarázni, hogy ez a hiteles forrás mindaddig miért maradt ismeretlen, a krétai Dictys Idomeneus kísérőjeként vett részt a trójai háborúban, és feladata volt, hogy az eseményeket feljegyezze. Könyveit végrendelete értelmében vele temették, és azok csak Nero uralkodása idején kerültek napvilágra, amikor a sír földrengés következtében beomlott. A görög eredeti kilenc könyvből állt, az első öt a háború előzményeit, az előkészületeket és magát a háborút tárgyalta, a többi pedig a

¹⁶ *Az apostolok csodálatos cselekedetei.* Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás, Budapest 1996, Telosz Kiadó, 212. o. 39. jegyzet.

¹⁷ *Apokalipszisek.* Sorozatszerkesztő Adamik Tamás, Budapest 1997, Telosz Kiadó, 73 (Adamik Tamás fordítása).

¹⁸ Mindkettő megtalálható Eisenhut második, mérvadó Dictys-kiadásában: *Dictys Cretensis.* Ed. W. Eisenhut, Leipzig 1973, 134. skk.

görögök hazatérését. A fordító az utolsó négy könyvet egybe vonta össze.”¹⁹ *Szent Pál apostol látomása* a Kr. u. 4. század végére vagy az 5. század elejére datálható, mert Cynegius 388-ban volt consul Theodosius császárral, az ifjabb (II) Theodosius pedig 408–450-ig uralkodott,²⁰ tehát egy nem sokkal korábban keletkezett latin nyelvű műből vehette az elrejtés motívumának irodalmi fogását.

Pierluigi Piovanelli egyrészt pontosítja a keletkezés idejét, amennyiben bizonyítja, hogy szövegtörténetileg az a szövegváltozat hitelesebb, amely I. Theodosiusról beszél, s eszerint a mű 388 után keletkezett, valamikor 395 és 416 között, másrészt hangsúlyozza, hogy ez az egyetlen olyan mű, amely a 390-es évek politikai változásaiból levonja a következtetéseket,²¹ harmadrészt ő is közöl példákat az elrejtésre és a későbbi felfedezésre, mégpedig az ókeresztény irodalomból.²² De még ezeknél is fontosabb, amit az ismeretlen szerző szándékáról mond: „Nagyon valószínű, hogy a szerző szándéka az volt, hogy *Pál Apokalipszise* ne csak hiteles páli szöveg legyen, hanem apostoli küldetésének is alapító szövege legyen, maguknál a leveleknél is korábban.”²³

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy minden apokrif irat erre törekedett, és hogy minden apokrif irat eretnek tanítást tartalmaz. Ez a megítélés előfordul olykor egyes egyházatyáknál, és ugyanolyan szélsőséges, mint egyes modern kutatók azon véleménye, hogy csak az a különbség az egyház által kanonikusnak tekintett írások és az apokrif írások között, hogy előbbiek kanonikusak, az utóbbiak nem. Az apokrif iratok, mint erre Daniel Marguerat nyomatékosan felhívja a figyelmet, rendkívül heterogének: miközben az első évszázadok keresztényeinek hitéletét tükrözik, egyes iratok történeti hitele gyenge, például az apokrif apostolaktáké, másoké viszont igen erős, például *Tamás evangéliumáé* és *Péter evangéliumáé*.²⁴

¹⁹ Hajdu Péter, *Claudius Claudianus eposzai*. Apollo Könyvtár 23. Szerkeszti Adamik Tamás. Budapest 2002, Argumentum, 23–24.

²⁰ *Apokalipszisek*, 1997, 167. o. 3. jegyzet.

²¹ Piovanelli, Pierluigi, „The miraculous discovery of the hidden manuscript, or the paratextual function of the prologue to the *Apocalypse of Paul*. In: *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Jan N. Bremmer, István Czachesz (eds), Leuven 2007, 23–24.

²² Uo. 38–39.

²³ Uo. 38: „It is very probable that the author intended the *Apocalypse of Paul* to be not only an authentic Pauline text, but also the foundational text for his apostolic mission, prior to the Epistles themselves.”

²⁴ Kaestli, Jean-Danel et Marguerat, Daniel, *Le mystère apocryphe*. Genève 1995, 142–143.

2.

A KÁNON ÉS AZ IRODALOMTUDOMÁNY

A fentiekből következik, hogy találok kivetnivalót Hubai alábbi megállapításai-ban is: „Egy dolog – bizonynal a legfontosabb – föltétlenül kitűnik: az apokrifot *csak* a kánon felől lehet meghatározni! És ez lehet az apokrif *tudományos* definíciója fiaskójának az oka; hisz amint a kánon vonatkozásában nem kompetens az irodalomtudomány, úgy az apokrif vonatkozásában sem” (181). Mint fentebb kimutattam, W. Schneemelcher tudományos meghatározásával kapcsolatban nem lehet fiaskóról beszélni, legfeljebb azt lehet megállapítani róla, hogy nem tökéletes, de Schneemelcher sem annak szánta.

2.1. De Hubai következő megállapítása is kérdéses, legalábbis félreérthető: „amint a kánon vonatkozásában nem kompetens az irodalomtudomány, úgy az apokrif vonatkozásában sem”. Ha ugyanis Hubai úgy érti ezt a mondatot, hogy nem pusztán eme írások irodalmi milyensége, hanem a bennük foglalt keresztény tanítás milyensége is az oka annak, hogy egy írás kanonikus lesz-e vagy sem, akkor egyetérték vele. De ha úgy érti e mondatot, hogy egyedül a hitbeli tanítás a döntő ezekben az írásokban, akkor hiányérzet marad bennem. Mert mi, illetve ki tilthatja meg azt, hogy a szentírási kánonba tartozó könyveket az irodalomtudomány módszerével elemezzük, és bizonyos következtetéseket vonjunk le belőlük? Ki tilthatja meg azoknak az atyáknak, akik a kánon kialakításában közreműködtek, hogy a kánon szempontjából számításba jöhető ókeresztény iratok értékelésére teológiai műveltségükön kívül grammatikai, retorikai és irodalmi ismereteiket is felhasználják? Mondhatnánk, hogy egyes írások azért kerültek be a kánonba, mert el voltak terjedve. De ezt az elterjedtséget is okozhatta a bennük tükröződő tanítás mellett irodalmi formájuk, visszafogott hangnemük, stílusuk stb. Közismert tény, hogy az ókori műveltség nyelvi és irodalmi műveltség volt. A grammatika és a retorika készítette fel a fiatalokat az életre. A legnagyobb egyházatyák megtérésük előtt ügyvédek, rétorok és tevékeny államférfiak volt, például Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus stb.

2.2. Sőt példákat is találunk arra, hogy az atyák az irodalomtudomány eszközeivel latolgatják, hogy a Szentírás valamelyik könyve kanonikus-e, autentikus-e vagy sem. Euszebiosz például hosszasan foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy János *Jelenései* kanonikus-e. Azt mondja, egyesek elvetették és Kérinthosznak tulajdonították. Ő viszont nem merné elvetni ezt a könyvet mély és rejtett értelme miatt, s ha nem is érti, feltételezi, hogy valamilyen mélyebb értelem van benne. De irodalomkritikai szempontok alapján azt állítaná, hogy ez a János különbözik attól a Jánostól, aki az evangéliumot írta: „Ellenben nehezen fogadnám el, hogy ő az apostol, Zebedeus fia, Jakab testvére, akitől a János szerintinek nevezett evangélium és a katolikus

levél származik. Ugyanis mindkét könyv jellegzetessége, beszédjének formája és annak alapján, amit a könyv elrendezésének neveznek, azt feltételezem, hogy nem ugyanarról a személyről van szó” (HE 7, 25, 7–8.).²⁵

Ugyancsak tanulságos a HE 3, 25, amelyben a Szentírás körüli könyveket 4 csoportra osztja: *elfogadottak*, például a négy evangélium; *vitatottak*, például Jakab és Júdás levele; *gyanúsak*, például Pál cselekedetei, Péter apokalipszisa; *elfogadhatatlanok*, például András, János és a többi apostol cselekedetei. „Ezeknek egyikét sem méltatta soha említésre egyetlen olyan egyházi férfi sem, aki részt vett az egyházi utódlásban. Egyébként a beszédmód is megváltoztatja az apostoli jellegét, a jelentése és a bennük rögzített döntések pedig a legmesszebb esnek az igazi ortodoxiától, mert eretnek férfiak tévedései, amiket úgy találtak ki” (3, 25, 6–7).²⁶ Tehát két sajátosság miatt elfogadhatatlanok ezek: a beszédmód, a stílus és a tanítás alapján. Eric Junod és Jean-Daniel Kaestli megjegyzi, kétséges, hogy Euszebiosz látta e kirekesztett műveket. Ezt azért kicsit erősnek tartom: miért ne ismerhette volna Euszebiosz az említett írásokat?²⁷ Nem vagyunk olyan adatok birtokában, amelyek e kutatók állítását megerősíthetnék.

Hieronimus pedig *De viris illustribus* (*Hírneves férfiakról*) című művében Pál apostol *Zsidókhöz írt levelének* hitelességét firtatja stíluskritikai érvek alapján: „Az a levél pedig, amelyet a „Zsidókhöz írt levélnek” mondanak, úgy hiszik, hogy nem az övé eltérő stílusa és nyelvezete miatt, hanem vagy Barnabásé Tertullianus szerint, vagy Lukács evangélistáé egyesek szerint, vagy Kelemené, a római egyház későbbi püspökéé, akiről azt állítják, hogy Pál gondolatait saját szavaival rendezte el és ékesítette fel.”(5).²⁸

2.3. Az ókori görög és római felfogás szerint a műalkotás és a műértelmezés dialektikus egységben áll egymással. Erre utal az értelmezés tudomány műszava, a *hermeneutika* is, amely ἐρμηνεία főnévre vezethető vissza, amely egyaránt jelent kifejezést és értelmezést ugyanúgy, ahogyan a ἐρμηνεύω ige is használatos kifejez és értelmez jelentésben. Ugyanez a szemlélet tükröződik az antik retorikában: a retorika rendszerét nemcsak azért kell ismerni, hogy segítségével hatékony beszédet vagy írásművet hozzunk létre, hanem azért is, hogy mások beszéd- és

²⁵ Euszebiosz, *Egyháztörténete*. Fordította Baán István. Budapest 1983, 327.

²⁶ Uo. 125.

²⁷ Junod, Eric – Kaestli, Jean-Daniel, *L'histoire des actes apocryphes des apôtres du III^e au IX^e siècle: le cas des actes de Jean*. Genève 1982, 10.

²⁸ Hieronymi *De viris illustribus liber*. Accedit Gennadii *Catalogus virorum inlustrium*. Ex recensione Guilelmi Herdingii. Lipsiae 1879, 12: *Epistola autem quae fertur ad Hebraeos, non eius creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis, romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone*. E szöveget saját fordításomban közlöm.

írásművét értelmezhezzük: feltárhassuk bennük az igazat és a hamisat (Ariszt. *Rét.* 1, 1).²⁹ A hermeneutika és a retorika kapcsolatát a modern irodalomtudomány is hangsúlyozza. H. P. Rickman szerint a retorika a kommunikációs folyamaton belül a beszélő vagy az író szempontjából vizsgálja a közlés problémáit, a hermeneutika a hallgató, az olvasó szempontjából. Mind a retorikának, mind a hermeneutikának ismeretelméleti alapja az, hogy a kommunikáció lehetséges, azaz gondolataink, szándékaink, érzéseink másokkal közölhetők: „Megértem, amit másvalaki létrehoz, mert én is létrehoztam efféle dolgokat, vagy nagy vonalakban reprodukálni tudom az ő alkotási folyamatát.”³⁰ Itt Vico (1668–1774) azon elvéről van szó, amely szerint az emberi értelem megértheti azt, amit az emberi értelem alkot, s lényegében ez az, ami egybekapcsolja a hermeneutikát és a retorikát. Ha mármost igaz lenne az, amit Hubai állít, tehát hogy az irodalomtudomány nem kompetens a kanonikus könyvek és az apokrif írások esetében, akkor ez ellentmondana a hermeneutika ezen alaptételének.³¹

2.4. Az irodalomtudomány kompetenciáját bizonyítja az a tény, hogy mind a kanonikus könyveket, mind az apokrifeket könyvtárnyi terjedelmű irodalomtudományi munka kutatja, és az egyes szakmunkák értékes megállapításokat tesznek a művek nyelvi kifejezőmódjáról, hangneméről, struktúrájáról, a nyelvi normához való viszonyukról, üzeneteikről. Az, hogy egy-egy szöveg hogyan hat a hallgatóra, a nyelvi megformálástól, a lexikai és a szintaktikai eszközök változataitól, a szóképek és az alakzatok használatától függ. Hogy e megállapításom igazát bizonyítsam, a továbbiakban felsorolok néhány olyan szakmunkát, amely az irodalomtudomány módszerével közelít az apokrifekhez, és sajátos kifejezőmódjukról, hangnemükről olyan megállapításokat tesz, amelyek egyértelműen mutatják, hogy az apokrifek bizonyos szempontból különböznek a kanonikus könyvek átlagától, és ez a „bizonyos különbség” elég lehetett ahhoz, hogy végül is kívül rekedtek a kánonon.

2.5. M. R. James az újszövetségi apokrifeket tárgyaló könyvének bevezetésében megállapítja, az apokrif evangéliumok azzal a céllal készültek, hogy az Újszövetség részét képezzék, ám ennek ellenére céljukat tartósan nem érték el, mert nem találták el a megfelelő hangnemet.³² Sajátos hangnemük alapján népies irodalomnak, regényes elbeszélésnek tekinti őket. Rosa Söder szintén a regényes irodalomhoz sorolja az apokrif apostoli aktákat a következő motívumok alapján: 1. vándorlás, utazás, 2. aretalógiai elem: az apostol erényei és tettei; 3. teratológiai elem: csodás

²⁹ Arisztotelész, *Rétorika*. Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. Budapest 1999, 31.

³⁰ Rickman, H. P., „Rhetoric and hermeneutics.” In: *Philosophy and Rhetoric* 14 (1981) 111.

³¹ Vö. Adamik Tamás, „A szöveg értelmezése.” In: *Bevezetés az ókortudományba*. Egyetemi jegyzet. Második, javított és bővített kiadás. Szerkesztették: Havas László és Tegye Imre. Debrecen 1998, 47.

³² James, M. R., *The apocryphal New Testament*, Oxford 1924, Preface XII–XIII.

történetek emberekkel, állatokkal, 4. tendenciózus keresztény tanítások, főleg a prédikációkban, 5. erotikus elem.³³ Ugyanígy vélekedik Szepessy Tibor: „Hogy az akták joggal sorolhatók az antikvitás ’regényes’ irodalmához, aligha lehet vitatni.”³⁴ Daniel Marguerat és Walter Rebell regénynek tartja *Pál aktáját*, amely szerintük ilyen formájában is jól tükrözi a 2. század végének keresztény eszményeit, és nem tartalmaz eretnek tanítást.³⁵ A legújabb szakirodalom megerősíti a fenti kutatók véleményét, tehát azt, hogy az apokrif irodalomban regényes motívumok és struktúrák fedezhetők fel.³⁶

2.6. W. Schneemelcher egybeveti a kanonikus *Apostolok Cselekedeteit* az apokrif apostoli aktákkal, és megállapítja, hogy Lukácsnak volt teológiai szemlélete, nevezetesen azt akarta bemutatni, hogyan jutott el az evangélium Jeruzsálemből Rómába, és hogy milyen szerepe volt ebben a két főszereplőnek, Péternek és Pálnak. Ezzel szemben az apokrif apostoli akták nem ilyen egységes teológiai programmal íródtak, hanem elsődlegesen szórakoztató és propagandisztikus céllal, s ez feltehetőleg az egyház megváltozott helyzetével magyarázható, például az enkratikus (önmeztartóztató) életforma propagálása a házasság vonatkozásában, ami teljesen új elem a kanonikus *Apostolok Cselekedeteinek* teológiai szemléletéhez viszonyítva. Az apokrif apostoli akták épületes jellege is teljesen más, mint Lukács műve esetében. Lukács művében is találhatóak legendás és csodás elemek, de ezek Lukács teológiai programjának vannak alávetve. Ezzel szemben az apokrif apostoli aktákban a csodák gyakran csapnak át a fantasztikumba, szinte izoláltan sorakoznak egymás után, és céljuk nem az, ami Lukácsnál, hanem az, hogy az apostolt mint csodatevőt dicsőítsék, aki olykor fitogtatja csodatevő hatalmát a nép előtt, s így az épülés szándéka szórakoztatásba csap át.³⁷

2.7. W. Schneemelcher művének 5. kiadásában reflektál az amerikai kutatók eredményeire is. Az Amerikában létrejött *Society of Biblical Literature* (A Bibliai Irodalom Társasága) az apokrif iratokkal is foglalkozik, s eredményeit külön kötetekben és a *Semeia* című folyóirat hasábjain teszi közzé. Az amerikai kutatók, akik strukturalista módszerrel, a pszichológia, szociológia és a feminizmus szempontjait is figyelembe véve végzik kutatásaikat, többek között megállapították, hogy az

³³ Söder, Rosa, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3) Stuttgart 1932, 21–148.

³⁴ Szepessy Tibor, „Az apokrif apostolakták és az antik regény.” In: *Antik Tanulmányok* 38 (1994) 116.

³⁵ Kaestli, Jean-Daniel et Marguerat, Daniel, 1995, 107–113.

³⁶ Vö. Ehlen, O., *Leitbilder und romanhafte Züge in apokryphen Evangelientexten*. Untersuchungen zur Motivik und Erzählstruktur (anhand des Protevangelium Jakobi und der Acta Pilati Graec. B). Franz Steiner Verlag 2004.

³⁷ Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3., völlig neubearbeitete Auflage. II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1964, 113–114.

apokrif apostoli aktákban jelentős szerepet kapnak a nők. Miután az apostolok tanításának hatására a keresztény hitre térnek, ha korábban házasságban éltek, nem hajlandók többé férjükkel házaseletet élni, azaz enkratiták lettek. E jelenségből pedig arra következtetnek, hogy abban az időben, amikor ezek az akták keletkeztek, a női társadalomban afféle forradalom zajlott le. Az asszonyok fellázdak azon kötöttségek ellen, így a házaselet kötöttségei ellen is, amelyek korlátozták őket. A keresztény eszmék lehetőséget adtak nekik, hogy megszabaduljanak e terhes kötöttségektől, és keresztényként szabad életet éljenek. Ez a következtetés azonban megkérdőjelezhető azon az alapon, hogy az aktákban szereplő hölgyek előkelők és gyönyörűek. Valójában nem volt ennyi előkelő úrinő a második század végi keresztények között, és különösen nem az apostolok korában. Volt viszont a görög szerelmi regényben, amelyben nagyjából azonos a női és férfi szereplők száma. A nők forradalma helyett jobb lett volna tehát a görög szerelmi regény hatásával magyarázni a nők előtérbe kerülését az apostoli aktákban.³⁸

2.8. Ph. Vielhauer az apokrif gyermeksevangeliumokat tárgyalva megállapítja *Jakab prótoevangeliumával* kapcsolatban, hogy kétharmada Mária-legendákat tartalmaz, és csak egyharmada szól a Kiszjézus gyermekkoráról. Ennek ellenére gyermeksevangeliumnak tartjuk ezt a művet, „hiszen csak természetes, hogy a jámbor érdeklődés a csodálatosan született gyermek iránt édesanyjára is kiterjed, és hogy a legendaképzés Mária történetét is bevonja Jézus előtörténetébe.”³⁹ Ez az apokrif evangélium, de a többi gyermeksevangelium is, úgy tele van tömve legendákkal, hogy legendás jellege nemcsak egy irodalomtudós, de egy gimnazista számára is világos. Többek között ez a legendás jelleg is oka lehetett annak, hogy végül is nem lett a kánon része.

2.9. Hivatkozva J. A. Fabricius 1703-as kiadásának címére: *Codex Apocryphus Novi Testamenti... castigatus ...*(Az Újszövetség megtisztított apokrif kódexe), W. Rordorf megjegyzi, hogy ez a cím véglegesítette az „Újszövetség apokrifjai” fogalmat, és ez ártott az apokrif iratok tekintélyének, s hozzájárult ahhoz, hogy senki földjévé válják az apokrif irodalom. Ebből az elnevezésből ugyanis azt a következtetést vonták le, hogy bár az újszövetségi apokrifek nem részei a kánonnak, de címeikkel mégis úgy tüntetik fel, mintha egyenrangúak lennének a kanonikus írásokkal. Ezért azon meghatározás helyett, amely az ószövetségi és az újszövetségi apokrifek megnevezést alkalmazza, Rordorf megfelelőbbnek tartja Junod nyomán a következőt: „Az apokrifek olyan szerző nélküli vagy hamis szerzőt feltüntető írások, amelyek valamiféle kapcsolatban állnak az Újszövetség és az Ószövetség könyveivel, mert olyan személyeket helyeznek a középpontba, akik a kanonikus

³⁸ Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Auflage. II. Band: *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1989, 77–78.

³⁹ Vielhauer, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, New York 1975, 667.

könyvekben is megjelennek.” E meghatározás azért jobb – állapítja meg Rordorf –, mert nem rekeszti ki a később keletkezett iratokat az apokrifek közül, továbbá nem állítja, hogy az apokrifek egyenlők akarnak lenni a kanonikus írásokkal.⁴⁰ Rordorf ezen szavaiból egyértelmű, hogy az újabb kutatásban megértő jóindulattal fordulnak az apokrifek felé, és még a látszatát is el akarják kerülni annak, hogy ezek az iratok valamilyen szempontból jelentéktelenek vagy ártalmasak lennének.

Ez a túlzott jóindulat aztán arra indította Rordorfot, hogy a fentebb említett megkérdőjelezhető megállapításokat tegye. Például a János-aktában igenis vannak olyan kijelentések, amelyek azt sugallják, hogy szerzője hitelesebbnek tartja saját művét a kanonikus írásoknál, továbbá az apokrifek már Fabricius 1703-as kiadása előtt is „senki földje voltak”, mert szinte ahány korábbi kéziratuk volt, annyi változatuk létezett, azaz a felhasználók nem tekintették szövegüket szentnek és sérthetetlennek: egyes részeit átértelmezték, hozzájuk toldottak, kihagytak belőlük. Ezt azért nem tették a kanonikus könyvekkel.

Éppen emiatt nem tudok egyetérteni Helmut Koesterrel, aki összegezésében kijelenti, hogy az általa vizsgált öt apokrif evangélium ugyanolyan régi és ugyanolyan történeti értékekkel van felruházva, mint a kanonikus evangéliumok (des documents aussi anciens et dotés d'autant de valeur historique que les évangiles canoniques).⁴¹ Az összehasonlítás ugyanis nem azonos alapon történik. A kanonikus evangéliumok teljes terjedelmükben ránk maradtak, az apokrif evangéliumok pedig többnyire töredékesen, tehát nem tudhatjuk, mi volt pontosan az elveszett részekben, ezért összehasonlításuk a kanonikus írásokkal irreleváns.

2.10. E. Weidinger az újszövetségi apokrifeket a következőképpen értékeli: „Céljuk sokrétű: a keresztény tartalmakat népiesen megfogalmazni. Sőt jó néhányuk csak épületes és szórakoztató irodalom akar lenni. Azonban egyes művek azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a Szentírással konkuráljanak. Ezen vállalkozás komolysága abban is megmutatkozik, hogy sok olyan írás, amelyet időközben mint apokrifet elvetettek, hosszú ideig széles körű elismertségnek örvendett az egyházban.”⁴² Nos, az említett „szórakoztató” hangnem magában is elég lehetett ahhoz, hogy e keresztény művek kiszoruljanak az egyházi használatból, s ennek következtében a kánonból is.

2.11. Az irodalomtudomány arra is képes, hogy az apokrif irodalmon belül a gnosztikus iratokat elkülönítse a nem gnosztikusoktól, mégpedig a szöveg szóképei, trópusai alapján. „A gnosztikus vallás jellegzetes vonása, hogy világnézeti kijelentéseit sajátos műnyelven értelmezi, amelyet szabványosított gnosztikusnak mondhatunk. Jellegzetes lexikája mellett a képmotívumok meghatározott

⁴⁰ Rordorf, W., „Terra Incognita. Recent research on Christian apocryphal literature.” In: *Lex orandi – Lex credendi*, Freiburg 1993, 432–448.

⁴¹ Koester Helmut – François Bovon, *Genèse de l'écriture chrétienne*, Brepols 1991, 98.

⁴² Weidinger, E., *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Augsburg 1995, 7–8.

komplexumát alkalmazza, amelyek minden gnosztikus írást áthatnak.²⁴³ Tehát a stílusvizsgálatok módszerével is fel lehet tární az, hogy egy irat gnosztikus-e, például *Fülöp evangéliuma* vagy *Az Igazság evangéliuma* esetében.

A fentebb hivatkozott mérvadó szakmunkák az irodalomtudomány módszereivel mutatnak rá olyan jelentős stílus-, hangnem- és tanításbeli különbségekre a kanonikus írások és az apokrifek között, amelyek okai lehetnek annak, hogy az apokrifek végül is nem kerültek be a kanonikus szent iratok közé.

3.

ÉSZREVÉTELEK TÓTH PÉTER KRITIKÁJÁHOZ ÉS PESTHY MONIKA VITAINDÍTÓJÁHOZ

3.1. Egyetértek Tóth Péterrel abban, hogy a Hubai Péter által *A Megváltó a keresztéről. Kopt apokrifek Núbiából* címen kiadott két kopt nyelvű töredékről többet megtudhatnánk a homiletikus irodalom és a liturgikus hagyomány bevonásával. Viszont azon az alapon, hogy bizonyos kapcsolat megfigyelhető e két töredék és a homiletikus irodalom között, nem lehet teljes biztonsággal arra következtetni, hogy a szóban forgó két töredék homília, nem pedig apokrif irat; igaz, ezt Tóth Péter nem is állítja. Mégpedig azért nem, mert apokrif iratokban is sok homília, prédikáció található, például az apokrif apostolakták tömve vannak hosszú prédikációkkal. Következésképpen, még ha egy töredék homília jellegét bizonyítani tudjuk is, attól még a töredék lehet egy apokrifban betétként szereplő homília része.

3.2. Pesthy Monika, miután ismerteti F. Bovon és P. Geoltrain véleményét az apokrifokról, így folytatja: „Mindezek alapján a következő, nem is annyira definíciót, mint inkább leírást adják a keresztény apokrifekről: „olyan szövegek, melyek a bibliai személyekre és eseményekre, a kereszténység vagy a zsidó hagyomány alakjaira ...vonatköző tradíciókat őriztek meg; melyek műfaja sokféle, és különböző korokból és helyekről származnak, sok kéziratban ... és sok nyelven maradtak fenn.”²⁴⁴ Majd kissé lentebb ezt a megjegyzést fűzi a meghatározáshoz: „Bovon és Geoltrain értelmezése nyilvánvalóan sokkal kevésbé merev, mint a hagyományos, de éppen ezért kérdés, hogy nem túl tág-e.”²⁴⁵ Véleményem szerint nagyon is tág, hiszen szinte mindazon jegyek hiányoznak belőle, amelyek az apokrif iratokat apokrifokká teszik, például az egyikben eretnek tanítás van, a másik regényes stb. Figyelemre méltó, hogy Pesthy Monika három szóval is megnevezi a szóban forgó definíciót: definíció, leírás, értelmezés. Ez a megjegyzése is sokat mondó:

⁴³ Arnold-Döben, Victoria, *Die Bildersprache der Gnosis*, Köln 1986, 23.

⁴⁴ Pesthy Monika, 2007/2, 239.

⁴⁵ Pesthy Monika, 2007/2, 240.

„kevésbé merev, mint a hagyományos”. E meghatározásban egy újfajta definíció jelenik meg, amelyet Pesthy Monika helyesen állít szembe a hagyományossal. A hagyományos definíció a logikai, amelyet a filozófusok analitikusnak neveznek, és Platónra, Arisztotelészre vezethető vissza. Ez újabb meghatározást, amelyet Pesthy Monika leírásnak is, értelmezésnek is nevez, Heidegger és Wittgenstein alkalmazták filozófiai műveikben, és hermeneutikainak nevezik. Jellemzője a filológus kör (Luther fogalmazta meg először, és a Biblia értelmezésében alkalmazta, majd A. Boeck (1877) a klasszika-filológiában⁴⁶), amely a részeket az egészből, az egészet pedig a részeiből értelmezik, tehát holisztikus szemléletű.⁴⁷

3.3. Pesthy Monika az általa ugyanezen tanulmányban fordításban közölt *János megjelenéséről a pokolban, és az ott levőkről* című iratról megjegyzi, hogy azt „minden műfajba be lehetne sorolni.”⁴⁸ De azért ő maga inkább afelé hajlik, hogy az írás műfaja homília: „Homiliának homília, hiszen ezt rögtön az elején megtudjuk, és hogy dramatizált homília, az is elég kézenfekvő.”⁴⁹ Igaz, apokrifnak is mondja, de nem ilyen határozottan: „És természetesen apokrifnak is nevezhetjük, hiszen nagyon nyilvánvalóan támaszkodik a Nikodémus-evangéliumra, bár ezt is átértelmezi, hiszen abban Keresztelő pokolra szállásáról nincs szó.”⁵⁰ Véleményem szerint a szóban forgó írást tekintjük csak homiliának, hiszen attól, hogy egy apokrif irat hatását fedezzük fel benne, még nem válik apokrifrá. Jó példát szolgáltatnak erre Szent Jeromos remeteéletrajzai, amelyekben tetten érhetjük az apokrif iratok hatását, mégsem tarthatjuk őket apokrif iratoknak.⁵¹

3.4. Tóth Péter recenziójának vége felé több kérdést feltesz az apokrifokkal kapcsolatban, majd így összegezi a kérdések által kirajzolódott problémákat: „Mindezek olyan kérdések, amelyek az »apokrif irodalom« terminusának alapos átgondolására kell készítenünk a kutatókat. Arra, hogy a jelenleginél sokkal világosabban próbálják meg körülhatárolni, pontosan mit is kell értenünk az »apokrif« megjelölésen, nehogy végül azzal kelljen szembenéznünk, hogy a fogalom értelmezése pusztán konvenciókon, évszázadokra visszanyúló sztereotípiákon, beidegződéseken és nem a szövegek irodalom- és teológiai történeti vizsgálatán nyugszik.”⁵² Az általam idézett részt Pesthy Monika is idézi, nyilvánvalóan azért, mert ő is szeretné az „apokrif irodalom” fogalmát tisztázni.⁵³ Fenti fejtegetéseimből, úgy hiszem,

⁴⁶ Jäger, G., *Einführung in die Klassische Philologie*. München 1975, 106–107.

⁴⁷ Vö. Malpas, J. E., „Analysis and Hermeneutics.” In: *Philosophy and Rhetoric* 25 (1992) 93–123.

⁴⁸ Pesthy Monika, 2007/2, 245.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Adamik, Tamás, „The influence of the apocryphal Acts on Jerome’s Lives of Saints.” In: *The Apocryphal Acts of John*, Jan N. Bremmer (ed.), Kampen 1995, 171–182.

⁵² Tóth Péter, 2007/1, 249–250.

⁵³ Pesthy Monika, 107/2, 236.

egyértelműen kitűnik, hogy W. Schneemelcher meghatározása jobban megfelel azoknak a követelményeknek, amelyeket Tóth Péter megfogalmaz, mint a Pesthy Monika és az általam is idézett újabb meghatározások. Mégpedig azért, mert történetiségükben vizsgálja és ragadja meg az apokrif irodalom jellemző jegyeit, rámutatva formai és tartalmi sajátosságaikra, amelyek ugyan az idővel változnak, mégis megfogható *differentia specificaként* funkcionálnak. És ami szintén lényeges, összhangban vannak egyfelől a ránk maradt apokrif iratok formai és tartalmi sajátosságaival, másfelől a patrisztikus irodalomnak az apokrifokkal kapcsolatos tanúságtételeivel. A *apokrif* ugyanis történeti fogalom is, amelynek már a késő császárkorban hosszú története van, tehát nem a mi korunkban találták ki, mint például az *újraírt Biblia* fogalmát.

3.5. Bovon és Geoltrain meghatározása vagy inkább értelmezése, úgy tűnik, ellentétben áll a patrisztikus hagyománnyal, az egyházi gyakorlattal, de a ránk maradt apokrif iratok formai és tartalmi jellemzőivel sem harmonizál.

Az egyházban ἀπόκρυφος jelentése egyfelől „titkos” könyvet jelentett, amelyet csak sajátos beavatás után lehetett olvasni gnosztikus közösségekben, másfelől jelenthetett olyan könyvet is, amelyet magánolvasásra ajánlottak, szemben a Biblia szent könyveivel, amelyeket nyilvánosan felolvastak a közösségben.⁵⁴ Az egyházatyák apokrifnek nevezik azokat az iratokat, amelyeknek szerzője ismeretlen vagy hamis, és téves tanításokat is tartalmaznak, például: „Kerüljön minden apokrif iratot, s ha nem a hitigazságok végett, hanem a jelképek iránti tiszteletből egyszer mégis olvasni akarná, tudnia kell, hogy nem azok művei, akiknek neve a címben szerepel, hogy ezekhez sok téves dolgot keverték, s nagy okosságra van szükség ahhoz, hogy a sárban megkeressük az aranyat” (Hier. *Epist.* 107, 12).⁵⁵ „Mellőzzük tehát azoknak a írásoknak a költött elbeszéléseit, amelyeket apokrifoknak neveznek, azért, mert titkos eredetük nem volt nyilvánvaló az atyáknak, akikről eljutottak hozzánk az igazmondó Írások igen biztos és igen ismert hagyományozással. Még ha felfedezhető is eme apokrif iratokban némi igazság, mégis sok hamis tanításuk miatt semmi kanonikus tekintély nincs bennük” (Aug. *De civ. Dei* 15, 23, 4).⁵⁶ Más

⁵⁴ *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, tome 1, Cerf 1999, 180.

⁵⁵ Saint Jérôme, *Lettres*, tome V, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris 1955, 156–157: *Caueat omnia apocrypha. Et si quando ea non ad dogmatum ueritatem, sed ad signorum reuerentiam legere uoluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur; multaque his admixta uitiosa, et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere.* Fordította Puskely Mária. In: Szent Jeromos, *Levelek*. Második kötet. Szerkesztette: Takács László. Budapest 2005, 109.

⁵⁶ Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Opera omnia*. Editio Parisina altera, emendata et aucta. Tomus septimus, Parisiis 1838, 651: *Omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non clauit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas ueracium Scripturarum certissima et notissima successione peruenit. In his autem apocryphis etsi inuenitur aliqua ueritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas.* Fordította Adamik Tamás.

atyák hangsúlyozzák, hogy eretnek tanítások fordulnak elő bennük (Iren. *Adv. haer.* 1, 20; Tert. *De resur.* 63).

De nem harmonizál ez a meghatározás a fennmaradt apokrif iratokkal sem, amelyeknek egy részében enkratizmussal találkozunk, például az *András-aktában*,⁵⁷ más részében doketizmussal, például a *János-aktában* ezt mondja az Úr az apostolnak: „János, a lentiek szemében Jeruzsálemben lándzsákkal és náddal átszúrnak, ecettel és epével megitatnak (97)”⁵⁸ Bolyki János ezt a magyarázatot fűzi e kijelentéshez: „Ez az úgynevezett doketista eretnekség hangja, mely szerint Krisztus csak látszólagos (nem valóságos) testben járt a földön, ezért testi halála is csak látszólagos volt.”⁵⁹ Ismét más részében gnózással találkozunk, például *Fülöp evangéliumában*⁶⁰ és *Az Igazság evangéliumában*.⁶¹ Ezen eretnek tanításokra egyáltalán nem utal Bovon és Geoltrain meghatározása. Hogyan lehetne akkor korrekt és helyes?

3.6. Az elmondottakból, úgy vélem, kitűnik, hogy az említett definíciók közül Schneemelcherét tartom a legjobbnak, de tovább árnyalnám, hogy jobban tükrözze az ókori apokrif irodalom általános fogalmát, az ógyház és az egyházatyák apokrifelfogását, de megfeleljen a ma ismert apokrifok eszmei és formai sajátosságainak is. Egy ilyen definíció efféle lehetne, természetesen munkahipotézisként: „Az apokrifok a Biblia könyveinek műfajaival rokon, de egymástól igen eltérő írások, amelyek nem kerültek be a kánonban, de címük és egyéb állításaik alapján ismeretlen vagy fiktív szerzőik olykor igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek, és amelyek formatörténetileg a Bibliában megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, eközben persze az ortodox tanítástól elütő idegen elemek is beléjük kerülhetnek.”

⁵⁷ Vö. *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás, Budapest 1996, 116–117. (Fordította Adamik Tamás).

⁵⁸ Uo. 18.

⁵⁹ Uo. 212. o. 36. jegyzet.

⁶⁰ *Csodás evangéliumok*. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás, Budapest 1998, 163. o. 1. jegyzet. (Fordította Pesthy Monika).

⁶¹ Uo. 169. o. 1. jegyzet (fordította Pesthy Monika).

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI



A FONTES ORIENTALES SOROZAT FORRÁSVIDÉKE

SIMON RÓBERT

Egy jó, tartalmas, váratlan meglepetésekkel szolgáló és néhány évre (évtizedről ne álmodjunk) megtervezhető könyvsorozat gondolata Magyarországon a hajdani békeidők hangulatát idézi föl az emberben. Egy komoly sorozat ugyanis csupa olyasmit igényel, amiből itt, az európai végvidékeken ritkán volt minden együtt: időt, gondos előkészítést, megbízható szakembereket (akik a szakmájukon kívül magyarul is tudnak és önmagáért, nem másértvalóan művelik a területüket), segítőkész, nem csak a nyereségre figyelő kiadót és olyan olvasóközönséget, amely megkedvelte a már megjelent köteteket és várja az újabbakat. Tudjuk, mindez együtt olyan társadalmakban alakult ki és létezett valamelyest, amelyekben a kultúrának volt becsülete, a humaniorákat istápoló iskolarendszer létezett és bizonyos hagyományokkal rendelkező polgárság jött létre, amelynek nem csak a munkaerőpiacon közvetlenül hasznosítható – gyorsan devalválódó – szakismeretek voltak fontosak, hanem a kultúra piac-közömbös szimbolikus értékei is, mert még tudta, hogy csak az utóbbiak révén maradhat ember. Nálunk, Magyarországon az előbbi feltételekből mindig hiányzott néhány (itt vagy nem alakultak ki bizonyos tudományágak, vagy, ha kialakultak is, a kedvezőtlen gazdasági-társadalmi körülmények évtizedekre fölfüggesztették azok egyetemi oktatását, vagyis nem voltak megbízható szakemberek), ám talán a legfontosabb a kultúrát nemcsak fogyasztó, de meghatározni tudó polgárság hiánya vagy gyengesége volt, amely adhatta volna az új kulturális értékekre fogékony „művelt nagyközönséget”. Nálunk a kultúrát meghatározó „uralkodó blokk” a második világháború előtt egyértelműen nem-polgári volt, amely a modernizáció bizonyos elemeit kényszerűen elfogadva, legfeljebb megtúrta az idegennek tekintett polgári tendenciákat, ám válságos helyzetekben nyomban felmondta a kényszerű kompromisszumokat. Nálunk tehát a rendies politikai-hatalmi mozzanat uralta a polgáris gazdasági viszonyokat, s e sajátos dualista társadalmi struktúrából következett a kétféle tudományblokk és kétféle értelmiség egymás mellett, pontosabban egymással szemben létezése. Mindkét vonatkozásban egyfelől a mind konzervatívabb és egyre kevésbé haladó nép-nemzeti érdekek, másfelől az „urbánusnak”, idegennek tekintett (valóban főleg idegenből kölcsönzött) kulturális-tudományos értékek álltak szemben egymással a „népi”

értelmiség és a polgári, tehát egyetemesebb szempontokat föl vállaló értelmiség képviselőiben. A harc kimenetele soha nem lehetett kétséges.

Az egyetemes szempontokat a keleti kultúrák vonatkozásában is nehezen lehetett, ha egyáltalán, szervesíteni a nemzetinek tartott értékrendszerben. Noha Nyugat-Európában Herder és Goethe óta a keleti irodalmak (főleg az óind és a perzsa) szervesítése az akkor alakuló „világirodalomban” bízhatóan indult, a 19. században ott is problémák merültek fel (a „filorientalista” 18. századhoz képest a gyarmatosító és minden téren az Európa-centrikus látásmódot kialakító 19. század egyre inkább negatív módon viszonyult a keleti kultúrák zöméhez). Ezen az alapon a keleti irodalmakból csak kevés mű, és azok sem a saját értékeik miatt nyerhettek valamilyen figyelmet az európai kultúrában, olyanok elsősorban, amelyekkel az európai életmódtól, kultúrától megcsömörlő, menekvést kereső európai polgár egzotikum igényét lehetett kielégíteni. Ilyenek voltak, már a 19. század második felében, Fr. Bodenstedt sokáig eredetieknek hitt (hosszabb távon talminak bizonyult) *Mirza Schaffy versei* (a század egyik bestsellere) vagy Omar Khayyám négy sorosai E. Fitzgerald átültetéseiben (ő lett talán a legtöbbet fordított keleti költő a második világháborúig).

Kelet igazi megismerésére és a kultúrába, oktatásba való szervesítésére talán az utolsó reális lehetőség a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben jött el, amikor a birodalmak felbomlási folyamatának utolsó felvonásaként a volt gyarmati országok elnyerték politikai függetlenségüket, s a keleti országok nagy része fontos szereplője lett a kétpólusú világrendszernek, és megismerésük nem csak lehetővé, hanem szükségessé is vált. Ez a folyamat el is indult az ötvenes évek végén, s különösen a hatvanas években (akkoriban az Európa Kiadó szerkesztőjeként magam is részese voltam valamelyest ennek a folyamatnak) valóban elkezdődött a keleti irodalmak igazi értékeinek a méltó bemutatása (a fordítások között érthetően a kínai irodalom vezetett egy ideig, ám az óind, a japán, a perzsa, az arab, a török, sőt a mongol, a tibeti, de még a vietnami kultúrák alkotásai is bebocsátást kértek az akkor még igényes olvasóközönség olvasmányai közé). Ekkor, először és utoljára sikerült néhány olyan követelményt érvényesíteni a keleti alkotások kiadása terén, amit se előtte, se utána nem lehetett számon kérni: az esetek túlnyomó részében igazi értékek kerültek kiválasztásra, az eredeti nyelvekből megbízható szakemberek fordítottak (ha kellett, olyan kiváló költők-műfordítók bevonásával, mint Weöres Sándor, Vas István, Devecseri Gábor, Képes Géza stb.), és olyan kiadói gondozás biztosította a könyvek megbízható szerkesztését és külső megjelenését, amely azóta csak szabályt erősítő kivételként jelenik meg. Tudjuk azonban, hogy egy kultúra szerveződése hosszú és igen érzékeny folyamat, néhány év ehhez nem elegendő. Stabilitás, békés növekedés és a polgárosodás citoyen értékeinek gyarapodása elengedhetetlen feltételei annak, hogy az alakuló kulturális értékek hajszálgyökereket eresszenek legalább az értelmiség gondolkodásában, az oktatás (a középiskolától

kezdve) átvegye az új ismereteket, s mindez az új nemzedékek szellemi formálódásának mindinkább része legyen. Tudvalévő, hogy mindez nem következett be. A keleti kultúrák legfontosabb alkotásai nem nyertek polgárjogot nálunk. Ha ma megkérdeznénk egyetemi hallgatókat, milyen keleti műveket ismernek, talán az *Ezeregyéjszakát* említenék egyedül. Ennek a kudarcnak több oka is volt. Az egyik az, hogy a hatvanas években bízatóan indult folyamat már a hetvenes évek második felében megtorpant, egyre kevesebb keleti mű jelent meg, azok is esetlegesen és általában észrevétlenül. A legfontosabb ok azonban a kultúrában bekövetkezett irreverzibilisnek látszó változások voltak. Az egypólusú világrendszer létrejöttével nemcsak a marxizmus és baloldali eszmerendszerek hitele és vonzereje szűnt meg, hanem összeomlott egy (sok vonatkozásban már eddig is illuzórikus) kultúra felfogás is, amely minden esetlegessége ellenére még egy háromdimenziósan építkező létezés mentén, bizonyos transzindividuális értékeket fontosnak tartva, a múlt nagy teljesítményeit számon tartotta, s a jelent bizonyos jövő elképzelésekkel még összekötötte. Az új változások hatására radikálisan megváltozott a felsőoktatás, s a piacorientált tömegoktatás mind hatékonyabban kiiktatja a csereértékként nem hasznosítható ismereteket. Ennek a közvetlenül és gyorsan (mert hamar devalválódó) ismerethalmaznak már nincs koherenciája, nincs múlt-affinitása (hiszen csak a legújabb használható fel), s a nem piacosítható szimbolikus értékeket nem becsüli. Míg a kultúra szerves építkezése évszázadok hosszú folyamatában teljeseedik ki, addig az eddigi történelmi tapasztalatok meggyőzően mutatták, hogy igen rövid idő alatt lehet azokat elpusztítani. Voltaképpen az elmúlt szűk évtizedben az utóbbi folyamat tanúi lehettünk. E rendkívül gyors folyamaton belül néhány paradox jelenség is megfigyelhető, amelyek közül egyesekre a közeljövő esetleges lassú építkezése során talán még építeni is lehet. Az egyik egy sajátos eltolódás néhány (a vallástudomány műveléséhez fontos) terület, így az ókortudomány és az orientalisztika (az elmúlt évtizedek oktatásában bekövetkezett változások nyomán kialakult) „túlképzése”, ill. a társadalmi igény csökkenése között. A korábbi időkhöz képest sokkal több egyetemen lett ilyen típusú képzés számos konferenciával, PhD képzéssel, új folyóiratokkal, réteg specifikus kiadványokkal, amelyekre a „művelt nagyközönség” gyors megszűnése miatt alig van kereslet. E periferizált, rendkívül kevés példányszámban megjelenő kiadványokat a szakma úgyszólván a kollégáknak adja ki, a nagyközönség egyáltalán nem vesz róluk tudomást. Úgy születnek tehát néha fontos szakmai eredmények, hogy (szemben a régi századforduló gyakorlatával) azok nem válnak a (nem létező) közkultúra részévé. Kialakult tehát egy jobb sorsra érdemes szűk szakmai elit, amely nem vagy alig talál utat a szakmán kívüli közönséghez. Ezen a helyzeten biztos, hogy változtatni kellene.

A másik paradoxon az, hogy a korábbi ideológiák válsága, ill. gyors megszűnése idején rendkívül megnőtt a vallási és eszmei útkeresők száma, hiszen a rendkívül bizonytalanra vált mindennapiság útvesztőjében sokak számára a hit

elemi szükséglet lett. Ebben a helyzetben nemcsak a korábbi vallási kínálat értéke értékelődött fel (noha a legújabb felmérések szerint ez az utóbbi időben megállt, sőt csökkenően van), hanem a keleti filozófiák, vallások iránti érdeklődés is látványosan megnövekedett. Természetesen nagy keletje lett a keleti ezoterikának, s a hosszas tanulás nélkül gyorsan megigazulni akarók könnyű prédái lesznek az eszmék kufárainak. Az értéktelen kiadványok dömpingje kellően mutatja ezt a vonulatot. A probléma tehát az, hogy van egy valóságos igény, amelynek színvonalas kielégítését azonban a szakma nem vállalja fel kellőképpen.

A 2006-ban elindult *Fontes Orientales* sorozatát valójában ezek és hasonló megfontolások motiválták. Mindenekelőtt az a nehezen elveszthető hit, hogy a keleti irodalmaknak számos olyan figyelemre méltó alkotása rejtekezik még felfedezésre várva (legalábbis a magyar olvasó számára), amelyek úgy vallanak vallásuk, kultúrájuk, egy kor ünnepnapjairól és hétköznapijairól, hogy egyúttal ma is élő üzenetük lehet a ma – nyitottságra és a fölfedezések örömeire vágyó – emberének. Ezt a klasszikus keleti alkotások jelentős részének az a sajátossága is elősegíti, hogy ezekben még nem váltak külön az egyes tudatformák: a vallási, a mítosszal és a legendás hagyományokkal érintkező történeti és tudományos, az irodalmi és esetleg a filozófiai. A valóság e megközelítéseinek az egymásba játszása, különösen a ma távolából, nem gyengítik egymást, ellenkezőleg, valami visszahozhatatlan színt, atmoszférát kölcsönöznek e műveknek, amelyek a valóságnak nem egysíkú, egy oldalára leszűkített szemléletét nyújtják, hanem annak égi és földi tájait egyaránt bemutatják (egy példával illusztrálva: az 1341–1405 között élt ad-Damíri lenyűgözően sokrétű zoológiai enciklopédiájában az állatokhoz kapcsolódóan minden vallási elképzelést is megemlít, ám a kacsánál meglep minket egy jól átgondolt kalifátus-történettel). Egy másik megfontolás abból indul ki, hogy a keleti művek valóban az embernek a kozmoszban elfoglalt helyével foglalkozva, egy olyan – a valóság „égi másához” közelebb álló – szemléletet tükröznek, amely a mai nyugati pragmatikus, racionalista látásmódhoz képest a mindinkább feledésbe merült hajdankor, az *in illo tempore* közvetlenségét, s az emberi-isteni jelenségekre való elfogulatlan rácsodálkozást kínálják. Egy további szempont volt, hogy olyan területeket és kultúrákat mutassanak be egy-egy jól kiválogatott munkával, amelyek úgyszólván ismeretlenek a korábbi magyar fordításirodalomban (gondolok itt pl. az etióp, szír, kopt kultúrákra, a vallásokból pedig különösen az iráni vallásokra, a zoroasztrizmusra és a gazdag manicheista forrásanyagra, de akár az intertestamentális kor hallatlanul gazdag, sokrétű és nálunk csak az utóbbi időkben vizsgált műveire). Tudjuk, a korábbi kiadói sorozatokban csak néhány keleti munkát lehetett megjelentetni (a Világirodalom Klasszikusaiban néhány kínai mű mellett egy *Ezeregyéjszaka*-válogatást vagy a japán Muraszaki *Gendzsi regényét*; a költészetet bemutató *Pleiade* sorozatban egy kínai és egy perzsa kötetet; a „Kistükör” sorozatban egy sumer és egy mongol válogatást; kivétel volt a tárgy

természeténél fogva a máig egyedülálló és úttörő „Prométheusz” vallástörténeti sorozat, amelynek – 1984–7 között megjelent – 17 kötetéből 7 kötet keleti munka volt), ezek azonban beleolvadtak a domináns nyugati anyagba és nem rajzolták ki markánsan a keleti értékeket. A sorozat megindításához alapvetően fontos volt az azt föl vállaló, áldozatkész kiadó megtalálása, ami – ismerve a sanyarú magyar könyvkiadási viszonyokat – nem volt könnyű feladat. Ez a gazdag és sokrétű hagyományokkal rendelkező Corvina Kiadó lett, amelynek az igazgatója, Kúnos László (az egyik legnagyobb magyar turkológus, Kúnos Ignác unokája) minden fenntartás nélkül nyomban föl vállalta a sorozatot, s olyan módon tervezték meg azt, amely a magyar könyvkiadás legjobb hagyományait idézi fel. A kiadó nem szólt bele a kötetek összeállításába és a sorozatszerkesztők (betegsége súlyosbodása előtt Puskás Ildikó, továbbá Simon Róbert) munkájába, így különösen a belső szerkezet kialakításába. Ami az utóbbit illeti, talán elmondható, hogy az kísérletet tesz egy fontos keleti forrás valamilyen nyelven történő alapos bemutatására. A kiadványok három részből állnak: a.) a szigorúan az eredeti nyelvből készülő tudományos fordításból, amely egyúttal igyekszik eleget tenni a színvonalas műfordítói igényeknek, tehát az esetleges versben készült anyagot is az eredeti metrumokban kell visszaadni a fordítóknak. Mivel a megjelent művek zöme a maga vallástörténeti stb. mondanivalóját (az elitkultúra részeként) igényes irodalmi formában fogalmazta meg, azt magyarul is hasonló módon illett/illik visszaadni. Ez különösen fontos követelmény a mai lepusztult és igénytelen kulturális elvárások idején, amikor a pontos és választékos kifejezés még a felsőoktatásban is visszaszorult, s a diákok zöme a néhány száz szóra redukált, nem megfelelően használt és értett szókinccsel egyre távolabb kerül a mondandó fogalmi tisztaságától és zenéjétől. b.) A fordítást (lapalji kommentár gyanánt) a dolog meritumának megfelelő terjedelmű jegyzetanyag kíséri. Ezek, ha kell (a megjelent kötetekben az olvasó erre számos példát találhat), egy kisebb esszé terjedelmét is elérhetik, s a szükséges filológiai közlendőkön kívül párhuzamokat, történeti, vallástörténeti, földrajzi, tudománytörténeti exkurzusokat tartalmazhatnak, amelyek, ahogy egy recensens megfogalmazta, önmagukban is élvezetes olvasmányok a tárgy iránt fogékony olvasó számára. A filológiai utalások fontosabbjait illik olvasmányosan lefordítani, hiszen manapság nemcsak a latin és a görög nyelv ismeretét nem lehet feltételezni az olvasótól, de az angolon kívül a többi európai nyelvet sem. A kommentárok írása terén ha nem is sok, de néhány jeles és követendő példa található a tudománytörténetben. Emlékszem, már diákkoromban is valósággal lenyűgözött Th. Nöldeke (1836–1930), a sémi és iráni filológia valószínűleg legnagyobb 19. századi alakja utolérhetetlen kommentárja aṭ-Ṭabarí – általa lefordított – történeti munkájához (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 1879), amit 140 évvel a megjelenése után is érdemes kézbe venni, hiszen a benne föllelhető közép-perzsa, örmény, szír és arab anyagért manapság tucatnyi kutatóhoz kellene fordulni. A kommentárok természetesen

nem szolgálhatják az öncélú erudíció fitogtatását, azoknak a tárgyat és az olvasót kell szolgálniuk. c.) végül harmadik részként terjedelmes tanulmány zárja a kötetet, amelyben a mű szerzőjéről és tárgyáról kimerítő taglalást kaphat az olvasó, s ebben a kötet összeállítója a maga új eredményeiről is beszámolhat. A kötetek egy része mindenképpen lehetőséget ad arra, hogy egy-egy fontos vallástörténeti stb. csomópontról eredeti és terjedelmesebb elemzést lehessen készíteni. A köteteket pontos és szakszerű bibliográfia, ill. (amennyiben a kommentároknak és a tanulmányban túl sok forrás és szakirodalom szerepel) a rövidítések jegyzéke zárja le.

Eddig négy kötet jelent meg: az első hármat Simon Róbert készítette, a negyediket Vekerdí József és két tanítványa állította össze. A következőkben röviden bemutatjuk őket, egyúttal néhány készülő és tervbe vett kötetéről is számot adunk.

1. Buzurg ibn Sahrijár: *India csudálatosságai*, arab eredetiből ford., a jegyzeteket és az utószót írta S. R. (Corvina, 2006), 186 o. Az egyetlen, kéziratban fennmaradt, egyedülálló gyűjtemény 134 hosszabb-rövidebb írást tartalmaz. Összeállítója a khúzisztáni Rámhurmuz városából származó Buzurg ibn Sahrijár, akiről jószerivel semmit nem tudunk, csak annyit, hogy *nákhudá*, hajótulajdonos lehetett, aki csak a Perzsa Öböl környéki hajózásban vett részt, ám az ottani kikötőkben (Siráf, Ubulla, Aden, Şuhár, Başra) följegyezte az Indiai Óceánon hajózó hajósok történeteit és azokat sok idegen (főleg indiai) szótól hemzsegő, nyelvi barbarizmusoktól sem ment közép-arab nyelven, valószínűleg a 10. sz. közepén lejegyezte. E kikötőkben Közel- és Távol-Kelet mindenféle etnikuma megfordult, s beszámoltak egymásnak a távoli vidékekről, népekről, szokásokról, azokról a „csudálatosságokról”, amelyek ámulatba ejtették a hálás hallgatóságot: az indiai erős asszonyokról (az egyik történet szerint szeméremajkukkal képesek eltörni az *arekadiót*), az akkor még csodaszamba menő cetekről és bálnákról, a sellőkről, a sárkányokról, kannibalizmusról, az indiaiak rituális öngyilkosságáról, a kínaiak furcsa szokásairól, a távoli népek szerelmi életéről és a mesebeli szigetekről. E történetek tehát jellegzetesen hajóstörténetek, azok magától értetődő sajátosságaival: az anekdotikus kihegyezettséggel, a valóság esetleges megszépítésével, a méretek eltúlzásával, amit valószínűsít az a körülmény, hogy a messzi, idegen országokban minden előfordulhat, s a különlegeset, csodálatosat valósággal megköveteli a hallgatóság csodavárása. A történetek azonban a mesés elemek mögött nagyon is józan realitásérzékről tesznek tanúságot, s az idegen vidék folklórjáról, vallási szokásairól, életmódjáról meglepően sokat árulnak el, s ezért India, Kína, Ceylon és Kelet-Afrika akkori (vallási, politikai, kereskedelmi stb.) körülményeiről számos érdekességet közölnek. E korban a klasszikus iszlám kultúrája a zenitjén állott, s ennek nem lebecsülendő mozzanataként a rendkívül fejlett távolsági kereskedelem behálózta az egész akkori *oikumenét*, s az etnikumok, kultúrák közötti szabad átjárás magától értetődően követelte meg a nyitottságot, az ismeretlen iránti kíváncsiságot és a másság tiszteletét. A tanulmány (pp. 133–182) talán legfontosabb része éppen

ennek az utóbbi, történetileg és vallástörténetileg rendkívül fontos mozzanatnak az alapos, összehasonlító elemzését próbálta elvégezni, vagyis azt feltárni, hogyan viszonyult néhány vallás és kultúra (keresztény, muszlim, hindu) az idegenhez és a mássághoz. Az elemzés megpróbálta bizonyítani, hogy a kereszténység és a hinduizmus másság-affinitása rendkívül minimális, ugyanakkor az iszlámé a vizsgált korban igen nagy volt, s ez tette lehetővé, egyebek között, nem csak az idegenekkel való sokoldalú érintkezést, hanem az idegen kultúrák szelektív recepcióját.

2. Uszáma ibn Munqidz: *Intelmeek könyve. Egy szíriai emír memoárja a kereszties háborúk korából*, arab eredetiből fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Simon R. (Corvina, 2006). E szíriai emír (1095–1188) memoárja joggal tekinthető a klasszikus arab irodalom és művelődéstörténet páratlan emlékének. A 12. századot úgyszólván teljesen átélő nagy harcos, vadász, diplomata és *literary gentleman*, s a kortársak számára e kor kiemelkedő költője a kereszties háborúk s a frank–muszlim érintkezés sokoldalú résztvevője, néha alakítója és tanúja különleges értékét az adja, hogy e jelentős eseményeket arab szemmel mutatja be, ráadásul sokkal elfogulatlanabban, mint a keresztény beszámolók. Viszonylag jelentős szerepet játszott a végnapjaikat élő Fátimidák udvarában Kairóban (1144–1150), harcolt Atábég Zangi seregében (1135–8), tíz esztendőt töltött Núr ad-Dín udvarában (1154–1164), s élete végén még néhány esztendőt Šaláh ad-Dín kedveltjeként Damaszkuszban élt, mint fontos események megfigyelője. Ám a mai olvasó e memoárnak feltehetően azokat a beszámolóit becsüli igazán, amelyek a kor mindennapjairól árulnak el máshol fel nem lelhető érdekességeket: a muszlimok és frankok békés érintkezéséről, a kor étkezési szokásairól, a frankok és a muszlimok orvoslásáról, a különböző korabeli betegségekről, a muszlim források között kivételes módon a nők világaról is, s már-már egyedülállóan a korabeli vadászatokról, amelyek egyúttal csak nála fel-lelhető ismereteket nyújtanak a korabeli Szíriáról és Egyiptomról. A mű harmadik sajátossága pedig az, hogy a szíriai emír munkája a klasszikus arab irodalom ritka önéletrajzi alkotásai között is egyedülálló helyet foglal el, a finoman megrajzolt, mély emberi tanulságokat kínáló történetek egy felvilágosult, hallatlanul kulturált, a harcban, vadászban és a politikai életben kimagasló muszlim humanistát állítanak elénk, aki a „másikban”, a frank ellenfélben is képes megbecsülni a bátorságot s az esetleges jó tulajdonságokat. A közel száz oldalas kíséző tanulmány (pp.239–328) lehetőséget adott arra, hogy alaposabban foglalkozzunk a keresztény–muszlim érintkezéssel a 7–12. sz. között, bemutatva a különböző hitvitákat s a keresztények helyzetét a muszlimok között, továbbá hogy részletesebben összehasonlítsam a keresztény *bellum sacrum*ot a muszlim *dzsiháddal* (pp. 283–292). A tanulmány eredeti hozadéka a muszlim önéletrajz műfajának sokoldalú bemutatása, összehasonlítva az európai fejleményekkel (pp. 299–328). Jelezni kell, hogy a rendkívül gazdag memoár vallástörténetileg úgyszólván kiaknázatlan és számos meglepetést tartogat a figyelmes elemző számára.

3. Ibn Fadlán, *Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*, arab eredetiből fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Simon R. (Corvina, 2007). Ibn Fadlán *rihláját* az európai kutatás (ezen belül a magyar őstörténet művelői) már a 19. században ismerték és nagyra becsülték, de azt csak Yáqút al-Ĥamawí (1179–1229) földrajzi lexikonának, a *Muʿdzsam al-buldánnak* a részletei alapján lehetett tanulmányozni. Ezért az arabisztika és a steppei népek kutatásának a történetében kisebbfajta szenzáció volt, amikor Zaki Validi Togan (a baskir autonóm terület korábbi elnöke, aki az utolsó pillanatban tudott elmenekülni Sztálin korai tisztogatási hulláma elől) 1923-ban (éppen ezer évvel a beszámoló valószínű keletkezése után) egy meshedi könyvtárban fölfedezte a kéziratot, s 1939-ben kiadta azt kitűnő kommentárok kíséretében. A munka különleges értékét az adta, hogy szerzője olyan területekről és népekről adott alapos és megbízható beszámolót, amelyek etnogenezise máig a kutatás homlokterében áll. Az utazás háttérében az állt, hogy 920 körül a volgai bolgárok királya (neve egyébként: Almus) levelet írt al-Muqtadir bi' lláhi kalifának, hogy küldjön embereket, akik őt és népét az iszlám tanításaiban eligazítják, és mecsetet építenek számára. A kalifa útnak indított egy küldöttséget, amelynek Ibn Fadlán is tagja volt. A küldöttség 921. június 21-én indult útnak Bagdadból. Először Bukhárába mentek, majd Khwárizmon keresztül az oghuz törökök, a besenyők és baskírok földjén átutazva 11 hónapnyi utazás után 922. május 12-én megérkeztek a volgai bolgárok földjére. A küldöttségnek az iszlám terjesztése mellett egyéb feladatai is lehettek: a kor nagyhatalmi harcában (a hanyatló kalifátus mellett alapvetően Bizánc és a kazár birodalom) a potenciális szövetségesek föl kutatása és biztosítása (a volgai bolgárok a kazár fennhatóság alól igyekeztek szabadulni, s ehhez kérték a kalifa segítségét), valamint a kevésbé ismert népek földrajzi, vallási, továbbá politikai viszonyainak és szokásainak megismerése az egyre bővülő kereskedelmi kapcsolatok szolgálatában. Ibn Fadlánnál jobb, eszesebb és élesebb szemű megfigyelőt aligha küldhetett a kalifa: nem csak mindenre kíváncsi volt, hanem különleges érzéke volt a másra, a szokatlanra, amit pontosan, lényegre törően ragadott meg, s színesen és plasztikusan tudott megfogalmazni. Számos mai etnológust megszágyeníthet azzal, ahogy beszámol például az oghuz törökök házassági szokásairól, a betegekkel való bánásmódjukról stb. Ám leginkább a volgai bolgárok mélyreható és sokoldalú etnográfiai jellemzését bámulhatjuk. Ezen belül is kiemelkedik a rúz (varég) főnök temetésének – vallástörténetileg egyedülálló – alapos és kimerítő (pp. 90–99) leírása. A szöveg bőséges kommentálása lehetőséget adott a steppei népekkel való összehasonlító anyag gazdag bemutatására, a hosszú kísérelő tanulmányban (pp. 109–186) pedig mélyrehatóan lehetett elemezni a 9. sz. második felétől a 11. századig tartó (kereskedelmi) világrendszer kialakulását és működését, továbbá értékelni lehetett a steppei népek – Ibn Fadlán által megrajzolt – gazdag etnográfiai adatait. Az „útijelentés” még mindig gazdag anyagot tartogat a steppei népek vallási szokásainak a tanulmányozásához.

4. *Puránák. A hindu legendairódalom gyöngyszemei*, szanszkrit eredetiből fordította, a névjegyzéket összeállította és az utószót írta Vekerci József, válogatta és a jegyzeteket készítette Makai Melinda és Pap Ágnes (Corvina, 2008). A magyar könyvkiadásban az óind irodalom viszonylag gazdag anyaggal szerepel: a nagy epikus költemények mellett (*Mahábhárata, Rámájana*), a rendkívül jelentős meseirodalom fontosabb alkotásai (*Kathaszaritszágara, Vétalapancsavimsatika, Hitopadésa, Pancsatantra, Sukaszaptati* stb.), a világirodalmilag is számon tartott Kálidásza munkái, továbbá a védikus himnuszok egy része is olvasható, gyakran kimagasló fordításban. Érezhető hiányt jelentettek a *Puránák* („ősi történetek”), amelyek pedig a hinduizmus kialakulása és fejlődése szempontjából nélkülözhetetlen alapműveknek számítanak. A tipikus *Puránának* öt témát illet tárgyalnia (1. a teremtést; 2. az „újrateremtést”, vagyis a világok periodikus elpusztítását és újrateremtését; 3. az ősök egymástutániságát, vagyis az istenek és a *risik* genealógiáját; 4. a Manuk (az emberiség ősei) korszakainak felsorolását; 5. a királyok leszármazásának és tetteinek megörökítését), ám a *Visnu-purána* kivételével a többi nem követi ezt a sémát. Ugyanakkor e hagyományos témákon kívül a 18 *purána* a társadalom minden lehetséges – vallásilag fontos és szabályozandó – területével foglalkozik (az istenek mítoszaival, kultuszával, ünnepeivel, a zarándokhelyekkel és az áldozatokkal. Lejegyzésükre az i. sz. 3. század után került sor (a legenda szerint a *Mahábhárata* feltételezett költője, Vyása szerezte volna őket). A *Puránák* rendkívül fontosak a hinduizmuson belül kialakult szekták (főleg a visnuizmus és saivizmus) tanulmányozásához. A megjelent kötet hat *puránából* ad gazdag válogatást (elsősorban a kerek, fordulatos – vallástörténetileg is jelentős – történetek kerültek bemutatásra). A kötet elkészítése egyfajta műhelymunka keretében jött létre: a magyar indológia „Altmeister”-e, Vekerci József (aki eddig is úgyszólván egyedül fordította és kommentálta az előbb felsorolt munkák zömét) két tanítványával évekig olvastatta a *Puránákat* (az egyikük PhD disszertációjához volt néhányuk alapvető forrás), s ebből az elmélyült (ma már alig található) műhelymunkából alakult ki egy gyümölcsöző munkamegosztás a válogatás, a kommentálás és a fordítás terén. A rendkívül gazdag és sokszor igen nehéz versmértékekben készült eredeti szanszkrit szöveget Vekerci József a tőle megszokott könnyedséggel és pontossággal készítette el. A magyar olvasó e kötetel az óind irodalom egy alapvető területéhez kap egy jól válogatott, gazdagon kommentált és művészien fordított bevezetést.

A továbbiakban is évenként legalább egy új kötetet akarunk megjelentetni. A következő kötet (ez remélhetően 2009 könyvhetére az olvasó kezébe kerül) Pesthy Monika több éven át készített, önálló kutatásra építő, kiemelkedő jelentőségű munkája lesz: az etióp nyelvből fordított *Péter apokalipszis* fordítása, számos új eredményt hozó gazdag kommentár kíséretében, amit az *apokalipszis* műfajának kialakulásával (a bemutatott mű ennek egyik korai megjelenése), elterjedésével és funkcióival foglalkozó átfogó tanulmánya követ – ez utóbbi nem csak az eddigi

kutatás álláspontjait mutatja be, hanem a saját (számos tanulmányban főleg külföldön publikált) eredményeit is. E kötet példát mutathat abban, hogyan lehet valamilyen alapvetően fontos kérdéskörben új tudományos eredményeket élvezetes stílussal közkinccsé tenni. Az intertestamentális korszak még számos felfedezést tartogat, olyan műveket és olyan problémákat, amelyek visszafelé is (a hellenisztikus korra), s a megmerevedést jelentő kanonizálás korára is utalnak. Ekkor azonban még a kialakulás izgalmas sokfélesége, a néha nagyon eltérő alternatívák lehetősége fogalmazódik meg a különböző nyelvű és hagyományú anyagban. A *Péter apokalipszis* lefordítása és teljesen eredeti kommentálása ezeket a lenyűgözően sokrétű lehetőségeket mutatja föl, s elgondolkodtatóan bizonyítja, hogy a kanonizált változat (a földi lét baljós vonulatainak kegyetlen és embertelen örökké tétele) talán a legrosszabb alternatíva volt.

Európa és a Kelet ritka ünnepi találkozását próbálja bemutatni a *Goethe és Háfiz* c. kötet, amely közzéteszi végre magyarul a *Westöstlicher Divan*hoz készült *Noten und Abhandlungen* részt, Goethe rendkívül elmélyült előtanulmányainak lenyűgöző dokumentumát. Ebben az arab és a perzsa költészet alapvető kérdéseire szól hozzá, olyan szuverén és elgondolkodtató módon, ami ma is aktuális lehet. Tudjuk, Goethét alapvetően Háfiz alakja és költészete ragadta meg, ám ennek – az európai kultúrában oly fontos – találkozásnak a kapcsán fölidézhetjük a perzsa költészet európai recepcióját, érintve a magyar recepciót Reviczky Károlytól az utóbbi időkig.

Izgalmas kötetnek ígérkezik a jakobita püspök, majd aleppói metropolita Ibn al-‘Ibrí (Bar Hebraeus, szír formájában: Bar ‘Ebhráyá, 1225–1286) szír nyelven írt történet gyűjteményének, a *Mulatságos történeteknek* magyar fordítása. A néha igen pajzán történetek érdekesen mutatják a muszlim környezetben élő (jakobita) keresztények – arab irodalmat jól ismerő és azt eredeti módon fölhasználó – kultúráját, hiszen e gyűjtemény darabjai sokrétűen használják föl az *arab*-irodalom anyagát.

Érdemes megjegyezni, hogy noha nem a sorozat tagjaként, de ahhoz szorosan kötődve, készült egy – gazdag anyagot bemutató – terjedelmes *Az iszlám kulturális lexikona* kötet, amely a klasszikus és a modern iszlám minden lényeges vonulatát hosszabb esszészerű cikkekben próbálja bemutatni, úgy, hogy a szoros összefüggések, a társadalom szerves felépítése egyértelműen kiderüljön. Ez a kötet talán már a jövő évi könyvfesztiválra megjelenik. Tervezünk egy hasonló jellegű kötetet a keleti kereszténység irodalmának és irányzatainak a bemutatásáról, ami egyúttal tartalmazná a legfontosabb szövegeket is.

HÍREK



PROHÁSZKA-KONFERENCIÁK ÉS KÖTETEK, 2008

MÓZESSY GERGELY

A Székesfehérvári Egyházmegye immár hagyományosan, évről-évre tudományos konferenciával és szentmisével emlékezik meg 15. püspökének, Prohászka Ottokárnak születési és halálévfordulójáról. A kilencvenes évek derekától szervezett formában zajló „Prohászka-ébresztés” – új szövegkiadásokon és négy tanulmányköteten át – 2007 végén egy szintézishez vezetett el: Szabó Ferenc *Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)* című monográfiájához.

Az eredmények miatt megfogalmazott kérdésekre – miszerint lehet-e még újat mondani, kell-e még beszélni Prohászkról – a 2008-ban rendezett szimpozionok és megjelent kiadványok egyértelmű választ adtak. A püspök ezernyi megközelítési lehetőséget nyújtó polihisztor-egynisége miatt bőséges munkát nyújt a kutatóknak; a historiográfiai előzmények miatt pedig e munka szükséges is, mert a diktatúra évtizedeinek kényszerű hallgatása a társadalomból csaknem kiirtotta a Prohászka-ismeretet. A halálévfordulóhoz kötődő, 2008 tavaszán a Központi Szemináriumban tartott megemlékezésen a hatástörténeti megközelítések kerültek előtérbe. *Beőthy Zs. Cecília SM* a centenáriumát ünneplő Szociális Missziótársulat és a püspök kapcsolatát elemezte; *Orvos Levente* Bangha Béla egyházképét állította párhuzamba Prohászkaéval; *Szabó Ferenc SJ* pedig báró Apor Vilmos szociális munkájának kereste és találta meg indíttatását Prohászkaiban.

A 2008 őszén Székesfehérvárott, a püspök 150. születési évfordulója alkalmából tartott emlékülés programja jóval szerteágazóbb volt. A konferencia hallgatóságát *Spányi Antal* székesfehérvári megyés püspök köszöntötte, beszámolva nyitrai tapasztalatairól. *Viliam Judák* nyitrai megyés püspök meghívására ugyanis 2008. október 10-én Prohászka szülővárosában tartózkodott, ahol együtt koszorúztak, egyszerre emlékeztek szlovákok és magyarok közös kincsükre. Elgondolkodtató, hogy amikor a két ország diplomáciai kapcsolatai szokatlanul feszültek, a morva és német szülőktől származó, gyökereit soha meg nem tagadó főpap összekötő kapoccsá, integratív tényezővé lett.

Frenyó Zoltán filozófus, történész Prohászka és a keresztény nemzeti újjászületés című előadásában a 19. század végi és a mai Magyarország politikai és gazdasági

helyzetének megdöbbentő hasonlóságait mutatta fel. A kor internacionalista és ateista liberalizmusával és szociáldemokratizmusával szemben, felismerve azok embertelenségeit, Prohászka keresztény társadalmi gondolatot hirdetett – elsősorban katolikus nagygyűlési beszédeiben, de a hazai ipart pártoló kezdeményezései is ennek jegyében zajlottak. 1918–1922 közti aktív politikai szerepvállalása is annak reményében történt, hogy e gondolat „rendszerre” válhat – de csalódnia kellett. Az előadó részletezte a „keresztény kultúra” és a „nemzeti munka” fogalmának prohászkai értelmezését.

Orvos Levente somogyásmsoni plébános a püspök közéleti szerepvállalásának történelmi hátterével, motivációival és céljaival ismertette meg a hallgatóságot. Fontos mozzanata volt előadásának XIII. Leó társadalomképeének ismertetése, mely az egyház és kultúra összebékítését célozta meg. Az egyháznak e koncepció szerint tennie kell a társadalmi igazságosságért, de maga ennek érdekében párttá nem válhat. Prohászka ennek jegyében vállalta a közéleti szereplést, bár naplói tanúsága szerint inkább vágyott a csendes elvonultságra. Haza- és egyházszeretete azonban közéleti aktivitásra ösztönözte. E két elvet színesen és arányosan képviselte. Orvos Levente hangsúlyozta, hogy mind a kutatás, mind a közbeszéd aránytalanul bánt eddig a közéletiség kérdésével: kellő részletességgel annak komplexitásából szinte kizárólag a politikai vetületét világította meg.

Szabó Ferenc SJ – a Biblia Éve apropóján – Prohászka és a Szentírás kapcsolatát taglalta. Kiemelte, hogy Prohászka csekély számú szakteológiai írása nem elsődlegesen bibliai forrású. A Föld és Égben, valamint a Modern katolicizmusban megjelenő Biblia-értelmezése azonban korát meghazudtolóan haladó és nyitott volt. „*A hit vidám merészségével nézte a tudomány eredményeit*” – csakhogy a Vatikán a *Pascendi* enciklika megjelenésétől (1907) kezdve erősen visszafogta a nyitottságot. Végül az *Elmélkedések az evangéliumról* című, máig legismertebb, legtöbb nyelvre lefordított Prohászka-mű geneziséről szólt, és kiemelte a szövegek szerzőjének lényeglátását.

Szénási Zoltán irodalomtörténész Prohászka művészetfilozófiáját elemezte naplójegyzetei, a *Diadalmas világnézet*, a *Dante* című székfoglaló értekezés és néhány kisebb esszéje kapcsán. Prohászka kritikusan szemlélte korának irodalmát. Ady Endre munkásságát rombolónak tekintette, Petőfi Sándor költészetét naivnak, igazi mélységek nélkülinek, míg Madách Imrével tragikum- és katarziszfelfogása ütközött. Tolsztojt tehetségesnek, de kultúra és művészetellenesnek értékelte. Prohászka nem tudott mit kezdeni a művészetben megjelenő bűnnel és dekadenciával; ő hitt a tiszta keresztény erkölcsiség végső győzelmében. Az egyetlen olyan alkotás, amelyet abszolút pozitívan értékelt, Dante *Isteni színjátéka* volt. Mind a szerző alázatos hitét, mind a mű intakt középkori, harmonikus világképét nagyra tartotta. Szénási előadása végén Prohászka világlátásának a 20. századi papköltőkre gyakorolt hatására tért ki.

Klestenitz Tibor doktorandusz Prohászka sajtószervező tevékenységét elemezte. Ismertette azokat a korabeli vatikáni elveket, amelyeket követve – a papság pusztán elutasító jellegű általános sajtóellenességétől eltérő úton haladva – Prohászka a liberális és szociáldemokrata sajtóval szembeállítható „jó, katolikus” sajtó érdekében síkra szállt. Egyesületek segítségével igyekezett a színvonalat emelni és a finanszírozási nehézségeken segíteni, egyúttal öntudatos szerzői közösségeket szervezni. Elemezte azokat az eddig nem tárgyalt konfliktusokat, amelyek a Bangha Béla által 1917-ben életre hívott Központi Sajtóvállalat és a püspök között feszültek. Prohászka 1922 után kiábrándulva az országos politikából helyi, egyházmegyei szinten tett – és tettetett meg papjaival – mindent a jó sajtó pártolására. Az 1924. évi egyházmegyei zsinat előírásai, és az ezek nyomán begyűjtött sajtójelentések kiváló képet nyújtanak erről.

A székesfehérvári emlékünnepe a Prohászka Ottokár sírját is rejtő vasútvidéki emléktemplomban *Bábel Balázs* kalocsa-kecskeméti érsek által celebrált ünnepi szentmisével ért véget. Homíliájában az érsek Prohászka három alapvető beállítottságát emelte ki és állította például a hívek elé: felkészült volt a világ kihívásaira; kudarcainak szüntelen, jelmondatául is választott reménységét szegezte szembe; öregkori kiábrándultságán, „elsötétedésein” pedig az Eucharisztia felé fordulva lett úrrá. Ezek tették jó emberré és jó pappá – mondta.

A 150. születési évfordulón három, műfajában egymástól meglehetősen eltérő könyvet is bemutatnak alkotóik a nagyközönségnek.

A Szentlélek hárfája címmel, eredetileg 1927 decemberében megjelentetett imakönyv 10. kiadását a Szent István Társulat és a Szociális Missziótársulat adta közre. *Farkas Edith*, a Társulat alapítója az első kiadás bevezetőjében így fogalmazott: „Püspök Atyánk sokszor említette, hogy imakönyvet is akar nekünk adni. Azonban az Úr magához szólította őt, mielőtt ezt a tervét megvalósíthatta volna. [...] Ezért] összegyűjtöttük Püspök atyánk irataiból az imakönyvbe való helyeket, hozzáfűzvéen [...] az Egyházban szokásos több liturgikus imát, litániát, ájtatosságot.” Az imakönyv nagy népszerűségnek örvendett, de a diktatúra éveiben új kiadására nem kerülhetett sor. A rendszerváltás után eddig csak rövid részletek jelentek meg belőle (1994). A zsinat óta megváltozott liturgikus környezet miatt a kötet eredeti funkciójában csak komoly átdolgozás után jelenhetett meg, e feladatokat *Kormos Ibolya SM* és *Verbényi István* végezte el.

A Prohászka a költő címmel, *W. Balassa Zsuzsa* szerkesztésében a Kairosz Kiadónál megjelent tanulmánykötet és antológia Prohászka Ottokárt mint a magyar nyelvű próza mesterét állítja középpontba. A püspök írói stílusát elemző tíz tanulmány nagyobb része 1928–1942 között keletkezett, az utóbbi másfél évtizedet csak négy rövidebb szöveg képviseli – jól illusztrálva, hogy az utóbbi évek Prohászka-

konferenciáin az esztétikai megközelítés valóban háttérbe szorult. Külön öröm egy-egy csaknem elfeledett, ritkán idézett, Ravasz László és Áprily Lajos tollából származó méltatás felbukkanása. A kötet második fele, a szöveggyűjtemény az *Elmélkedések az evangéliumról*; az *Élet kenyere* és a *Magasságok felé* kötetéből közöl szemelvényeket. Az új kötet minden szövege másodközlés – de a textusok illetően összeállításuk túlmutat az egyes darabokon; kétségtelenül hasznos, megkönnyíti a Prohászkaival való ismerkedést.

Mózessy Gergely gyűjteményigazgató szerkesztésében a Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár forráskiadvány-sorozatának III. kötete is ez alkalomra jelent meg *Lelkipásztori jelentések 1924–1926* címmel. A székesfehérvári egyházmegye plébánosai által írt bizalmas beszámolókból kirajzolódnak Prohászka Ottokár püspök egyházmegyéjének mindennapjai a püspök kormányzatának végidejében. A jelentések jól illusztrálják a szorosabban vett egyháztörténet számtalan aspektusát, de bőségesek a szövegek hely- és társadalomtörténeti vetületei: bepillantunk az uradalmak mindennapjaiba, láthatjuk a hagyományos közösségek bomlásának folyamatát, a főváros közelségének negatív kihatásait, vagy akár az amerikai kivándorlás nemzetpusztító mértékeit; de éppígy feltűnik az egyke-kérdés, a házassági szokások, a nép általános szegénysége, az alkoholizmus, vagy akár a nemzetiségi feszültségek problematikája. Kirajzolódik az egyház szerepvállalása a kultúra terjesztésében, a falusi közösségek gazdasági és politikai életében. E háttér ismeretében tisztábban láthatunk Prohászka püspök tetteinek motivációjáról; mérlegre tehetjük azt is, hogy gondolkodása mennyire hatotta át papságát.

RECENZIÓK



Wanda, Alberts:
Integrative Religious Education in Europe
A Study-of-Religions Approach

RELIGION AND REASON, 47
WALTER DE GRUYTER, BERLIN – NEW YORK, 2007, XVI+442. OLD.

A főképpen *a most bontakozó* (!) angol és svéd összevont/egységesített vallásoktatást ismertető és elemző – de a norvég, a holland és a német helyzetre is odafigyelő –, bátor és mégis kiegyensúlyozott hangvételű monográfia előszavát jegyző Rosalind I. J. Hackett már az első mondatában felhívja a figyelmet, hogy a „vallásoktatás” (*religious education*) épp oly vitatott, mint maga a „vallás” fogalma (amelynek sokrétűségéről a mű számos tanúbizonyságot szolgáltat). Mindkettő ugyanis erőteljesen összefonódik a kultúrtörténettel, az ideológiai és a politikai küzdelmekkel, illetve a teológiai nézetkülönbségekkel. Arról nem is beszélve, hogy értelmezésük kihatással van mind az egyénekre, mind pedig a közösségekre. Mindennek fényében rendkívül újszerűnek hat az a diákok, oktatók, politikusok és szülők közötti hosszas egyeztetések eredményeként kikristályosodott kezdeményezés, amely a vallást *nem-vallásos* (vagyis nem felekezeti elköteleződésű) megközelítésben oktatja – az egyébként vallásilag vegyes osztályokban (*non-religious teaching about religion in schools with religiously mixed classrooms*). Annál is inkább, mivel a kérdés mögött (összevont vagy elkülönített vallásoktatás?) nagyon eltérő oktatáspolitikai, társadalomszemléleti, illetve állam- és valláspolitikai felfogások húzódnak meg. Arról nem is beszélve, hogy napjainkban a fiatalok (középiskolások, egyetemisták) többsége alig tud valamit a vallásokról, és gyakorlatilag ismeretlen számára a vallás szerepe az egyén, a közösség vagy egy adott nemzet életében. Pedig a vallásoktatásra fektetett hangsúly kihatással lehet az állampolgárság, a kisebbségi jogok, a vallási pluralizmus és a kulturális együttélés kérdésére is. A semleges mezőben történő kölcsönös megismerés ugyanis hozzájárulhat a tolerancia és a megértés (a másság elfogadásának) erősítéséhez.

Az összevont/egységesített vallásoktatásnak azonban két markáns akadállyal kell megküzdenie. Az egyik a konzervatív (sokszor fundamentalista) vallási erők ellenállása (hazai viszonylatban ezt szemléletesen tükrözi Patsch Ferenc jezsuita, aki a ‘semleges’ vallástudományi oktatást illúziónak tekinti, és azt az álláspontot képviseli, hogy ha már mégis kell tanítani a vallástudományt, akkor azt lehetőleg a felekezeten kívüli elkötelezett klerikusok tegyék; lásd „Vallásteológia, vallástudomány, hermeneutika. Katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett”, *Confessio* 35, 2008/3, 55–67); a másik pedig a központosított és standardizált oktatási rendsze-

rek (beidegződések), amelyek nem támogatják az innovatív és kreatív kezdeményezéseket. Mindezek kapcsán érdemes elgondolkodni azon, hogy a vallástudomány tekintetében Magyarországon úgy tűnik, a szakmainak kinevezett oktatáspolitikai döntéshozó szervek (pl. MAB) és a konzervatív, főképpen katolikus, egyházi körök kölcsönösen erősítik és támogatják egymást annak érdekében, hogy a vallással/vallásokkal kapcsolatos mindennemű tudástermelés és tudományos diskurzus megmaradjon egy felekezeti szigorúan ellenőrzött keretben.

A szerző saját bevallása szerint érdeklődése abból a felismerésből eredeztethető, hogy léteznie kell egy alternatívának, amely a gyerekeket nem választja szét felekezetek szerint, amikor az iskolában a vallásról tanulnak („*There must be an alternative to separating children by confession when it comes to teaching and learning about religions in schools*”; xv). „Az összevont/egységesített vallásoktatás” tehát valójában ezt az alternatívát jelenti, amikor is egy adott osztályban a tanulók együtt tanulnak a különböző vallásokról. Ily módon az oktatás egyrészt figyelembe veszi a modern társadalom vallási pluralizmusát, másrészt pedig elkerüli, hogy egy adott vallás szempontjai szerint ítélje meg a többi vallást. Végeredményben felekezet-semleges oktatásról („*non-confessional school education*”) van szó – olyan oktatásról, amelyet hazai viszonylatban a legnagyobb értetlenség övez.

A négy fejezetre tagolódó mű ezen oktatás európai kiterjesztése elméleti megfogalmazásának és módszertanának a kidolgozásához óhajt valamiképpen hozzájárulni. Ezért a szerző feltérképezi mindazt, amit az akadémiai vallástudományi diszciplína területéről relevánsnak és hasznosíthatónak ítél. Ennek érdekében egy tudománytörténeti felvezetés keretében tisztázza a vallás és a vallástudomány (helyesebben a vallások tanulmányozása: *Study of Religions*) fogalmát, ismerteti a legújabb, befolyást gyakorló kutatási irányzatokat (pl. posztkoloniális gondolkodás, „gender” tanulmányok), illetve vázolja a módszertani megközelítések sokféleségét. Az első fejezet második felében figyelmét az oktatásra/nevelésre összpontosítja. Egyrészt érzékelteti a meghatározás nehézségét (hosszasan taglalja pl. a német *Erziehung* és *Bildung* közötti különbségeket), másrészt ismerteti a *Frankfurti Iskola* „kritikai elmélet”-ét (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas nézeteit); majd pedig bemutatja az inter- vagy multi-kulturális nevelést/oktatást, amelyet rendkívül relevánsnak ítél „az összevont/egységesített vallásoktatás” szempontjából.

A második fejezetben, az Angliai példán keresztül a szerző már egy hosszabb ideje fejlődésnek indult és működő rendszert ismertet. Jelzi, hogy egészen az 1960-as évek közepéig a vallásoktatás Angliában tulajdonképpen a kereszténység oktatását jelentette. Ekkor azonban elindult egy lassú átalakulás, amely a világ vallásainak az oktatása irányába mutatott. W. Alberts elsősorban Ninian Smart személyét (aki hangsúlyt fektetett a vallás/*religion* és a vallásos/*religious* közötti különbségre) és a *Shap Working Party for World Religions in Education* tevékenységét emeli ki. Ezt követően pedig részletesen leírja azt az intézményes és jogi hátteret (a tárgyalások-

kal és a dokumentumokkal), amely végeredményben lehetővé tette az „összevont/egységesített vallásoktatás”-t Angliában.

A fejezet második részében a szerző ismerteti – és kommentálja – azokat a megközelítéseket, amelyek jelen pillanatban érvényesülnek az angliai oktatásban. Ilyen pl. a *Westhill Project* az elemi és a középfokú oktatásban (központi témája a hagyományos hitrendszerek, az emberi tapasztalatok és az egyéni hitbeli meggyőződések közötti összefüggések kidomborítása), vagy a *Religion in the Service of the Child Project*, amely az óvódás és az elemi iskolás gyermekek részére igyekszik valamiféleképpen megjeleníteni a vallást/vallásokat. Ez utóbbi esetében inkább oktatási/nevelési stratégiáról beszélhetünk (egyfajta lépcsőzetes be- vagy rávezetésről). Ennek alap gondolata, hogy a vallások olyan értékeket hordoznak, amelyek nem csupán a hívők, de a többi ember számára is fontosak lehetnek.

Ugyanakkor létezik a Nottinghami Egyetemhez köthető „megtapasztalási megközelítés” (*Experiential Approach*) is, amely Alister Hardy biológusra hivatkozik, aki a vallásos tapasztalatot emberi sajátosságnak és a természetes szelekció egyik kritériumának tekintette. Hasonlóképpen említésre méltó az „értelmező megközelítés” (*Interpretive Approach*), amelyet a *Warwick Religions and Education Research Unit* igazgatójának, Robert Jacksonnak a neve fémjelez, és amely módszertanilag az etnográfiahoz közelíthető. A „kritikai megközelítés”-t (*Critical Approach*), amely a spiritualitásra fókuszál, Andrew Wright (King’s College of the University of London) dolgozta ki, 1996 és 2002 között. Szintén az 1990-es években jelentkezett az elemi iskolásokat megcélzó – személy-, tehát gyermekközpontú – „narratív megközelítés” (*Narrative Approach*).

Munkája második fejezetének befejezéseként a szerző két, a kereszténység oktatását összevont/egységesített megközelítésben célul kitűző projektet ismertet. Egyik a *Chichester Project*, amely a különböző vallású – vagy éppen vallási hovatartozással nem rendelkező – középiskolások számára kínálja a kereszténység felekezeti-semleges bemutatását (egyikeként a világ vallásainak); a másik pedig az oktatási eszközök kidolgozására összpontosító *Stapleford Project*.

A monográfia harmadik fejezete a svéd összevont/egységesített vallásoktatást tárgyalja. Ennek keretében a szerző vázolja a vallások helyzetét Svédországban, és egyben bemutatja a svéd iskolai rendszert. Angliához hasonlóan a vallási pluralizmus Svédországban is az 1960-as években éreztette hatását. Ennek eredményeképpen a kereszténység elveszítette kizárólagosságát az oktatásban, ami a fogalomhasználat terén is megnyilvánult: már nem a kereszténységet (*Kristendom*), hanem a kereszténységről szóló ismereteket (*Kristendomskunskap*) oktatták. A történeti felvezetést követően W. Alberts ismerteti a svéd összevont/egységesített vallásoktatás célját és tartalmát (ahogy az a hivatalos dokumentumokban, az akadémiai irodalomban és az oktatási eszközökben tükröződik), valamint elemzi a vallás fogalmát és a vallásokról megjelenített képet (pl. a buddhizmus, a „törzsi”

vallások vagy az euro-iszlám vonatkozásában). A fejezet utolsó része magának az oktatásnak a fogalmát taglalja a svéd vallásoktatásban.

Munkája negyedik fejezetét a szerző az értékeléseknek és a következtetéseknek szenteli. Először is összehasonlítja az angol és a svéd összevont/egységesített vallásoktatást fogalmi és gyakorlati téren. Ezt követően pedig felhívja a figyelmet, hogy európai viszonylatban ezek a modellek nem jellemzőek, jóllehet mindenki tisztában van azzal (mondjuk azt, nagyon sokan), hogy a vallási pluralizmus rendkívüli kihívást jelent a hagyományos vagy megszokott vallásoktatás számára. Ennek jobb megértése érdekében W. Alberts körüljárja a különböző vallások oktatását Európában, és beszámol az utóbbi évtized erre vonatkozó európai kutatásairól. Ugyanakkor egyenként is kitér a norvégiai, a németországi (Hamburg, Bremen, Brandenburg) és a hollandiai helyzet ismertetésére.

A fejezet és egyben a mű utolsó részében a szerző egy keretjavaslatot fogalmaz meg az összevont/egységesített vallásoktatásra Európában. Ennek lényege természetesen az oktatás nem vallásos vagy felekezeti-semleges felfogása (*non-religious concept of education*).

Kétségtelen, hogy a tartalmas és átfogó szakirodalmi jegyzéket (391–436) tartalmazó munkát olvasva döbbenetes erővel jelenítődik meg a hazai vallástudományi valóságot az európai fejlődési irányvonalaktól elválasztó hatalmas szakadék. Közben ugyanis Európában a vallások értéktétel-mentes oktatásának a tartalmáról és módszertanáról folyik a vita, a kutatás és a tudományos diskurzus, addig Magyarországon vallási és tudományos tekintélyelv határozza meg, hogy ki adhat elő és ki nem a Magyar Tudományos Akadémia égisze alatt rendezett vallástudományi konferencián. Ennek függvényében joggal elmondható, hogy a vallásoktatásra vonatkozóan W. Alberts monográfiája egy tág és differenciált európai kitekintést tesz lehetővé. Nyilvánvalóvá teszi, hogy az európai civil és tudományos társadalmakat a dinamizmus és a sokrétű kezdeményező szellem jellemzi. Ugyanakkor azt az üzenetet sugallja a most bontakozó magyar vallástudományt a teológiai megközelítésbe és a felekezeti-ségbe bezárni megkísérlő szakmai és oktatáspolitikai döntéshozó grémiumoknak, hogy ne a 19. századba révedjenek, hanem a jövő és az európai fejlődés irányába tekintsenek. Legalább a lehetőségét adják meg annak, hogy bekapcsolódhasson a nemzetközi szakmai vérkeringésbe, s menet közben igyekezzen pótolni mindazt, amitől a több évtizedes kommunizmus megfosztotta (pl. a ma már klasszikusnak számító, illetve hiánypótló vagy időszerű művek magyarra fordításával). Amennyiben sikerül tudatosítani, hogy a hitbeli meggyőződés és a vallások tudományos igényű vizsgálata és oktatása nem ugyanarról szól, akkor máris megtettük az első lépést a modern Európáig irányába. W. Alberts kiváló műve az elérendő célt mutatja be, és az oda vezető utat vázolja fel. Ezért is lenne ajánlatos, hogy a magyar döntéshozók mindenképpen elolvassák, hiszen benne megfontolásra méltó európai példákat és modelleket ismerhetnek meg.

Jakab Attila

Levieils, Xavier:
Contra Christianos

*La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au
concile de Nicée (45 – 325)*

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, 146
WALTER DE GRUYTER, BERLIN – NEW YORK, 2007, XIII+548. OLD.

A kötet előszavát jegyző Pierre Maraval szerint – aki a szerző 2003 decemberében, a párizsi Sorbonne-on (Paris IV) megvédett doktori disszertációját irányította – a teljességre törekvő mű elsődleges célja annak feltárása és megértése, hogy az új vallásnak számító kereszténységnek miért volt rossz híre (Tacitus egyenesen „az emberi nem gyűlöleté”-ről – *odium humani generis* – beszél), illetve a római birodalom lakossága mi okból táplált iránta ellenséges érzületeket. Ebben az értelemben X. Levieils mintegy összegzi, folytatja és kibővíti azt a kutatást, amelyet Pierre de Labriolle (lásd *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1948; újabb kiadás: Cerf, Paris, 2005. Rec. Jakab A., *Mérleg* 42, 2006/2-3, 349–351) indított el, hiszen nem csupán a korabeli „pogány” értelmiség állásfoglalásait elemzi, hanem figyelme kiterjed a közvéleményre (szóbeszédre) is. Ennek fontos szerepét a keresztények rágalalmazásában már az apologéták (pl. Jusztinosz, Athénagorasz, Antiókhiai Theophilosz, Alexandriai Kelemen, Tertullianus, Minucius Felix) is kiemelték.

A szerző bevezetőjében hangsúlyozza a kereszténység és a judaizmus II. századi szétfejlődésének a jelentőségét, amelynek eredményeképpen a kereszténység története szétválaszthatatlanul összefonódott a görög-római kulturális és társadalmi környezettel, amelyben kiteljesedett. Ez a közeg a kereszténységet már kezdeti szakaszában erkölcsi és vallási destabilizációs tényezőként fogta fel, jóllehet a kereszténység kritikájának intellektuális megfogalmazására csak a II. század második felében került sor (elsőként Kelszosz, majd egy évszázaddal később Porphüriosz révén). X. Levieils azonban nem elégszik meg a görög és latin szövegek felleltározásával és elemzésével, hanem kategorizálja is azokat, miközben folyamatosan összeveti őket a rendelkezésünkre álló keresztény forrásszövegekkel. Végeredményben ez jelenti áttekintő monográfiájának a tényleges értékét és újszerűségét, hiszen érveléseiben és következtetéseiben csak mérsékelten fedezhető fel a szerző eredetisége. Ami önmagában véve nem meglepő, mivel egy aránylag jól és mélységében is felkutatott kérdéstről van szó, ahol vélelmezhetően valódi újat csupán eddig ismeretlen szövegek felfedezése hozhatna.

A négy fejezetre tagolódó mű tulajdonképpen a X. Leveils által körülhatárolt négy témakört öleli fel. A szerző elsőként, mintegy értelemszerűen a judaizmus és a kereszténység kapcsolatának a korabeli érzékelését, felfogását járja körül. A „pogány” környezetnek ugyanis időre volt szüksége, hogy a két vallás közötti különbséget érzékelni tudja. Annál is inkább, mivel a kereszténység eszmerendszerének lényeges eleme volt a folytonosság (a zsidó Írások beteljesítésének) hangsúlyozása. Arról nem is beszélve, hogy az első keresztények tulajdonképpen zsidók – illetve a judaizmussal szimpatizáló istenfélők – voltak, s csak fokozatosan növekedett meg a pogánykeresztények súlya az Egyházban. Ennek fényében érthető, hogy a korabeli szerzők (pl. Tacitus, Suetonius, Epiktétosz, Szamoszatai Lukianosz, Aelius Aristides, Kelszosz, Porphüriosz) a kereszténységet egyrészt a zsidósággal, másrészt pedig Palesztinával hozták összefüggésbe.

A második fejezetben tárgyalt témakör a „babonaság” (*superstitio*), amelyet a régiek a „vallás”-sal (*religio*) állítottak szembe. Ez utóbbi rendelkezett egy jogi és politikai dimenzióval is, mivel az istenek iránti kötelezettségek teljesítése volt hivatott fenntartani az egyetértést a (városi, illetve birodalmi) közösségen belül. Ebből következően a „babonaság” mintegy a „vallás” megrontásának és eltorzításának a fogalmával társult. A „babonaság” ugyanis elhatárolódott a hagyomány által rögzült közösségi vallási előírások megtartásától. Végeredményben azt is lehet mondani, hogy a magánygyakorlat felülírta a közösségit, vagyis az egyén választási szabadsága került szembe a fennálló politikai és társadalmi renddel.

A kérdés jobb és mélyebb megértése érdekében a szerző sorra tárgyalja a „babonaság” lélektanát (pl. az isteni által generált félelem és a vezeklés problematikája), az idegen vallások (zsidó gyökerei miatt a kereszténység is a *superstitiones externae* közé sorolható), a vallás, a filozófia és a népi babonaságok, valamint a keresztény „babona” tartalmának a kérdését (pl. mágikus gyakorlatok, kannibalizmus, vér-fertőzés, istenimádat: kereszt, nap, számárfej).

A harmadik fejezet az ateizmus (pontosabban az isten nélkülség – *atheosz*) és az istentelenség vádját járja körül, amellyel az első három században gyakran illették a keresztényeket. Ennek gyökerei egyrészt a keresztényeknek a korabeli vallási gyakorlatokról való távolmaradásában, másrészt pedig a hagyományos vallásokkal szemben megfogalmazott keresztény intellektuális kritikában keresendők. A régiek szemében ugyanis mindez megbontotta a harmóniát (*pax deorum*). Érthető tehát, hogy az istenektől és a kultusztól elforduló keresztényeket a korabeli társadalom és közvélemény minden szerencsétlenség és baj forrásának tekintette, akik kiprovokálták az istenek haragját.

A negyedik és egyben utolsó fejezet „az emberi nem gyűlöletét”-t taglalja, amely vádat Tacitus (*Annales* XV,44,4) fogalmazott meg a keresztények ellen. Ezt valamiképpen akkor érthetjük meg, ha szem előtt tartjuk, hogy az első időkben még erős volt az eszkatológikus remény, s a keresztény önmagát elsősorban a menny

polgárának tekintette, aki csupán átutazóban van a saját társadalmi környezetében. Mindez természetesen kihatott életvitelére és szocio-professionális tevékenységére is. Ugyanakkor a hitbeli meggyőződésért való vértanúság vállalása a pogányokban az élet megvetésének a benyomását keltette.

„Az emberi nem gyűlölete” azonban nem csupán általánosan és a korabeli civilizáció elvi elutasításában jelentkezett, hanem áthatotta a családot (*familia*), a házat/háznépet (*domus*) és magát az egész társadalmi rendet. A megtérés eredményeképpen ugyanis a keresztény új identitást nyert, és egy új kötelékrendszer tagja lett, amely háttérbe szorította és felülírta a régi kötődéseket. Ellenben a *familia* és a *domus* stabilitásának a veszélyeztetése tulajdonképpen a fennálló társadalmi rendet sodorta veszélybe. Mindebben természetesen központi helyet foglal el egyrészt a nő, másrészt pedig a rabszolga helyzetének és szerepének a kérdése. Nem véletlen tehát, hogy a kereszténységgel szemben felmerült az összeesküvés gyanúja, ami magában foglalta a rend felforgatásának feltételezését, az ellenséges lelkület tanúsítását a császárkultusz elutasítása miatt, az egyháznak titokzatos társaságként történő felfogását, és az eszkatológikus remény politikai forradalomként való értékelését.

Művének általános következtetéseiben X. Levieils az olvasó emlékezetébe idézi, hogy a II. századi apologéták mindenekelőtt azt igyekeztek bizonyítani, hogy a keresztények élete mindenben megfelel a társadalmi elvárásoknak; sőt mi több, egyfajta kiválóságot jelenít meg. És minden bizonnyal itt rejtőzik a probléma kulcsa: a korabeli társadalom számára ugyanis a kereszténység nem annyira alternatív életformát, hanem sokkal inkább anomáliát jelentett. Ugyanakkor a kereszténységgel társított negatívum felülmúlta az egyén társadalmi önazonosságának más elemeit (származás, társadalomban elfoglalt hely), mivel az elbizonytalanodott hagyományos világ veszélyeztetve érezte magát egy rendkívül erős identitástudattal rendelkező csoport/közösség által (áttételesen elgondolkodhatunk azon, hogy nem valami hasonló zajlik-e most az európai kultúra és az iszlám viszonylatában?!). Végeredményben tehát egy identitás-konfliktusos helyzetről van szó, amely szorosán összefügg az adott társadalom válságával. Ebben a helyzetben a másságra alapuló bűnbakképzés és a gyakorolt erőszak egyben a közösség felbomlásából és a viszonyítási pontok elvesztéséből eredő frusztrációk levezetését is szolgálta. A csoport bűnösség nyilvánítása és a neki tulajdonított feltételezett bűncselekmények legitimálták az ellene való fellépést. A cél és a remélt eredmény a kollektív megtisztulás – vagyis a rend és a stabilitás helyreállása volt. Valójában azonban mindez egy tehetetlenségből fakadó pótcselekvést jelentett, amely rendszerint akkor következik be, amikor a hatalom érdekének tekinti, hogy ráhangolódjon a közvéleményre, és annak tartalmát mintegy beépítse a maga diskurzusába. Ez egyben azt is jelenti, hogy a mentalitás alakulása és fejlődése bizonyos értelemben „független” a politikai hatalomtól.

A III. század közepének keresztényüldözéseit követően a kereszténység négy évtizeden keresztül viszonylagos békét és nyugalmat élvezett a római birodalomban. Ez idő alatt gyakorlatilag meghódította a társadalmat, és alkalmassá vált arra, hogy együttműködjön a politikai hatalommal (constantinusi fordulat). A IV. század végére pedig teljesen elfelejtette a múlt szenvedéseit és megpróbáltatásait, és üldözöttből üldözővé alakult át. Ettől kezdődően a „más/másik” szerepét a pogány és az eretnek töltötte be, akiket ugyanazokkal a vádakkal és rágalomokkal illettek, mint amilyenekkel egykor maguk a keresztények szembesültek. Vagyis: minél inkább megváltozik valami, annál inkább ugyanaz marad. Csupán a szerepek cserélődnek fel.

X. Levieils monográfiája, amely egy ismert kérdésben új szempontokat és kérdésvetéseket jelenít meg, tartalmas szakirodalmi jegyzékkel zárul. Talán érdemes lett volna név- és tárgymutatóval is kiegészíteni a kötetet; ez azonban nem csökkenti értékét, csupán a használatát teszi kissé nehezkesebbé.

Jakab Attila

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 az idei évtől kezdve évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

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 Theologicarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratörödéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevével elől a vezetéknevét, 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 főnévénél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikkben 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 adja meg 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!

Budapest, 2008. 09. 07

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

