

321.398

5

10  
2014

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

S. Szabó Péter: A Vallástudományi Szemle  
10. évfolyamának számai elé

## **Holokauszt-emlékév**

Gergely Jenő  
Gárdonyi Máté  
Szita Szabolcs

## **Tanulmányok**

Szabó Csaba  
Simon Zsolt

## **Forrás**

Vassányi Miklós: Az első beszámoló a grönlandi inuit vallásról:  
Hans Egede Grönland – monográfiája (1741)

## **Disputa**

Adamik Tamás: A férfi és nő Fulgentiusnál

## **Tudományunk története és műhelyei**

Voigt Vilmos: Decus Decennii. A Vallástudományi Szemle legelső évtizede

## **Vallástudós életpályák**

Toókos Péter János forrítása: Zanetti, Ugo:  
Antal írást nem tanult... Bibliai célzás (Jn 7,15)

## **Hírek**

## **Recenziók**

2014/1-2.





---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

X. ÉVFOLYAM 1-2. SZÁM

2014

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

**MTA KÖNYVTÁR ÉS  
INFORMÁCIÓS KÖZPONT**

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER  
Tizedik évfolyam, 2014/1–2. szám

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

Szerkesztők:

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

Szerkesztőbizottság:

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

A Szerkesztőség címe:

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

# TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 10. évfolyamának számai elé	5
<b>AKTUÁLIS – HOLOKAUSZT-EMLÉKÉV</b>	
GERGELY JENŐ: A katolikus egyház az üldöztetés idején	9
GÁRDONYI MÁTÉ: Üldöztetés és felelősség – a magyar holokausztról egyházi szemmel	19
SZITA SZABOLCS: A Holokauszt Emlékközpont a valóság feltárásáért és hiteles megörökítéséért	28
<b>TANULMÁNYOK</b>	
SZABÓ CSABA: Urbs et cultus deorum Római vallás a Kr. u. II–III. századi városokban: módszertani áttekintés	41
SIMON ZSOLT: Megjegyzések Imbros pregörög istenségeinek eredetéhez	59
<b>FORRÁS</b>	
VASSÁNYI MIKLÓS: Az első beszámoló a grönlandi inuit vallásról: Hans Egede Grönland – monográfiája (1741)	69
<b>DISPUTA</b>	
ADAMIK TAMÁS: A férfi és nő Fulgentiusnál	85
<b>TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI</b>	
VOIGT VILMOS: Decus Decennii. A Vallástudományi Szemle legelső évtizede	101
<b>VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK</b>	
TOÓKOS PÉTER JÁNOS fordítása: ZANETTI, UGO: Antal írást nem tanult... Bibliai célzás (Jn 7,15)	119
<b>HÍREK</b>	129
<b>RECENZIÓK</b>	147







# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 10. ÉVFOLYAMÁNAK SZÁMAI ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

Önmagában maga a tény, hogy a Vallástudományi Szemle elérkezett működésének 10. évfolyamához, örömteli esemény. Születtek terveink – ezeket közre is adtuk múlt évi utolsó számunkban –, hogy összegző, a magyar vallástudomány helyzetét áttekintő, elemző írásokat szeretnénk közölni, ilyenek megalkotására kértük olvasóinkat, szerzőinket. De sajnos az anyagi forrásaink nem állnak rendelkezésre a tervezett mértékben. Eddigi támogatóink most számunkra kedvezőtlenül bírálták el pályázatainkat. Ezért mindössze két (dupla) számot tudunk idén megjelentetni, a tervezetthez képest lényegesen kevesebb tartalommal. Egy, a folyóiratunk 10 évének munkáját értékelő írást – Voigt Vilmosét – mégis megjelentetünk e számban, hátha elindítja a terveinkben szereplő gondolatsorokat.

Az elsőben (2014/1–2. szám) újra megjelenik az AKTUÁLIS rovat, melynek tartalmát a „Holokauszt – emlékévk” jelenti. A huszadik századnak ez a döbbenetes tragédiája az évforduló kapcsán most erőteljesebben van jelen a közgondolkodásban. Három tanulmányt közlünk egy 2007-ben tartott konferencia nyomtatásban eddig meg nem jelent anyagából. A konferenciára Esztergomban került sor a Holokauszt Dokumentációs Központ és a Szent Adalbert Konferencia Központ szervezésében. Gergely Jenő történész professzor, akinek munkássága jelentős eleme az egyetemes és a magyar egyháztörténeti publikációknak, időközben elhunyt, így ez az előadása posztumusz közlés, mellyel emléke előtt is tisztelgünk. Gárdonyi Máté egyháztörténész, aki pap, plébános egyházi szemszögből elemzi a történéseket. Szita Szabolcs történész, az MTA doktora előadása a Holokauszt Dokumentációs Központ tevékenységét is közel hozza az olvasóhoz.

**Tanulmányok** rovatunkban két antik témájú írást közlünk, mindkét szerző jelenleg abban a térségben folytat tanulmányokat, amelyeket érint írásában. **Forrás** rovatunk írása elég sajátos környezetbe visz bennünket, Grönlandba és az inuit vallásról szóló első információkat mutatja be. Adamik Tamás professzor a Disputa rovatban kedvelt kutatási területéről közöl írást. A kényszerűségből szűkre szabott terjedelemben még a Vallástudós életpályák rovat anyaga fért, egy fordítás, Toókos Péter János munkája. Hírek és Recenziók rovatainkban színes, érdekes anyagok közlésére törekedtünk, a Holokauszt-emlékévkre utaló írások itt is megjelennek.

Az idei második (2014/3-4. szám) számunkban, melyet ez év novemberében tervezünk megjelentetni, érdekes, sokszínű anyagot közlünk az V. Magyar Vallásszemitikai Konferencia előadásából, melyet május 30-án rendeztünk. A Holokauszt emlékéhez kapcsolódó írások ezúttal a Vallási közösségeink, a Tudományunk története és műhelyei, valamint a Hírek és a Recenziók rovatokban jelennek meg, terveink szerint

A jelzett számok szerkesztésével párhuzamosan folytatjuk azokat az erőfeszítéseinket, melyek hozzásegítik folyóiratunkat, hogy az idei szűkös támogatást bővítte újra a régi terjedelemben és tartalmi sokrétűséggel tudjon megjelenni.









# A KATOLIKUS EGYHÁZ AZ ÜLDÖZTETÉS IDEJÉN

GERGELY JENŐ

A katolikus egyház viszonyulását a nagy történelmi kérdésekhez, cselekvését a nemzeti sorskérdésekben három tényező határozta meg: 1. Az Apostoli Szentszék egyetemes érvényű útmutatásai; 2. A hazai egyházi vezetés, a püspöki kar megnyilvánulásai és 3. A mindenkori politikai hatalom szándékai.

A katolikus főpapok – elsősorban maga Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás – az ünnepélyes alkalmakat mindig megragadták arra, hogy kifejtsék az emberi személyiség méltóságáról, az alapvető emberi szabadságjogokról vallott evangéliumi tanítást. Következtesen elutasítottak mindenféle kollektív felelősséget, és büntethetőnek csak az egyéni delictum fennforgását ismerték el. Ezen kijelentéseik és beszédeik kellő publicitást kaptak.<sup>1</sup> Ugyanakkor az egyház egyes vezetőinek politikai magatartása nem egy esetben ellentétbe került ezzel az elméleti alapállással, valláserkölcsei és természetjogi argumentációval, vagy legalábbis nem kellő következetességgel érvényesült megnyilatkozásaikban. Áll ez elsősorban az ún. zsidótörvények kapcsán törvényhozóként elfoglalt álláspontjukat illetően.

A második zsidótörvény tervezetének püspökkari vitájában azonban Glattfelder Gyula csanádi püspök világosan rámutatott a kérdés történelmi súlyára, érzékeltette a magas testület felelősségét is. Kifejtette, hogy ő ezen javaslatban „hazánkban első hangját hallja megcsendülni a vér és faj idegen eszmekörben született mythosának, melynek nyomán továbbmenő felfogatást, hatalomátvételt és vallástalanságot akaró áradat indulhat meg”<sup>2</sup>.

Míg az első két zsidótörvényt a felsőházban a püspökök – számos fenntartás mellett – megszavazták, a háborúba lépés idején benyújtott harmadik zsidótörvény-javaslatot az egyháziak, együttműködve a felsőház konzervatív csoportjaival, elutasították és meg akarták buktatni.<sup>3</sup> Ez elsősorban annak tudható be, hogy egyér-

<sup>1</sup> Serédi bíboros beszédei az évi Katolikus Nagygyűléseken, a Szent István Társulat és a Szent István Akadémia ugyancsak évi közgyűlésein, illetve a felsőház ülésein hangzottak el. Lásd *SERÉDI JUSZTINIÁN bíboros öt. beszéde*. Bp. 1943.; GERGELY JENŐ: *A magyar katolikus egyház és a fasizmus. Századok*, 1987. 1., 3 – 45.

<sup>2</sup> Esztergomi Prímási Levéltár (EPL) *Püspökkari konferenciák jegyzőkönyvei*. 1939. január 13., 2. napirendi pont.

<sup>3</sup> Serédi a felsőház 1941. július 18-i ülésén szólalt fel.



telműen faji jellegű volt a javaslat, és amint arról nyilván tudomást szereztek, ellene a Szentszék is tiltakozott. Serédi bíboros a püspöki konferenciának tett utólagos beszámolója szerint azonban az ordinariusok most sem jártak el következetesen. A felsőházban ugyanis a javaslat mellett 65-en igennel és 53-an nemmel szavaztak. A jelenlévők tehát a felsőház létszámának a felét sem tették ki. Az tény, hogy a felsőházi vitában a megjelent főpapok egységesen nemmel szavaztak, amiért a primás köszönetet mondott nekik. Ám fájjalta, hogy számos katolikus egyházi felsőházi tag nem jelent meg a szavazáskor, azaz távol maradt. (A neveket nem ismerjük, mert az elnök nem rendelt el név szerinti szavazást.) Serédi érzékeltetve a helyzet fonákságát, elmondta, hogy „akadtak olyan egyházi férfiak is: felsőházi tagok, akik minden komoly ok nélkül vagy egyáltalán meg sem jelentek a tárgyalásokon, vagy legalábbis a szavazásra nem jöttek be, sőt akadt egy olyan is, aki a szavazás kezdetén egy oszlop mögé állt, és csak a szavazás után jött elő. Pedig ha ezek megjelentek és leszavaztak volna, a javaslat sorsa más irányt vett volna. Ezekről, akik Krisztusnak és szentegyházának ügyét csúfosan cserbenhagyták, többet nem szól, mert szégyelli magát. Az ítélet nem reá tartozik. Intézzék el ügyüket Istennel – és ha tudják – tegyék jóvá cselekedetüket azok előtt, akiket megbotránkoztattak.”<sup>4</sup> Mi sem ítélkezni akarunk, ám Serédivel együtt szégyenkezhetünk.

Amikor a törvény elfogadásáról a Vatikánban értesültek, a bíboros államtitkár 1941. július 22-én magához kérte báró Apor Gábor szentszéki magyar követet és közölte vele: „igen fájjalja, hogy a zsidókérdésben a magyar kormány nem honorálta az egyház álláspontját.”<sup>5</sup> A törvény kihirdetése (augusztus 8.) után az államtitkár augusztus 15-én a legünnepélyesebb formájú írásos jegyzékben tiltakozott az újabb zsidótörvény ellen, amit a követ a kormányhoz azonnal továbbított. Egyben felhívta a külügyet is vezető Bárdossy László miniszterelnök figyelmét arra, hogy az ilyen típusú jegyzéket a diplomáciai szabályok értelmében nem lehet válasz nélkül hagyni. A válaszjegyzék augusztus 23-án meg is született. Ebben meglepő módon a kormány támadólag lépett fel és arra hivatkozott, hogy annak idején, 1894–95-ben a katolikus egyház azért ellenezte a polgári házasság bevezetését, mert az lehetővé tette a keresztény – zsidó vegyes házasságot; tehát ők már előbb felléptek ellene, mint most a kormány. Egyébként a törvény szükségességét a magyarországi különleges társadalmi helyzettel (ti. a zsidók „tültengésével”) indokolták, és csak a végrehajtás során ígértek engedményeket.<sup>6</sup>

Az egyház magatartásának bonyolult és fehéren-feketén nem megítélhető voltát bizonyítja, hogy míg a törvényhozás fórumán felemás állásfoglalás volt tapasztalható, addig a gyakorlatban az alapelveknek, a keresztény erkölcsi elveknek megfelelő

<sup>4</sup> EPL. Püspökkari konferenciák jegyzőkönyvei, 1941. október 8., 1/d. napirendi pont.

<sup>5</sup> Magyar Országos Levéltár. K-63. 453. cs. 1941-34. t. 4243/1941-54/7. 85. fol.

<sup>6</sup> Ugyanott, 87 – 88. fol.



lépések történtek, amelyeknek részese, vagy inkább mondhatni védnöke, védőernyőt tartó közege volt a püspöki kar. Bibó István szerint az egyház ellentmondásos magatartásának, az első két zsidótörvény megszavazásának oka abban keresendő, hogy a konzervatív és alkotmányos államhatalmat kellő biztosítéknak vélték a náci újpogányság megfékezésére. A fajvédelmi törvény viszont „már alkalmat adott az egyházi szempontok, a megkeresztelés (és tegyük hozzá, a házasság szentsége – G.J.) semmibe vétele elleni hivatalos tiltakozásra.”<sup>7</sup>

A zsidónak minősített állampolgárok növekvő jogfosztásának hatására 1939 tavaszán – a második zsidótörvény elfogadását követően – a konvertita báró Kornfeld Móricz felsőházi tag kezdeményezésére megalakult a *Magyar Szent Kereszt Egyesület*, amelynek formális célja ekkor a zsidótörvények hatálya alá került katolikusok védelme volt. Az egyesület egyházi elnöke egy Esztergom főegyházmegyei pap, Almásy József, a Központi Szeminárium vicerektora lett.

Az 1939. évi őszi püspöki konferencia a Kornfeldtől érkezett kérésre elhatározta a *püspökkari bizottság* felállítását, amelynek feladata a Szent Kereszt Egyesület felügyelete, lényegében azonban gyakorlati támogatása, védelme volt. Így az egyház hivatalosan is oltalma alá helyezte annak munkáját. A védő-bizottság püspök-elnöke gróf Zichy Gyula kalocsai érsek, főttitkára pedig Cavallier József publicista-szerkesztő, a formálódó kereszténydemokrata irányzat egyik mérvadó alakja lett.<sup>8</sup> A Szent Kereszt Egyesület és a püspökkari bizottság személyileg összefonódott, hiszen a püspökkari bizottság tagja lett Almásy, illetve az egyesület világi elnökévé Cavalliert választották meg.

Érdeemes végigtekinteni a Magyar Szent Kereszt Egyesület védelmét ellátó püspökkari bizottság névsorát, amely nem csak azt tükrözi, hogy a magyar katolicizmus szinte minden mérvadó irányzata, illetve közszereplője részt vett benne, de részvételük azt is mutatja, hogy egyetértettek a szervezet célkitűzéseivel. A névsor: Almásy József; Badalik Bertalan O.P., a későbbi rendfőnök, illetve veszprémi püspök; Baranyay Jusztin ciszterci egyetemi tanár; Bíró Balázs, a közigazgatási bíróság bírása; Blaskó Mária író; Cavallier József; Eckhardt Sándor egyetemi tanár, a Demokrata Néppárt későbbi képviselője; P. Jánosi József S.J., a nuncius bizalmasa; Katona Jenő újságíró-szerkesztő, a haladó katolikus irányzat egyik vezetője, később baloldali kisgazdapárti politikus; Károlyi Józsefné grófnő; Kiss Géza ny. számtanácsos; Kray István báró, legitimista politikus, később Mindszenty környezetéhez tartozik; Marczell Mihály plébános; Mészáros János esztergomi kanonok, volt budapesti érseki helytartó; Molnár Kálmán pécsi egyetemi tanár, legitimista jogász; Ripka Ferenc volt fővárosi főpolgármester; Slachta Margit szociális nővér,

<sup>7</sup> BIBÓ ISTVÁN: A zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In: *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*. Szerk. HANÁK PÉTER. Bp. 1984., 154.

<sup>8</sup> EPL. *Püspökkari konferenciák jegyzőkönyvei*, 1939. október 3., 19. napirendi pont.



a Szociális Testvérek Társaságának főnöke; Schrotty Pál OFM; Tiefenthaler József és Varga Béla plébános, utóbbi ekkor már kispapártyai képviselő.<sup>9</sup>

Zichy érsek 1940 őszén – tehát még a harmadik zsidótörvény meghozatala előtt – memorandumban javasolta a püspöki karnak, hogy közös, ünnepélyes tiltakozó pásztorlevelet adjanak ki a zsidók jogfosztása ellen és e törvény(ek) embertelen végrehajtása miatt. A püspökök többsége azonban, s maga a hercegprímás is, ezt nem tartotta célravezető eszköznek.<sup>10</sup> A legitimista konzervatív arisztokrata főpap megrendülten állt a fejlemények előtt. Zichy Gyula kalocsai érsek halála után, 1942 őszétől a püspöki kar hivatalban legfiatalabb tagja, egy másik arisztokrata, báró Apor Vilmos győri püspök vállalta a nyilván egyre kényelmetlenebb feladatot: a konvertiták mentési munkálatainak püspökkari védelmét és támogatását. Ezt követően Almásy betegsége (majd halála) miatt az egyesület lelkész-elnöke Jánosi József jezsuita atya lett, míg a gyakorlati szervező-irányító munka a világi elnökre, Cavallier Józsefre hárult.

A német megszállás, a Sztójay-kormány zsidóellenes rendeleteinek megjelenése után és azok végrehajtása során az egyház már végképp nem maradhatott szórtan. A kérdés az volt, hogy a keresztényi alapállásból totálisan helyezkedjenek mindezzel szembe, avagy próbáljanak meg a siker reményében a részkérdésekben tárgyalások útján engedményeket elérni – elsősorban a konvertiták érdekében. Hosszú ideig ez utóbbi történt. Ennek több oka is volt. Részint abból indultak ki, hogy mind a kánonok, mind a világi törvények értelmében a saját egyháztagjaik vonatkozásában kompetensek, részint mérlegelni kellett a fellépések következményeit is. E tekintetben óvatosságra inthette őket a hollandiai példa, ahol a katolikus egyház nyilvános és ünnepélyes tiltakozására a zsidók deportálása ellen a katolikus hitre tért zsidók és egyes egyháziak elhurcolása volt a nácik válasza.

A püspöki kar, különösen a hercegprímás, a budapesti apostoli nuncius, valamint az Apostoli Szentszék elvi álláspontja nem különbözött a „zsidókérdésben”, illetve az üldözöttek mentésében. Már azért sem, hiszen mindegyiknek ugyanazon szilárd teológiai-világneveti alapjai voltak, amelyek az egyetemes egyházban érvényesültek.

Ugyanakkor a gyakorlati cselekvés, a konkrét lépések megtétele szempontjából merőben más feltételek között voltak, és ezek a külső feltételek igencsak meghatározták azokat. A katolikus püspöki kar, élén a hercegprímással a németek által megszállt országban élt, de már ezt megelőzően is tekintettel kellett lennie a hatalmi-politikai körülményekre. Mint az adott struktúra részének, meghatározott volt a mozgásteret is. Ez a tény a püspöki konferenciák anyagaiból és az egyes főpásztorok megnyilvánulásából kitűnik. Az egyes püspökök fellépése közötti különbségek azonban jelzik az ezen belüli lehetőségeket is.

<sup>9</sup> Ugyanott, 1940. március 13., 30. napirendi pont.

<sup>10</sup> Ugyanott, 1940. október 16., 24. napirendi pont.



Gróf Zichy Gyula elhunytá után a katolikus püspöki karban a zsidóüldözés elleni fellépésben, egyáltalán az emberi szabadságjogok védelmében legaktívabb főpásztor báró Apor Vilmos győri püspök volt. Apor Vilmos a püspöki konferenciákon, illetve a Serédihez intézett leveleiben sürgette, hogy a püspöki kar mielőbb világosan és egyértelműen foglaljon állást a hívek és a papság előtt az üldözések kérdésében. „Jól tudom – írja Apor -, hogy egy ilyen lépésnek különféle következményei lehetnek: újság-problémák, rágalomhadjárat a papság ellen, anyagi károsodás, lefoglalások, korlátozások iskolai és egyesületi viszonylatban, esetleg lefogások és kínzások. Meggyőződésem szerint azonban mindezt vállalnunk kell.”<sup>11</sup> Apor ekkor is vállalta, amint a háború végén a mártíromságot is Isten kegyelmének tekintette.

A zsidóüldözésről és a mentési munkálatokról viszonylag keveset tudunk a visszacsatolt területeken (holott ez az akkori ország felét tette ki). Leginkább Márton Áron erdélyi püspök határozott fellépése ismeretes. Újabb kutatások azonban jelzik, hogy mellette az ottani ordinariusok is minden tőlük telhetőt igyekeztek megtenni e téren. A zsidótörvények bevezetése Észak-Erdélyben több oknál fogva nagyobb ellenszenvet váltott ki a keresztény társadalomból. Így például azért, mert 1920 után az ottani zsidóság továbbra is megtartotta magyar anyanyelvét, többségében a magyar kultúrához kapcsolódott, politikailag pedig az erdélyi Magyar Pártot támogatta. Schaeffler János szatmári megyéspüspök több ízben is nyilvánosan tanújelét adta a zsidósággal való együttérzésének és a mellettük való kiállásnak. Az erdélyi egyházmegye nagy része – a Székelyfölddel – visszakerült Magyarországhoz, ám a püspöki székhely, Gyulafehérvár Dél-Erdélyben maradt. Márton Áron püspök ragaszkodott az ősi székvároshoz, vállalva a kisebbségi helyzetet, de minden lehetőséget megragadott, hogy magyarországi híveivel érintkezzen és az ottani bonyolult politikai körülmények közepette mint főpásztor keresztényi iránymutatást adjon a híveknek és a papságnak.

Az erdélyi tolerancia is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a székely Márton Áron püspök a deportálások 1944. május 15-ei megindulását követően a magyar nyelvterületen elsőként emelte fel nyilvánosan és ünnepélyesen szószéki tiltakozását a zsidóüldözés ellen. Erre az alkalmat a kolozsvári Szent Mihály plébániatemplomban május 18-én végzett papszentelése keretében elmondott szentbeszéde adta. A püspök világosan megfogalmazta a keresztény magatartás elvi alapját: „Az Egyház állásfoglalásának és következetes magatartásának a felebaráti szeretet pozitív parancsa mellett a kereszténység alapvető hittétele, mely szerint mindnyájan Isten gyermekei és Krisztusban mindnyájan egymás testvérei vagyunk”.<sup>12</sup> A gyakorlati teendőket illetően az ugyancsak erdélyi származású Apor Vilmos püspökével

<sup>11</sup> Idézi KÖZI-HORVÁTH JÓZSEF: *Apor püspök élete és halála*. München, 1977., továbbá GERGELY JENŐ: *A katolikus püspöki kar és a konvertiták mentése*. (Dokumentumok) *Történelmi Szemle*, 1984. 4.

<sup>12</sup> Közli VIRT LÁSZLÓ: *Márton Áron, a lelkiismeret apostola*. Bp. (é.n.), 108.



egybehangzó véleménye volt Márton Áronnak. „*Krisztus papjának elutasíthatatlan kötelessége, hogy az igazság mellett kiálljon és az emberben – bármely hitet valljon és nyelvet beszéljen is – a testvérét nézze.*”<sup>13</sup> Márton Áron nem kánonjogi vagy közjogi megfontolásokkal, hanem a keresztényi mivolttal indokolta meg az üldözöttek melletti kiállást, az embertelenség elítélését. „*Aki felebarátja ellen vét, veszélyezteti a kereszténység kétezer évi munkájának egyik nagy eredményét, az emberek testvériségének gondolatát. Nem keresztény, hanem pogány szellemben jár el, s – akarva, nem akarva – csatlakozik azokhoz a törekvésekhez, amelyek fajokra, elkülönült társadalmi osztályokra és önző szövetkezésekre bontották, egymással szembeállították és kibékíthetetlen ellenségeskedésbe hajszolták a népeket. Aki a felebaráti viszonyt az emberek egyik csoportjától bármilyen meggondolások alapján elvitatja, az magára vonja az ítéletet, hogy adott esetben őt úgy tekintsék, mint »pogányt és vámost«, ami az evangélium nyelvén törvényen-kívüliséget jelent.*”<sup>14</sup> Az erdélyi püspök szentbeszéde szerintünk egyértelműbben fogalmazott e tekintetben, mint a magyar katolikus püspöki kar későbbi közös pásztorlevele. Ebben ugyanis nyoma sincs semmiféle korábbi ún. „zsidó bűnök” felemlítésének, a tragédia kellős közepén is szükségesnek vélt fenntartások kifejezésre juttatásának. Márton püspök nagy visszhangot kiváltó beszédét – ami előre megtervezett demonstráció volt, de szabadon hangozhatott el -, valószínűleg gyorsírással rögzítették, és azt Budapesten a *Szent Lélek Szövetség* irodájában sokszorosították, és titokban terjesztették. Eljuttatták Serédi hercegprímáshoz és Rotta nunciushoz is.

1944 március végétől, április elejétől a hercegprímáshoz a levelek, beadványok, kérvények és kétségbeesett könyörgések tömege érkezett a legkülönfélébb egyházi állású személyektől, és még inkább nagyobb számban a katolikus hitre tért zsidóktól. Ezek a fennmaradt dokumentumok<sup>15</sup> megrendítő egyéni és családi tragédiákról, életek összeomlásáról, és az egyházba vetett bizalomról, reményről tanúskodnak. A visszatérő motívum annak sürgetése, hogy a bíboros hercegprímás és az egyház mint olyan mentse meg őket, emelje fel szavát érdekükben. Aki ezeket akkor olvasta, aligha menekülhetett élete végéig a felmerülő felelősség elől.

A gettósítás és deportálás megindulásakor és azt követően a létükben fenyegetett kisemberek és egyszerű klerikusok (főleg szerzetesek és apácák) mellett a püspöki kar egyes tekintélyes tagjai is egyre türelmetlenebbül sürgették Esztergomot az erélyesebb fellépésre és a nyilvános és ünnepélyes tiltakozás megtételére. A már nyugállományban élő gróf Mikes János volt szombathelyi püspök, címzetes érsek 1944 Nagycsütörtökjén konkrét javaslatot tett Serédinek a közös pásztorlevél kiadására.<sup>16</sup> Hasonlóképpen az ünnepélyes szószéki tiltakozást sürgette Esztergomtól

<sup>13</sup> Ugyanott, 109.

<sup>14</sup> Ugyanott.

<sup>15</sup> Megtalálhatók EPL. 2793/1944. sz. alatt.

<sup>16</sup> EPL. 2793/1944. Mikes c. érsek 1944. április 6-i levele Serédi bíboroshoz. Válasz ugyanott.



Bubnics Mihály rosznyói püspök is.<sup>17</sup> Schaeffler János szatmári püspök április 18-án interveniált a hercegprímásnál a közös és nyilvános fellépés mellett.<sup>18</sup> Apor 1944. április 12-ei, Serédihez írt levelében saját akcióinak eredménytelenségével indokolta a közös nyilvános fellépés szükségességét. A prímás azonban ezt továbbra sem tartotta célravezetőnek, így a győri püspök leveleit ad acta tétette.

Serédi elzárkózása a nyilvános és ünnepélyes fellépés előtt nem az ügy iránti meg nem értéséből fakadt elsősorban – hiszen álláspontját főleg a harmadik zsidótörvény kapcsán már egyértelművé tette –, hanem a módszerekkel volt a probléma. Jogászi és diplomata jellemének, tudós voltának jobban megfeleltek a közvetlen bizalmas tárgyalások, egyezkedések és kompromisszum-keresések. Ilyen irányú, 1944 március végétől május 17-ig tett lépéseiről a püspöki kar tagjait részletes körlevélben informálta.<sup>19</sup> A prímás tárgyalási módszere és főként annak sovány eredményei azonban nem találtak egyértelmű helyeslésre a püspöki karon belül sem.

A magyar egyházi vezetőknél a deportált zsidók sorsáról jobban tájékozott Rotta nuncius tevékenységéről, s ezen keresztül részben a Szentszék álláspontjáról és lépéseiről az Esztergomi Prímási Levéltár és a szentszéki magyar követség iratai alapján alkothatunk – nyilván egyelőre hiányos – képet. A német megszállás után következő rendeletek sorozata, amelyek a zsidók személyes szabadságát, mozgását is korlátozták, köztük a sárga csillag viselése a Szentszék, illetve a nuncius sorozatos tiltakozását váltotta ki.

A deportálások megindulásakor, 1944. május 15-én a nuncius formális tiltakozó jegyzéket adott át a kormánynak. A jegyzék a természetjogi érvelést követte. *„Ha Isten életet adott egy emberi lénynek, ezt az életet senki sem veheti el, hacsak az illető törvénybe ütköző, halálos ítéletet vonzó bűncselekményt nem követett el. De üldözni – halálba üldözni – emberek egész tömegét kizárólag származásuk, faji hovatarozásuk miatt, ez jogtalan.”*<sup>20</sup> A nuncius érvelése azonos Serédiével, aki ugyancsak a kollektív felelősség elutasítását és az egyéni delictum figyelembevételét vallotta. Az azonos elvi alapon megpróbálták összehangolni a konkrét lépéseiket. Rotta érsek több ízben sürgette Esztergomot a határozottabb fellépésre, majd végül konkrétan is a szószékről való ünnepélyes tiltakozásra. A nuncius május 16-án megküldte Serédinek a kormányhoz intézett tiltakozó jegyzékének másolatát, és bizalmas levélben tájékoztatta a bíborost a Vatikán álláspontjáról. Rotta ekkor javasolta először a hercegprímásnak, hogy a zsidók mentése érdekében adjon ki közös püspökkari pásztorlevelet.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> EPL. 5176/1944. Bubnics püspök 1944. június 19-i levele Serédi bíboroshoz, válasz június 27-ről.

<sup>18</sup> EPL. 2693/1944.

<sup>19</sup> EPL. 3695/1944. Esztergom, 1944. május 17. Közli GERGELY 1984., 600-605.

<sup>20</sup> BOKOR PÉTER: *Végjáték a Duna mentén*. (Interjúk.) Bp. 1982., 117.

<sup>21</sup> EPL. Serédi Magánlevéltár. 12/a. (sz. n.). Közli BEKE MARGIT: Angelo Rotta apostoli nuncius 1930-1945. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv*, 1994. 1. köt., 171.



A pápa, a nuncius és több püspök, de főleg Apor sürgetésére – és az addigi tárgyalások nyilvánvaló eredménytelenségének hatására – június végén Serédi bíboros is késznek mutatkozott a nyilvános, ünnepélyes szószéki tiltakozás megtételére. Ennek tragikumja azonban abban van, hogy ekkorra a főváros kivételével a vidéki zsidóság deportálása befejezett ténnyé vált. 1944 június 29-ére visszadatálva megszületett a közös pásztorlevél, amelyet július legelső napjaiban nyomtattak ki az esztergomi Buzárovits-cégnél. A dokumentumot, amely a hívekhez szólt, „[a] magyar püspöki kar nevében: Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímás, esztergomi érsek” írta alá<sup>22</sup> Ennek a dokumentumnak nagy jelentősége van, mert általa emelte (volna) fel tiltakozó szavát nyilvánosan, hivatalosan, kollektívan és ünnepélyesen a magyar katolikus egyház vezetése a zsidóüldözés, a deportálások, az üldözöttek tömeges megsemmisítése ellen. A Serédi-féle pásztorlevél azonban tükrözte az addigi felemásságot is. Míg teoretikusan elutasítja a kollektív felelősség elvét, így a zsidók kollektív büntetéseként a deportálást, mégis engedményeket tesz a kollektív felelősség elvének. „*Mi nem vonjuk kétségbe, hogy a magyar gazdasági, társadalmi és erkölcsi életre a zsidóság egy része bűnösen bomlasztó befolyást gyakorolt. Az is tény, hogy a többiek e tekintetben hitsorsosaik ellen nem léptek fel. Nem vonjuk kétségbe, hogy a zsidókérdést törvényes és igazságos módon rendezni kell*” – olvasható a fel nem olvasott körlevélben. A legfőbb egyházi vezetés magatartásának felemássága nyilvánult meg a tiltakozó pásztorlevél sorsában is. Bár annak végén utasították a plébánosokat, hogy a körlevelet a megérkezését követő vasárnapon (ez július 9-én lett volna) a szentmise végén fel kell olvasni, erre nem vagy csak részben került sor. A kormánnyal kötendő újabb kompromisszum reményében ugyanis a hercegprímás július 7-én táviratilag letiltotta a körlevél felolvasását. (Ahol ezzel nem vártak, mint például az egri főegyházmegyében, ott minden templomban felolvasták.)

A nyilas hatalomátvételt követően a nuncius megszervezte a Szentszék védelme alatt álló házak hálózatát<sup>23</sup> A nunciátúra épületében, fent a Várban pedig mintegy 200 személyt bújtattak, zsidókat és politikai üldözötteket (pl. a Horthy család egyes tagjait).<sup>24</sup> A mentésnek ugyancsak fontos eszköze volt az ún. oltalomlevelek, véd- vagy menlevelek kiadása, kiállítás. Ezeket a nunciátúra a kikeresztelkedetteknek adta elsősorban. A formanyomtatvány tulajdonosa a Vatikán védelme alatt állt. A vatikáni menlevelek száma mintegy 15 000 volt, az összes többi semleges követéség által kiállítottal azonos nagyságrendű. Holott a hatóságok csak 2500 menlevél kiadásához „járultak hozzá”.<sup>25</sup> Végül a nunciátúra megszervezte a mentőszolgá-

<sup>22</sup> Teljes terjedelemben közli GERGELY JENŐ: *A püspöki kar tanácskozásai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből 1919–1944.* Bp 1984., 611 – 613.

<sup>23</sup> BEKE MARGIT: id. mű, 172 – 173.

<sup>24</sup> ADRIÁNYI, GABRIEL: *Fünfundzwanzig Jahre ungarischer Kirchengeschichte 1895 – 1945.* Mainz, 1974., 109.

<sup>25</sup> *Magyar Kurir*, 1946. június 6.



latot Budapest és Hegyeshalom között a halálmenet idején, és amint tette Apor püspök, úgy Rotta érsek és munkatársai is több tucatnyi embert menekítettek ki a munkaszázadokból, a transzportokból.

A rendelkezésre álló idő nem teszi lehetővé, hogy a hazai katolikus egyház konkrét mentési munkáját itt ismertessük, bár éppen azok a tények tehetik teljessé az eddigi képet. A mentési munkálatokat a fővárosban a *Magyar Szent Kereszt Egyesület*, Cavallier József irányításával, a nunciatúra támogatásával hatékonyan végezte, ám november 17-én egy nyilas különítmény rontott az egyesület helyiségeibe. Cavalliert fizikailag bántalmazták, az egyesület működését betiltották. Ezt követően Budapesten a Slachta Margit vezette *Szociális Testvérek Társasága* lett a mentési munka egyik központja és irányítója a Thököly úti székházból. Margit nővér és „testvérei” halált megvető bátorsággal dolgoztak a Gestapo közvetlen fenyegető közelében. A mentési munka során áldozta életét zsidó embertársaiért Salkaházi Sára testvér, akit a nyilasok a Dunába lőttek, s akit az Egyház a közel-múltban az oltárra emelt.

A katolikus szociális és ifjúsági mozgalmak is komoly szerepet vállaltak e téren. Az EMSZO bekapcsolódott az ellenállásba, főleg katona- és levente-köteles ifjak mentésével, amiért két pap-vezetője Eglis István és Benkő István Dachauba került. Hatékony mentési munkát végzett a KIOE, illetve a nőszervezetek között a DL – DN mozgalom is.<sup>26</sup> Míg az egyes keresztény családok részvétele az üldözöttek mentésében elsősorban konkrét körülményeiktől függött, addig az egyházi személyek és szervezetek lehetőségei ennél jóval nagyobbak voltak. Azon túl, hogy a reverenda, a szerzetesi ruha még ekkor is legalább relatív védelmet jelenthetett, az egyháziaknak nyílt lehetőségük arra, hogy az ugyancsak relatív védelmet adó oltalomleveleket (nunciatúra), vagy pedig keresztleveleket a hozzájuk fordulóknak kiadják, nem egyszer előbbre helyezve a keresztény szeretet törvényét a kánoni szabályoknál.

A legtöbb egyházi központban, püspöki palotákban, szerzetesrendek kolostoraiban és házaiban, egyházi fenntartású intézményekben vagy akár uradalmakban, egyes plébániákon és templomokban pontosan soha nem összesíthető számban találtak menedéket zsidó és nem zsidó üldözöttek a túlélés esélyével. E téren valóban szép és hősi példával járt elől Apor Vilmos győri, Márton Áron erdélyi, Hamvas Endre csanádi, Mindszenty József veszprémi megyéspüspök vagy Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát.

Az egyházi intézmények közül is talán a legtöbb lehetőséggel a szerzetesrendek rendelkeztek, hiszen azok élete korábban sem a nyilvánosság előtt folyt. Ugyanakkor a lakosság tisztelete és szeretete övezte őket, s a szerzetesi ruha és a megszentelt hely még a legordasabb eszméktől vezéreltek számára is bizonyos visszatartó

<sup>26</sup> EMSZO: Egyházközségi Munkás Szakosztályok; KIOE: Katolikus Ifjómunkások Országos Egyesülete; DL – DN: Dolgozó Leányok – Dolgozó Nők (egyesületei).

tényező volt. A teljesség igénye nélkül említünk néhány példát: a ferencesek pársaréti rendházát (ahol pl. Barankovics István és más politikusok is menedéket kaptak); a domonkosok Thököly út rendházát és templomát; a fővárosi marista iskolatestvérek helytállását (*Champagnat Intézet*); a Szociális Testvérek Társaságát és a Szociális Missziótársulatot; vagy éppen a *Pannonhalmi Bencés Főapátságot*, amelynek főmonostora a *Nemzetközi Vöröskereszt* oltalma alatt több mint 1000 üldözött életét mentette meg.<sup>27</sup>

Előadásunk végén Bibó Istvánnal feltehetjük a kérdést, amint 1947-ben ő is feltette: Ebben a helyzetben mit lehet csinálni? „*Megállapítani és elvállani a felelősség ránk eső részét... Így talán mégis kialakul egy tisztább, bátrabb, és a felelősséggel inkább szembenéző, együttes nemzeti számvetés is.*”<sup>28</sup>

<sup>27</sup> VÁRSZEGI ASZTRIK főapát: *Kelemen Krizosztom (1929 – 1950)*. Bp. 1990.

<sup>28</sup> BIBÓ: id. mű, 174.



# ÜLDÖZTETÉS ÉS FELELŐSSÉG

A magyar holokausztról egyházi szemmel

GÁRDONYI MÁTÉ

Ha az üldöztetés és a felelősség kérdését a magyar holokauszttal kapcsolatban és egyházi nézőpontból kívánjuk felvetni, akkor ez a katolikus egyháztörténész számára kettős feladatot jelent: egyrészt a holokauszt hazai kutatóival együtt kell feltennie bizonyos, olykor zavarba ejtő kérdéseket, másrészt – mintegy értelmezési horizontként – komolyan kell vennie azokat a legmagasabb szintű (zsinati, pápai, szentszéki) megnyilatkozásokat, amelyek a katolikus egyház jelenlegi álláspontját tükrözik az antiszemizmussal és a zsidóüldözéssel kapcsolatban. Ezért először számba veszem azokat a magyar holokausztra vonatkozó kérdéseket, amelyekben konszenzus van a szakemberek között, s azokat, amelyekben ez az egyetértés hiányzik, és azokat a részterületeket, amelyek feltárása még előttünk áll. Majd röviden elemzem a katolikus egyháznak témánkba vágó legfelsőbb szintű hivatalos állásfoglalásait, különös tekintettel az „Emlékezzünk: megfontolások a Soáról” című dokumentumra. Végül a történeti és a teológiai kutatások fényében választ keresek arra a kérdésre, hogy a zsidótörvények meghozatala idején milyen tényezők befolyásolták a magyar egyházi vezetők döntéseit és általuk a katolikus közvéleményt.

## A TÖRTÉNETI KUTATÁS MEGÁLLAPÍTÁSAI

Ami a katolikus egyháznak a zsidóüldözés időszakában tanúsított magatartását illeti, magukat az eseményeket, a történeti kutatás jelenlegi állását Gergely Jenő kellő alaposággal ismertette.<sup>1</sup> A holokauszt-kutatás eredményeiből legelsősorban egy metodológiai alapelv következik, nevezetesen az, hogy magát a népirtást nem lehet elválasztani a hozzá vezető úttól, vagyis 1944 eseményeit az előzményekkel együtt kell tárgyalni, a jogkorlátozástól a teljes jogfosztáson és kifosztáson át a megsemmisítésig, másként szólva a zsidótörvényektől Auschwitzig.<sup>2</sup> Ez az alap-

<sup>1</sup> GERGELY JENŐ: A Magyar Katolikus Püspöki Kar, az Apostoli Szentszék és a Soá. in Magyar megfontolások a Soáról. (Hamp Gábor – Horányi Özséb – Rábai László) Budapest-Pannonhalma, 1999. 94-110.

<sup>2</sup> Ezt az alapelvet juttatja érvényre: BRAHAM, RANDOLPH L.: A magyar Holocaust. 2 k. Budapest-Wilmington, 1988. – KARSAI LÁSZLÓ: Holokauszt. Budapest, 2001. 209-254.



elv a katolikus egyháztörténet-írásra vonatkoztatva azt jelenti, hogy a „magyar egyház és a zsidóüldözés” témához nemcsak az üldözöttek mentése tartozik hozzá, hanem annak a vizsgálata is, hogy az egyház mint a magyar társadalom része milyen szerepet játszott a holokausztot közelebről és távolabbról előkészítő folyamatokban.

Az üldözöttek mentése a vészorszakban az a része ennek az eseménysornak, amely jól dokumentált, Lévai Jenőnek köszönhetően már közvetlenül a világháború után megindult az egyének és közösségek embermentő akcióinak számbavétele,<sup>3</sup> amit később katolikus részről Hetényi Varga Károly folytatott,<sup>4</sup> legújabban pedig Salkaházi Sára boldoggá avatása irányította rá a figyelmet azokra a keresztényekre, akik életük kockáztatásával álltak az üldözöttek oldalára.<sup>5</sup> A katolikus egyházi személyek és intézmények embermentő tevékenysége természetesen nem választható el mások hasonlóan hősiesség magatartásától.<sup>6</sup> Ennek a tanúságtételnek a megítélése egységesen pozitív, különbség talán csak abban van, hogy az embermentés motivációját egy általánosabb humanista elkötelezettségben jelölik-e meg,<sup>7</sup> vagy pedig – ahogy mi tesszük – a keresztény felebaráti szeretetben, hitből fakadó cselekedetnek tekintve azt.

Az üldözöttek mentése lényegében a budapesti zsidóságra terjedt ki, és a nyilas uralom időszakára. Ennél már kevesebb ismerettel rendelkezünk arról, hogy az egyház miként reagált a megelőző hónapok eseményeire, vagyis a vidéki zsidóság gyors ütemben lezajló deportálására. E vészterhes eseménysor egyházi vonatkozásaiból leginkább egyes főpapok állásfoglalásai ismertek, vagyis Márton Áron gyulafehérvári, Boldog Apor Vilmos győri, Virág Ferenc pécsi és Hamvas Endre csanádi püspökök tiltakozásai és közbenjárásai, amelyek azonban csak enyhíteni tudtak egyesek helyzetén, a német és magyar hatóságok közös akcióját érdemben nem voltak képesek befolyásolni.<sup>8</sup> További kutatásokat igényel annak feltárása, hogy a plébániák historia domusaiban hogyan tükröződik, tükröződik-e egyáltalán a vidéki zsidóság „eltűnése”, és hátravan még a vidéki egyházmegyék levéltárainak alaposabb vizsgálata is. Tudjuk, hogy egyes településeken voltak törekvések az elhagyott zsidó házak egyházi célra történő kiigénylésére, amit például Mindszenty

<sup>3</sup> LÉVAI JENŐ: Szürke könyv magyar zsidók megmentéséről. Budapest, 1946.

<sup>4</sup> HETÉNYI VARGA KÁROLY: Akiket üldöztek az igazságért. Budapest, 1985.

<sup>5</sup> Boldog Salkaházi Sára. (Hidvégi Máté) Budapest, 2006.

<sup>6</sup> Magyarország 1944. Üldöztetés – embermentés. (Szita Szabolcs) Budapest, 1994. – A humánus példái. Dokumentumok, emlékezések a magyarországi embermentő akciók 1944-1945. évi történetéhez. (Szita Szabolcs) Budapest, 1998.

<sup>7</sup> REUVENI SÁRI: A nem diplomatikus diplomaták – Budapest, 1944. in A holokauszt Magyarországon európai perspektívában. (Molnár Judit) Budapest, 2005. 271-282. 282.

<sup>8</sup> Márton Áron és Hamvas Endre bekerült a következő kötetbe is: Befogadók. Írások az antiszemitizmus ellen 1882-1993. (Karsai László) Budapest, 1993. 166-167, 170-171.



József veszprémi püspök – a bizonytalan tulajdonjogi helyzetre hivatkozva – egyenesen megtiltott papjainak.<sup>9</sup>

Nem könnyű annak megítélése, hogy mennyire voltak elégségesek Serédi Jusztinián hercegprímásnak, a magyar egyház fejének intervenciói a kormánynál, illetve hogy miként értékeljük az 1944. júliusi püspökkari körlevél megszületésének és visszavonásának körülményeit. Meszlényi Antal „A magyar katolikus egyház és az emberi jogok védelme” című, 1947-ben megjelent könyvét kifejezetten a bíboros védelmében írta, illetve szerkesztette. A mű alaptézise az, hogy a magyar katolikus egyház fellépése az embertelenség ellen „nagyarányú és organikus akció” volt a prímás vezetése alatt, továbbá „a magyar katolicizmus illetékes tényezői megtettek mindent az emberi jogok védelmében és bátran szemben álltak az embertelen erőszakossággal”.<sup>10</sup> A rendelkezésre álló dokumentumok azonban erős kétséget hagynak a szervezettséggel kapcsolatban még a katolikus egyházon belül is – leszámítva a zsidótörvények hatálya alá eső keresztények védelmét vállaló Magyar Szent Kereszt Egyesület tiszteletreméltó erőfeszítéseit –, nem beszélve a keresztény felekezetek közötti együttműködés teljes hiányáról, ami az újkori konfesszionalizáció következménye volt. Egyébként maga Meszlényi sem tudta elfedni azokat a feszültségeket, amelyek a hercegprímás és Angelo Rotta apostoli nuncius, illetve Apor Vilmos püspök között keletkeztek a fellépés határozottságát és módját illetően.<sup>11</sup>

Ha időben visszafelé lépegetünk az események láncolatában, az úgynevezett zsidótörvényekhez jutunk, amelyekről tudjuk, hogy az elsőt és a másodikat a felsőházban ülő főpapok megszavazták, a harmadikat pedig nem sikerült megakadályozniuk. A részletekkel kapcsolatban ismét csak Gergely professzor tanulmányára utalok, s az abban foglaltakhoz csak annyit teszek hozzá, hogy komoly megfontolást igényel: milyen tényezők befolyásolták a főpapokat döntéseik meghozatalában? Ennek a kérdésnek szentelem írásom utolsó részét.

Ha a püspököknek a harmincas évek végén, negyvenes évek elején elfoglalt álláspontja az ún. zsidókérdésben jól ismert is, eddig kevés figyelem irányult arra, hogy a korabeli „katolikus” sajtótermékek, publicisztikák, könyvek miként befolyásolták a közvéleményt e tárgyban. Itt nemcsak az lehet a kérdés, hogy a Horthy-korszak „keresztény” sajtója mennyiben járult hozzá az átlagember lelkiismeretének eltompulásához.<sup>12</sup> Legalább ennyire fontos lenne annak elemzése,

<sup>9</sup> GÁRDONYI MÁTÉ: Mindszenty József somogyi plébánia-alapításai. in Somogy Megye Múltjából 2002. (Levéltári Évkönyv 33.) (Szántó László) Kaposvár, 2002. 165-179. 173.

<sup>10</sup> MESZLÉNYI ANTAL: A magyar katolikus egyház és az emberi jogok védelme. Budapest, 1947. 5.

<sup>11</sup> MESZLÉNYI, i. m. 58. 67-68.

<sup>12</sup> GÁRDONYI MÁTÉ: Az antiszemitizmus funkciója Prohászka Ottokár és Bangha Béla társadalom- és egyházképeiben. in A holokauszt Magyarországon európai perspektívában. (Molnár Judit) Budapest, 2005. 193-204.



hogya a náci újpogánysággal, a faji vallás gondolatával, a fajelmélettel és a nyilas propagandával szembeszálló publicisztikának, amit Nyéki (Klemm) Kálmán művei és „Korunk Szava” írásai képviseltek a legmarkánsabban, mik voltak a vitathatatlan érdemei az elvi tisztázás vonalán, és mik voltak a korlátai éppen a „konkrét” zsidókérdés tárgyalása kapcsán.<sup>13</sup> Tudjuk, a náci fajelmületről rendelkezésre állt általános jellegű tanítóhivatali iránymutatás, XI. Pius pápa „Mit brennender Sorge” kezdetű enciklikája, amely egyértelműen elítélte a faj és a vér újpogány kultuszát,<sup>14</sup> ugyanakkor a pápának az antiszemitizmusról belga zarándokok előtt mondott hasonlóan elítélő szavai a megnyilatkozás kevésbé ünnepélyes volta miatt ilyen hatást már nem váltottak ki, s ugyancsak „elmaradt” az e témával foglalkozó enciklika megjelentetése is.<sup>15</sup>

A magyarországi holokauszt történetének külön fejezetét képezi a külföldi diplomaták, köztük Angelo Rotta apostoli nuncius embermentő tevékenysége. Rotta akciói az üldözöttek védelmében, intervenciói az állami és egyházi vezetőknél a hazai forrásokból, illetve a már publikált vatikáni anyagból viszonylag jól rekonstruálhatók,<sup>16</sup> de azért lehet még újdonságokat remélni a Vatikáni Titkos Levéltár folyamatosan kutathatóvá váló irataitól. Rotta erőfeszítéseivel kapcsolatban kevésbé hangsúlyozott tény, hogy – bár volt különbség az egyes szentszéki diplomaták fellépésének hatékonyságában – a nuncius nem a saját nevében interveniált a kormánynál és a hercegprímásnál, hanem a Szentszék képviselőjeként, vagyis fellépése a hivatalos vatikáni álláspontot tükrözte. Amikor máig viták folynak XII. Pius pápa magatartását illetően, annak megítélésekor mindenképpen figyelembe kell vennünk a szentszéki diplomaták erőfeszítéseit is.<sup>17</sup>

## SZENTSZÉKI IRÁNYMUTATÁS

Ami a fenti kutatási eredmények, illetve vitatott kérdések értelmezési horizontját illeti, azt a katolikus egyháztörténész számára a legmagasabb szintű egyházi megnyilatkozások jelentik a II. Vatikáni Zsinat „Nostra Aetate” kezdetű határozatától

<sup>13</sup> KLEMM KÁLMÁN: Kereszténység vagy faji vallás? Hitvédelmi tanulmány Rosenberg mítosz-vallásáról. Budapest, 1937. – Korunk Szava Népkönyvtára (Katona Jenő) 1-26. sz.

<sup>14</sup> XI. Pius pápa körlevele... a katolikus egyház helyzetéről a Német Birodalomban. Budapest, 1937.

<sup>15</sup> MICCOLI, GIOVANNI: I dilemme e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah. Milano, 2000. 308-324.

<sup>16</sup> BEKE MARGIT: Angelo Rotta apostoli nuncius (1930-1945). Hazai források alapján. in Magyar Egyháztörténeti Évkönyv. Budapest, 1994. 165-174. – BLET, Pierre, XII. Pius és a második világháború. A Vatikán archívumai alapján. Budapest, 2002. 161-226.

<sup>17</sup> XII. Pius „hallgatásának” kérdéséről: GÁRDONYI MÁTÉ: Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe. Budapest, 2006. 322-330.



II. János Pál idevágó beszédein át az „Emlékezzünk: megfontolások a Soáról” címet viselő dokumentumig. De tulajdonképpen ilyen iránymutatásnak tekinthető Salkaházi Sára boldoggá avatása is, hiszen a különböző lehetséges magatartások közül az övére mondja azt az egyház, hogy hősiessége miatt követendő példa.

Témánk szempontjából különösen az „Emlékezzünk: megfontolások a Soáról” címet viselő nyilatkozat érdemel figyelmet,<sup>18</sup> amelyet az egyébként igen aktívan működő szentszéki „Bizottság a zsidósággal fennálló vallási kapcsolatokért”<sup>19</sup> dolgozott ki II. János Pál pápa intenciói alapján. A dokumentummal kapcsolatban fel szokták vetni, hogy mivel elsősorban a vallási alapú, vagy ha tetszik, teológiai háttérű zsidóellenesség, az antijudaizmus áll a homlokterében, alkalmas arra, hogy e sajátosan keresztény jelenséget teljesen leválassa az antiszemitizmus egyéb változatairól, s ezzel elmosson egy bizonyos összefüggést e jelenségek között. Sajnálatosan kell megállapítanunk, hogy Magyarországon is megjelent az a törekvés, amely e szentszéki állásfoglalásra hivatkozva kíván igazolni egy úgynevezett „erkölcsi antijudaizmust”, vagyis az egyháznak a „zsidó mentalitás” elleni harcát, sőt ma is feladatnak tekinti azt.<sup>20</sup> Ez az álláspont teljességgel elfogadhatatlan, nemcsak azért, mert veszélyezteti a katolikus egyháznak a zsidó közösséggel folytatott vallásközi párbeszédét, hanem azért is, mert a szentszéki dokumentum félremagyarázásán alapul. A szöveg ugyanis nem a semmiből született: egyrészt egy tudományos konferencia eredményeire támaszkodik, amelynek előadásai – igaz, három évvel a nyilatkozat kiadása után – kötetben is megjelentek.<sup>21</sup> Ez a tanulmánykötet semmilyen alapot nem ad egy ilyenfajta szofisztikus félremagyarázásra. Másrészt a nyilatkozat feltételezi annak a II. Vatikáni Zsinat óta folyamatos és egyértelmű szentszéki álláspontnak az ismeretét, amelyet a *Nostra Aetate* határozat így fogalmaz meg: „mélyen sajnálja az egyház, mely megemlékezik a zsidókkal közös örökségéről, mindazt a gyűlöletet, üldözést és az antiszemitizmusnak sokféle megnyilatkozását, amely bármikor és bárki részéről a zsidók ellen irányult”.<sup>22</sup> Ezt a zsinati tanítást II. János Pál pápa számos alkalommal, így a római és a strassbourgi zsinagógában tett látogatásai alkalmával, de 1991-ben Budapesten is, nemcsak megismételte és magáévá tette, hanem elmélyítette és a bűnbánat szellemében

<sup>18</sup> A nyilatkozat szövege magyarul: Magyar megfontolások a Soáról. (Hamp Gábor - Horányi Özséb - Rábai László) Budapest-Pannonhalma, 1999. 19-26.

<sup>19</sup> A Bizottság tevékenységéről tájékoztat a Service International de Documentation Judéo-Chrétienne honlapja: [www.sidic.org](http://www.sidic.org).

<sup>20</sup> Ezt képviseli: ORVOS LEVENTE: Prohászka Ottokár és a zsidókérdés. in Prohászka Ottokár – püspök az emberért. (Mózessy Gergely) Székesfehérvár-Budapest, 2006. 135-220. 139-141.

<sup>21</sup> Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti del Simposio Teologico-Storico, Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997. (Atti e documenti 8.) Città del Vaticano, 2000.

<sup>22</sup> A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. (Cserhádi József - Fábíán Árpád) Budapest, 1975. 412.



új szempontokkal egészítette ki. Ami mármost az antijudaizmus fogalmát illeti, arra nem alkalmas e kifejezés, hogy az antiszemitizmus jelenségétől teljesen elhatároljon egy „egyházias” zsidóellenességet, s ezzel mintegy relativizálja annak hatását. Az antiszemitizmus bonyolult összefüggésrendszerének megértéséhez viszont segítséget nyújthat e fogalom korrekt használata, hiszen azt fejezi ki, hogy a zsidó vallási közösség (judaizmus) és a kereszténység közötti polémia az ókortól kezdve olyan érvrendszert dolgozott ki, amely előfeltevéseit és közvetlen következményeit tekintve különbözik a modern politikai antiszemitizmus és a faji antiszemitizmus érvrendszerétől.<sup>23</sup>

Ha tehát a történelmi kutatásokból az imént azt szűrtük le, hogy a magyar holokauszt egyházi értékelésének első alapelve: Auschwitzot és a hozzá vezető utat egységes folyamatként kell értékelni; most, a szentszéki iránymutatásból második alapelveként az következik, hogy ugyanígy fel kell tárnunk az antijudaista érvelés és az antiszemitizmus egyéb megnyilvánulásai közötti összefüggést. Ezzel kapcsolatban azt a nehézséget szokták felhozni, hogy olyan, később felállított mérce alapján ítéljük meg a korabeli egyházi személyeket, amellyel ők akkor nem szembesülhettek. Bár egyrészt nyilvánvalóan igazságtalan lenne mai belátásainkat számon kérni elődeinken, másrészt azonban II. János Pál pápa bocsánatkérései arra köteleznek bennünket, hogy ne védekezzünk a „történelmi objektivitással” akkor, amikor a múlt örökségével kell szembenéznünk.

## AZ EGYHÁZ KORABELI MAGATARTÁSÁT BEFOLYÁSOLÓ TÉNYEZŐK

Ilyen háttérből lehet megválaszolni azt a kérdést, hogy az 1930-as, 1940-es évek egyházi vezetésének döntéseit, és általuk a katolikus közvéleményt milyen tényezők befolyásolták – mai értékelésünk szerint kedvezőtlenül – a zsidó származású magyar állampolgárok fokozatos jogfosztásának idején. Én a magam részéről három ilyen tényezőt tartok lényegesnek: az antijudaizmust, a modern politikai antiszemitizmust, és azt, hogy a Horthy-rendszerben az egyházi elit a politikai elit része volt.

<sup>23</sup> Az antijudaizmus érvrendszerének alapos elemzése: ENDREFFY ZOLTÁN: Az antijudaizmustól az antiszemitizmusig. in A holokauszt Magyarországon európai perspektívában. (Molnár Judit) Budapest, 2005. 205-215. – A modern politikai antiszemitizmus érvrendszeréről: RÜRUP, REINHARD: A zsidókérdés a polgári társadalomban és a modern antiszemitizmus keletkezése. in A modern antiszemitizmus. (Kovács András) Budapest, 1999. 152-173. – a náci antiszemitizmus megkülönböztető jegyeiről: VOLKOV, SHULAMIT: Leírt és kimondott szavak. Az 1914 előtti és a náci antiszemitizmus közötti szakadékról. in A modern antiszemitizmus. (Kovács András) Budapest, 1999. 174-195.



Az első tényező tehát az imént tárgyalt antijudaizmus, vagyis a keresztény közegben tradicionálisnak mondható, teológiai érvekre alapozott ellenérzés a zsidósággal szemben. Az antijudaista előítéletek a korabeli egyházi szóhasználatban egyfajta „háttértudásként” voltak jelen, s újra meg újra megerősítést nyertek mind a liturgiában (a „hitzsegő zsidókért” végzett könyörgés nagypénteken, amit csak XXIII. János pápa módosított 1959-ben), mind a prédikációk és a hitoktatás bevett fordulataiban. Az antijudaista érvelés logikájából azonban nemcsak az izraelita felekezettel szembeni ellenérzés következett, hanem az is, hogy ha egy zsidó megkeresztelkedett, egyházi szempontból maga mögött hagyta a zsidó státusz hátrányait. A zsidótörvények meghozatalakor ez abban nyilvánult meg, hogy a keresztény főpapok védeni igyekeztek a kereszttség szentségének méltóságát, mint a második, és különösen a harmadik zsidótörvény vitájában, s ebből következőleg felléptek zsidónak visszaminősített híveik érdekében, ami katolikus részről a Magyar Szent Kereszt Egyesület létrehozásához vezetett. De csak az ő érdekükben szólaltak fel határozottan, az izraelita felekezetükért való fellépésre pedig csak akkor mutattak hajlandóságot, amikor azok közvetlenül életveszélybe kerültek. Erre egyébként volt korábbi szentszéki iránymutatás, hiszen X. Pius pápa 1905-ben elítélte az oroszországi pogromokat.<sup>24</sup> Az antijudaizmus következményének tekinthetjük, hogy az egyháziak egy bizonyos érzéketlenséget tanúsítottak azokban az esetekben, amikor híveiket kevésbé érintette az üldöztetés, mint a Kamenyec-Podolszkij-i vérengzéskor, ami csak kevesek ingerküszöbét lépte át, egyházi részről tulajdonképpen csak Slachta Margitét.<sup>25</sup> Ő akkor is értetlenséggel találkozott, amikor a munkaszolgálatosokért emelt szót.<sup>26</sup>

Az antijudaista előítéletek mellett véleményem szerint komoly befolyása volt annak, hogy a 19. század második felében megjelenő modern politikai antiszemitizmus a politikai katolicizmus révén az egyházi körökben is elfogadottá vált. Röviden utalnunk kell rá, hogy ezzel a jelenséggel szemben az előző századfordulón a Szentszék ambivalens magatartást tanúsított: egyfelől sohasem bátorította nyíltan a katolikus pártok antiszemita törekvéseit, másfelől nem is lépett fel ellenük, mert – különösen az Osztrák-Magyar Monarchiában – nem akarta gyengíteni ezeket a máskülönben az egyház érdekében tevékenykedő pártokat.<sup>27</sup> A modern politikai antiszemitizmus a társadalmi problémák leegyszerűsítő magyarázatát kínálta, tulajdonképpen minden szociális igazságtalanságért a zsidókat téve felelőssé. Így a két világháború között is általában adottnak vették, hogy a zsidók gazdasági

<sup>24</sup> MARTINA, GIACOMO: Il problema ebraico nella storia della chiesa. Roma, 1996. 113.

<sup>25</sup> Befogadók. i. m. 152-153.

<sup>26</sup> Az üldözöttek védelmében tett erőfeszítéseiről: MONA Ilona, Slachta Margit. Budapest, 1997. 139-163.

<sup>27</sup> MARTINA, i. m. 109-112.



és kulturális térfoglalása az ok, a magyar társadalomszerkezet torzulása pedig az okozat, amit egyszerűen zsidókérdésnek neveztek.<sup>28</sup> Ezt a közmeggyőződést, amely bizonyos statisztikai tényekre hivatkozhatott (ezek az adatok azonban mélyebb társadalom- és gazdaságtörténeti elemzéssel egészen más megvilágításba kerülnek<sup>29</sup>), a korabeli egyházi vezetés is minden további nélkül magáévá tette, ami megkönnyítette a zsidótörvények elfogadását, akár a zsidónak minősített keresztények diszkriminálásával együtt is. Ennek következményeként még a vidéki zsidóság deportálásakor nagy nehezen megszületett, de végül visszavont püspökkari körlevélbe is bekerült egy utalás a „zsidó elem” visszaszorításának szükségességéről. A modern politikai antiszemitizmus érvelésében azonban mindig homályban maradt, hogy mi az a végpont, amely már elfogadható e visszaszorítás szempontjából, s így igen könnyűvé vált az átmenet e szociális programból a zsidóság mint faj teljes kiirtásának tudomásul vételéhez vagy egyenesen helyesléséhez. Persze katolikus részről is volt, aki ezt a veszélyt felismerte: Glattfelder Gyula csanádi püspök 1939-ben, a második zsidótörvénnyel kapcsolatban erre külön is felhívta püspöktársai figyelmét.<sup>30</sup>

Ugyancsak jelentős szerepet játszott a magyar főpapok állásfoglalásának kialakításában az a körülmény, hogy a Horthy-rendszerben az egyházi elit teljes mértékben része volt a politikai-gazdasági elitnek. Mint a rendszer egyik legitimációs bázisa, az egyházi elit erősebben kötődött az establishmenthez, mint a dualizmus korának utolsó két évtizedében, az egyházpolitikai törvények után, de ez az összefonódás ekkor már európai összehasonlításban is rendkívüli jelenségnek számított.<sup>31</sup> Ennek tudható be, hogy a zsidótörvények idején a főpapok álláspontjának kialakítását a „nagyobb rossz”, vagyis a szélsőjobboldali előretörés feltartóztatása erősen motiválta, s ezért voltak hajlandók még olyan cikkelyeket is elfogadni, amelyekkel elvileg nem értettek egyet, amire Serédi bíboros többször is utalt. Meg kell jegyeznünk, hogy ennek a gondolkodásnak volt némi racionalitása, hiszen a húszas évek elején – bár egészen más külpolitikai feltételek között – Bethlennek sikerült politikai taktikával periferiára szorítania a szélsőjobbot. De az már inkább naivitásnak tűnik, hogy a főpapok még akkor is túlságosan bíztak a korábban bevált formális

<sup>28</sup> A probléma elemzése: GYURGYÁK JÁNOS: A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmétörténet. Budapest, 2001. – FEJTŐ Ferenc, Magyarország, zsidóság. (História Könyvtár – Monográfiák 14.) Budapest, 2000.

<sup>29</sup> DON, JEHUDA: A magyarországi zsidóság társadalom- és gazdaságtörténete a 19-20. században. Budapest, 2006.

<sup>30</sup> A püspöki kar tanácskozásai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből 1919-1944. (Gergely Jenő) Budapest, 1984. 258. – PÁL JÓZSEF: Glattfelder Gyula és az 1938-39-i zsidótörvények. In Igazságot – szeretettel. Glattfelder Gyula élete és munkássága. (Zombori István) Budapest-Szeged, 1995. 49-103.

<sup>31</sup> SPANNENBERGER NORBERT: Die katholische Kirche in Ungarn 1918-1939. Positionierung im politischen System und „Katholische Renaissance”. Stuttgart, 2006. 159-168.



és informális érdekérvényesítésben, amikor a kormányzat – a német megszállás után – már egészen más alpra helyezkedett.

A bevezetőben azt állítottam, hogy az üldöztetés és felelősség témáját egyházi szempontból egyrészt a történettudomány szakmai szabályainak komolyan vételével, másrészt a katolikus egyház legfelsőbb szintű iránymutatásának megfelelően kell tárgyalni. Ez együttműködést igényel a holokauszt kutatói és az egyháztörténészek, teológusok között. Megítélésem szerint az együttműködés nemcsak a szaktörténészek számára hozhat hasznot, hanem a magyar teológiai gondolkodás számára is, amely a történeti kutatások segítségével elmélyítheti a zsinati és pápai tanítást. Ilyen értelemben ez az együttműködés nemcsak a múlt feltárását szolgálja, hanem üzenete van a jelen számára, és építeni kívánja a közös jövőt is, annak szellemében, amit II. János Pál pápa 1991-ben éppen itt, Magyarországon mondott a zsidó közösség vezetői előtt: az emlékezés célja, hogy „az önzés és a gyűlölet soha többé ne növekedjék oly mértékűvé, hogy ilyen szenvedést és halált okozhasson”.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> A Szentatya Magyarországon. Budapest, 1991. 62.

# A HOLOKAUSZT EMLÉKKÖZPONT A VALÓSÁG FELTÁRÁSÁÉRT ÉS A HITELES MEGÖRÖKÍTÉSÉÉRT

SZITA SZABOLCS

Kivételes megtiszteltetés számunkra, hogy a nagy történelmi múltú Esztergomban, a magyar nemzeti história egyik kimagasló színhelyén, a Szent István alapította érsekség, a magyar katolikus adminisztráció legfőbb központjában szólhatunk Önökhöz. Köszönjük az alkalmat és a lehetőséget, hogy néhány közérdekű kérdést felvethetünk, melyek reményeink szerint figyelemre érdemesek.

Különös és örömteli alkalom, hogy *boldog Salkaházi Sárára* is emlékezhetünk. Megköszönjük, tisztelettel méltatjuk a magyar katolikus egyház, a Püspöki Kar tartós fáradozását, hogy a nemes tett, a mély emberszeretet, az üldözöttekért önzetlenül vállalt áldozat a boldoggá avatással magas helyről nyerte el jutalmát. Bízunk benne, és a gyakorlatban teszünk érte, hogy boldog Salkaházi Sára hősi helytállása bekerüljön a hazai tanintézeti oktatásba és segítse a nemzeti erkölcsi nevelést. Példája élő maradjon, s a következő generációk előtt ugyancsak ismert legyen.

Emlékeztetnünk kell arra is, hogy hetvenhét esztendeje, március 22-én jelent meg XI. Pius pápa *Mit brennender sorge* c. enciklikája. Idézem: „*Bárki, aki fajt vagy népet, vagy államot, vagy egy államformát dicsőít, az bálványimádó, az isteni renddel szemben áll.*”

1937 tavaszán a pápa világosan rámutatott a náci újpogányság lényegére, céljaira, közte az ószövetségi Biblia támadására. *Csak tudatlanság és gőg vakíthat el annyira valakit, hogy ne lássa az Ótestamentum kincseit, ne értse meg, hogy az Újszövetség az Ószövetség célja, megvalósítása és megkoronázása* – írta az enciklika. Ezen az alapon XI. Pius továbblépett, a következőkben a nemzetiszocialista antiklerikalizmust, a fajelméletet és az antiszemitizmust határozottan elítélte. Útmutatását követve a német püspöki kar, élén *Clemens August von Galen* münsteri püspökkel eredményesen tiltakozott a nácik első titkos emberirtási akciója, az eutanazia-program ellen.

A mai alkalmat, az esztergomi párbeszédet a jószándék vezérelte. Nagy örömmel tapasztaltuk, hogy az Eminenciás Úr, a Katolikus Egyház vezetői megjelentek a Holocaust Dokumentációs Központ és Emlékgyűjtemény több rendezvényén, s kifejezték együttérzésüket, megrendülésüket az 1938 és 1945 közötti üldöztetés megannyi tragikus bizonyítéka, a magyar nemzetet és népet ért pusztulás és



pusztítás kapcsán. Arról is beszéltünk, hogy a holokauszt (vagy héberül Soá) az újpogányságnak az emberség és az emberiség elleni merénylete volt. Szörnyű sebet ejtett a magyar nemzet méltóságán. Mélyen sértette történelmi szokásait és legjobb hagyományait. A magyar zsidóságot ért népirtás a nemzeti történelem része. Kitörölhetetlen, tragikus eseménysor, melynek tényeivel és következményeivel való szembenézés erkölcsi kötelesség.

Jó szándékból kezdeményeztük a párbeszédet, s ezen az alapon bizonyára elindulhatunk egy új úton, melyen járva a felelősség tudata, vállalása vezérel bennünket. Az 1938 és 1945 közötti években történetekkel való szembenézés időszerű és nagy felelősséget igényel. Hazánk modernkori történetjének fontos része. Véres csatákkal és bombazáporokkal ebben az időszakban zajlott a második világháború. Hazánk egymilliónál több polgárát veszítette el, ezek fele faji alapon, zsidósága okán, ártatlanul lett áldozat. A faji alapon üldözöttek esetében külön fájdalmat okozott, hogy közülük ezrek kereszténynek születtek, vagy keresztény hitre tértek, mégsem volt számukra kímélet, menekvés a halálgyár elől. Emlékezzünk legyilkolt embertársainkra, hogy haláluk ne legyen értelmetlen halál. Áldozatuk mementő legyen az utánunk jövő nemzedékeknek is.

A holokauszt vagy Soá a máig felfoghatatlan katasztrófának szóbeli kifejezése. Sokak fáradozásával, világszerte folyó elmélyült tudományos kutatások eredményeképp egyre többet tudunk róla. Akár országonként is kidolgozott, hogy hol, mikor, kivel és mi történt. A miértre már kevesebb a jó válasz.

A miért történhetett meg, s hazánkban – a befogadó hagyományokban gazdag országban – hogyan mehetett ez a rémtett végbe. Nos, erre igen nehéz válaszolni. Magyarázni lehet. Okkal sorolhatjuk a nemzetközi és hazai politikai és magatartásbeli tényezőket, az európai háború iszonyú tényeit, a német birodalmi nyomást, a megszállást és következményeit. De végül is oda jutunk, hogy a magát keresztény- nemzetinek valló magyar állam *hatékony és átfogó segítséget adott* közel félmillió ártatlan polgárának idegen államba való kiszállításához, iparszerű vagy kényszermunkával történt megsemmisítéséhez. Ebben az összefüggésben pedig nem csak áldozatokról és tettesekről beszélhetünk. Létezett egy hatalmas, passzív tömeg is, mert a dráma alapvetően a vidéki lakosság szeme előtt játszódott le.

A brutális deportálás és a tömeges megsemmisítés megtörtént. Arról is olvashatunk magyarázatokat, ki tudott és ki nem, vagy éppen mennyit a kirekesztés, az üldöztetés és az elhurcolás közvetlen tényeiről és következményeiről. Itt már azonnal a felelősséghez érünk. Máig megtapasztalhatjuk, erkölcsileg ki, hol, s mennyit vállal az oktan pusztulás és tisztítás iránti felelősségből, mennyire hajlandó szembenézni a Magyarországot is sújtó szervezett, iparszerű népirtás, az Ember elleni merénylet tényeivel, következményeivel.

1989-ben alig harmincan voltak, akik a hazai politikai rendszerváltás – számos ellentmondással terhes forgatagában – együtt indultak a modernkori népirtással



való következetes szembenézés, a korábbi elhallgatás legyőzése, az ártatlanul üldözöttek és legyilkoltak ügyében az új, szervezett kiállítás nehéz útján. Kételkedés nélkül, emberi-erkölcsi tartással és összefogással vállalták a *Magyar Auschwitz Alapítvány* létrehozásának felelősségét, az alapítás minden következményét.

Számos személyes beszélgetés, tépelődés előzte meg 1990. december 7-ét, mikor a Néprajzi Múzeumban megalakult a mai *Holocaust Dokumentációs Központ és Emlékgyűjtemény Közalapítvány* elődje, a *Magyar Auschwitz Alapítvány – Holocaust Dokumentációs Központ*. (Az alapítványt a Fővárosi Bíróság 1990. november 23-án jegyezte be, képviselői *November László*, *Szita Szabolcs* és *Verő Gábor* voltak.)

Az alapítást több kisebb-nagyobb támadás érte. Kell-e még Auschwitzot bő negyven év után ilyen hangsúllyal említeni, a nagyszámú SS-tábor sorából miért éppen ezt a koncentrációs táborot? Ki jogosult egy ilyen alapítvány létrehozására és működtetésére, csak a túlélők köre vagy mások is? Kizárólag zsidó ügy Auschwitz-Birkenau vagy szélesebb kérdésről van szó? Nem vezet-e mindez új zsidóellenes megnyilvánulásokhoz, mikor az általános válsaggal, a politikai rendszer mélyreható változásával országszerte többféle fájdalom és üldöztetés emléke tört fel elemi erővel?

Sorolhatjuk a további kérdéseket, a valós és fölösleges kételyeket. Az aggályoskodás és az értetlenség többféle módon, eltérő hangsúlyokkal, hol szelíden, hol agresszívan nyilvánult meg. Az új intézmény léte azonban tényné vált, a sokirányú munka indítását nem akadályozhatta meg. Az alapítók visszatérőleg, türelmesen magyarázták Auschwitz-Birkenau gyászos európai szimbólummá válását, az iparszerű megsemmisítés kivételes jelentőségét a modernkori népirtásban. Hangsúlyozták, hogy az alapítvány minden, a háborús munkaszolgálat, a kényszermunkával és a deportációval kapcsolatos történnel és helyszínnel foglalkozni kíván, beleértve az SS teljes táborrendszerét, az üldöztetés megannyi összefüggését.

A Magyar Auschwitz Alapítvány tevékenysége gyorsan szélesedett, óriási kihívással nézett szembe. Jóformán eszközök híján, szellemi kapacitásával kísérelt meg fellépni a nemzetiségi, faji, vallási gyűlölködés, az antiszemitizmus és az idegengyűlölet ellen, segítséget adni a társadalom és különösen az ifjúság demokratikus, humanista szellemű értékeinek gyarapításához. Mindebben előítéletek, beidegződések sorával, többféle ellenérzéssel és érzékenységgel, 40 év mulasztása, a tabuizálás következményeivel kellett számolnia.

1991-ben indult a kirekesztő törvénykezéshez és következményeihez, a munkaszolgálat, a deportáció, az embermentő ellenállás és az üldöztetés utóélete történetéhez tartozó komplex gyűjtemény létrehozása, a folyamatos kutatómunka. A kuratórium arról határozott, hogy a célokat tudományos és ismeretterjesztő kiadványok, dokumentumkötetek, oktatási segédanyagok, folyóirat és hírlevél megjelentetésével, kiállítások, konferenciák szervezésével, iskolai pályázatok, művészeti alkotások létrehozásának ösztönzésével, megemlékezések rendezésével, emléktáblák létesítésével, emlékérmek kibocsátásával, sokféle más kezdeménnyel



valósítja meg. A holokauszt témában érdekelt külföldi intézményekkel tartalmas, tudományos együttműködésen alapuló kapcsolatrendszer alakít ki.

A Magyar Auschwitz Alapítvány – Holocaust Dokumentációs Központ alapszabályában rögzítette, hogy politikai pártoktól, társadalmi szervezetektől független intézmény. Kuratóriumában a hazai tudomány, a művészet, az oktatás, a szellemi élet jeles személyiségei foglaltak helyet. A kuratórium első elnöke *Straub F. Brunó* akadémikus volt. Több közéleti személyiség sorában sokat segített *Nemeskürty István*. Kegyelettel említjük, hogy a Holocaust Füzeteket egy ideig elhunyt barátunk, *dr. Rédey Pál* evangélikus lelkész szerkesztette.

Az alapítvány a közelmúlt valós történelmi tanulságainak feltárásán dolgozott. Részt vállalt a magyar társadalom erkölcsi megújulásában, demokratikus-humanista arculatának fejlesztésében, az embertelen eszmék – sajnos, máig ható – kártételei elleni küzdelemben. Az európai zsidóüldöztetés nagyszámú forrását mentette meg, gyűjtötte egybe és lehetőségei szerint a közismeret tárgyává tette.

Az egyedileg nyilvántartott dokumentumok száma 10 év múltán meghaladta a 100 000-et. Az európai, benne a magyarországi modernkori zsidóüldözést dokumentáló könyvészet, irat (főleg kópiák), sajtócikk anyag, fotó és más gyűjtemény jött létre. Az állomány a magyarországi zsidóellenes intézkedések, a háborús kiegészítő munkaszolgálat, a deportáció, a koncentrációs és munkatáborok, valamint az emlékezés témaköreit ölelte fel. Külön egységbe sorolták a túlélők, illetve hozzátartozók, a zsidók, zsidónak minősült személyek mentésének küzdelmeiben tevékeny személyek visszaemlékezéseit. A folyamatos rendezés, feldolgozás alatti gyűjtemény közben egyéni adományokkal, többféle sajtódokumentációval, szakkönyvek és fotók százaival növekedett.

A források áldozatos mentése, rendszerezése közvetlenül is hasznosult. A mind gazdagabb, unikális kutatási adatokat a hazai kárpótlási törvények végrehajtásakor gyakran igényelték. Az intézmény tekintélyét nagyban növelte, hogy a kiegészítő munkaszolgálat, a magyarországi vagy külföldi kényszermunka szinte valamennyi témakörében sokaknak tudott adatokkal szolgálni. Több, a témával foglalkozó tudományos közleménye, célirányos összeállítása a hazai és a nemzetközi bírósági, jogi eljárásokban jogforrásként szolgált.

Megtiszteltetésnek tartom, hogy számot adhatok arról is, mit tett a Holocaust Dokumentációs Központ az egyháziak 1938 és 1945 közötti helytállásának történeti megörökítéséért. Emlékeztetnem kell *Hetényi Varga Károly* tanár úr, egyháztörténeti kutató munkásságára. Több rendezvényünkön tartott előadást. Munkája kapcsán visszatérően konzultáltunk, kiadványainkban tanulmányainak helyet adtunk. Ugyanígy kooperáltunk a szegedi *Egyháztörténeti Közleményekkel*, melyben *boldog Apor Vilmos*, a győri egyházmegye kiváló püspöke és *Kelemen Krizosztom* püspök, pannonhalmi főapát egykorú levelezéséből, genfi levéltári kutatásaink idején feltárt irataikból adtunk közre eladdig ismeretlen adatokat.



Feldolgoztuk a marista szerzetesek részvételét a mentőmunkában, ahogy a német Állami Titkosrendőrség általi meghurcolásukat is.

Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát és segítője, *Torda Lajos* javaslatunkra nyerte el Jeruzsálemben a Világ Népeinek Igaza címet. Kezdeményezésünkre és tevékeny közreműködésünkkel emléktábla állítására került sor a pannonhalmi főmonostor területén a Nemzetközi Vöröskereszt delegátusa, *Friedrich Born*, a bencés apátság és számos magyar műkincs háborús veszélytől való megmentője emlékére. Felszólaltunk a *II. János Pál pápa Emlékezünk: Megfontolások a Soáról* című szentszéki dokumentumot feldolgozó 1998. novemberi pannonhalmi konferencián, az ott elhangzottakat tanári továbbképző szemináriumokon visszatérően ismertettük.

További kutatással 2006. szeptemberben újabb márványtábla avatás történt. Ezúttal *Benedikt Eduard Brunnschweiler* oblatús, svájci polgár emlékére, aki 1944-1945-ben a pannonhalmi gyermekmenhely vezetőjeként a nyilaskeresztes terror idején több zsidó, valamint félzsidó gyermeket és anyát elrejtett, önzetlenül megvédélmezett az ősi apátság falai között.

Az emlékhelyeket sorolva szívesen idézzük fel a *Schlachta Margit* tiszteletére a budapest - zuglói anyaházon létesített emléktábla avatói ünnepséget és a kapcsolatos konferenciát, mellette a Gestapo által üldözött baranyaszentgyörgyi *Uhl Antal* prépostplébános, titkos pápai káplán izraeli kitüntetéséért kifejtett hosszabb munkát. Az evangélikus egyházból *Keken András* lelkész és *felesége* elismertetéséért dolgoztunk, ők *dr. Koren Emil* lelkész és a mentésben részt vett neje kitüntetése után néhány évvel, 1995-ben nyerték el a Világ Népeinek Igaza címet. Feldolgoztuk, például állítottuk a Szlovénzkoban megölt *Remete László*, valamint a magyar fővárosban tevékeny *Sztehlo Gábor* evangélikus lelkész kiterjedt gyermekmentő tevékenységét is. Foglalkoztunk a református egyház keretében folyt embermentéssel, *Juhász Margit* református diakonissza helytállásával, a *Jó Pásztor Misszióval*, a budapesti Szabadság téri református templomban folyt kockázatos mentést, *Victor János* református lelkész és családja nagyszerű történetét oktatási és pedagógiai célú dokumentumfilmben dolgoztuk fel.

Konferenciát rendeztünk az életmentés miatt 1944. október 29-én legyilkolt bátor katona-lelkész, *Kálló Ferenc* esperes tiszteletére, tanári segédanyagként kétszer is kiadtuk az *Egyházközségi Munkásszervezetek Szakosztálya* – rövidítve EMSZO – 1944 novemberében Komáromból Dachauba elhurcolt vezetői (a pápai enciklikák alapján katolikus munkásmozgalmat szervező *Eglis Istvánnak*, *Benkő Istvánnak* és másoknak) helytállásának történetét is magában foglaló deportálási emlékeztést. Többször méltattuk *Márton Áron* erdélyi püspök 1944. évi harcát a gyűlölet ellen, a védtelenek és ártatlanok érdekében. Úgy véljük, ez a munkánk hozzájárult ahhoz, hogy több megyében kiállításaink megnyitóján, rendezvényeinken egyházi személyek is részt vettek, helyenként fel is szólaltak. Érdeklődést



tapasztalunk egyháziaktól az 1997 óta szervezett jeruzsálemi tanár továbbképző tanfolyamok iránt is.

Hiányokról, jelentős mulasztásokról is szólnunk kell. Az 1938-tól elfogadott zsidótörvények elemzése kapcsán még vannak kutatási feladatok. Kevésbé feldolgozottak az egykorú országgyűlési bizottsági viták, a körülmények, a társadalmi következmények hazánkban, s fontos lenne tudományos ismeretek gyűjtése ebben a tárgykörben a környező országokból is.

Sematikus és szűk a kép arról, hogy a háborús években miként sérült az addig is korlátozott lelkiismereti és vallásszabadság, miként valósult meg (vagy nem) az egyes állampolgárok, az emberi szabadságjogok védelme.

Az utóbbi években a tudományos szakirodalomban arról olvashattunk, hogy a történelmi keresztény egyházak vezetői – úgy is, mint hivataluknál fogva a magyar törvényhozás részesei – alkotmányjogi szempontból is felelősséggel tartoztak a magyar állampolgárokért. A zsidótörvények következtében azonban állampolgári jogaikban százezreket ért tragikus végkifejletű diszkrimináció, s a történetekkel összefüggésben *az egyházak magatartása* – történelmi távlatból – *felemásnak nevezhető*. A magyar felsőházban az első két zsidótörvény-javaslatot – a nagyobb rossz ellenében, a nyilasok fenyegető kormányra jutásának elkerüléséért – 1938-1939-ben a keresztény egyházak jelen volt képviselői megszavazták.

Bár a zsidótörvények egyértelműen sértették a keresztység szentsége érvényességének kérdését is, az adott történelmi helyzetben az egyházfők, *Serédi Jusztinián* és *Ravasz László* hajlottak a kompromisszumra. Viszont 1941-ben a harmadik zsidótörvényt egyértelműen elutasították. Aztán annak ellenére, hogy a felsőházban számos módosító indítványt sikerre vittek, a javaslat törvényerőre emelkedését képtelenek voltak megakadályozni. A szomorú eseménysor része volt, hogy az 1942:VIII. tc. az izraelita egyházat elismert felekezetté minősítette vissza. Mindezek tudományos kutatása és értékelése közel hét évtized távlatából elengedhetetlen.

A zsidóellenesség terjedésében a német térhódítás, a náci propaganda jelentős szerepet játszott. Dél- és Nyugat-Magyarországon, valamint a főváros környéki gyűrűben is a katolikus papság nagy küzdelmet folytatott a magyarországi német-ajkú lakosság Volksbund általi erőszakos befolyásolása, a pángermán terjeszkedési törekvések ellen. Több papot emiatt megtámadtak, provokáltak, szolgálati helye elhagyására próbálták kényszeríteni. A Gestapo ügynökei, besúgói a püspökökig erősen figyelték az egyháziakat. Ezzel összefüggésben még nagyszámú egykorú német titkosrendőrségi irat vár feldolgozásra és közlésre. De a másik oldalt érintően is fontos lenne a tudományos kutatás, a püspökök egykorú iratainak, levelezésének feltárása.

Fontos témának látom, s néhány publikáció érintette csupán, hogyan alakult ezekben a könnyes-véres esztendőkhöz a konvertiták sorsa. Milyen sajátosságok jellemezték életüket egy-egy magyar vidéken, s miért történhetett, hogy több



püspök határozott fellépése ellenére sem sikerült megvédeni őket. A témában a helytörténeti kutatások ösztönzése is indokolt. Sokkal több figyelmet érdemelne – még nemzetközi összehasonlításban is – *Angelo Rotta* budapesti apostoli nuncius, és munkatársa, *Gennaro Verolino* munkásságának, s a nunciatúrának önkéntesen segítő magyarok tevékenységének megismerése. Közhasznúak lennének az újabb vatikáni kutatások, valamint a szentszéki magyar követség 1938 és 1944 közötti jelentéseinek a feldolgozása is.

Az új évszázadban, a 2000-es években a már *Vámos Tibor* akadémikus vezette holocaust alapítvány úttörő munkát végzett a munkaszolgálatos, a deportálásra szánt vagy került, a gettókba zsúfolt zsidók históriáját, valamint a szabadlábbon szökéssel, elrejtőzéssel próbálkozó, a túlélésért küzdő üldözött honfitársaink 1938 és 1945 között történt mentését megörökítő dokumentáció gyűjtésével és közzétételével. A cél érdekében Magyarországon egyedülálló, több szempontból is jelentős gyűjteményi anyagot sikerült megmenteni és szerény lehetőségek között archiválni.

Más munkáinknak, kiállításunknak is része volt abban, hogy az *Orbán-kormány* az oktatási miniszter javaslatára 2000-ben országos iskolai holokaust emléknapp bevezetéséről határozott, 2002-ben pedig arról, hogy a vészorkorszak áldozatainak méltó emlékhelyet létesít. A jelentős állami ráfordítással Budapesten épült Páva utcai emlékközpont ünnepélyes felavatására 2004. április 16-án került sor.

A bő másfél évtizedes tevékenységre ekként visszatekintve hangsúlyoznom kell, hogy mindez csak alap. A történetek valós feltárásáért és megörökítéséért, az emlékgyűjteménynek vagy emlékközpontnak nevezett nemzeti emlékhely kialakításáért, elfogadtatásáért sokat kell még tenni. Ehhez tisztelettel kérjük, eddigi munkánk folyamányaként igényeljük az egyházak, intézményeik morális és személyi támogatását is.

A vészorkorszak túlélői, a szem- és kortanúk, sajnos, egyre fogyatkoznak. Közben kialakulhat egy olyan állapot, melyben nem kortanúknak a szinte felfoghatatlan, sokszor alig magyarázható, erkölcs- és emberiségellenes történéseket, adatok és tények sokaságát kell megismertetni azonos korú, vagy még fiatalabb közönséggel, melynek a vészorkorszak, az üldöztetések története nagyrészt ismeretlen, egyben akár ijesztő és taszító is lehet.

Nagy a felelősség, és a természetes (egyeseknél talán szívesen vett) felejtés ellenében új kihívásokkal kell szembenézni. A következőkben a példátlan genocídium, a máig élő trauma tudományos feldolgozásáért és bemutatásáért, a méltó nemzeti emlékezetért, a budapesti nemzeti emlékhely rangja növeléséért *néhány időszerű és fontos feladat felvázolására vállalkozunk.*

Mindennapi tapasztalat, hogy az intézménynek a stabil elfogadtatás feladataival, a valós igényekre épült működés kialakításával, az arculat igényes formálásával kell megbirkóznia. Ez – a mindenkor jelentős külső figyelemmel kísért – szakmai munka állandó fejlesztését, folyamatos önképzést, következetes minőségbiztosítást



követel. Többféle úton kell megszólítani, el kell érni a fővárosi és vidéki magyar társadalmat, hogy a különböző korú, eltérő képzettségű és érdeklődésű közönség látogasson el a Páva utcai emlékhelyre. Értse meg mondanivalóját, tekintse meg kiállításait.

Nemzeti érdek, hogy a Holokauszt Emlékközpont a következő években az európai és magyar nemzeti emlékezet egyik jelentős intézményévé fejlődjék. Nagy a felelőssége, milyen úton és milyen módszerekkel történik a közvélemény, az újabb generációk tájékoztatása a vészorszak valós történetéről, minden következményéről, erkölcsi tanulságairól. Működése, kisugárzása meghatározó lehet abban, miként tartja meg mindezt a nemzet a kollektív tudatában. Nagy kihívás, hogy az ártatlanul üldözött, megölt honfitársaink tragédiája a hazai emlékezeti diskurzusban méltó helyet kapjon. Ehhez is kérjük a tisztelt jelenlévők támogatását, minden jóakarató magyar polgár együttműködését.

*A kollektív emlékezet meghatározó része a kulturális emlékezet.* Mibenlétét, formáit, a holokauszt megannyi örökségét elmélyült szakmaisággal kell megtalálni, kimunkálni. Ebben az összefüggésben sokat kell tenni a felejtés, a megszokás, a kiüresedés ellen. Úgy véljük, az emlékhely működésének, munkatársai morális tartásának a magyar nemzet gyászát, megrendülését kell kisugározni.

A gyűjtemény állandó gyarapítása érdekében további kezdeményezések és erőfeszítések szükségesek. Külföldön is tudatosítani kell, hogy a budapesti intézmény felelősséggel teljesít, mire képes és milyen együttműködésre, szolgáltatásra vállalkozik.

Az eddigi tapasztalatok arra intenek, hogy a sokrétű tevékenység elismerését, hazai és nemzetközi legitimációját az üldöztetés történetének hiteles feldolgozásán túl az aktív kulturális gyakorlat, nívós rendezvények sora, a tanulságok és következtetések modern, interaktív módszerekre épülő igényes közvetítése hozza meg. Az emlékezés, a feldolgozás, a pedagógiai munka szempontjából – többek között – *Kertész Imre Nobel-díjas író egyik következtetését érdemes szem előtt kell tartani: „Érték a holocaust, mert felmérhetetlen szenvedések révén felmérhetetlen tudáshoz vezetett, és ezáltal felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne.”*<sup>1</sup>

A budapesti emlékhely távlatos feladataiban a holokauszt utóélete az emlékezet hazai társadalomtörténetének kritikai elemzését, szakmai vitákat, eszmecseréket követel, ezekre a megújulás követelményei is hatnak. Emiatt is fontos a társintézetek, a pedagógiai intézmények szakmai tapasztalatainak, újabb céljainak megismerése és feldolgozása, ahol lehet, beépítése az intézet eszköztárába.

A közhasznúság megköveteli, hogy az emlékhely gyűjteményéből, a tapasztalatokból minél több bizonyító, szemléltető anyagot, jól használható eszközt kell a hazai tanintézeti oktatás és nevelés rendelkezésére bocsátani.

<sup>1</sup> KERTÉSZ IMRE: A holokauszt mint kultúra. Három előadás Budapest, 1993. 46-47.



Az iparszerű, gyakran személytelen tömeggyilkosság tagadásaként minden eltiport életről, minden hiányzó emberről meg kell emlékezni. A budapesti intézmény belső falán feltüntetett nevekhez, a gyűjteményben őrzött vagy kiállított tárgyakhoz valóságos személy tartozott. A tárgyak tehát személyes holmik voltak és maradnak is. Ugyanakkor meg akarjuk értetni, hogy mindez az emberi gonoszságnak az emberiség elleni grandiózus merényletekor keletkezett. A gyűjtemény legnagyobb része bűnjel. Különleges feladattal nézünk szembe, melynek megvalósítása a múzeumpedagógiával szemben is nagy kihívás, újabb és magas követelményeket támaszt.

Az emlékhely nemzeti intézmény, tehát a magyar vidéké is. A tragédia nagyobb részben a vidéki zsidóságot sújtotta. A fővárosi székhelynek az alföldi és dunántúli kezdeményezéseket, a helytörténeti tevékenységi formákat pártfogolnia szükséges. Munkája megannyi szellemi és erkölcsi hozadékát az egész országnak, a deportálás idején a magyar államhoz tartozott területek lakosságának is meg kell tapasztalnia. Az elhurcolt, fegyverrel elpusztított falusi és városi roma közösségekre irányuló kutatás, emléküik megőrkítése sem maradhat el.

Folytanunk kell a környező országok kutatóival, az ottani magyar egyházi személyekkel, a magyar tanárokkal és diákokkal elindult párbeszédet. Jelentős feldolgozásra váró eseményekkel, a közelmúltban a téma iránt növekvő érdeklődéssel találkoztunk. A határon túli területeken a zsidók csoportos mentése okán több, sajnos már nem élő lelkész jeruzsálemi elismertetését is meg kell indítani.

Az eddigi sokrétű munka felvázolásával talán bizonyítottuk, hogy valós problémával és valós szituációval állunk szemben. Meggyőződésünk, hogy a Holocaust Emlékgyűjtemény képes lesz a nemzeti emlékezet és kegyelet többfunkciós, rangos intézetévé fejlődni. Emiatt is hosszú távon kérjük, és várjuk segítségüket.

A nemzeti emlékhelyé fejlődéshez érdemes lenne szervezett formában – a jelenlegi helyzet meghaladásának céljával – legalább félévi vagy évi rendszeres konzultációkat tartani. A célirányos kutatásokért a Holocaust Emlékgyűjtemény kész ösztöndíj alapítására, a kiérlelt kutatási eredmények gyors közzétételének támogatására. Örömmel várja, fogadja az egyházi intézményekhez tartozók látogatását, az egyházi iskolák diákjainak külön programot, javaslatokat készít.

A javasolt rendszeres konzultációkon át lehetne tekinteni, milyen eredménnyel jártak az újabb európai és hazai történeti kutatások, az állománygyarapítás, az emlékőrzés, a háborús embermentés tartalmi feldolgozása. Mit lehet és kell tenni a vészkorszak forrásainak feldolgozásában, a tudományos megismerésben, az összetett pedagógiai feladatokban a gyűlölet és a gyűlöletkeltés ellen. Melyek az időszerű teendők, hogy a hazai oktatásban, az erkölcsi nevelésben a vészkorszak és tanulságai helyet kapjanak, s a szembesítéstől a következő generációk ember-szeretete fejlődjék, a kirekesztő törekvésekkel szembeni immunitása növekedjék.



Vélelmezhető, hogy az együttes felelős gondolkodás, a közös munka hosszabb távon elvezethet egy közös kidolgozású tankönyvhöz, mely az újabb, a tabuizálást elvető, elfogultságok nélküli kutatások eredményeit, a történelmi igazságot, az őszinte közös felelősségvállalást jeleníti meg. Ez a kötet segíthetne az auschwitzi borzalmak ütötte mély sebek kezelésében, az emberben gondolkodásban, a megbékélésben, a részvétlenség és az értékvesztés leküzdésében.

Szükségét látjuk s tisztelettel kérjük, hogy megbízott egyházi szakértők szakmai javaslataikkal segítsék, véleményezzék a magyar nemzeti emlékhely gyűjteményének, kiállításainak fejlesztését, tartalmi-pedagógiai mondanivalójának, egyben rangjának növelését. Ezzel is remélhető, hogy többen lesznek hazánkban, akik nem húznak falat maguk és a közelmúltban lejátszódott tragédia közé, akik hajlandók a modernkori népirtás jelentőségével és felelősségével szembenézni.

A közös tartalmi munka iránymutató, példaértékű lehet a szomszédainkkal való együttélés mindennapjaiban, a Közép-Kelet Európa-i térség országai, intézményei számára is.





## TANULMÁNYOK

SZABÓ CSABA

Egyetlen jelenség - általában véve, a valláselméleti kutatások - nem egyformán jelen meg a különböző tudományterületeken. A magyar nyelvű tanulmányok valláselméleti és kulturanomológiai, vallásantropológiai és antropológiai módszerekkel vizsgálják a témát, és nemcsak a vallásról beszélnek az interdiszciplináris - így a kulturanomológia, az etnológia, a pszichológia, a szociális antropológia és a filozófia területein - módszerekkel alkalmazhatóan. Elképzelhetőnek látszik, hogy a vallás jelenségeit eleményesen is megismerhetjük a különböző tudományterületek, amelyek ismeretével - természetfelfogásukkal és a vizsgált jelenségekkel - kapcsolatban az emberrel mindenekelőtt alkotásukkal a valláselméleti kutatásokban. A rendszerképzés valóságos feladatja tehát, hogy a témán és elterjedt módszerein keresztül a tanulóknak világképzésről is beszéljünk!

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005. <http://www.utoronto.ca/~religion/>. *Theory of Religion. An Historical Approach*, 1st ed. Toronto: Thomson Nelson, 2005. 200 p. ISBN 0-17-024957-5. ISBN 978-0-17-024957-5. *Theory of Religion. An Historical Approach*, 2nd ed. Toronto: Thomson Nelson, 2007. 240 p. ISBN 978-0-17-030003-0. ISBN 978-0-17-030003-0. *Theory of Religion. An Historical Approach*, 3rd ed. Toronto: Thomson Nelson, 2008. 240 p. ISBN 978-0-17-030003-0. ISBN 978-0-17-030003-0.

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. *The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005.*

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. *The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005.*

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. *The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005.*

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. *The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005.*

Szász, Ferenc, *Theory of Religion. An Historical Approach*. *The Study of Religion Department, University of Toronto, 2005.*





# URBS ET CULTUS DEORUM

## Római vallás a Kr.u. II–III. századi városokban: módszertani áttekintés

SZABÓ CSABA

A vallásos jelenségek – általában véve, a valláselméleti kutatások – ma egyértelműen paradigmaváltáson mennek keresztül<sup>1</sup>. A hagyományosnak vélt vallástörténeti és fenomenológiai, valamint komparatív kutatások módszertani válságát<sup>2</sup> új irányzatok váltották fel, amelyek nagy hangsúlyt fektetnek az interdiszciplinaritásra – így a kozmológia, evolúcióbiológia, genetika, pszichológia, vizuális művészetek és közgazdaságtan – módszereinek alkalmazására<sup>3</sup>. Elkerülhetetlenné vált, hogy a vallásos jelenségek elemzésében is megjelenjen a hálózat kutatás módszertana, amelyet átemelve a természettudományok és a szociológia területéről<sup>4</sup>, továbbra is vitatható módon sikerült alkalmazni a valláselméleti kutatásokban<sup>5</sup>. A módszer keresés válsága odáig jutott, hogy többen az elméleti módszertan kidolgozásának szükségességét is elvetették<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Segal, Robert, *Theory of Religion*. In: Hinnells, John (ed.): *The Routledge Companion to the study of Religion*. New York, 2005, 49–60, Hoppál Mihály: *Vallás – antropológia*. In: *Vallástudományi Szemle* 2012/1, 12, Stausberg, Michael: *Religion: Begriff, Definitionen, Theorien*. In: Stausberg, Michael (ed.), *Religionswissenschaft*. Berlin, 2012, 33–47, Rüpké, Jörg: *A self centered theory of Religion*. Erfurt, 2013a (a szerző szives engedélyével).

<sup>2</sup> Stausberg, Michael, *Comparison*. In: Stausberg, Michael – Engler, Steven (eds.): *The Routledge Handbook of Research Methods of Religion*. London, 2011, 21–39.

<sup>3</sup> Rüpké, Jörg: *Religion und Wissenschaft – religionswissenschaftliche Perspektiven*. In: Manfred Voigts (ed.): *Von Enoch bis Kafka: Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden, 2002, 13–23, Czövek Judit: *Religion and Ethnicity*. In: Hoppál Mihály – Szabó S. Péter: *Science of Religion in Hungary*. Budapest, 2011, 50–62, Hoppál Búlcú: *The minimum Phenomenology in religious studies*. In: Hoppál Mihály – Szabó S. Péter: *Science of Religion in Hungary*. Budapest, 2011, 62, Bulbulia, Joseph: *Religious studies as a life science*. In: *Numen* 59 (2012), 564–613, Bauman, Martin, *Review of Kurth, Stefan* (ed.), *Religionen erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. In: *Numen* 60 (2013), 677–679.

<sup>4</sup> Barabási – Albert László, *Bursts: The Hidden Pattern Behind Everything We Do*. New York, 2010.

<sup>5</sup> Latour, Bruno: *Reassembling the social. An introduction to actor – network theory*. Oxford – New York, 2005, Stausberg, Michael: *Distinctions, differentiations, ontology, and non-humans in theories of religion*. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010), 354–374.

<sup>6</sup> Owen, Suzanne: *The necessity of theory*. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (2014), 97–98.

A kutatómódszertannak ez a kaotikus válsága fokozottan érvényesül a római vallás kutatásában, amely diszciplína továbbra is a klasszika-filológia, régészet, ókortudomány, vallástudomány és nemegyszer a keresztény teológia kutatómódszertanai között igyekszik sajátos utat találni magának.

## ÚJ ELMÉLETEK ÉS MÓDSZEREK A RÓMAI VALLÁS KUTATÁSÁBAN

Mint a legtöbb tudományág, úgy a római vallástörténeti kutatások is többször estek át paradigmaváltáson. Ennek egyik velejárója a kutatómódszertanról szóló tanulmányok elterjedése és a bibliográfiai összefoglalók megjelenése<sup>7</sup>. Az irodalmi források újraértelmezése, a régészeti források szaporodása és az általános valláselméleti módszertan változásai állandó dinamikában tartják és megújulásra sarkalják a római vallás kutatását. A források óriási mennyisége és a kiforratlan módszertan hiánya oda vezetett, hogy – Robert C. Phillips szavával élve – a római vallás kutatása önálló tudományággá tudott válni bármiféle egységre törekvő módszertan hiányában is<sup>8</sup>.

Ezt a jelenséget kívánja korrigálni az elmúlt évtizedben megjelent jelentős konferenciakötetek és nemzetközi projektek eredményei és tanulmányai, amelyek középpontjában mindig a „módszer” és az „elmélet” áll. 50 évvel az EPRO sorozat létrehozását követően és 100 évvel Franz Cumont mérföldkönek számító munkája után a római vallás kutatása új utak előtt áll<sup>9</sup>. A teljességre törekvés igénye nélkül, a római vallás értelmezésének új formái közül fontos kiemelni a római kori mágia újraértelmezése terén elért eredményeket<sup>10</sup>, az orientálisnak nevezett kultuszok

<sup>7</sup> Rose, J. Herbert: Roman religion 1910–1960. In: *Journal of Roman Studies* 50, 1960, 161–172, Schilling, Robert: La situation des études relatives à la religion romaine de la république 1950–1970. In: *ANRW*, Berlin, 1972, 1/2, 317–347. Lásd még a *Forschungsbericht Römische Religion* (1990–2011) tanulmányait is. Tudománytörténeti összefoglaló nem született ezidáig. A számos próbálkozás közül az elmúlt harminc év tudománytörténeti összefoglalói közül kiemelendő: Rives, James: *Graeco – Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches*. In: *Currents in Biblical Research* 8 (2010), 240–299.

<sup>8</sup> Phillips, Robert: *Approaching Roman religion: the case for Wissenschaftsgeschichte*. In: Rüpe, Jörg (ed.), *A Companion to Roman Religion*. Blackwell, 2007, 12. A szerző egyenesen „szerencsétlennek” nevezi a római vallás kizárólag klasszika-filológiai források tükrében történő elemzését: u.ő., 25.

<sup>9</sup> A kutatás jelenlegi állásáról lásd: Bonnet, Corinne; Bricault, Laurent (Ed.), *Panathée: Religious transformations in the Graeco – Roman Empire*. Leiden–Boston, 2013, 11–14.

<sup>10</sup> Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos alatt: mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban I–II*. Bp., 2013.



revízióját<sup>11</sup>, a római rítusok és szakrális aktusok pszichológiai és érzelmi hátterének újraélelt kutatását<sup>12</sup> valamint az ún. pogány monoteizmus fogalmának részletesebb elemzését<sup>13</sup>.

Fontossá vált, hogy a római vallást nem csak irodalmi forrásokból, epigráfiai emlékekből és régészeti forrásokból rekonstruált fosszilisként ábrázoljuk, de egy „élő” vallást tudjunk felidézni<sup>14</sup>. A római kultikus eszköztár (*instrumenta sacra*) funkcionalitásának és formai valamint vallásos sajátosságainak újraértelmezése is új fejezetet nyitott a kutatásban<sup>15</sup>. Virágkorukat élik az átfogó módszertani elmélettel kecsegtető nemzetközi projektek, amelyek közül kiemelendő a Jörg Rüpke által vezetett „*Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive*” (2012–2017)<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Blömer, Michael: *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion*. Tübingen, 2012, Versluys, Miguel: *Orientalising Roman Gods*. In: Bonnet, Corine – Bricault, Laurent: *Pantheé. Religious transformations in the Graeco-Roman Empire*. Leiden–Boston, 2013, 235–261, Belayche, Nicole: *Introduction historiographique. I. „l’homme de Mithra”*. In: Belayche, Nicole – Mastrocinque, Attilio (eds.): *Reédition critique a Franz Cumont, Les Mystères à Mithra*. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora 3., Rome, 2013, XIII–LXVIII, Beard, Mary – North, John – Price, Simon: *Religions of Rome. vol. I.*, Cambridge, 1998 246, Kaizer, Ted: *In search of Oriental Cults. Methodological problems concerning the particular and the general in Near Eastern religion in the Hellenistic and Roman periods*. In: *Historia – Journal of Ancient History* 55, (2006), 27–30.

<sup>12</sup> Corrigan, John: *Emotions research and the academic study of religions*. In: u.ő. (ed.): *Religion and emotion. Approaches and interpretations*. Oxford, 2004, 3–26, Chaniotis, Angelos: *Staging and feeling the presence of god*. In: Bonnet, Corine – Bricault, Laurent: *Pantheé. Religious transformations in the Graeco – Roman Empire*. Leiden–Boston, 2013, 169–189, Bradley, Mark (ed.): *Smell and the ancient senses*. Durham 2014.

<sup>13</sup> Nuffelen, van Peter: *Pagan monotheism as a religious phenomenon*. In: Mitchell, Stephen – Nuffelen, van Peter (eds.): *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, 2010, 16–34. Nemcsak a monoteizmus, de az antik politeizmus működése is újra görcső alá került: Rüpke, Jörg: *Wie funktioniert Polytheismus?* In: *Götter, Bilder, Reflexionen – Mediterraneo antico* 15 (2012a), 233–236.

<sup>14</sup> A wissowai kutatással szembe fordulva, John Scheid kiemeli a római vallás rituális részének kutatását, amely által a rómaiak vallásossága egy „élő” vallássá lesz: Scheid, John: *Oral tradition and sacred tradition in the formation of sacred law in Rome*. In: Ando, Clifford – Rüpke, Jörg (eds.): *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart, 2006, 14–15. Az „élő vallás” fogalmáról lásd: McGuire, Meredith: *Lived Religion: faith and practice in everyday life*. Oxford, 2008.

<sup>15</sup> Siebert, Anne: *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu Römischen Opfer- kult und Priestergeraeten*. New York, 1999. A római kultusz- szobrok funkcionalitásáról: Elsner, Jas: *Viewing the Gods*. In: *Roman eyes – visuality and subjectivity in art and text*. Princeton, 2007, 253–288, Stewart, Peter: *The social history of Roman Art*. Cambridge, 2008, 108–142. A római szobrok színeiről: Bradley, Mark: *Colour and meaning in ancient Rome*. Cambridge, 2009.

<sup>16</sup> A kutatás első fázisainak eredményeiről lásd: Rüpke, Jörg (ed.): *The individual in the religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford, 2013b. Szabó Csaba: *Roman religion – religions of Rome*. Interview with professor Jörg Rüpke. In: *Studia Antiqua et Archaeologica* XX, 2014 (megjelenés előtt).



és a „*Lived Ancient Religion*” (2012-2017)<sup>17</sup>. Ez utóbbi a római vallásnak olyan aspektusaival kíván részletesen foglalkozni, amely a római vallás jeleségeit – egészét és részelemeit – új szempontok alapján elemzi. A projekt nagy hangsúlyt fektet az egyénre, mint a vallás sajátos szereplőjére és a régészeti források részletes elemzésére, de új értelmezést kíván keresni a sokat vitatott és manapság válságban lévő ún. „*polis – religion*” elméletnek is<sup>18</sup>. Kiemelendő ugyanakkor az általános valláselméleti kutatásban alkalmazott hálózatkutatás megjelenése a római vallás elemzésében is, amely a kisközösségek szociális hálózatának vallási vetületeit vizsgálja<sup>19</sup>.

A Robert C. Phillips által hiányolt összefoglaló és egységes módszertan a római vallás jelenségeinek sokszínűsége és a források területenként és koronként történő radikális változása és szórtsága miatt sem lehetséges. A jelenleg útját kereső és a módszertani káoszban kutakodó diszciplína legkecsegtetőbb perspektívája kétségtelenül a mikroregionális kutatás felkarolása és a sajátos, helyi forrásokhoz igazított metodológia kialakítása. Ebben nyújt új lehetőségeket egy-egy római város vallásának kutatása.

## RÓMAI VALLÁS A VÁROSOKBAN: KUTATÁSTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

A római vallás kutatása egy mikroregionális környezetben más módszertani megközelítést igényel, mint a makroregionális, ún. wissowai „*Reichsreligion*”<sup>20</sup>, amely elméleti irányzat – jóval Wissowa után is – a helyi sajátosságokat – tér, idő, szociális hálózatok – teljesen figyelmen kívül hagyva, az éppen domináló fenomenológiai módszertan eszköztárával boncolta a római vallást.

<sup>17</sup> Rüpke, Jörg: *Lived ancient religion: questioning „cults” and „polis religion”*. In: *Mythos* 5 (2012b), 191-204.

<sup>18</sup> A fogalom eredetileg a görög városállamok vallásos életének kutatására kidolgozott módszertanként indult, ám hamar áterjedt a római vallástörténeti kutatásokra is. A jelenségről részletesen lásd: Woolf, Greg: *Polis religion and its alternatives in the Roman provinces*. In: Canzik, Hubert-Rüpke, Jörg (eds.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Stuttgart, 1997, 71-84, Kindt, Julia: *Polis religion – a critical appreciation*. In: *Kernos* 22 (2009), 9-34, Rives 2010, 268-276, Haeussler, Ralph: *Beyond polis religion and sacerdotēs publici in Southern Gaul*. In: Richardson, James – Santangelo, Federico (eds.): *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart, 2011, 392-393.

<sup>19</sup> Collar, Anna: *Networks and religious innovation in the Roman Empire*. Ph.D. thesis. University of Exeter. 2008, u.ő.: *Religious Networks in the Roman Empire. The spread of new ideas*. Cambridge, 2013, Rüpke, Jörg: *Individuals and networks*. In: Bonnet, Corine – Bricault, Laurent: *Pantheé. Religious transformations in the Graeco – Roman Empire*. Leiden–Boston, 2013c, 261-278.

<sup>20</sup> Georg Wissowa módszertanának kritikáját lásd: *Archiv für Religionsgeschichte* 5, 2003, 1-211, Lipka, Michael: *Roman Gods. A conceptual approach*. Leiden, 2009, 2, Rüpke, Jörg: *Roman Religion and the Religion of Empire: Some Reflections on Method*. In: North, John – Price, F. Simon (eds.): *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 2011, 15-18.



A téma két fogalma – „római vallás” és „város” – könyvtárnyi szakirodalmat hozott létre, törekedve egy egységes meghatározásra. Ez az igyekezet a Római Birodalom mintegy kétezer városát és urbánus közösségét tekintve kudarcra van ítélve. Ma a városi közösségeket különálló jogi, szociális és vallási entitásként kell értelmezni, amely természetesen Róma városának és egy állandó dinamikában lévő közösségi identitásnak a legerősebb kifejező eszköze<sup>21</sup>.

A római város már alapításánál fogva szakrális tér. A városalapítás rítusa, az azt körülölelő városfal szakrális jellege és a Róma város *pomeriumához* hasonlóan egy-egy provinciális város is az égi *templum* földi másaként értelmezhető<sup>22</sup>. A város, mint szakrális entitás értelmezése számos változáson ment keresztül. A legtöbb tanulmány, amely egy-egy római város vallásos életével foglalkozik részlemezre bontja a szakrális teret és csak egy szegmensét – szereplőket (epigráfiai források), rítusokat (irodalmi források, régészeti források) vagy helyeket és helységeket (építészet, régészeti források) elemez<sup>23</sup>.

A legelső kezdeményezések ilyen téren a XX. század elején, a pozitivista – valástörténeti irányzat korában születtek<sup>24</sup>. Róma város vallásos életéről és szakrális

<sup>21</sup> A provinciális városainak kutatásában nemegyszer egymásnak feszült az autonómia jelleg hangsúlyozása és az asszimiláció, Róma „utánzás” kontrasztja: Andringa, van William: Religion and the integration of the cities in the Empire in the second century A.D. The creation of a common religious language. In: Rüpke, Jörg (ed.): *A Companion to Roman religion*. Blackwell, 2007, 83-95.

<sup>22</sup> a *Roma quadrata*, *pomerium* és a *templum* fogalmakról lásd: Szabó Árpád: *Roma quadrata*. In: *Rheinisches Museum* 87 (1938), 160-169, Grandazzi, Alexandre, *La Roma Quadrata: mythe ou réalité?* In: *MEFRA* (105), 1993, 493-545. A városok *disciplina etrusca* (*etrusco ritu*) típusú alapításának császárkori megnyilvánulásairól, lásd: Catalano, Pierangelo: *Aspetti spaziali del sistema giuridico – religioso romano*. In: *ANRW* 16.1. (1971), 482-485, Ando, Clifford, *Exporting Roman Religion*. In: Rüpke, Jörg (ed.), *A Companion to the Roman Religion*. Boston, 2007, 432-433, Kovács Péter: *A pomerium régészete*. In: *Studia Epigraphica Pannonica* 2 (2010), 129-142, Van der Meer, L.B., *Foundation of planned cities*. In: *Etrusco Ritu – case studies in Etruscan ritual behaviour*, 2011, 82-104, Marcu, Felix – Cupcea, George: *The topography of Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa and the first centuriation in Dacia*. In: *Archaeologisches Korrespondenzblatt*, Jahrgang 41, (2011), Heft 4, 543-560. Továbbá: RIC II. nr. 567-8. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a szakrális tér bővebb fizikai és ideológiai teret jelentett, mint a *pomerium*: Bendlin, Andreas: *The urban sacred landscape*. In: Erdkamp, Paul (ed.): *The Cambridge Companion to Ancient Rome*. Cambridge University Press, 2013, 463-464.

<sup>23</sup> A város topográfiájának és az urbanizáció egyik motorjának többen továbbra is a szakrális építészetet tartják számon: Ted, Kaizer et alii: *Introduction*. In: u.ő.(eds.): *Cities and Gods. Religious space in transition*. Leiden, 2013, 1-3.

<sup>24</sup> A város, mint vallásos entitás első alkalommal Fustel de Coulanges *Le Cité Antique* 1864-ben közölt munkájában jelenik meg, amely sokáig meghatározta az ún. „civic religion” elméletét. A jelenségről lásd: Woolf, Greg: *World religion and World Empire in the Ancient Mediterranean*. In: Rüpke, Jörg – Cancik, Hubert: *Die Religion des Imperium Romanum*. Mohr Siebeck, 2009, 20.



topográfiájáról ekkor jelent meg Domaszewski 1916-ban közölt tanulmánya<sup>25</sup> amely még elsősorban az auktorforrásokból merített, nagyban mellőzve a régészeti, epigráfiai és ikonográfiai emlékeket. A harmincas évek fenomenológiai irányzatát követve egészen új szint hoz a kutatásba Angelo Brelich tanulmánya Aquincum vallásos életéről<sup>26</sup>. A szerző már a tanulmány bevezetőjében jelzi, hogy az antik ember élő vallását kívánja „feltámasztani”. Kiválóan felismeri a vallásos életet erősen meghatározó geológiai, földrajzi és éghajlati tényezőket is<sup>27</sup>. A politeizmusról és az aquincumi panteonról irt fejezetében erőteljesen érezhető Wissowa, Kerényi és Walter F. Otto hatása, ugyanakkor a szerző sajátos értelmezést ad az *interpretatio romana* fogalmának. Tanulmányának előnye, hogy úgy tudta a kor valláseméleti módszereit és saját ötleteit alkalmazni, hogy nem feledkezett meg sem a régészeti emlékekről<sup>28</sup> sem az epigráfiai, onomasztikai, ikonográfiai forrásokról<sup>29</sup>. Nagy Tibor 1942-es és Alföldy Géza 1963-as tanulmányai már csak történeti, régészeti és epigráfiai adalékai Brelich munkájának<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Domaszewski, Alfred von, Die Topographie Roms bei den Scriptoribus Historiae Augustae. In: SHAW 7, (1916), 1-15. A historiográfiai áttekintésről: Coarelli, Filippo: La situatione edilizia di Roma sotto Severo Alessandro. In: *L'urbs. Espace urbain et histoire*. École Française de Rome, 1987, 439-440 (56-os lábjegyzet). Míg előbbi csak az auktorforrásokból merít, addig Jordan 1871-es és Jordan – Hülsen 1907-es munkája már a régészeti forrásokat is felhasználja, ám nem tér ki külön fejezetben a város vallásos életére vagy szakrális topográfiájára. Róma város vallásos életéről – téma terjedelme és komplexitása miatt – nem készült összefoglaló munka. Kiváló példa egy módszertani megközelítésre: Price, Simon: Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome. In: North, John – Price, Simon (eds.): *The religious history of the Roman Empire*. Oxford, 2011, 253-276. Lásd még: Bendlin 2013, 461-478. A város, mint egy komplex és élő kommunikáció szakrális tére új értelmezést nyert: Mundt, Felix (ed.): *Kommunikationsraum im kaiserzeitlichen Rom*. New York, 2012. (különösen 49-72.).

<sup>26</sup> Brelich, Angelo: Aquincum vallásos élete. In: *Laureae Aquincenses memoriae Valentini Kuzsinszki dicatae*. Bp., 1938, 20-142.

<sup>27</sup> Idem, 22-24.

<sup>28</sup> Aquincum topográfiájában rendkívül jártas és igyekszik a város szakrális (építészeti) topográfiáját is rekonstruálni: Idem 37, 3-as lábjegyzet.

<sup>29</sup> Külön kitér a hívők nevének vallásos kontextusára is. A szövegben több tucat feliratot idéz és az istenségek sajátos helyi ikonográfiájára is kitér a teljesség igénye nélkül. Kiemelendő, hogy a fogadalmi állításokat és a hívőket társadalmi szerepük tükrében is elemzi. A katonák vallására nagy hangsúlyt fektet: idem, 70-73. A vallás pszichológiai hatásának részletes tárgyalása is Kerényi és Freud hatását mutatja. Brelich megítéléséről lásd: Lancellotti, Maria – Xella, Paolo: *Angelo Brelich e la storia delle religioni*. Roma, 2005.

<sup>30</sup> Nagy Tibor: Vallási élet Aquincumban. In: Alföldi András – Nagy Lajos – László Gyula, *Budapest az ókorban*. Bp., 1942, 386-463, Alföldy Géza: Aquincum vallási életének története. In: *Budapest régiségei* 20. (1963) 47-69. Aquincum vallásos életéről azóta sem készült aktualizált, részletes összefoglaló. További kiegészítések: Rossignol, Benoit: D'Apulum á Aquincum, quelques remarques autour du quotidien municipal et de la religion publique de deux cités des provinces du Danube romain. In: Lamoine, Laurent et ali (eds.): *Le praxis municipale dans L'Occident romain*, 2010, 363-393, Zsidi Paula: Kultstätten in der topographie der Zivilstadt



A XX. század második felében az egyre gyakoribb szisztematikus ásatások kiváló szentélymonográfiákkal és régészeti forrásokra alapozott elemzésekkel gyarapították bizonyos római városok – többek között Carnuntum, Savaria vagy Eburacum – vallásos életéről szóló szakirodalmat<sup>31</sup>.

Az 1980-as évek végén biztossá vált, hogy a római vallás elemzése módszertani válságba került. A nagy szintézisek és a *Reichsreligion* koncepció helyett egyféle kényszermegoldásként a helyi sajátosságok és centrum–periféria elméletének alkalmazásával, a kutatás a mikroregionalitás felé fordult, amely nemcsak a római vallástudományi kutatásokban, de általánosan, a római társadalomtörténeti kutatásokban is széles körben elterjedt<sup>32</sup>.

Ekkor jelenik meg Hubert Cancik kiváló cikke 1986-ban<sup>33</sup>, amely a szakrális tájnak egy teljesen új meghatározást ad, ezzel módszertani modellt biztosítva a városkutatás számára. Ugyancsak ekkor bontakozik ki a már említett „*polis* – *religion*” elmélet is, amely ugyan a görög városállamokra lett kidolgozva<sup>34</sup>, de

von Aquincum. In: Lazar, Irena (ed.): *Religion in public and private sphere*. Ljubljana, 2011, 157–183.

<sup>31</sup> Schoppa, Helmut: *Römische Götterdenkmäler in Köln*. Köln 1959, Balla Lajos: Zur Geschichte des religiösen Lebens von Savaria. In: *ACUSD* 3 (1967), 67–76, Welles, Bradford: The Gods of Dura Europos. In: Stiehl, Ruth- Stier, Helmut (eds.): *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*. I. 1969, 50–65, Norman, A.: Religion in Roman York. In: Butler, Ronald (ed.): *Soldier and civilian in Roman Yorkshire*. Leicester, 1971, 143–154. Ezek az elemzések ugyan figyelembe veszik a helyi sajátosságokat, de nem figyelhető meg semmilyen vallástudományi módszertan az elemzésben. Fontos munkának számít ugyanakkor Robert Lisle közöletlen doktori disszertációja is: Lisle, Robert: *The cults of Corinth*. Unpublished Ph.D. thesis, Maryland, 1955.

<sup>32</sup> Ezt a jelenséget jelezte több, témába vágó nemzetközi konferencia szervezése is a témában: Eck, Werner – Galsterer, Hartmut: *Die Stadt in Oberitalien und den Nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*. Köln 1991 (különösen 227–235), Schalles, Joachim (ed.): *Die Römische Stadt im 2. Jh. n. Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes*. Köln, 1992. A jelenségről összefoglalóan lásd: Mattingly, David: Beyond belief? Drawing a line beneath the consumer city. In: Parkins, Helen (ed.): *Roman urbanism. Beyond the consumer city*. London – New York, 1997, 207–208.

<sup>33</sup> Cancik, Hubert: Rome as sacred landscape. Varro and the end of Republican Religion in Rome. In: *Visible Religion IV–V*. (1985–6), 250–265. A szakrális táj, mint elméleti model kritikájáról és a centralitás fogalmáról lásd: Newsome, David: Centrality in its space. Defining urban space in the City of Rome. In: Driessen, Mark (ed.): *TRAC 2008: Proceedings of the Eighteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Amsterdam 2008*. Oxford, 2009, 25–38.

<sup>34</sup> A fogalom megjelenéséről és az elmélet kidolgozásáról lásd: Sourvinou – Inwood, Christiane: What is polis religion? In: Price, Simon (ed.): *The Greek city from Homer to Alexander*. Oxford, 1990, 295–322. Az elméletre alkalmazott fogalom és kidolgozott módszertan nála jelenik meg először, de a jelenség már a 80-as években is megfigyelhető, különösen a Kis-ázsiai városok vallásának kutatásában. A historiográfiáról lásd: Dignas, Beate: Urban centres, rural centres, religious centres in the Greek east. In: *Asia Minor Studien* 45, *Religion und Region* 2003, 79.



hamar áterjed a római vallás regionális kutatására is<sup>35</sup>. Ennek az irányzatnak az eredményeként születik meg 1995-ben James Rives monográfiája a római Karthágó vallásos életéről<sup>36</sup>. A könyv erőteljesen a *polis religion* elmélet legfőbb motorjára, a „public” és „private”, azaz a „hivatalos” és privát szféra vallásosságának kontrasztjára és az állami szervek és a papság vallásformáló szerepére építi az elemzést<sup>37</sup>. Lucinda Dirven 1999-es munkája Dura Europos vallásos életéről<sup>38</sup> hangsúlyozottan Palmyra és Dura Europos sajátos, helyi közösségeire és a két város interakciójára épül. Nemcsak a kontrasztualista elméletet, de a *polis-religion* elméletét is alkalmazza, végig szem előtt tartva a régészeti forrásokat – különösen a szentélyeket<sup>39</sup>. Ted Kaizer Palmyra vallásos életéről írt könyve<sup>40</sup> az első próbálkozás, amely a lehető legváltozatosabb forráscsoporttal és legkiforrottabb módszertannal dolgozik, konkrét célokkal operálva. A *polis-religion* elmélet ugyan a XXI. század első éveiben már erősen bírált módszerként élt tovább a szakirodalomban<sup>41</sup>, a római városoknak, mint önrendelkezésük révén önálló entitásnak a fogalma erősen

<sup>35</sup> Woolf 1997, 72-76.

<sup>36</sup> Rives, James: *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford, 1995.

<sup>37</sup> A papság, mint a Joachim Wach által felvázolt vallásos személyzet egyik alappillére nagy szerepet kap Rives könyvében is: uő., 193-203. Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy a könyvben helyet kap az individuum is és a vallásos alternatívák, a szellemi – közösségek is, különösen a zsidó és keresztény csoportok: uő., 186-193.

<sup>38</sup> Dirven, Lucinda: *The Palmyrenes of Dura Europos. A study of religious interaction in Roman Syria*. Leiden, 1999. A város vallásos életéről írt további számos munka közül kiemelendő Barbara Reeves disszertációja, amely a szakrális topográfia és a régészeti és epigráfiai forrásokon túl, a város vallásos életének sajátos keretét ad a Feriale Duranum szerepének radikális újraértelmezésével: Reeves, Barbara: *The Feriale Duranum, Roman military religion and Dura Europos. A reassessment*. State University, New York, 2004, 194-213.

<sup>39</sup> A szerző a bevezetőben kihangsúlyozza, hogy nem elsősorban két város összehasonlítását, sokkal inkább egy azonos szellemi környezetben saját identitásukat megőrző közösség változatos megnyilvánulásait vizsgálja: uő., XVI. Új meghatározást ad a vallásos szinrektizmus helyi jellegének is: uő., XX-XXI. Könyvéhez kiváló adalék Jan Elsner tanulmánya, amely ugyancsak a helyi lakosság szemszögéből, de a római vizuális művészettel párhuzamba helyezve mutatja be Dura Europos vallásának néhány jellezetességét: Elsner 2007, 253-289.

<sup>40</sup> Kaizer, Ted: *The religious life of Palmyra. A study of the social patterns of worship in the Roman times*. Stuttgart, 2002, az első könyv amely egy város „vallásos életéről” szól. A szerző a címválasztásban is jelzi, hogy újítást kíván hozni a római vallás városi megnyilvánulásainak elemzésében: külön fejezetet szentel a kutatástörténetnek, a módszertan bemutatásának, a régészeti forrásoknak majd ezt követően részletesen elemzi a vallásos rítusokat, majd csoportokat is. Bevezetőjében Kaizer jelzi, hogy elsősorban vallástudományi és szociológiai módszert kíván alkalmazni, felhasználva azonban az összes forrástípust, amely rendelkezésére áll. Legfőbb céljának az „általánosítás” elkerülését és a helyi sajátosságok kontextusbeli elemzését tartja: idem, 24-26.

<sup>41</sup> Kritikájáról lásd még: Rüpke, Jörg: *Kult jenseits der Polisreligion – Polemiken und Perspektiven*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004), 5-15.



hatott a vallástörténeti kutatásokra, mellőzve a kitekintést, a távlati analógiákat és a szélesebb kutatási perspektívákat<sup>42</sup>. Bizonyos városok – különösen Róma és Ostia esetén – ahol ugyan a régészeti források kellő anyagot biztosítanak egy alapos vallástörténeti vizsgálathoz, továbbra is a régi, „kultuszok tumultusáról” és felsorolásáról szóló elemzések jelennek meg<sup>43</sup>.

Jelentős munka az egykori görög városok római kori vallásos életének elemzésében Ephesosról, Pergamonról és Korinthosról szóló tanulmánykötetek<sup>44</sup>, amelyek ugyan sokszerzős közreműködésük miatt nem dolgoznak egységes módszertannal, de számos érdekes megközelítéssel fejlesztették a római városok vallásos életének kutatását<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Frateantonio, Christa: *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum*. Tübingen, 2003.

<sup>43</sup> Ostia vallásos életéről számos munka jelent meg, ám ezek nagy része vagy régi módszertant alkalmaz vagy csak a keleti kultuszokra összpontosít: Taylor, Lily, Ross: *The cults of Ostia*. Princeton, 1912, Squarciapino, Maria: *I culti orientali ad Ostia*. Leiden, 1962. Új szint jelent a kutatásban: Bakker, Jan: *Living and working with the Gods. Studies for evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 A.D.)*. Amsterdam, 1994, Rieger, Anna-Katherina: *Heiligtümer in Ostia*. München, 2004. Köln esetén is hasonló a helyzet: Schoppa 1959, Eck, Werner: *Köln in Römischen Zeit. Geschichte einer Stadt im Rahmen des Imperium Romanum*. Köln, 2004, 472-510. Colonia Claudia Ara Agrippinensium vallásos életének feliratos forrásait lásd: Galsterer, Hartmut – Galsterer, Brigitte: *Die Römische Steininschriften aus Köln*. Mainz, 2010. Egy részletes, várhatóan új módszertannal dolgozó munka van készülöben Alfred Schäfer tollából (*a szerző szíves közlésével*). Londinium vallásos életéről elsősorban a feliratos anyag feldolgozását közölték: Haynes, Ian: *Religion in Roman London*. In: Harvey, Sheldon – Lesley Hanningen: *London under ground: the archaeology of a city*. London, 85-100. Hasonló a helyzet a hispaniai városok vallásos életével, ahol bár igen gazdag a provincia vallásának egészével foglalkozó szakirodalom, a lokális, városi szintézisekre kevés a példa: Blazquez, José Maria: *Religion y urbanismo en Emerita Augusta*. In: *Archivo Espanol de Arqueología* 55 (1982) 89-106.

<sup>44</sup> Koester, Helmut (ed.): *Ephesos, metropolis of Asia. An interdisciplinary approach to its archaeology, religion and culture*. Cambridge, 1995, Koester, Helmut (ed.): *Pergamon: citadel of the gods*. Harrisburg, 1998, Schowalter Daniel – Friesen, Steven (eds.): *Urban religion in Roman Corinth. Interdisciplinary approaches*. Cambridge, 2005. A tanulmánykötetek nem törekednek egységes módszer és egy teljes kép visszaadására, a városok vallásos életének néhány aspektusával – különösen a kora – kereszténységgel és szakrális topográfiával, építészettörténettel – foglalkoznak.

<sup>45</sup> Kiemelendő Nancy Bookidis tanulmánya, amely rávilágít Korinthosz szakrális topográfiájának változásaira, annak mechanizmusaira és a hellenisztikus város romanizálásának vallásos folyamataira: Bookidis, Nancy: *Religion in Corinth – 146 B.C. to 100 C.E.* In: Schowalter – Friesen 2005, 141-164. A tanulmányhoz hasonló kísérlet a vallásos topográfia kontinuitásának kérdésére már korábban is megjelent: Engels, Donald: *Roman Corinth. An alternative model for the classical City*. Chicago, 1990, 92-120. Új megközelítésekkel találkozunk – főleg a vallásos élet társadalmi aspektusaira vonatkozóan: Schowalter, Daniel – Friesen, Steven (eds.): *Corinth in context. Comparative studies on religion and society*. Leiden, 2011.



Fontos műnek számít Alfred Schäfer 2007-es munkája Sarmizegetusa szakrális topográfiájáról, amelynek számos módszertani hiányossága ellenére legfőbb érdeme, hogy elsőként foglalkozik egy daciai város vallásos életével ilyen terjedelemben<sup>46</sup>.

Az elmúlt évtized legjobb szintézise kétségtelenül Schristopher Steimle könyve<sup>47</sup>. Az ő munkája már a legújabb módszertant alkalmazva az urbánus vallásnak nemcsak bizonyos részeleleit elemzi, hanem igyekszik egy átfogó képet adni annak minden aspektusáról a helyi lehetőségek szűkösségéhez mérten. A provinciális régészet – különösen a szentélyrégészet és a vallás régészet (*archaeology of religion*) módszertanában nyújt kiváló példát az Aventicum-i szentélykörzet részletes elemzése<sup>48</sup>.

Bár a legtöbb provinciális római város számára anakronisztikus analógia, Pompei városának vallástörténeti kutatása elsősorban morfológiai és metodológiai szempontból lehet érdekes. A régészeti ásatásokban történt paradigmaváltás és a római vallás módszertani útkeresésének kavalkádjában Pompei szerencsés párosításra talált: az ún. privát kultuszok újkeletű kutatásának egyik legekleatásabb

<sup>46</sup> Schäfer, Alfred: *Tempel und Kult in Sarmizegetusa. Eine Untersuchung zur Formierung religiöser Gemeinschaften in der metropolis Dakiens*. Berlin, 2007. A szerző történeti kronológiát szigorúan figyelembe véve, a város szakrális topográfiájának dinamikáját vizsgálja, elsősorban a szentélyrégészet és marginálisan, az epigráfiai forrásokat figyelembe véve. Csupán néhány oldalban (Idem, 25–32.) tér ki a város vallásos életének társadalmi, aspektusaira. A mű kritikájáról lásd: Nemeti, Sorin: La religione della Dacia romana nella storiografia recente. In: *Classica et Christiana* 6/1, (2011), 200. A város vallásos életéről a legújabb összefoglaló jelenleg készül: Boda I., *The religious life of Ulpia Traiana Sarmizegetusa*. Ph.D. thesis. Supervisor: prof. dr. Ioan Piso. Kolozsvár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem.

<sup>47</sup> Steimle, Christoph: *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft*. Tübingen, 2008. A munka a Jörg Rüpke által vezetett nemzetközi projekt részeként jött létre, amelyben több, mikroregionalitással foglalkozó kutatás is zajlott: Rüpke 2007, 110. Steimle, Christoph: Religion im römischen Thessaloniki. In: Rüpke, Jörg (ed.): *Antike Religionsgeschichte im räumlichen Perspektive*. Tübingen, 2007, 66–73. A szerző három nagy fejezetben tárgyalja a város vallásosságát: szakrális topográfia dinamikája történeti és vallásos tényezők alapján, főbb kultuszok, kultuszterek és vallásos csoportok valamint a város vallásos életének „rómaiságáról” szóló fejezet. A munka követi a már említett nemzetközi projekt főbb elméleti irányzatait. Munkájának kiegészítéseként szolgálhat a Laura Nasrallah és társai által szerkesztett tanulmánykötet, amely elsősorban a társadalmi csoportok vallásos életével foglalkozik: Nasrallah, Laura et alii (eds.): *From Roman to Early Christian Thessaloniké. Studies in Religion and Archaeology*. Cambridge, 2010.

<sup>48</sup> Castella, Daniel – Krause, Marie (eds.): *Topographie sacrée et rituels. Le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes*. Bale, 2009. A kultikus régészetről lásd: Rowan, Yorke: Beyond belief: the archaeology of religion and ritual. In: *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 22 (2011), 1–10, Fontana, Federica: Archaeologia e „sacro”: le ragioni di un incontro. In: u.ő.(ed.): *Sacrum facere. Atti del I. seminario di archaeologia del sacro*. Trieste, 17–18, Febbraio, 2012. Trieste, 2013, 1–11.



példája lett<sup>49</sup>. A provinciák városainak kutatásában jelentős előrelépést jelent a CSIR köteteinek megjelenése, amelyek közül Gabrielle Kremer munkája a legfontosabb<sup>50</sup>. Eltérően a CSIR többi kötetéhez képest, munkája első ízben kísérli meg a régészeti anyag részletes bemutatásával Carnuntum vallásos életét összefoglalni, mellőzve azonban a vallástudományi megközelítéseket.

A mikroregionális kutatások térnyerésével nagy hangsúlyt kapott a városok vallási életének és szabályozásának jogi aspektusai is (*sacra publica et privata*), amelyek ismét a városok vallásos életének autonóm jellegét hangsúlyozzák és a helyi sajátosságok fontosságának elsődleges kútforrás<sup>51</sup>. Óriási fejlődésen ment át az

<sup>49</sup> Bár a város vallásos életével számos tanulmány foglalkozott a XX. században is azok többsége csak a kultuszok számszerű, pozitívista adathalmazzal vagy földrajzi-etnikai származásának bemutatásával elemezték a vallásos jelenségeket. A jelenlegi kutatás két műve emelendő ki, amelyek gyakorlatilag egymásnak kiegészítései is lehetnének: Laforge, Marie: *La religion privée a Pompéi*. Naples, 2009 valamint Andringa, van William: *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*. Rome, 2009. Laforge részletesen elemzi nemcsak a kultuszhelyek tipológiáját és azok régészeti kontextusát és topográfiáját de a vallásos rítusokat és szereplőit is a privát és házi kultuszokban. Andringa 2009-es monográfiája már a bevezetőben kiválóan tükrözi Pompei – de általánosan – egy római város vallásos életének egyik legérdekesebb aspektusát, nevezetesen: a szakralitás, a divinitás omnipotens jellegét. Megvizsgálja a város szakrális topográfiáján túl azokat a dekoratívnak értelmezett istenábrázolásokat is, amelyek vallásos jellegét eddig figyelmen kívül hagyta a kutatás, új értelmet adva a városi közösségben értelmezendő politeizmusnak. A város különleges helyzeténél fogva lehetőség nyílt számos gazdasági, kereskedelmi funkciójú épület, közösség vallásos jellegének vizsgálata is, amely rávilágít gazdaság és vallás szoros kapcsolatára is. Andringa külön elemzi a publikus kultuszok helyszíneit, eszközeit és közösségeit, különösen a városi elit szerepét hangsúlyozva, de részletesen kitér a szentély – régészetre, a szent terek rítusaira és szereplőire valamint a privát kultuszok helyzetére is. Fontos adalék a város vallásos életéhez még a szakrális processziók vizsgálata, amelyre a ritka forráscsoportok miatt elsősorban Ostia, Róma és Pompei ad lehetőséget: Hartnett, Jeremy: *The power of nuisance on the Roman street*. In: Newsome, David (ed.): *Rome, Ostia, Pompeii: movement and space*. Oxford, 2011, 140–141.

<sup>50</sup> Kremer, Gabrielle: *Götterdarstellungen, Kult- und Weiheidenkmäler in Carnuntum*. Wien, 2012. A munka érdeme, hogy összegyűjtötte a civil és katonai város teljes votív emlékanyagát, részletesen elemezve azok régészeti topográfiáját, ikonográfiáját, tipológiáját és műhelyeit is. A munka ugyan kitér a szentélyek topográfiáján túl a vallási közösségekre, fogadalmi állítások osztályozására is (idem, 391–404) nagyon kevés szó esik a vallásos rítusokról, közösségek és egyének közötti kapcsolatáról valamint a vallásos élet számos aspektusát csak érintőlegesen tárgyalja.

<sup>51</sup> Frateantonio 2003, 95–120, Rüpke, Jörg: *Urban religion and imperial expansion: Priesthoods in the lex Ursonensis*. In: Blois, de Lukas – Funke, Peter – Hahn, Johannes (eds.): *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the fifth workshop of the international network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)* Münster, June 30–July 4, 2004. Leiden, 2006, 11–23, Szabó Ádám: *Daciai papság*. Bp., 2007, 136–146, Bertrand, Audrey: *Ya-t-il un paysage religieux colonial? Entre*



elmúlt években a római város, mint szociális és politikai ökoszisztéma vizsgálata is: a kutatás jelenleg a római várost és az urbanizációt, mint a romanizáció motorját emeli ki és a változatos településrendszerek digitális térképre helyezésével új szociális, gazdasági és kulturális hálózatokat tudnak vizsgálni jelentős nemzetközi projektek keretében, amelyek a városok vallásos életét is újfajta módon elemzik<sup>52</sup>.

A felsorolt példák jól mutatják a római vallás kutatásának módszertani változásait és a római város mikroregionális kontextusainak sajátos megközelítéseit. A példákból egyértelműen kitűnik, hogy az adott település forrásainak jellege, történeti sajátosságai és közösségeinek összetétele meghatározza az elemzés módját és a módszertant is.

## APULUM: EGY ESETTANULMÁNY DACIA PROVINCIÁBÓL

Apulum egyike a legfontosabb urbánus központoknak a dunai provinciákban. Nemcsak a kivételesen gazdag régészeti leletanyag, a közel öt évszázados kutatástörténet de az emlékek és források sokszínűsége valamint történetének sajátosságai is kivételes kutatási területté teszik. Vallástörténetéről ugyan számos tanulmány jelent meg<sup>53</sup>, ezek döntő többsége egy-egy kultusz elemzésével, ikonográfiai, művészettörténeti vagy epigráfiai-régészeti jellegű aspektusainak tárgyalásával foglal-

---

prescription, mimétisme, et adaptation – les mécanismes de l’imatio Romae. In: *Revue de l’Histoire des religions* 4 (2010), 591-608, Raggi, Andrea: „Religion” in municipal laws. In: Richardson, James - Santangelo, Federico (eds.): *Priests and state in the Roman world*. Stuttgart, 2011, 333-346.

<sup>52</sup> Urbanizáció és vallás kutatásáról már Kaizer is értekezik: Kaizer 2002, 51. Lásd még: Neudecker, Richard – Zanker, Paul: *Perspektiven in der Stadtkultur der römischen Kaiserzeit*. In: uő. (eds.): *Lebeswelten, Bilder und Räume in der römischen Stadt der Kaiserzeit*. Rome, 2005, Laurence, Ray: Introduction. In: uő. (ed.): *The City in the Roman West. 150 B.C. – 250 A.D.* Cambridge, 2011, 2-5, Houten, Peter: The city as a central place. In: uő.: *Celtiberian cities and Roman rule*. Leiden, 2013, 28-37. (közöletlen M.A. dolgozat). Az „An empire of 2000 cities: urban networks and economic integration in the Roman Empire” elnevezésű projektről lásd: <http://news.leiden.edu/news-2012/roman-cities-with-erc-grant.html>. Utolsó hozzáférés: 2014. március. 26. Egy másik, hasonló témájú projektről lásd: Stenger, Jan: *Plenartagungsbericht der Forschergruppe C – IV. Ancient city spaces. Conceptions of urban space in literature, architecture and art*. In: *Topoi* 1 (2011), 1-17. A „globalizáció” és a római város viszonyáról is új kutatások jelentek meg: Laurence, Ray – Trifiló, Francesco: *The global and the local in the Roman Empire*. In: Pitts, Martin – Versluys, Miguel: *Globalization and the Roman World*. Cambridge, 2014 (megjelenés előtt).

<sup>53</sup> Apulum vallástörténetének részletes kutatásáról: Szabó Csaba: *The historiography of Roman religion in Apulum*. In: *Rediva II*, 2014 (megjelenés előtt).



kozott<sup>54</sup>. A város vallásos életéről jelenleg még nem készült összefoglaló munka<sup>55</sup>. Kétségtelenül, az eddigi kutatás sok kérdést érintett és ezek eredményei kellő kritikával ugyan, de hasznos alapjai lehetnek egy szintézisnek.

Apulum vallásos életének kutatásában is – ahogy az előző fejezet példáiban is láttuk – a helyi sajátosságok a döntőek a kutatómódszertan és az elemzés jellegének kidolgozásakor és a nemzetközi kutatás aktuális változásai, trendjei és irányzatai csak másodlagos helyzetet foglalnak el a megfelelő módszertan kiválasztásában.

Apulum vallásos életének kutatását számos faktor meghatározza. Elsősorban a történeti sajátosságok teszik egyedülállóvá a várost és adnak irányvonalat vallásos életének kutatásában, meghatározva a rendelkezésre álló források jellegét. A legsajátosabb jelleg, amely szinte egyedülállóvá teszi a várost a fentebb említett analógiákhoz képest rövid, alig 150 éves léte. Ez a faktor radikálisan meghatározza a település jellegét és vallásos életét is. Egy radikális gyorsasággal, mesterségesen létrehozott, ám hamar önálló életre kelt város vallásos hagyatékáról beszélünk, amelyet amilyen gyorsan létrehoztak, ugyanolyan sebességgel hagytak el. A város vallásos élete ennél fogva nem több, mint a Római Birodalom 106 és 271 közötti általános, vallásos irányzatainak és néhány hosszú ideig romanizált terület – így Bythinia, Gallia, Pannonia, Moesia vagy Sziria – elvándorolt közösségeinek rövid egymásra találása és közös útja egy sajátos daciai környezetben. A romanizáció természetes folyamatának időszükös mivolta és a különböző közösségek nagyszámú és változatos együttléte meghatározó tényezője a város vallásos életének is. Egy ilyen rövid ideig fenálló városi közösség esetén felmerül a kérdés, hogy beszélhetünk-e „a” város vallásáról, sajátos városi, apulumi identitásról vagy sokkal inkább a bevándoroltak szülővárosainak és az ideológia – formáló Rómának a vallása gyűlt össze sajátos egyvelegben Apulumban. Az apulumi vallás – legalábbis amely forrásokat hagyott maga után és látható vagy kutatható – egy olyan dinamikus, állandó mozgásban lévő közösség vallásos önreprezentációja, amely a provincia társadalmának mesterséges létrehozása és a városi közösség rövid fennállása miatt sokkal inkább volt római (akár a szó szoros értelmében is), kozmopolita és mobilis, mintsem „apulumi”, bár a III. században már beszélhetünk egy helyi, municipális identitásról is<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> A kultuszokkal foglalkozó tanulmányok nagy része az istenség „földrajzi” és „etnikai” jellegével, a helyi ikonográfia sajátosságaival és ritkán a vallásos közösségek tagjainak rövid felsorolásával foglalkozik. A külföldi kutatás leginkább a Liber Pater szentély és a Mithras kultusz helyi sajátosságaival foglalkozott az elmúlt években.

<sup>55</sup> A szintézisek közül fontos kiemelni – annak elavult és pozitívista módszertana ellenére – a gazdag forrásanyaggal, komparatív módszertannal is dolgozó Király Pál munkáját: Király Pál: *Gyulafehérvár története. I. kötet: Apulum. A vallási viszonyok*. 1892, 335-369.

<sup>56</sup> A város szociális struktúrájáról, lakosságának eredetéről lásd: Piso, Ioan: Die soziale und ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung in Sarmizegetusa und in Apulum. In: *An der Nordgrenze des Römischen Reiches*. Bonn, 2005, 273-295. A városnak ha nem is körvonalazható



A város történeti sajátosságai közül fontos kiemelni, hogy a civil közösség fennállásának első évtizedeiben (106–160 körül)<sup>57</sup> nemcsak jogi, de szellemi és gazdasági szempontból is a provincia fővárosához, Ulpia Traiana Sarmizegetusa-hoz tartozott. Egy másik permanens jellegzetessége a városnak a kettős, civil és katonai közösségek jelenléte. A XIII Gemina legio katonáinak, veteránjainak és a katonai jelenléthez szorosan kapcsolódó kereskedőrétegnek az együttléte a civil közösséggel sajátos vallásos életet adott a többszörös településnek, amelyhez kevés analógia társul a Római Birodalomból<sup>58</sup>. Ez a kettős arculat számos szociális aspektusára is rávilágít a helyi vallásosságnak, lehetőség nyílik többek között a civil és a katonai közösségek vallásos életének komparatív vizsgálatára, de a manapság oly divatos *gender studies* helyi alkalmazására is – amely különösen a katonai környezetben új perspektívának számít Apulum esetén<sup>59</sup>.

Az őslakosság és annak vallásos megnyilvánulásának feltételezhetően teljes hiánya és a kereszténység bizonyos hiánya<sup>60</sup> a város vallásos életéből ugyancsak egyedi sajátosságokkal ruházza fel Apulumot a fentebbi példákhoz képest.

A rendelkezésünkre álló források tekintetében is sajátos jelleggel kell számolnunk. Míg a legtöbb felsorolt példa esetén a római város szakrális topográfiája

egy sajátos, vallásos identitása, az elit önkifejezésének egyik módja volt a város nagyságának és főként gazdasági szerepének hirdetése: Popa, Alexandru-Aldea, Alexandru: Colonia Aurelia Apulensis Chrysopolis. In: *Apulum* 10 (1972), 209–220.

<sup>57</sup> Diaconescu, Alexandru – Piso, Ioan: Apulum. In: *La politique éditiale dans les provinces de l'Empire Romain*, Cluj–Napoca, 1993, 64–83, Piso, Ioan: Prolegomena historica. In: uő. *Inscriptions d'Apulum (Inscriptions de la Dacie Romaine III 5, Paris 2001 = IDR III/5.1, XIV–XXI.*

<sup>58</sup> Apulum valójában több közösségből és jogi entitásból állt: a XIII Gemina legio vezetőjének fennhatósága alá tartozó castrum és a canabae lakossága, a sokáig Sarmizegetusa pagusaként, majd önálló közösségnek számító Municipium Aurelium Apulense (később Colonia Aurelia Apulensis) és a Septimius Severus korában önálló városi rangot kapott veterán közösség, Municipium Septimium Apulense együttes jelenléte alkotta Apulumot. Ehhez fogható komplex városrendszert találunk még Aquincumban és Carnuntumban is.

<sup>59</sup> A római nők vallásos életéről és városi szerepéről lásd: Shepard, Kramer, Ross: Rethinking gender, history and women's religion in the Graeco – Roman Mediterranean. In: u.ő.: *Unreliable witnesses. Religion, gender and history in the Graeco – Roman Mediterranean*. Oxford, 2011, 243–270, Hemelrijk, Emily – Woolf, Greg: *Women and the Roman city in the Latin West*. Leiden, 2013, 109–169. Katonaság és a *gender studies* kutatásáról lásd: Laurence, Ray: *Roman archaeology for historians*. London – New York, 2012, 96–112. Az apulumi nők vallásosságáról nem készült eddig összefoglaló tanulmány. A témát érinti: Codruța, Jucan: Evergetismul feminin la Apulum. In: *Anuarul Școlii Doctorale „Istorie. Civilizație. Cultură”*, 2 (2006), Cluj–Napoca, 47–52.

<sup>60</sup> A daciai kereszténység kérdéséről lásd: Timotin, Andrei: Paleocreștinismul carpato-danubian. In: *Archaevs. Studii de istoria religiilor* 2, 1998, 43–172, Nemeti, Sorin – Marcu, Felix: The historiography of religions in Roman Dacia. A brief account. In: Szabó Csaba – Boda Imola: *Bibliography of Roman Religion in Dacia*. Cluj–Napoca, 2014 (megjelenés előtt).



jól körvonalazható és beszélhetünk szentély- régészetről, kultikus apróletekről (*instrumenta sacra*) és a forrásoknak igen változatos formavilágáról, addig Apulum esetén ez csak részben igaz<sup>61</sup>. A római városra már a IX–X. században ráépül az Erdélyi Vajdaság új központja, Gyulaféhvár (Beograd), amely az újkor hajnalán végérvényesen átrajzolja és kinövi az egykori római város területét. A Habsburg korban történt városkép – változtatás radikálisan csökkentette a kutatható struktúrákat és a római város topográfiáját. Nem segített a római város megismerésében a kommunista régészet alkalmazta destruktív módszertan és az 1990-es évek romboló építkezései és arculatváltásai sem. Ennélfogva, a város vallásos életéről az elsődleges forrást az epigráfia adja. A kivételesen gazdag feliratos emlékeanyag nemcsak a kultuszok statisztikáját, a hívők listáját, de azok szociális státuszát, az állítás okát, annak topográfiai adatait és a közösségek közötti dinamika kutatását is segítik<sup>62</sup>. Néhány esetben a vallás egyéni megnyilvánulása, egyedisége és személyes „panteonja” is körvonalazható. Külön figyelmet érdemel továbbá a votív feliratok jogi hátterének és a város, mint jogi entitás vallásosságának (*sacra publica*) részletes vizsgálata is, amely eddig marginális témája volt a romániai historiográfiának<sup>63</sup>. Az epigráfiai forrásokból kiolvasható szociális és vallási jelenségek kérdése és vizsgálata adja tehát Apulum vallásos életének a fő kutatási irányvonalát<sup>64</sup>.

Kellően gazdag és változatos forrásanyagot nyújt a figuratív források is (domborművek, ex – votok, kultuszképek és szobrok, bronzszobrok, terrakotta tárgyak) amelyeket nemcsak a helyi műhelyek és ikonográfiai típusok, de a birodalmi analógiák révén is érdemes vizsgálni, rávilágítva az importtárgyak és a helyi készítésű votív emlékek forgalmára és viszonyára.

<sup>61</sup> A város szakrális topográfiájáról eddig nem készült összefoglaló munka. A témát érinti: Piso 2001, XIX (térkép) és Szabó Ádám: Der „Locus” von Apulum. In: Ardevan, Radu; Ciongradi, Carmen; Găzdac, Cristian; Ruscu, Ligia (eds.): *Orbis Antiquus. Studia in Honorem Ioannis Pisonis*. Cluj–Napoca, 2004, 787–801 = Az apulumi locus. Vázlat egy szentélykörzetről. In: *Folia Archaeologica* 51, 2003–2004, 91–114.

<sup>62</sup> Az epigráfiai forrásokat az utóbbi időben háttérbe szorította a szentély – régészet (*archaeology of the religion*), ám vallásörténeti jelentőségük továbbra is nélkülözhetetlen: Scheid, John: *Epigraphy and Roman Religion*. In: Davies, John – Wilkes, John (eds.): *Epigraphy and the historical sciences*. Rome, 2012, 31–48, Nemeti, Sorin: *Dialoguri păgâne*. Iași, 2012, 40–70, Rüpke, Jörg: *Dedications accompanied by inscriptions in the Roman Empire*. In: Bodel, John (ed.): *Religious dedications in the Graeco – Roman world*. Rome, 2008, 31–41, Haensch, Rudolf: *Inscriptions as sources of knowledge for religions and cults in the Roman world of Imperial times*. In: Rüpke 2007, 176–187.

<sup>63</sup> A témát csak érintőlegesen említi: Szabó 2007 valamint Piso, Ioan: *Il Capitolium, l’Epulum Iovis e il Dies Iovis nella Dacia Romana*. In: Zerbin, Livio (ed.): *Roma e le provincie del Danubio. Atti del I Convegno Internazionale*, Ferrara, Cento Ottobre 2009. Soveria Manelli, 2010, 269–278.

<sup>64</sup> Erre vonatkozóan eddig a legjobb párhuzamot Aquincum, Thessaloniki és Palmyra vallásos életével foglalkozó munkák adják, de Róma és Ostia vallásos életének eddigi kutatása is leginkább az epigráfiai forrásokra alapszik.



Az elmúlt évek régészeti ásatásai<sup>65</sup> nagyban gazdagították a város szakrális topográfiájának és szentély – régészeti kutatásait. A máig közeletlen Liber Pater szentély<sup>66</sup> és a 2008-ban felfedezett, majd 2013-ban nemzetközi projekt keretében újra kutatott Mithras – szentély gyökeres változást és új perspektívákat hozott a város vallásos életének kutatásában<sup>67</sup>. Lehetőség nyílik nemcsak az eddig gyakorlatilag hiányzó forráscsoportok – így kultikus apróleletek – vizsgálatára, de vallási aktusok, rítusok, tevékenységek és épületek részletes elemzésére is. A régészeti leletanyag bővülése lehetőséget nyújt továbbá a vallásos élet kereskedelmi és gazdasági vonatkozásainak elemzésére is, amellyel eddig csak érintőlegesen foglalkoztak Apulum esetében<sup>68</sup>.

Egy olyan város esetén, amelynek régészeti topográfiája az urbánus régészet jelenlegi, romániai állása miatt nem ismerhető meg kellőképp<sup>69</sup>, nem elhanyagolható forráscsoport a levéltári, kutatástörténeti adatok sem. Számos régészeti emlék felfedezése (különösen a város radikális arculatváltásai idején a XVIII. században) dokumentálva van. Ezek közül kiemelendő a Bartalis Antal által leírt Franciscus Kaftal féle ásatás<sup>70</sup>, az Aranka György által említett Diana szentély<sup>71</sup>, a Joseph

<sup>65</sup> Szabó Csaba: *Sziklából újrászületett* – a nemzetközi Mithras kutatás legújabb eredményei. In: *Ókor folyóirat*, 2013, III.4, 54-60.

<sup>66</sup> A szentélyt részletesen bemutató monográfia továbbra sem készült el. A szentély feliratos forrásainak, szobrászati emlékeinek és kerámiaanyagának valamint a votiv depóknak a közlésén túl más információ nem áll a kutatás rendelkezésére. A jelenleg folyó nemzetközi projekt (Apulum Erasmus IP: Urban and cultic space in Apulum <http://apulumip.blogspot.ro/>) eredményeivel együtt várhatóan a régebbi ásatások leletanyagát is közli a közeli jövőben.

<sup>67</sup> Mithraeum III Project (<http://apulumithraeum.blogspot.ro/>).

<sup>68</sup> Vallás és gazdaság kapcsolatáról lásd: Gladigow, Burkhard: Religionsökonomie – Zur Einführung einer Subdisziplin der Religionswissenschaft. In: Kippenberg, Hans – Luchesi, Brigitte (eds.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 1995, 71-92, Rüpke, Jörg: Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom. In: Kippenberg–Luchesi 1995, 273-287, Terpstra, Taco: *Trading communities in the Roman World*. Leiden–Boston, 2013, 123-125. valamint kiemelendően Dignas, Beate: *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford, 2002. Apulum, mint esettanulmány: Szabó Csaba: A vallásos élet néhány gazdasági aspektusa Apulumban. In: *V. Nemzetközi és XI. Országos Interdiszciplináris Grastyán Konferencia Kötete*. Pécs, 2013, 373-383. Kevés hangsúly esett eddig a vallás és a kereskedelem, numizmatika kapcsolatára, amely elsősorban szisztematikus ásatások révén kutatható: Neudecker, Richard: Zum einkauf an sakralen Staetten im kaiserzeitlichen Rom. In: Neudecker–Zanker 2005, 81-100, Williams, Jonathan: Religion and Roman coins. In: Rüpke 2007, 143-163.

<sup>69</sup> A városi régészet perspektíváiról: Laurence 2012, 74-95. Bár epigráfiai hagyatékában Apulum rendkívülinek számít a többi, urbánus környezetben kutatott városhoz képest, topográfiája minden analógiához képest meglepően rosszul ismert. Még a sokkal radikálisabb változásokat szenvedett Vindobona, Colonia Claudia Ara Agripinensium vagy Londinium városképe is jobban ismert.

<sup>70</sup> Szabó Csaba: The Mithraic statue of Secundinus from Apulum. In: *ReDIVA* 1, 2013, 51-54.

<sup>71</sup> Aranka György: *A magyar nyelvmívelő társaság munkáinak első darabja*. 1796, 150-151.



Hormayr által dokumentált ásatás<sup>72</sup>, a Pap Károly kertjében végzett kutatások<sup>73</sup> vagy Vasile Cucui munkássága, aki feltételezhetően úgy Deus Aeternus mint Mithras egy-egy szentélyét is felfedezte<sup>74</sup>. Ezek az értékes levéltári és kutatástörténeti adalékok is hozzásegítenek a város szakrális topográfiájának megismeréséhez.

Apulum vallásos életére a Gabrielle Kremer munkájához hasonló, alapos régészeti repertórium összeállításán túl egy olyan módszertan kidolgozása javasolt, amely elsősorban a feliratos emlékekből kiolvasható jelenségekre épít, szorosan beépítve az elemzésbe a szakrális topográfia eddig ismert adatait és a két, szisztematikus feltárt szentély régészeti forrásait is. A munka hiánypótló műve kíván lenni a daciai vallástörténeti kutatásoknak, elsőként összegezve egy római város vallásos életét egy olyan provinciában és térségben, amely sok sajátosságában eltér a helyi kultúráját szorosan védő, de mindvégig kellően nyitott keleti és a nyugati provinciáktól is.

## KÖVETKEZTETÉSEK

A római városok vallástörténeti kutatásának ezzel a rövid összefoglalójával tekintést nyerhettünk abban a módszertani kavalkádba, amely jelenleg úgy az általános vallástudományt, mint a római vallás kutatását jellemzi. A felsorolt példák jól mutatják, hogy a római vallás mikro – regionális kutatásának számos módszertani analógiáját mindig a helyi régészeti, topográfiai és kutatástörténeti sajátosságokkal kell összevetni és megtalálni azt a kutatási alternatívát, módszertant amellyel a lehető legteljesebb képet kaphatunk egy város vallásos életéről. A közel másfél évszázados kutatástörténet az egyetemes római vallásról alkotott összképén (*Reichsreligion*) fokozatosan tudta a vallási folyamatokat részelemeire bontani és mikroregionális kontextusában elemezni, rávilágítva ennek a módszernek az előnyeire és arra, hogy a helyi sajátosságok és politikai, gazdasági és társadalmi hálózatok egy adott kisközösségben milyen módon tudják egyedivé formálni azt a relatív – mondhatni nem is létező egységes fogalmat – amit „római vallásnak” nevezünk. A kutatás módszertani válsága a birodalmi vallásból ma már az egyeniségek, egyének vallására összpontosít. Ebben a módszertani káoszban nyújt egyensúlyt és középutat a városkutatás, amelyből úgy a birodalmi szintézisek, mint az individuum kutatása felé lehet haladni. Erre kíván egy alternatívát nyújtani Apulum vallásos életéről készülő szintézis is.

<sup>72</sup> Hormayr, Joseph: *Archiv für Geographie, Histoire, Staats und Archivkunst*. Wien, 1823, 591.

<sup>73</sup> Torma Károly: Tizenkét római felirat Dáciából. In: *Erdélyi Múzeum* II, 1861-63, 134.

<sup>74</sup> Christescu, Vasile: Nouveaux monuments d'Apulum. In: *Dacia – revue d'archeologie et d'histoire ancienne*, 1927-33, 620-625.

## FÜGGELÉK

## Római városok vallásos életének kutatási szempontjai és forrásai

Forrás és kutatási szempont	Brelich 1938	Kaizer 2002	Schäfer 2007	Steimle 2008	Andringa 2009	Kremer 2012	Apulum <sup>74</sup>
AUKTOR – FORRÁSOK	*	*	röviden		*		
FELIRATOS FORRÁSOK	*	*	*	*	*	*	*
FIGURÁLIS FORRÁSOK – IKONOGRÁFIA	*	röviden	*	röviden	*	*	*
DATÁLÁS (KRONOLÓGIA)	*	*	*	*	*	*	*
DEDIKÁNSOK SZOCIÁLIS VISZONYA	*	*		röviden	*	*	*
SZAKRÁLIS TOPOGRÁFIA ÉS ÉPÍTÉSZET	*	*	*	*	*	*	röviden
SZENTÉLY – RÉGÉSZET		*	*	*	*	*	*
PANTHEON	*	röviden	röviden	*	*	*	*
VOTIV FORMULA	*	röviden		röviden	*	*	*
MŰHELYEK			*		*	*	
INSTRUMENTA SACRA – tipológia, funkcionalitás			röviden		*		
TERMÉSZETTUDOMÁNYI VIZSGÁLATOK			röviden			*	
VALLÁSOS KÖZÖSSÉGEK ÉS EGYÉNEK KÖZÖTTI INTERAKCIÓ		*	röviden	röviden	*	röviden	*
VALLÁS ÉS VÁROSI JOG KAPCSOLATA		*	*		*		*
VALLÁS ÉS GAZDASÁGI ÉLET					*	röviden	*
VALLÁS ÉS TERMÉSZETI TÁJ VISZONYA	*	röviden	*	röviden	*		*
VALLÁS ÉS GENDER STUDIES				röviden			*
VALLÁS ÉS PSZICHOLÓGIA: ÉRZELMEK, ÉRZÉSEK	*	*			*		*
VALLÁS ÉS POLITIKATÖRTÉNET	*	*	*	*	*	*	*
„PUBLIKUS ÉS PRIVÁT” KULTUSZOK	*	röviden	röviden	röviden	*	*	*
KERESZTÉNYSÉG ÉS POGÁNYSÁG KAPCSOLATA			röviden	*			
MÁGIA A VÁROSOKBAN						*	*
VALLÁS ÉS HALOTTKULTUSZ	*			*	*		
VALLÁS ÉS KATONASÁG	*	*				*	*
RITUSOK, SZERTARTÁSOK		*	röviden		*		*

<sup>74</sup> Az Apulumhoz rendelt kutatási szempontok doktori tézisémm fejezeteit illetve témáit jelölik, nem feltétlenül jelzik a várost érintő historiográfia eddigi eredményeit.



# MEGJEGYZÉSEK IMBROS PREGÖRÖG ISTENSÉGEINEK EREDETÉHEZ\*

SIMON ZSOLT

Imbros szigetének pregörög istenségei közé hagyományosan három istenséget, ill. istencsoportot sorolunk: Orthanést, Hermés Imbramos és az ún. Nagy Isteneket vagy Kabeirosokat. Jelen dolgozat arra tesz kísérletet, hogy összefoglalja, mi mondható el ezen istenek eredetéről a rendelkezésünkre álló forrásaink alapján. Az ithyphallikus Orthanést Imbrosról mindössze egy feliratból ismerjük (*Inscriptiones Graecae* XII.8, 52) és mindmáig tisztázatlan, hogy ezt az Attikában szintén jól ismert istenséget a bevándorló görögök hozták magukkal vagy fordítva, Imbrosról került Attikába.<sup>1</sup> Ezért a továbbiakban csak Hermés Imbramos-szal és az ún. Nagy Istennel, közülük is elsősorban Kasmilos-szal fogok foglalkozni.

## 1. HERMÉS IMBRAMOS

Az Imbramos nevű istenséget elsősorban Bizánci Stephanos megjegyzéséből ismerjük: „Ἰμβρος, νῆσός ἐστι Θράκης, ἰερά Καβείρων καὶ Ἑρμοῦ, ὃν Ἰμβραμόν λέγουσιν οἱ Κᾶρες” (vö. Eustathius, *Commentarii in Dionysium Periegetam*, 524; neve azonban Imbrasos alakban is megjelenik: *Scholia vetera in Theogoniam* v. 338 és Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 14. 281). Ezen bejegyzés alapján beszél a kutatás egy „Hermés Imbramos” nevű helyi istenről.<sup>2</sup> A szöveghely azonban távolról sem ilyen egyértelmű: egyrészt jelentheti azt, hogy a károk Hermést

\* Hálás köszönetem fejezem ki Bärbel Ruhlnek egy korábbi változathoz fűzött megjegyzéseiről és a szigeten tett tanulmányutunk alkalmával nyújtott elsőrangú szakmai vezetéséért. Az itt megfogalmazottakért azonban kizárólag én vagyok a felelős. Jelen írás az isztambuli Koç Egyetemen jött létre, a TÜBİTAK-ösztöndíjas időszakom alatt, melyért mindkét intézménynek roppant hálás vagyok.

<sup>1</sup> Ld. legutóbb Parker 1994, 345-346 és Ruhl 2013, 321-322. Az istenség neve mindenesetre szabályos görög képzés – az épp az imbrosi feliraton, de máshol is adatolt Orthannés mellékalak nem segít a kérdés eldöntésében, mert ezen képzés esetén alkalmisság adatoltak efféle mellékalakok (Bechtel 1917, 39-41, vö. még Herter 1926, 22-23).

<sup>2</sup> Pl. Fredrich 1908, 99-100, 110; 1914, col. 1106; Hemberg 1950, 39; Fauth 1979, col. 37; Graf 1999, col. 126; Özbek 2004, 2006-2007, 2008; vö. még Laumonier 1958, 711; Ficuciello 2010, 48.

Imbramosnak nevezték; másrészt azt, hogy a károk az imbrozi Hermést nevezték Imbramosnak. E második magyarázat azonban nem kifogástalan:

Először is, miért rendelkeznének a károk egy, a területüktől igencsak távol fekvő sziget istenségét illetően saját elnevezéssel? Fel lehetne tételezni, hogy Imbroson károk is tevékenykedtek, s ezért lenne rá saját nevük, de erre semmilyen bizonyíték nincs.<sup>3</sup> Bár tudunk a károk észak-égekumi tevékenységéről (Thessaloniki környékén találtak kár feliratokat<sup>4</sup>), az igencsak kérdéses, hogy ez elegendő lenne-e egy efféle feltevéshez.

Másodszor, Hermés helyi megfelelőjét Kasmilosnak hívják (Boiótiai Dionysodóros, FGrH 68 Frag. 1), akit Imbrosról ismerünk is (ld. lentebb). Ez már önmagában mutatja, hogy a kutatásban használt „Hermés Imbramos” megnevezés nem szerencsés. Ez azt jelentené, hogy Imbramos csak a kár „látogatók” által használt név lenne, amelyhez ld. az előző bekezdést.

Harmadszor, Hermést sosem említik Imbramosként az imbrozi epigráfiai anyagban és Imbramos maga elő sem fordul.<sup>5</sup> Habár itt csak *argumentum e silentioról* van szó, ez a körülmény Hermés számtalan imbrozi felirata és érme fényében legalábbis zavaró.

Ezért véleményem szerint ezt a bejegyzést úgy kell értelmeznünk, hogy a károk Hermést, mint olyat, nevezik Imbramosnak. Az, hogy Bizánci Stephanos az „Imbro” bejegyzés alatt említi, csak annyit jelent, hogy a nevek között ténylegesen létező etimológiai kapcsolatot (ld. lentebb) véletlenül kitalálta (D. Schürr szerint úgy tűnik, a nevet „imbrozi”-nak értette<sup>6</sup>). Más szavakkal, egy kár istenségről van szó és nem egy görögről.<sup>7</sup>

Imbramos kár istenként való azonosítása egy felettébb érdekes eshetőséghez vezet el. Az istenség mindkét névváltozata nyelvileg teljesen kár, s a luvi *immara/i-* 'mező' szóval függ össze.<sup>8</sup> A szakirodalom a név képzésmódját nem tárgyalta, noha egyáltalán nem érdektelen. Két lehetőség van: ha a név valójában Imbrasosnak hangzott, akkor egy ún. birtokos melléknévről van szó (*immarašša/i-*).<sup>9</sup> Ez egy a

<sup>3</sup> Az erre egyedül felhozott érv, hogy sziget neve kár lenne (Fredrich 1909, 2; 1914, col. 1105 [Hemberg 1950, 40 is így; az ötlet Thessalonikéi Eustathiostól ered, ad Dionys. Per. 524]), nem tartható: bár valóban a luvi *immara/i-* 'mező, föld' szóból származik a sziget neve, történeti, dialektológiai és nyelvföldrajzi okok miatt nem lehet kár, részletesen ld. Simon s. a.

<sup>4</sup> Adiego et al. 2012.

<sup>5</sup> Ruhl 2013, 310.

<sup>6</sup> Schürr 1991-1993, 164.

<sup>7</sup> A kár vallást áttekintő munkák (Popko 1995, 177-80; Rutherford 2006) Imbrasos/most figyelmen kívül hagyják, Laumonier 1958 véleményéhez ld. fentebb.

<sup>8</sup> Adiego 2007, 335.

<sup>9</sup> Schürr 1991-1993, 165 szerint Bizánci Stephanos megelőző „Samosi Imbrasos” bejegyzése ihlette Eustathios ezen alakját, vagyis íráshibáról lenne szó. Ellene szól azonban az istennév előfordulása a *Scholia vetera in Theogoniamban*.



hettita korszakból igen jól ismert jelző és vallástörténeti szempontból különösen érdekes: Kária területén a hettita korban egy Arzawa nevű állam létezett s valószínűleg itt beszélték a kár előfutárát is. Arzawában felettebb népszerű volt egy Kuruntiya nevű védőistenség, melynek épp ez a melléknév volt a jelzője.<sup>10</sup> Ha ez az elemzés helytálló, akkor ez egy arzawai istenség Káriában való továbbélését mutatná (Kuruntiya egy másik alakja Apollón Didymaiosban él tovább<sup>11</sup>).

Ha azonban a név eredetileg Imbramosnak hangzott, akkor a nyelvi elemzés nem olyan világos. A *-mosra* és *-misre* végződő anatóliai és kár nevek, melyekhez Imbramos is szépen illeszkedik, igen gyakoriak. Ezeket a neveket általában a luvi *-mma/i-* particípiummal próbálják magyarázni, de az előtagban ritkán áll ige.<sup>12</sup> \**Imra-*hangalakú ige sem ismeretes. Pusztán elméletben a *-mos*-nevek tükrözhetnék azokat az igen gyakori összetett neveket, ahol a *muwa-* 'erő' szó a második tag (O. Carruba így is értelmezte ezt az esetet: \**Immara-muwa-* 'forza, seme della steppa o sim.'<sup>13</sup>). Ezzel azonban hangtani problémák akadnak, mivel ezek a nevek *-moas*, *-myas*, *-myés*, *-mys*, és *-mós* formában jelennek meg az első évezredben, sosem *-mosként*.<sup>14</sup>

Összefoglalóan elmondható, hogy noha a képzés pontos mikéntje tisztázatlan, az istenség kár mivolta és nevének az *im(ma)ra/i-* 'mező' szóval való összefüggése minden kétségen felül áll.

## 2. KASMILOS ÉS A KABEIROSONOK

A Kabeirosok nevének eredete mindmáig ismeretlen,<sup>15</sup> az viszont bizonyos, hogy eredetük pregörög (ld. már Hérodotos, *A görög-perzsa háború* 2.51, aki szerint pelaszg eredetűek, vö. még Methymnai Myrsilos, FGrH 477 Frag. 8) és aligha választhatóak el az Észak-Égeikum vidékétől (Lémnos, Imbros, a Troas; Samothrakén és Boiótiában csak másodlagosan és később jelennek meg,<sup>16</sup> vö. már Strabón 10.3.21). Ez az elterjedés és Hérodotos megjegyzése együttesen azt valószínűsítik, hogy eredetileg tyrrhén istenségekről van szó.<sup>17</sup> A tyrrhének az Égeikum északi részének pregörög lakosai voltak, akiknek a nyelvemlékei Lémnoson maradtak fenn (melyekből kiderül, hogy egy, az etruszkhoz közel álló nyelvet beszéltek). Azt

<sup>10</sup> Vö. Hawkins 2004.

<sup>11</sup> Herda 2009, 96-97.

<sup>12</sup> Adiego 2007, 343.

<sup>13</sup> Carruba 1980, 281.

<sup>14</sup> Houwink ten Cate 1961, 161-169, kül. 167; Starke 1997, 458.

<sup>15</sup> Vö. Hemberg 1950, 318-325; Fauth 1979, col. 35-36; Graf 1999, col. 124; Beekes 2004, 468-476, mind további irodalommal.

<sup>16</sup> Bowden 2010, 62-63.

<sup>17</sup> Ld. már Oberhammer 1898, 293; Kretschmer 1927, 83-84.



is tudjuk, hogy Imbros tyrrhén sziget volt (Plutarchos, *De mulierum virtutibus* 8, *Quaestiones Graecae* 21; Philochoros FGrH 328 Frag. 100; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 10; Polyainos, *Stratégémata* 7.49)<sup>18</sup> és a „pelasg” megjelölés – amennyiben konkrét tartalommal bír – „tyrrhén”-t jelent (pl. Lesbosi Hellanikos FGrH 4 Frag. 4; Philochoros FGrH 328 Frag. 99; Plutarchos i. h.),<sup>19</sup> maga Imbros esetén is, amelyet Hérodotos (5.26) és Strabón (*Geógraphika* 5.2.4) pelasg szigetnek tart. Jól illeszkedik ehhez Kasmilos esete is:

A kifejezetten a Kabeirosok / Nagy Istenek közé sorolt istenségek neve vagy görög vagy etimológiailag ismeretlen.<sup>20</sup> Egyikőjük, Kasmilos, azonban Imbrosról is ismert: Egy, paleográfiai alapon a Kr. u. II/III. századból származó fogadalmi sztélé felirata szerint egy bizonyos Kasmeilos nevű istenség kapcsolatban áll a Nagy Istenekkel (*Inscriptiones Graecae* XII.8, 74 = *Supplementum Epigraphicum Graecum* XV 550 = Ruhl 2013, F71). Ez az istenség Samothrakéről is ismert, mégpedig mint a Kabeirosok egyike (Kasmilos, Patarai Mnaseas, *Scholia in Apollonium Rhodium* 1.917) és valószínűleg azonos a lémnosi Kadmilos nevű istenséggel. Kadmilos/Kasmilos tyrrhén mivoltát nem csak földrajzi elterjedése bizonyítja, hanem a következő szempontok is: egyfelől Hérodotos fentebb idézett megjegyzése, miszerint a Kabeirosok kultuszát a samothrakéiak a pelasgoktól vették át (2.51). Másfelől az etruszkok, a tyrrhének közeli nyelvrokonai Mercuriust Camillusnak nevezték (Macrobius, *Saturnalia* 3.8.6).<sup>21</sup>

A korábbi kutatás thrák, ill. anatóliai eredeztetése ezen adatok fényében tehát megalapozatlan.<sup>22</sup> Az anatóliai tézist legújabban Beekes élesztette fel, aki Kad/

<sup>18</sup> Imbros pregörög népességének kritikai elemzéséhez ld. Simon s. a.

<sup>19</sup> Ld. még Hérodotos azon szöveghelyét (1.57), ahol a plakiébeli és a skylakéi pelasgok „Kréstón” nyelvén beszélnek: mivel ez alatt a város alatt valószínűleg Krotón / Cortona értendő, az etruszkról, ill. a vele közeli rokon lémnosiról, vagyis a tyrrhénről van szó (a szöveghely legutóbbi értelmezéseihez ld. Beekes 2002, col. 227-228 és Bravo 2009, 40-48). Egy további lehetséges esethez ld. Beekes 2002, col. 236.

<sup>20</sup> Ld. a Samothrakén felsorolt Nagy Isteneket: Axieros, Axiokersa, Axiokersos, Kasmilos (a szöveghelyekhez ld. Hemberg 1950, 306-311), javaslatokhoz ld. Fauth 1979, col. 36-37, Ehrhardt 1985, 104-105.

<sup>21</sup> Ld. még a κάδμιλοι 'tyrrhén kultuszszolga a Nagy Istenek kultuszában' szót (Halikarnassosi Dionysios, ant. 2. 22. 2-3), amely etruszk közvetítéssel a latinba is bekerült (*camillus*, vö. Macrobius i. h., Varro, l. l. 7, 34 és legújabban Beekes 2002, col. 223; irodalomhoz ld. Fauth 1979, col. 37): Kad/smilos tyrrhén eredete szolgáltatathatna magyarázatot a mássalhangzó ingadozására: az etruszkban (és amennyire tudjuk, a lémnosiban) a zöngétlen zárhangok mellett még egy zárhangsor létezett (melyet hehezetes görög mássalhangzókkal írunk át), melyek pontos hangértéke azonban heves viták tárgya: vagy hehezetes zárhangokkal vagy frikatívákkal és/vagy palatalizált zárhangokkal számol a kutatás (vö. Rix 2004, 145; Wallace 2008, 30-31, mindkettő további irodalommal). A d/s-váltakozás mögött tehát egy tyrrhén <θ> ([θ] vagy [tʰ] vagy [tʰ]) fonéma állhat.

<sup>22</sup> A thrákhöz ld. Detschew 1957, 234-235.



smilost a hattí Hašammili istenséggel kötötte össze.<sup>23</sup> Hašammilu egy kovács-istenség volt, aki a sereget láthatatlanná tudta tenni az ellen előtt és ezen felül a gyerekeket is védte.<sup>24</sup> Ez a levezetés azonban nem magyarázza meg a funkcionális különbséget, a d/s-ingadozást és legfőképp a földrajzi-kronológiai távolságot. Beekes véleményével<sup>25</sup> szemben Kasmilos nevének vélelmezett (és ismeretlen jelentésű) *-il-*szuffixuma nem bizonyítja az anatóliai eredetet, mert azonos hangzású szuffixum ismeretes a thrákból és a tyrrhéből is. Analógiája, mely alapján ezt a szuffixumot kielemezte (Kadmos : Kasmilos = Hašammii : Hašammilu), nem is létezik, mivel Hašammii a Hašammilu fonológailag szabályos mellékalakja.<sup>26</sup>

### 3. ÖSSZEFOGLALÁS

Imbros pregörög istenségei eredetéről tehát az alábbiak mondhatóak el: míg Orthanés eredete tisztázásra vár, Hermés Imbramosról kiderült, hogy nem is létezik, hanem egy káriai istenségről van szó, aki talán a késő bronzkorból származhat. A Nagy Istenek / Kabeirosok közöttük Kad/smilos viszont tyrrhén, amely jól illeszkedik Imbros történeti háttéréhez, vagyis a sziget görögök előtti tyrrhén lakosságához.

### Hivatkozások

- Adiego, I. J. (2007), *The Carian Language* (Handbuch der Orientalistik 86), Leiden–Boston
- Adiego, I. J. et al. (2012), „Two Carian Inscriptions from Karabournaki/Thessaloniki, Greece.” In: Konuk, K. (szerk.), *Stephanéphoros. De l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, Bordeaux, 195-202.
- Bechtel, F. (1917), *Namenstudien*, Halle a. d. S.
- Beekes, R. S. P. (2002), „The Prehistory of the Lydians, the Origin of the Etruscans, Troy and Aeneas”. In: *Bibliotheca Orientalis* 59, col. 205-241 & 441-442 (= (2003), *The Origin of the Etruscans*, Amsterdam)
- Beekes, R. S. P. (2004), „The Origin of the Kabeiroi.” In: *Mnemosyne* 57, 465-477.
- Bowden, H. (2010), *Mystery Cults in the Ancient World*, London
- Bravo, B. (2009), „Racconti di Erodoto sui Pelasgi, i Dori, la scoperta dei nomi degli dèi e altre antichità. Per l'interpretazione e la critica del testo.” In: *Palamedes* 4, 27-78.
- <sup>23</sup> Beekes 2004, 465-486; ld. már Sayce 1924a, 2551, 1924b, 6474, 1925, 163 (itt óvatosan); követi Ehrhardt 1985, 106; óvatosan Goetze 1953, 270. A másik anatóliai elmélet (\**Hatti-uman-ili* 'a hettita', Riemschneider 1956, 2114) hangtanilag többszörösen *ad hoc*, ld. még az általános ellenvetéseket a másik elméletnél.
- <sup>24</sup> Haas 1994, 259, 363-364; Klinger 1996, 676187. Ehrhardt 1985, 106 nézetével ellentétben Hašammilu nem volt hettita király.
- <sup>25</sup> Beekes 2004, 466, 467.
- <sup>26</sup> Ld. már Girbal 2001, 292-294, részletesen ld. Simon 2012, 106-107.

- Carruba, O. (1980), „Contributi al licio, II.” In: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 22, 275-295.
- Detschew, D. (1957), *Die thrakischen Sprachreste*, Wien
- Ehrhardt, H. (1985), *Samothrake. Heiligtümer in ihrer Landschaft und Geschichte als Zeugen antiken Geisteslebens*, Stuttgart
- Fauth, W. (1979), „Kabeiroi.” In: *Kleine Pauly* 3, col. 34-38.
- Fucicciello, L. (2010), „Lemno in età arcaica.” In: *Annuario della Scuola archaeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 88, 39-84.
- Fredrich, C. (1908), „Imbros.” In: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 33, 81-112.
- Fredrich, C. (1909), „De Lemno et Imbro.” In: *Inscriptiones Graecae* XII.8, 2-35.
- Fredrich, C. (1914), „Imbros.” In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 17, col. 1105-1107.
- Girbal, Ch. (2001), „Hattisch *tahanti* ‚groß, angesehen‘.” In: *Altorientalische Forschungen* 28, 289-297.
- Goetze, A. (1953), „The Theophorus Elements of the Anatolian Proper Names from Cappadocia.” In: *Language* 29, 263-277.
- Graf, F. (1999), „Kabeiroi.” In: *Der Neue Pauly* 6, col. 123-127.
- Haas, V. (1994), *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik I/15), Leiden – New York – Köln
- Hawkins, J. D. (2004), „The Stag-God of the Countryside and Related Problems.” In: Penney, J. H. W. (szerk.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo-Davies*, Oxford, 355-369.
- Hemberg, B. (1950), *Die Kabiren*, Uppsala
- Herda, A. (2009), „Karkiša-Karien und die sogenannte Ionische Migration.” In: Rumscheid, F. (szerk.), *Die Karer und die Anderen. Internationales Kolloquium an der Freien Universität Berlin, 13. bis 15. Oktober 2005*. Bonn, 27-108.
- Herter, H. (1926), *De dis atticis Priapi similibus*, Bonn
- Houwink ten Cate, Ph. H. J. (1961), *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*, Leiden
- Klinger, J. (1996), *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, Wiesbaden
- Kretschmer, P. (1927), „Weiteres zur Urgeschichte der Inder.” In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 55, 75-103.
- Laumonier, A. (1958), *Les cultes indigènes en Carie*, Paris
- Oberhammer, E. (1898), „Imbros.” In: N. N. (szerk.), *Beiträge zur alten Geschichte und Geographie. Festschrift für Heinrich Kiepert*, Berlin, 276-304.
- Özbek, Ç. (2004), „Imbros Adası'ndaki Kabeiroi Kutsal Alanı ve Hermes Tapını.” In: Çizmeli-Öğün, Z. – Sipahi, T. – Keskin, L. (szerk.), *I. ve II. Ulusal Arkeolojik Araştırmalar Sempozyumu*, Ankara, 167-182.
- Özbek, Ç. (2006-2007), „Cults on Imbros (Gökçeada) in the Classical Antiquity.” In: *Anodos* 6-7, 325-329.
- Özbek, Ç. (2008), „Antik Çağda Gökçeada.” In: Akdemir, A. et al. (szerk.), *Gökçeada Değerleri Sempozyumu, 26-27 Ağustos 2008, Gökçeada*, 59-67.
- Parker, R. (1994), „Athenian Religion Abroad.” In: Osborne, R. – Hornblower, S. (szerk.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 339-346.
- Popko, M. (1995), *Religions of Asia Minor*, Warsaw
- Riemschneider, M. (1956), „Die Herkunft der Philister.” In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 4, 17-29.



- Rix, H. (2004), „Etruscan.” In: Woodard, R. D. (szerk.), *The Cambridge Encyclopaedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 943-966.
- Ruhl, B. (2013), *Imbros unter athenischer Herrschaft. Archäologische Spuren von Interkulturalität auf einer nordägäischen Insel*. Doktori értekezés, Marburgi Egyetem, Marburg
- Rutherford, I. (2006), „Religion at the Greco-Anatolian Interface. The Case of Karia.” In: Hutter, M. – Hutter-Braunsar, S. (szerk.), *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn (19.-20. Mai 2005)*, Münster, 137-144.
- Sayce, A. H. (1924a), „Proto-Hittite.” In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 245-255.
- Sayce, A. H. (1924b), „The „Yuzghat” Inscription Revised.” In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 4, 645-654.
- Sayce, A. H. (1925), „Perseus and the Achaeans in the Hittite Tablets.” In: *The Journal of Hellenic Studies* 45, 161-163.
- Schürr, D. (1991-1993), „Imbr- in lykischer und karischer Schrift.” In: *Die Sprache* 35, 163-173.
- Simon Zs. (2012), *Untersuchungen zur hattischen Grammatik. Phonologie, Morphologie und Syntax*. Doktori értekezés, ELTE BTK, Budapest
- Simon Zs. (s. a.), „Zur vorgriechischen Geschichte von Imbros aus philologischer Sicht.” In: *Ancient West & East*.
- Starke, F. (1997), „Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend.” In: *Studia Troica* 7, 447-487.
- Wallace, R. E. (2008), *Zikh Rasnal. A Manual of the Etruscan Language and Inscriptions*, Ann Arbor – New York





# FORRÁS

VASSÁNYI NIKLÓS

Az első beszámoló a Grönlandi Nemzetköziség (1742) című műve, amely a grönlandi kultúra és társadalomról szól. A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól. A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól.

A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól. A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól.

A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól. A művet a dán királyi udvarban írták meg, és a grönlandi kultúra és társadalomról szól.





# AZ ELSŐ BESZÁMOLÓ A GRÖNLANDI INUIT VALLÁSRÓL: HANS EGEDE GRÖNLAND-MONOGRÁFIÁJA (1741)<sup>1</sup>

VASSÁNYI MIKLÓS

Hans Egede (ejtsd: *éjede*, 1686-1758) norvég lutheránus lelkipásztorban kopenhágai tanulmányai alatt érett meg a gondolat, hogy Grönlandra települ, és az ott meggyőződése szerint még élő normannok körében missziót indít.<sup>2</sup> 1721-től 1736-ig élt Grönland nyugati partjain misszionáriusként, ekkor visszatért Kopenhágába. Még Grönlandról adta ki a *Kort Relation om Grønland* ('Rövid beszámoló Grönlandról') c. művét, az 1724-es *Perlustratio Gronlandica* ('Grönland részletes leírása') c. kézírata pedig 1729-ben jelent meg nyomtatásban más cím alatt.<sup>3</sup> Az általában *Omstændelig Relation* ('Részletes beszámoló,' 1738)<sup>4</sup> rövid cím alatt idézett terjedelmes műve a grönlandi inukok körében végzett misszió kezdetét és történetét részben naplószerűen, részletesen adja elő. 1729-ben megjelent műve átdolgozásával, kibővítésével hozta létre az alatt részben közölt, legismertebb művét, mellyel örökre beírta nevét az eszkimológia történetébe. *A Det gamle Grønlands nye Perlustration* ('A régi Grönland új leírása,' 1741) az első saját tapasztalatra alapozott, tudományos vagy tudományos ismeretterjesztő, természetrajzi és etnográfiai leírás az Európában akkor még alig ismert szigetről

<sup>1</sup> (Majdnem) teljes címén *Det gamle Grønlands Nye Perlustration, Eller Naturel-Historie, Og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperament og Beskaffenhed; De gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de ifølge Indbygges Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Handtæring, samt Hvad ellers Landet Yder og giver af sig..* ('A régi Grönland új leírása, avagy természettörténet és a régi Grönland elhelyezkedésének, levegőjének, klímájának és alkatának bemutatása; a régi norvég kolóniák kezdete és hanyatlása ugyanott, a jelenlegi lakosok eredete, mibenléte, életmódja és elfoglaltságai, továbbá, hogy a föld mi egyebet nyújt és ad magától...'), Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1741, 108-120. Modern facsimile kiadása: Egede, H., *Relation angaaende Den Grønlandske Mission* címszó alatt (második szöveg).

<sup>2</sup> Vö. Gad, F., „Efterskrift og kommentarer” (in Egede, H., *Relation angaaende Den Grønlandske Mission*), harmadik szöveg, 3-4.

<sup>3</sup> *Det gamle Grønlands nye Perlustration; Eller En kort Beskrivelse af de gamle nordiske Coloniers Begyndelse og Undergang i Grønland, Grønlands Situation...* (J. Geelmuyden, 1729, 58 oldal, nem tévesztendő össze az alatt részben fordított, hasonló című, de hosszabb művel).

<sup>4</sup> Teljes címén *Omstændelig og udførlig Relation, Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortfættelse*, Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1738.



és lakosairól. Az összesen 131 oldalas könyv, melyet 11 kezdetleges, de kifejező rézkarc s egy Dél-Grönlandot ábrázoló térkép díszít, velős, de nem különösebben rokonszenvező beszámolót nyújt az inuit népről. A mű számozás szerint 21 (de valójában csak 20) fejezete sorjában ismerteti 1. Grönland fekvését; 2. az izlandi betelepülés történetét és a kolónia hanyatlásának okait, részletes történeti adatokkal, megállapítva, hogy Grönland akkori lakosai nem a valamikori izlandi-normann telepések leszármazottai;<sup>5</sup> 3. az itteni növényeket és ásványokat; 4. az éghajlatot; 5. az állatvilágot és a vadászat módjait; 6. a halakat, bálnákat és fókákat; 7. a bálna- és fókavadászat módjait; 8. a bennszülötteket és lakóhelyeiket; 9. testalkatukat és bőrszínüket; 10. természetüket; 11. ruházatukat; 12. táplálékukat; 13. házasodási és gyermeknevelési szokásaikat (kitérve a poligámiára); 14. temetkezési szokásaikat; 15. játékaikat és költészetüket (inuit-dán kétnyelvű szemelvénnel, mely valószínűleg az első inuit költemény nyomtatásban). 16. fejezet szerzői tévedés folytán nincs. A 17. ismerteti a grönlandi bennszülöttek nyelvét (ez az első nyomtatott inuit nyelvtani vázlat 10 oldalon, függelékben az Apostoli Hitvallás és a Miatyánk inuit szövegével); 18. a grönlandi kereskedelmi cikket; 19. az inuit vallást (ld. alant); 20. a bennszülöttek csillagászati képzeiteit; és 21. a bennszülöttek képességét a keresztény hit befogadására. A szakirodalom a 7. fejezettől végig korszakalkotónak tekinti a korai modern dán nyelven írt művet, melynek népszerűségét a korabeli Európában angol kivonata, valamint holland, francia, német és angol fordítása, ill. parafrázisa is bizonyítja.<sup>6</sup>

Egede meggyőződése volt, hogy a nyugati parton élt „keresztény norvégokat” (*Norske Christne*) a „vad pogány” inukok (*Vilde Hedninger*) pusztították el, és reménykedett abban, hogy a keleti parton, melyet az ő idejében gyakorlatilag lehetetlen volt megközelíteni, még mindig fennáll egy normann település.<sup>7</sup> Fia, Poul 1734-től 1740-ig folytatta apja misszionáriusi munkáját Grönlandon, később

<sup>5</sup> F. Gad szerint Egede e fejezetet lényegileg Th. Torfæus *Gronlandia antiqua* c. könyve alapján írta (Gad, F., „Efterskrift og kommentarer” [in Egede, H., *Relation angaaende Den Grønlandske Mission*], 10).

<sup>6</sup> A mű angol kivonata „An Abstract of a Natural History of Greenland” címen jelent meg J. Green tollából (London, 1743). Ezt időrendben a *Beschrijving van Oud-Groenland* című, erősen bőbeszédű holland fordítás követte (Delft, 1746). Az igen pontos francia fordítás *Description et histoire naturelle du Groenland* cím alatt jelent meg (Koppenhága és Genf, 1763). A szintén megbízható német fordítás a *Beschreibung und Natur-Geschichte von Groenland* címet viseli (Berlin, 1763). Legkésőbbi a mű angol parafrázisa: *A Description of Greenland* (London, 1818). E parafrázis lépten-nyomon átszerkeszti az eredeti szöveg mondatait, megváltoztatja a bennük szereplő terminusokat és a szöveg értelmét, szabadon betold, illetve elhagy (tag) mondatokat, ezért nem tekinthető modern értelemben vett fordításnak, és tudományos kutatás céljára nem alkalmas.

<sup>7</sup> Egede tévesen úgy gondolta, hogy a történeti forrásokból ismert „Keleti település” Grönland keleti partján feküdt (vö. *Det gamle Grønlands Nye Perlustration*, 5-8), holott ez a normann település valójában Dél-Grönland partjain helyezkedett el.



pedig segített apja műveinek sajtó alá rendezésében, továbbá kiadta az első inuit szótárat (ld. Bibliográfia).

Bár a mű történeti részeit, melyekben a normann település történetéről van szó, Egede Thormod Torfaeus dán királyi történész *Gronlandia antiqua* c. műve alapján írta, *A régi Grönland új leírása* áttörést jelent az eszkimológia és különösen az inuit vallástörténetírás történetében, mert – Torfaeus könyvével szemben – 15 év személyes, helyszíni tapasztalata alapján készült, és mert Egede saját bevallása szerint társalgási szinten az inuit nyelvet is elsajátította. A 19. fejezet ezért érzékletes és megbízható, bár elfogult leírást ad az inuit sámán jellegzetességeiről, tevékenységéről, alvilágjárásáról, valamint segítő szellemeiről és különösen a Torngarszuknak nevezett legfőbb szellemi lényről.<sup>8</sup> – Az itt következő fordításban a szögletes zárójelek a fordítótól származnak, és a dán kulcsterminusokat tartalmazzák, a normál zárójelek ellenben a szerző saját megjegyzései. A szerző saját lábjegyzeteit külön jelöltük. Az inuit szavakat – Egede nyomán – egyszerűsített fonetikai átírásban tüntetjük fel. A fordítást a vonatkozó források és szakirodalom bibliográfiája kíséri.<sup>9</sup>

## XIX. FEJEZET: A GRÖNLANDIAK VALLÁSÁRÓL VAGY HELYESEBBEN BABONÁIRÓL<sup>10</sup>

Abból, hogy a grönlandiak nem ismerik a Teremtőt [*Skabere*], arra a gondolatra juthatnánk, hogy ateisták [*Atheister*] vagy – helyesebben szólva – természetimádók [*Naturalister*]; mert amikor megkérdezték őket, hogy mit gondolnak: honnét veszi eredetét a menny és a föld, nem tudtak semmi mást sem válaszolni, mint hogy mindez magától van így. De ha meggondoljuk, hogy van fogalmuk a lélek halhatatlanságáról [*Sjælens Udødelighed*], és arról, hogy van egy más és jobb élet, mint a mostani;<sup>11</sup> s hasonlóképp, hogy különféle babonákra [*Superstitioner*] hajlanak, sőt, tételeznek egy szellemi lényt [*aandeligt Væsen*], akit *Torngarszuknak* neveznek,<sup>12</sup> akinek természetfeletti erőt és hatást tulajdonítanak, jóllehet nem a teremtést

<sup>8</sup> A Torfaeus és Egede előtti, korai európai Grönland-irodalmat áttekinti Arne Magnusson 1704-es levele, mely a L. Bobé szerkesztette *Diplomatarium Gronlandicum* (København: C. A. Reitzels Forlag, 1936) 32. dokumentuma (27–29. o.).

<sup>9</sup> Az itt fordított szöveg vallástörténeti elemzése „Az inuit sámán (*angekkok*) első rendszeres leírása: Hans Egede: *A régi Grönland új leírása (1741)*” címen előreláthatólag *A spirituális közvetítő* c. konferenciakötetben jelenik meg a L'Harmattan Kiadónál 2014-ben.

<sup>10</sup> Egede, H., *Relation angaaende Den Grønlandske Mission*, második szöveg, 108–120.

<sup>11</sup> *Egede lábjegyzete*: Az *angekkukok* úgy írják le a lelkeket, hogy azok teljesen puha tapintásúak, sőt, alig tapinthatóak, pontosan úgy, mintha nem lennének inaik és csontjaik.

<sup>12</sup> O. Fabricius 1804-es grönlandi-dán szótára szerint *tornársuk* vagy *torgársuk* annyi mint „a legfőbb szellem, melyet a grönlandiak a legkiválóbb jósuknak tekintenek [*den øverste Aand, hvilken Grønlanderne betragte som deres største Orakel*].”



[*Skabelsen*] vagy a teremtmények természetét – melyek keletkezésének okáról más neveltséges és képtelen történeteket mesélnek –, akkor mindez feltételez valamiféle istentiszteletet [*Guds dyrkkelse*]; bár ők maguk nem értik az efféle dolgokat, alkalmasint mivel ostobán korlátoztak abban, hogy e természetes világosságot [*Naturens Lius*] avagy Isten képének [*Guds-Billede*] velük teremtett, lelkükben megmaradt szikráját arra használják, hogy közelebről megfontolják Isten láthatatlan lényét az alkotása alapján, ami a világ teremtése (Róm 1), minélfogva mindenféle babonák maradnak nekik a vallás [*religion*] és istentisztelet helyett.

De bár minden babonájukat az úgynevezett Torngarszuk, hogy úgy mondjam, hitelesíti, akit hazug *angekuk*jaik [*Angekuter*]<sup>13</sup> avagy prófétáik jósdának használnak, melyhez minden esetben tanácsért fordulnak, s amelyet megkérdeznek, a legtöbben a nevéen kívül semmi többet sem tudnak róla mondani. Sőt, maguk az *angekukok* is eltérő véleményeket formálnak róla, mert egyesek azt mondják, hogy nincsen semmi alakja, mások pedig, hogy olyan, mint egy medve. Ismét mások azt állítják, hogy nagy, s csupán egy karja van. Mások szerint kicsi, mint egy ujj. Egyesek azt mondják: nem tud meghalni. Mások szerint egy szélfuvallat is megölné. Előszertettel a föld mélyében juttatnak neki helyet, ahol – úgymond – gyönyörű napsütés van, jó víz, rénszarvas és szárnyas nagy tömegben. Azt mondják, a vízben is jelen van; ezért ha olyan vízhez érnek, amelyből korábban még nem ittak, s van egy öregember a társaságukban, akkor annak kell először innia a vízből, hogy a vizet megfosszák Torngarszukjától, vagyis a rossztól, ami a vízben van, s amitől egy fiatalember megbetegedne és meghalna. A levegőben – mondják – van egy szellem [*Aand*], melyet *Innerterrirsok*nak, vagyis ‘tiltó’-nak [*forbydere*] neveznek, mivel ez az *angekukok*on keresztül – úgymond – megtiltja nekik, hogy bizonyos dolgokat csináljanak, ha azt akarják, hogy jól menjen a dolguk. Mondják továbbá, hogy a levegőnek van egy másik szelleme is, kinek neve *Erloerszortok*, vagyis ‘az, aki kitepi a beleket,’ és ez állítólag ama halottak belsősegeivel táplálkozik, akik a mennybe mennek. Úgy néz ki – mondják –, mint egy ösztövért és kiegészített ember, akinek beesettek az orcái.

A grönlandiak véleménye szerint minden elemnek megvan a maga sajátos *Innuája*, tulajdonosa vagy ura,<sup>14</sup> akiktől az *angekukok torngak*jukat, vagyis *spiritus*

<sup>13</sup> *Angekut* az *angekuk* többes száma a kalaallitban, a grönlandi inuit nyelvben. A szót Egede következtelenül, több különböző írásmóddal írja le a szöveg különböző pontjain.

<sup>14</sup> *Egede lábjegyzete*: A tenger *Innuait* [*Innuae*] és tulajdonosait [*Besiddere*], ami alatt tengeri népet vagy tengeri embereket értenek, *Kongeuszetokit*nak nevezik, és azt mondják róluk, hogy szívesen eszik a róka farát. Az *Ingnerszoit* [*Ingnersoit*] tengeri óriások [*Søe-Trolde*], vagyis olyanok, kik a tengerparton s a sziklákon laknak, és akik – azt mondják – elrabolják a grönlandiakat, de nem azért, hogy rosszat tegyenek velük, hanem azért, hogy társaik legyenek. A *Tunnerszoit* [*Tunnersoit*] hegyi óriások [*Bierge-trolde*], az *Ignerszoit* [*Ignersoit*], azaz tűzóriások [*Ild-trolde*] – amennyiben azt gondolják róluk, hogy izzanak – állítólag a part mentén élnek, magas és meredek hegyeken; ez az az égi jelenség [*Meteoron*], amelyet mi



*familiarisukat* kapják;<sup>15</sup> mert minden *angekkok*nak megvan a maga *torngakja*,<sup>16</sup> mely jelentkezik nála, ha már tízszer megidézte [*hexet*] a sötétben.

Egyesek *torngakjai* saját elhunyt szüleik, mások *torngakja* a mi népünkől való, s ezekről azt mondják, hogy fegyverekkel lőnek, amikor ahhoz a bejárathoz érnek, melyen belül az *angekkok* a szellemidézést végzi [*hexer*]. Hogy a *torngak* s a *Torngarszuk* egy és ugyanazon dolog-e, nem tudom; de legalábbis az egyik a másiktól ered. De az *angekkok* a *Torngarszuktól* tanulják a szellemidézés művészetét [*Hexe-Konst*]; és ez a saját elbeszélésük és beszámolójuk szerint a következőképpen történik.

Aki *angekkok* akar lenni, annak el kell mennie jó messzire a vidékre, ahol nincsen senki, ott kell magának keresnie egy nagy követ, és le kell ülnie mellé, s így kell odahívnia [*kalde paa*] *Torngarszuket*, mire *Torngarszuk* azonnal odajön hozzá, s ekkor az illető kezdetben ugyancsak fél és megrémül *Torngarszuk* érkezésétől, úgyhogy rosszul lesz, összeesik és meghal, s holtan fekvé marad a harmadik napig, azután visszatér belé az élet, és hazamegy mint *angekkok* és mint igen bölcs ember. Egy *angekkok* mestersége elsősorban abból áll, hogy 1. motyognia kell a betegek fölött, hogy újra egészségesek legyenek. 2. Beszél *Torngarszukk*al, és tájékoztatást szerez tőle arról, hogy miként kell viselkedniük ahhoz, hogy sikerük legyen a táplálékszerzésben. 3. Megtudja tőle, ha valaki meg fog halni, és hogy mi lehetett az oka annak, amikor váratlan haláleset történik, vagy valami más szerencsétlenség éri őket. S bár ezek az *angekkok* nagy hazudozók, s rendkívül gyakran adják eléggé nyilvánvaló jelét annak, hogy nincs hatalmuk, s hogy hazug természetűek, az ostoba és korlátolt nép mégis hisz nekik, és nagy tiszteletben tartja őket; egyáltalán nem merik megszegni azok szavát, bármely dologban parancsolnak is nekik *Torngarszuk* nevében, mert attól félnek, hogy történni fog velük valami rossz.

Egyéb nagy hazugságok között, melyeket az *angekkok*ok elhitetnek a többi buta és hiszékeny szerencsétlennel, van ez is: hogy ők – jóllehet megkötözik a kezüket és lábukat – fel tudnak utazni a mennybe [*Himmelen*], és képesek megtudakolni,

Sárkánynak nevezünk. Az *Innuarolit*ről [*Innuarolit*] olyan apró nép, mint a pigmeusok, s állítólag Grönland keleti partján élnek. Az *Erkigit* ellenben – úgymond – egy kegyetlen fajta népség, melynek olyan orra van, mint a kutyáknak; állítólag ők is Grönland keleti partján vannak. A *Szillagikszortok* azok, akik a jó időt adják, és – azt mondják – fent a jégmezőn laknak. A *Nerrim Innua*, vagyis az Ennivaló Urai [*Madens Herre*] megjelölik az *aglertutnak*, tehát azoknak, akik *in statu abstinentiae* [a tartózkodás vagy böjtölés állapotában] vannak, tehát hogy mit szabad enniük. Különösen a levegőnek tulajdonítanak valamiféle isteni jelleget [*Guddommeligt*], amennyiben félnek csinálni és elkövetni egyet s mást, avégett hogy – mint mondják – az ne haragudjék meg ezek miatt. Ezért félnek a sötétben is kimenni.

<sup>15</sup> Lat. „szolgáló szellem.”

<sup>16</sup> O. Fabricius szótára szerint *tór*nak vagy *tórngak* annyi mint „egy szellem, a boszorkánymester *geniusa* [en Aand eller Geist; Hexemesternes Genius].”



hogy állnak ott a dolgok; úgyszintén le tudnak menni a pokolba [*Helvede*] is vagy a föld mélyére, ahol Torngarszuk lakóhelye van. Egy új *angekkok*knak ősszel kell utaznia az égbe, mert azt állítják, hogy a legalsó menny – értsd: a szivárvány – ekkor van legközelebb a földhöz.

Az utazást a következőképpen hajtják végre: miután a nézők összegyűltek egy házban este, amikor sötét van, és mindenki leült a maga helyére, akkor az *angekkok* egy vastag szíjjal a lábai közé kötötteti a fejét, a karjait pedig hátra, és egy dobot helyeznek az oldala mellé, majd azután, hogy az ablakokat bezárták, és a fényt kioltották, elkezdenek énekelni egy éneket, melyet bizonyára még ősatyáik költöttek. Amikor ez véget ér, az *angekkok* elkezd varázsolni, sikoltozni és motyogni és Torngarszukot megidézni, mire Torngarszuk el is jön, és beszél vele, úgy, hogy a többiek hallják (az *angekkok* ilyenkor ügyesen el tudja változtatni a hangját, úgyhogy a jelenlevők nem tudnak mást gondolni, mint hogy Torngarszuk az, aki beszél velük). Az *angekkok* időközben kiszabadítja magát kötelékeiből, és elgondolásuk szerint felfelé utazik a háztetőn keresztül és azután a levegőn át, míg meg nem érkezik a legmagasabb mennybe [*den overste Himmel*], ahol az *angekkok* *poglit*, azaz a legkiválóbb *angekkokok*, illetve azok lelkei együtt tartózkodnak, s ahol az *angekkok* tájékoztatást nyer tőlük egy-két dologról, amit a közösség tudni kíván – és mindez egy pillanat alatt megtörténik.

De ami az *angekkok* *poglit*ot illeti: ha kiválóbbak és bölcsőbbek akarnak lenni, mint a többiek, akkor többet is kell szenvedniük, mint a többieknek, mielőtt eljuthatnak erre a méltóságra. Ha mármost egy átlagos és hétköznapi *angekkok* *angekkok* *poglikká*<sup>17</sup> akar válni (mert senki sem válhat azzá, ha nem lett előbb egyszerű *angekkok*), akkor – miután (mint korábban is) megkötötték kezét-lábát, és a fényt kioltották, úgyhogy teljesen sötét van a házban, hogy senki se lássa, mit művel, s ezáltal fény derüljön a csalásukra – hirtelen bejön egy fehér medve a bejáraton át, és beleharap a szellemidéző mester [*Hexe Mæsteren*] nagylábujjába, és elvonszolja a tengerhez, s beleugrik vele a vízbe; mire hirtelen megjelenik egy rozmár, és megragadja őt a nemi szervénél, s felfalja a fehér medvével egyetemben. Kis idővel ezután a csontjai egymás után lepotyognak a ház padlójára, ahol szellemet idézett, és amikor mind ott vannak, akkor a szelleme [*Ånde*] felemelkedik a földről, és ismét összeáll a csontokkal,<sup>18</sup> úgyhogy újra ép lesz és élő, és ekkor *angekkok* *poglikká* vált.

Az *angekkokok*at, mint mondtam, becsülik és tisztelik, s mint bölcs és hasznos embereket szeretik, és meg is jutalmazzák őket azzal, amit megkíván a szolgálatuk. De velük szemben vannak másfajta szellemidéző mesterek, különösen vénasszonyok, akiket *Illiszeetsut*nak hívnak, akik elhítetik magukkal és másokkal is, hogy varázslásukkal [*Hexerie*] ártani tudnak azoknak, akiknek rosszat akarnak, testükben

<sup>17</sup> *Angekkok* *poglik*: egyes szám, *angekkok* *poglit*: többes szám.

<sup>18</sup> *samle sig igjen med Benene*



és életükben. Ha akár csak a gyanúja is fölmerül annak, hogy valaki ilyen, akkor azt rögtön mindnyájan gyűlölni és üldözni kezdik, és könyörtelenül meggyilkolják mint ártalmas embert, aki meggyőződésük szerint nem érdemli meg, hogy éljen.

Az *angekkokok* azt is elhítetik velük, hogy mindenféle betegséget meg tudnak gyógyítani, bár olyan szereket alkalmaznak a betegre, amelyeknek a legcsekélyebb gyógyhatása sincs, így például motyognak, és ráfújnak a betegre; amiben teljesen megegyeznek azzal a jósfajtával [*Spaafolk*], amelyikről Ézsaiás próféta beszél a 8. fejezet 19. versében.<sup>19</sup>

És ha valaki azok közül, akikre így rámotyogtak, egy véletlen révén netán felgyógyul, azt rögtön az *angekkokok* bűvészszeréjének tudják be. Időnként a következő gyógymódot is alkalmazzák: hanyattfektetik a beteget, és egy szalagot kötnek a feje köré, mire az *angekkokok* egy kis bottal, melyet erősen a szalag végéhez rögzített, fel-emeli a beteg fejét, majd pedig hagyja leesni, és miközben újra meg újra megemeli a beteg fejét, beszél a *torngak*jával, azaz szellemével [*Geist*] a páciens állapotáról, hogy vajon egészséges lesz-e, vagy nem. Ha a fejet nehéz tartani, az annak jele, hogy a beteg meg fog halni; ha ellenben könnyű, akkor életben marad.<sup>20</sup> Mindettől függetlenül én mégsem hiszem, hogy volna valami valóságos kapcsolatuk vagy közösségük az ördöggel [*Dievelen*]; mert nem ez következik egész lényükből s megjátszott személyvesztő-természetükből s jellemükből, hanem merő csalás és kitalálás az egész, a legcsekélyebb hatás vagy eredmény nélkül, és a hazug *angekkokok* csupán a haszon kedvéért adják elő, mivel ezért jól megfizetik őket. Ennek ellenére el kell azonban ismerni, hogy minden ilyen babonában a gonosz szellem [*onde Aand*] működik, és arra használja az *angekkokok*kat, hogy elcsábítsa a szerencsétlen, ostoba embereket, és visszatartsa őket az igaz Isten ismerete utáni vágytól.

Az *angekkokok* el tudják hitetni azzal, akivel csak akarják, hogy nincs lelke, különösen ha nem jól szolgál az egészsége, és azt mondják: képesek új lelket szerezni neki, ha jól megfizeti őket érte, amit az szívesen meg is tesz. Nem ritkán előírnak másoknak is bizonyos szabályokat [*Regler*], melyek szerint azoknak viselkedniük kell – így például amikor halott van a házban, egy ideig nem szabad különféle munkákat végezniük; különösen a halott rokonainak egy ideig nemcsak bizonyos munkáktól, hanem ételektől is tartózkodniuk kell.

Ha valaki beteg, és az *angekkokok* kezeli, akkor különféle ételeket nem szabad ennie, mely előírást annyira lelkiismeretesen betartanak, hogy még akkor is, ami-

<sup>19</sup> „És ha ezt mondják tinéktek: Tudakozzatok a halottidézőktől és a jövődömondóktól, akik sipognak és suttognak: hát nem Istenétől tudakozzitek-e a nép? Az élőkért a holtaktól kell-e tudakozni?”

<sup>20</sup> *Egede lábjegyzete*: Ha az *angekkokok* varázsolnak [*hexer*], akkor senkinek sem szabad megvakarnia a fejét, sem pedig aludnia, sem kiengednie egy szellentést, mert egy ilyen 'nyíltól' [*Piil*] – mondják –, elpusztulhat a boszorkánymester [*Hexe Maesteren*] vagy maga az ördög [*Dievelen*] is. Amikor egy *angekkokok* varázsol, akkor 3-4 napig nem szabad semmilyen munkát végezni.



kor tudtunk segíteni nekik valamiféle gyógyszerrel, rögtön azt kérdezték, hogy ugyanakkor mit nem szabad enniük. Gyermekágyas nők számára az az előírás, hogy bizonyos ideig tartózkodniuk kell a munkától és bizonyos fajta ételektől, úgymint a hústól (kivéve amit a saját férjük fog, de a belsőségek nem lehetnek sérültek). A szülésük utáni első hetekben csak halat ehetnek, azután húst is. A csontokat, melyeket eközben leszopogatnak, nem szabad kivinni a házból. Az első szülése alkalmával a nő nem ehet fejet és májat. Az ilyen nőknek tilos szabad ég alatt enniük vagy inniük. Saját vedrük van – ha valaki váratlanul beállít, és iszik a vízből, mely a vödrükben van, a vizet gyorsan ki kell önteni. A férjüknek sem dolgoznia nem szabad néhány hétig, sem kereskednie; hasonlóképp, ha valaki beteg, az sem szívesen kereskedik. Az ilyeneknek nem szabad fedetlen fejjel enniük vagy inniük. A csizmát lehúzzák egy lábukról, és az alá az edény alá teszik, amelyből esznek, hogy a gyermek, ha fiú, jó fókavadász legyen. Amíg a gyermek még kicsi, nem szabad főzni a lámpájukon, senkinek sem szabad tüzet gyújtania stb.<sup>21</sup> Szokás egyes házas asszonyoknál, hogy menstruáció után megmossák a testüket, hogy a férjük meg ne haljon. Továbbá, ha megérintettek egy halottat, eldobják a ruhákat, melyeket ekkor viseltek, minélfogva halott temetésekor mindig régi ruhákat hordanak; e téren minden tekintetben úgy járnak el, mint a zsidók, elvégre több más dologban is zsidó szokásaik [*Jødiske Skikke*] vannak, így például megsiratják szüzességüket, rajzolnak a bőrükre,<sup>22</sup> és körben lenyírják hajukat, amit az Úr tilt Izráel fiainak (Lev. 19).<sup>23</sup> Ha további ilyen és más dolgokra gondolok, amelyek zsidónak foghatók fel náluk, akkor szinte egyetértek egy bizonyos szerző vagy író gondolataival, aki azt írja az amerikaiakról, hogy miután ő oly sok zsidó szokást talált náluk, ezért arra gondol, hogy ezek a bennszülöttek zsidó származásúak, vagy inkább Izráel ama fiai, akiket Asszíriába hurcoltak, és azután szétszóródtak ismeretlen országokba (vö. Ezsd 4).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Egede lábjegyzete*: Az *argnak aglertok* olyan nő, aki önmegtartóztatási fogadalom [*afholds Lov*] alatt van – ő le tudja csillapítani a rossz időt, ami így történik: kimegy, és levegőt nyel, majd ismét bemegegy, és kifújja, és így szélcsend lesz. Ha felnyalja az esőt, akkor száraz idő lesz – és van több más hasonló mutatvány, amit az ilyen nőnek tulajdonítanak.

<sup>22</sup> Tetoválás. Más korai forrás is beszámol női tetoválásról az inukoknál (pl. Martin Forbisher is, ld. Bibliográfia), és a legelső európai inuit-ábrázolásnak tekintett fametszetben is láthatunk arctetoválást (vö. Sturtevant, W. C., „The First Inuit Depiction by Europeans,” *Études Inuit Studies* 1980, vol. 4, № 1-2, 47-49).

<sup>23</sup> 3Móz 19, 27: „A ti hajatokat kerekdedre ne nyírjátok, a szakállad végét se csúfítsd el.” Egede megjegyzését úgy értelmezhetjük, hogy miután Isten tiltása Mózesnél a férfiaknak szól, ezért a körben lenyírt haj nyilván női hajviselet.

<sup>24</sup> Ezsdrás könyvének e fejezetében az asszír fogságból visszatért zsidók jeruzsálemi templomépítéséről van szó. A fejezet első verse utalhat arra, hogy nem minden zsidó tért vissza a fogságból.



Általános az a babona, hogy *arngrvoak*nak vagy *arnurlet*nek nevezett amuletteket [Amuletis] aggatnak magukra – ez azonban semmi egyéb, mint egy öreg fadarab, kő vagy csont, madár csőrök vagy -karmok, vagy amit ki-ki képzelőereje kiválaszt magának, s aminek természetfeletti erőt [overnaturlig Kraft] tulajdonítanak arra, hogy megvédje azokat, akik így a nyakukban vagy a karjukon hordják, a betegségtől és más szerencsétlen esetektől, és jó szerencsét adjon a megélhetéshez. Hogy a nem terhes nők teherbe essenek, avítt darabkákat fognak a mi cipőink talpából, s magukra aggatják, mert – miután úgy tartják, hogy a nemzetünk termékeny nép, és hogy erős természetű és igen rátermett – úgy gondolják, hogy erejük a ruhájukban lakozik, és szolgálni fogja őket ilyen esetekben.

Ami a teremtést [Skabelsen] avagy a mindenség eredetét illeti, arról általában egyikük sem tud egyebet mondani, mint hogy a világ magától van így. Ennek ellenére van egy s más elbeszélésük, amit erről mesélnek. Az emberiség teremtéséről azt mondják, hogy kezdetben egy ember, azaz grönlandi kinőtt a földből, aki azután szerzett magának egy nőt egy tumból.<sup>25</sup> S aztán tőlük származott az összes többi grönlandi – ami az emberiség eredetéről szóló igaz hagyomány maradékának tekinthető. De azokról, akiket *kablunætnak*, vagyis idegeneknek hívnak, nevetséges történetük van: azt mondják, hogy mi a kutyáktól származunk; mert állításuk szerint egy grönlandi nő egyszer embereket és néhány kutyakölyköt szült; az utóbbiakat fogta és rátette egy öreg cipőre, és kilökte őket a tengerre, és azt mondta: menjetek el, és legyenek *kablunakok* belőletek.<sup>26</sup> Innét jön az – mondják –, hogy a *kablunakok* mindig a tengeren élnek, és hogy a hajóik olyan alakúak, mint a grönlandi cipők: kerek elöl és hátul.

Azért, hogy az emberek meghalnak, általában egy asszonyt tesznek felelőssé, aki állítólag azt mondta, hogy *tokkoszarlutik okko pillit, szillarszoak rettulisszauet*, azaz „haljanak meg ezek lassacsán, különben nem lesz helyük a világon.” Mások ezt a következő módon adják elő: ketten az első emberek közül vitakoztak egy-

<sup>25</sup> Mint a megnevezetlen angol fordító is megjegyzi, a *tum* (korabeli) dán nyelvben nem ismert szó (vö. Kalkar, O., *Ordbog til det ældre danske sprog [1300-1700]* I-IV, København: 1881-1907; ill. Vinterberg, H. & Bodelsen, C. A., *Dansk-engelsk ordbog* I-II, København: Gyldendal, 1976). Ezért felmerül a gyanú, hogy esetleg az inuit nyelvben kereshetjük a szó eredetét, bár az idegen szavakat Egede következetesen jelzi más betűtípus alkalmazásával, és ezt itt nem tapasztaljuk. A grönlandi inuit – a kalaallit – mindenesetre ismer egy *tume* ('lányom'), a közép-kanadai inuktitut egy *tumik* ('lányom'), a csukcsföldi eszkimó pedig egy *tuma*, ill. *tumü* ('nyom, lányom; ösvény; út') hangalakú szót (vö. Fabricius, O., *Den grønlandske ordbog*, Kjøbenhavn: C. F. Schubart, 1804; Kleinschmidt, S., *Den grønlandske ordbog*, Kjøbenhavn: Louis Kleins Bogtrykkeri, 1871; Thibert, A., *Eskimo [Inuktitut] Dictionary*, New York: Hippocrene Books, 2004; Menövszcikov, G. A. *Eszkimosszko-russzkij szlovar*, Leningrad: Izdatyelsztvo Nauka, 1954; és uő., *Jazük naukanszkijh eszkimoszov. Fonyetyicseszkoje vvegyenyije, ocserk morfologii, tyeksztü, szlovar*, Leningrad: Izdatyelsztvo Nauka, 1975).

<sup>26</sup> *Kablunak* ('fehér ember, idegen') a többes számú *kablunæt* egyes számú alakja.



mással. Az egyik azt mondta: *Kaut szarlune unnularlune innuit tokkoszarlutik*, vagyis „legyen nappal, és legyen éjszaka, és az ember, hogy meghaljon.” A másik azt mondta: *Unnuinnarlune kauszunane innuit tokkoszinnatik*, azaz „legyen csak éjszaka, és ne legyen nappal, és az emberek, hogy éljenek;” hosszas vita után az első javaslatánál maradtak. A halak és más tengeri állatok eredetéről hasonlóképpen egy értelmetlen és nevetséges történetet mesélnek, mégpedig azt, hogy egy idős férfi egyszer megállt, és egy fáról forgácsokat vágott le; ezekkel a forgácsokkal megdörzsölte magát a lábai között, és így bedobta őket a tengerbe, mire a forgácsok halakká változtak. De arról a halról, amit cápának hívnak, azt mondják, így jött létre: egy nő egyszer vizeletben mosta a haját, és szél támadt, s elvitte a ruhát, amellyel szárította magát; a ruha cápává változott, és ezért olyan szagú e hal húsa, mint a vizelet. A kutyaírókat azt mondják, hogy a domboktól származnak.

Nem tudnak róla, hogy a lélek állapotában valami különbség állna be a halál után; de azt mondják, a halál után a lelkek országában [*i Sielenes Land*] mindenki jól fogja érezni magát, sőt, jobban, mint itt a földön. Mégis megjelölnek két helyet a lelkeknek, ahová a haláluk után érkeznek, és pedig egyesek a mennybe [*i Himmelen*] mennek, mások a föld legmélyére; de a legelső hely a legjobb mind közül; mert állítólag ott van a leggyönyörűbb vidék örökös napsütéssel, ahol bőségesen található mindenféle táplálék. De ide csak azok a nők jutnak, akik gyermekágyban halnak meg, és azok, akik a tengerbe fulladnak, és a bálnavadászok – ez afféle jutalom, cserébe azért rosszért, melyet itt a világon álltak ki; a többiek mind a mennybe mennek.

A föld legmélyén mint a legjobb helyen maga Torngarszuk és a dédnagyanya – illetve mások szerint a lánya – lakozik, aki kegyetlen és undorító nőszemély, akivel kapcsolatban – bár korábban már jelent meg róla beszámoló a *Grönlandi jelentések Folytatásaiban*<sup>27</sup> – szeretnék a jelen műben is helyet biztosítani ugyanannak a történetnek vagy mesének, mely szerint ez a nő a föld legmélyén lakik a tenger alatt, és uralkodik a tenger minden állatán, úgymint a kardhalakon, rozmárokon, fókákon és hasonlókon. A lámpája alatt álló edény, melybe a lámpára csorgó bálnaolaj belecsöpög, hemzseg a tengeri madaraktól. Ajtaja előtt, úgymond, külön őrséget alkotnak egész fókacsapatok, melyek felágaskodva, szembefordulva állnak, és megharapnak maguk körül mindenkit, aki be akar menni.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> A Hans Egede által *Omstændelig og udførlig Relation, Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Fortfættelsének* (Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1738) címen írt műhöz a fia, Poul Egede által írt *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed: Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740* (Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1741). Néhány évvel később a másik Egede-fiú, Niels is írt folytatást apja művéhez: *Tredie Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed: Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1739 til 1743* (Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1744).

<sup>28</sup> *Egede lábjegyzete*: Mások szerint egy nagy kutya áll ott őrt, és jelt ad, ha egy ügyes angyekkok be akar jutni ehhez a nőhöz, és megtiltja annak, hogy bejöjjön. Ezért az angyekkoknak akkor kell bejutnia, amikor a kutya alszik – ez azonban csupán egy szempillantásig tart. Ezt a



Senki sem juthat ide be az *angekkokokon* kívül, s nekik ráadásul magukkal kell vinniük a *torngakjukat*, azaz *spiritus familiarisukat* is. Ha odautaznak, akkor először el kell haladniuk az összes holt lélek [*Dødes Siæle*] mellett, akik állítólag úgy néznek ki, ahogyan életükben itt a földön, és nagyon jól vannak. Ha az *angekkok* már elhaladt mellettük, akkor egy széles, hosszú és mély szakadékhöz ér, amelyen át kell kelnie, de nincs semmi, amire ráléphetne, csak egy nagy kerék, amely olyan, mint a jég, és folyamatosan és gyorsan mozog körbe; erre kell rávezetnie a szellemnek [*Geisten*] az *angekkokot*. Az utóbbi ezután egy nagy üsthöz érkezik, amelyben élő fókák főnek, s legvégül ér az ördög öreganyjának lakóhelyéhez,<sup>29</sup> ahol aztán a szellem ismét kézenfogja az *angekkokot*, és átvezeti a szigorú fokaórségen. A bejárat eléggé széles, de az ösvény olyan keskeny, mint egy zsineg, és egyik oldalán sincsen semmi, amibe kapaszkodni lehetne, csak egy szörnyű nagy szakadék és örvénylő mélység van lent. Ebben ül a pokol istennője,<sup>30</sup> vadul és igen mérgesen néz ki, mindenféle akadályt támaszt, fröcsköl a dühtől, és tépi a haját e vendégek látogatása miatt. Ezután egyszer csak megfog egy nedves madárszárnyat, melyet beledug a tűzbe, majd az orruk elé tartja, mire a vendégek teljesen elalélnak, és az öregasszony foglyaivá válnak. De a boszorkánymester avagy *angekkok*, akit megelőzőleg felvilágosított a *torngakja*, egyszerre megragadja a nőt a hajánál fogva, és megküzd vele, amíg az teljesen ki nem merül; és az *angekkokot* mindebben segíti a szelleme.

Az ördögasszony [*Dievel-indens*] arca körül, úgy mondják, *aglerrutit*<sup>31</sup> függ (ennek kissé tágabb jelentése megtalálható fiam *Naplóiban*)<sup>32</sup> – ezt a vendégek

pillanatot csak az *angekkok* *paglikok* tudják eltalálni, a többi, közönséges *angekkok* nem, és ezért kint kell maradniuk, és teljesen eredménytelenül kell hazatérniük. Ennek a kegyetlen nőszemélynek állítólag akkora keze van, mint egy bálnafarok – ha eltalál vele valakit, amikor feléje sújt, akkor az illetőnek vége van; de az *angekkok* le tudja győzni őt, ami akkor történik, ha sikerül megfosztania az *aglerrutit*tól, amely az arca körül lóg, úgyhogy a nő elbocsássa az összes tengeri állatot, amelyeket feltartóztatott magánál.

<sup>29</sup> *til Fandens Olde-Moders Residentz*

<sup>30</sup> *Helvedes Gud-inde*

<sup>31</sup> A három legkorábbi inuit szótár – Poul Egede: *Dictionarium Grönlandico-Danico-Latinum* (Hafniae: 1750), Otho Fabricius: *Den Grönlandske ordbog* (Kjøbenhavn: 1804) és Samuel Klein-schmidt: *Den Grönlandske Ordbog* (Kjøbenhavn: 1871) – egyike sem tartalmazza ezt a szót.

<sup>32</sup> A kifejezés Poul Egede itt hivatkozott, *Continuation af Relationerne* c. művében *aglerrutut* alakban szerepel. A szöveg zárójeles megjegyzése szerint a szó „pontos jelentése némileg keresetlen, és ezért nem tárgyaljuk, egyébként pedig azokat a ruhákat jelenti, melyeket egy olyan nő visel, aki elvetél, s amelyeket többé nem szabad felvennie” (Poul Egede, *Continuation af Relationerne*, Kjøbenhavn: 1741, 46). Bármire utaljon is e megjegyzés első fele, annyi valószínű, hogy az *aglerrutit* letépésének képze a természetlenségtől való megszabadítást akarja kifejezni, és ilyen módon függ össze az élet és fennmaradás képzetével. A naplószerűen megírt mű e fejezetében Egede *filius* a sámán alvilágjárását írja le pontosan ugyanazokkal a szavakkal, mint apja *A régi Grönland új leírásának* fent idézett részében – a két könyv egyszerre készült, apa és fia összedolgozott. Ifjabb Egede szintén hosszan ír az *angekkokról*, a *torngakról* és *Torngarsukról* (vö. *Continuation af Relationerne*, 12-13., 26-29., 33-35. és 39-40. stb.).



letépi róla, mivel ez okozza azt, hogy a tengeri állatok elhagyják a bennszülöttek vidékét, és hazamennek az ördögnehöz. Amint lecsupaszítják őt, a bálnák, a fókák és más tengeri állatok is igen gyorsan útnak indulnak, és a halak átevickélnek a vízben, és újra felkeresik a szokásos helyeket, ahol a grönlandiak megfogják őket. Ha mindezzel végeztek, akkor a boszorkánymester a *torngak*-jával útra kel hazafelé, minek során aztán a korábbi veszélyes utat teljesen jónak találja, és mindent simának talál maga előtt.

A holtak lelkeiről, melyek e csodálatos országba vágynak, ezt mondják: van ott az úton egy magas, hegyes szikla, amelyről a halottaknak az *angekokok* szerint le kell csúszniuk a hátukon, mivel nincs semmi más út, hogy eljussanak oda; minélfogva a szikla véres is; amivel e szerencsétlen emberek kétségkívül azt akarják kifejezni, hogy senki sem lehet boldog anélkül, hogy előbb át ne menne sok bajon és nehézségen.

## Bibliográfia

- Bobé, L. *Diplomatarium Groenlandicum 1492-1814*. København: C. A. Reitzels Forlag, 1936. [Hans Egede számos levelét, hivatalos beadványát és az azokkal kapcsolatos hivatalos reakciókat tartalmazza a grönlandi misszió engedélyeztetésével kapcsolatban.]
- Egede, H. *Det gamle Grønlands nye Perustration; Eller En kort Beskrivelse af de gamle nordiske Coloniers Begyndelse og Undergang i Grønland, Grønlands Situation...* J. Geelmuyden, 1729.
- Egede, H. *Omstændelig og udførlig Relation, Angaaende Den Grønlandske Missions Begyndelse og Forsættelse...* [elterjedt, rövidített címén: *Relationer fra Grønland*]. København: Johan Christoph Groth, 1738.
- Egede, H. *Det gamle Grønlands Nye Perustration, Eller Naturel-Historie, Og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperament og Beskaffenhed; De gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de iffige Indbyggers Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Handtøinger, samt Hvad ellers Landet Yder og giver af sig...*, Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1741. Modern facsimile kiadása: Egede, H., *Relation angaaende Den Grønlandske Mission* címszó alatt (második szöveg).
- Egede, H. *Beschrijving van Oud-Groenland, Ofeigentlyk van de zoogenaamde Straat-Davis*. Delft: R. Boitet, 1746. [A fordító neve nincs feltüntetve.]
- Egede, H. *Beschreibung und Natur-Geschichte von Groenland*. Übersetzt von D. J. G. Krünitz. Berlin: A. Mylius, 1763.
- Egede, H. *Description et histoire naturelle du Groenland, par Mr. Eggede, Missionnaire & Evêque du Grønland*. Traduite en François par Mr. D. R. D. P. Copenhague et Geneve: C. & A. Philibert, 1763.
- Egede, H. *A Description of Greenland. By Hans Egede, who was a Missionary in that Country for Twenty-Five Years. A New Edition, With an Historical Introduction and a Life of the Author*. London: T. and J. Allman, 1818. [Egede 1741 angol parafrázisa, fordításnak nem nevezhető.]
- Egede, H. *Relation angaaende Den Grønlandske Mission, 1738 samt Det gamle Grønlands nye Perustration eller Naturel-Historie, 1741*. Efterskrift og kommentarer af F. Gad. Hely nélkül: Rosenkilde og Bagger, 1971. [Tartalmazza Egede 1738-at és Egede 1741-et facsimile kiadásban, rövid



- utószóval, részletes fogalom- és névmagyarázattal, rövid bibliográfiával. Az oldalszámozás háromszor kezdődik újra 1-től: Egede 1738, Egede 1741, Utószó.]
- Egede, H. S. *Brudstykker af en Dagbog holden i Grønland i årene 1770-1778*. Med Forerindring af Stiftets Biskop i et Brev til... J. Bülow. Odense: S. Hempel, 1816. [144 oldal.] Modern kiadása: København: Reitzel, 1942. (Meddelelser om Grønland.) [129 oldal, illusztrációkkal.]
- Egede, H. S. *Bruchstücke eines Tagebuches, gehalten in Grønland in den Jahren 1770 bis 1778 von H. Egede Saabye, vormaligem ordinierten Missionar in den Destrikten Clauthavn und Christianshaab...* Aus dem Dänischen übersetzt von G. Fries. ...enthaltend einige Nachrichten von der Lebewiese der Grönländer, der Mission in Grønland, samt andern damit verwandten Gegenständen, und einer Karte über Grønland. Hamburg: Perthes und Besser, 1817. [Előbbi német fordítása.]
- Egede, N. *Tredie Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed: Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1739 til 1743*. Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1744.
- Egede, P. *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed: Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740*. Kjøbenhavn: J. Ch. Groth, 1741.
- Egede, P. *Dictionarium Grønlandico-Danico-Latinum, complectens Primitiva cum suis Derivatis, quibus interjectae sunt Voces primariae è Kirendo Angekkutorum*. Hafniae [Kjøbenhavn]: G. F. Kisel, 1750. [Az első nyomtatott grönländi inuit szótár, értékes, latin nyelvű nyelvtudománytörténeti előszóval.]
- Fabricius, O. *Den grønlandske ordbog*. Kjøbenhavn: C. F. Schubart, 1804.
- [Forbisher, M.] *La Navigation du capitaine Martin Forbisher Anglois, és regions de west & Nordwest, en l'année M.D.LXXVII [= 1577]*. Contenant les moeurs & façons de vivre des Peuples, & habitas d'icelles, avec le portrait de leurs habits & armes, & autres choses memorables & singulieres, du tout incognues par deça. [Avec un préface de N. Pithou.] [Genève]: pour A. Chuppin, M.D.LXXVIII [= 1578]. [In-4°, 85 oldal oldalszámozás nélkül, közepén 1 fametszettel illusztrálva.]
- [Forbisher, M.] *De Martini Frobiseri Angli navigatione in regiones occidentis et septentrionis Narratio historica*, Ex Gallico sermone in Latinum translata per D. J. Th. Freigivm. Noribergae: C. Gerlachin, MDXXC [= 1580]. [1675, Hamburg.]
- Gad, F. *The History of Greenland*, vol. I: Earliest Times to 1700. Transl. form the Danish by E. Dupont. London: C. Hurst & Company, 1970. [A dán eredeti angol fordítása, amelyben sok dokumentum csak fordításban szerepel, vagy ki is maradt.]
- Green, J. „An Abstract of a Natural History of Greenland, by Hans Egedius, intituled, Det gamle Gronlands Perlustration, eller Naturel-Historie, af Hans Egede. Kiobenhavn, 1741.” *Philosophical Transactions*, vol. 42 (1742-1743), 607-615.
- Kalkar, O. *Ordbog til det ældre danske sprog [1300-1700]* I-IV. København: 1881-1907.
- Kleinschmidt, S. *Den grønlandske ordbog*. Kjøbenhavn: Louis Kleins Bogtrykkeri, 1871.
- Menovscsikov, G. A. *Eszkimoszsko-russzkij szlovar*. Leningrad: Izdatyelsztvo Nauka, 1954.
- Menovscsikov, G. A. *Jazük naukanszkizh eszkimoszov. Fonyetyicseszkoje vvegyenyije, ocserk morfologii, tyeksztü, szlovar*. Leningrad: Izdatyelsztvo Nauka, 1975.
- Storm, G., ed. *Islandske annaler indtil 1578*. Christiania: Grondahl & Sons Bogtrykkeri, 1888.
- Sturtevant, W. C. „The First Inuit Depiction by Europeans.” in *Études Inuit Studies* 1980, vol. 4, № 1-2, 47-49.
- Thibert, A. *Eskimo [Inuktitut] Dictionary*. New York: Hippocrene Books, 2004.
- Torfaeus, T. *Gronlandia Antiqua, seu Veteris Gronlandiae Descriptio*, ubi Coeli marisque natura, terrae, locorum & villarum situs, animalium terrestrium aqvatiliumque varia genera, Gentis

origo & incrementa, status Politicus & Ecclesiasticus, gesta memorabilia & vicissitudines, ex Antiquis memoriis, praecipue Islandicis, qua fieri potuit industria collecta exponuntur. Havniae [Copenhagen]: apud H. Ch. Paulli, 1715.

Torfessøn, T. *Det gamle Grønland eller det gamle Grønlands Beskrivelse*, hvorudi luftens og havets natur, landets, staedernis og gaardernis beliggende, adskillige land og vand-diurs art, folckets eller nationens herkomst, og formerelse, verslige og geistlige regimente merkelige bedrifter og forandringer af gamle dags og saerdeelis islansche sager med mueligste fliid og vindskibelighed befatted. Oslo: A. W. Brøggers Boktrykkeris Forlag, 1927. (Norge og Grønland II.) [A *Gronlandia antiqva* fordítása.]

Vinterberg, H.–Bodelsen, C. A. *Dansk-engelsk ordbog* I-II. København: Gyldendal, 1976.









# A FÉRFI ÉS NŐ KAPCSOLATÁNAK FILOZÓFIAI ÉRTELMEZÉSE FULGENTIUS MYTOLOGIAE CÍMŰ MUNKÁJÁBAN

ADAMIK TAMÁS

1. Magyar nyelven kevés információt szerezhetünk Fulgentiusról. Az *Ókori Lexikon* ennyit közöl róla: „Fabius Planciades Fulgentius afrikai származású (480–550) grammatikus, négy irata maradt ránk, köztük a *mythologiarum* (*mythologicon*) *libri III*. Stilusa fellengzős, bombasztikus.”<sup>1</sup> Többet megtudhat az érdeklődő Révay József Otto Friebel, *Fulgentius, der Mythograph und Bischof* című munkájáról írt recenziójából, nevezetesen azt is, hogy a mitografus Fulgentiust és a püspök Claudius Gordianus Fulgentiust (468–533) egy személynek tekintette Otto Friebel, és érvelését Révay meggyőzőnek tekinti. De Révay azt is kiemeli, hogy Friebel elvégezte azt a részletes összehasonlítást a két Fulgentius szókinccse között, amelynek szükségességét F. Skutsch<sup>2</sup> sürgette.<sup>3</sup> Szilágyi János György *Görög művészet világa* című könyvében ezt idézi Fulgentius *Mythologiae*jából: „Nikagoras *Disthemithea* című könyvében azt írja, hogy Prométheus volt az első, aki istenszobrokat formált.”<sup>4</sup> A legtöbb tényrt Kapitánffy István tömör szócikke tartalmazza a *Világirodalmi Lexikonban*: „Fabius Planciades Fulgentius (Észak-Afrika, 480 k.–?, 550): mitológiai és grammatikai író. Életét közelebről nem ismerjük. Azonosítását *Fulgentius* ruspéi püspökkel, teológiai művek szerzőjével elvetik. A későantik, fantasztikumba hajló allegorikus mítoszértelmezés jellegzetes képviselője. Művei: *Expositio Vergilianae continentiae secundum philosophos moralis* ('A vergiliusi hősök magatartásának erkölcsi magyarázata a bölcsek szerint'); *Mythologiarum libri* ('Mitológiai könyvek'); *De aetatibus mundi et hominis* ('A világ és az emberiség korszakairól');

<sup>1</sup> Szerkesztette Pecz Vilmos. Első kötet A–L. Budapest, Franklin Társulat 1902, 772.

<sup>2</sup> Vö. F. Skutsch: „Fulgentius der Grammatiker und Mythograph.” In: *RE VII*, 222–225.

<sup>3</sup> Révay József: Otto Friebel, *Fulgentius, der Mythograph und Bischof*. Egyetemes Philológiai Közöny 1913, 43: „Friebel munkája, mely éppen Skutsch buzdításának köszöni létrejöttét, az ő nyomain indul el és tüzetes összehasonlításnak veti alá a két Fulgentius műveit. Összehasonlítása kiterjed a syntaxis (1–118. lk.), a stílus (8119–155. lk.) és a szókinccs (119–155. lk.) azonosságára. Ez a rendkívül gondos és aprólékos összehasonlítás véleményem szerint teljesen igazolta a Fulgentiusok azonosságát, úgy, hogy a latin irodalomtörténetben ezután csak egy Fulgentiusról lehet beszélni. Ebben van Friebel könyvének nagy érdeme.”

<sup>4</sup> Szilágyi János György: *A görög művészet világa*. II. Budapest 1962, 43.



*Expositio sermonum antiquorum* ('Régi mondások kifejtése'); *Super Thebaidem* ('A Thebaisról'). Kiadta: R. Helm: *Fulgentius: Opera* (1898).<sup>5</sup>

Ennyi az, ami magyar nyelven a mitográfus Fulgentiusról olvasható, de e kevésből is kitűnik, hogy életének adatai bizonytalanok. Az említett öt munkája közül első három igen hasonló egymáshoz: a *Mitologiae* (Mitológiai történetek), *Expositio continentiae Vergilianae secundum philosophos moralis* (A vergiliusi tartalom kifejtése az erkölcsfilozófusok szerint) és *Expositio sermonum antiquorum* (Régies szavak értelmezése). E három mű szerzőjeként a legtöbb kéziratban Fabius Planciades Fulgentius szerepel. A negyedik műnek, a *De aetatibus mundi et hominis* (A világ és az ember korszakai) címűnek a szerzőjeként a legkorábbi kéziratokban a Fabius Claudius Gordianus Fulgentius található. Az ötödik mű, *Super Thebaidem* (Thébaisról), azaz Statius *Thebais* című eposzáról, szerzőjeként *sanctus Fulgentius episcopus* (szent Fulgentius püspök) van megadva abban az egyetlen kéziratban, amelyben ránk maradt.<sup>6</sup> De valószínűleg későbbi hamisítvány.

Fulgentiusnak, az észak-afrikai Ruspae püspökének életét jól ismerjük, mert egy Ferrandus nevű diakónus megírta életrajzát. Ősei karthágói szenátorok voltak; nagyapját Geiserik vandál király betörésekor száműzték; e király halála után nagyapja visszatért a száműzetésből, birtokai egy részét is visszakapta. Maga Fulgentius 467 körül született, a papi pályát választotta; 507-ben Ruspae püspökévé szentelték. 508-ban Hunerich király száműzte, majd az ariánus Thrasamundus király visszahívta, hogy vitázzon vele a keresztény hitről, majd visszaküldte a száműzetésbe. Csak Childerich trónra lépése után, 523-ban térhetett vissza Ruspaeba, s itt hunyt el 533-ban.

Óriási vita van arról, hogy a mitográfus Fulgentius azonos-e a püspök Fulgentiusszal, de a kérdés adatok hiányában még véglegesen nincs eldöntve. E püspöknek ilyen dogmatikai témájú művei maradtak fenn, mint *Contra Arianos* (Az ariánusok ellen), *De praedestinatione* (A predestinációról), *De trinitate ad Felicem notarium* (A Szentháromságról Felix notariushoz) stb. Akik a két Fulgentiust azonosnak tartják, a mitográfiai és a grammatikai műveit megtérése előtti időszakra datálják, „még laikus korában írta” őket – mondják.<sup>7</sup> P. Langlois, aki erősen hajlik arra, hogy a két Fulgentiust egy személynek tekintse, a stílusbeli különbségeket, az életkor, az alkalom és a műfaj különbségeivel magyarázza.<sup>8</sup> Egyre gyarapodik azonban azoknak a száma, akik e két Fulgentiust két külön személynek

<sup>5</sup> *Világirodalmi Lexikon* 3. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 383–384.

<sup>6</sup> *Fulgentius the Mythographer*. Translated from the Latin, with Introductions, by Leslie George Whitbread. Ohio State University Press 1971, 3.

<sup>7</sup> Révay 1913, 43.

<sup>8</sup> P. Langlois: „Fulgentius.” In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1970–1971) 656–659.



tekintik, de kortársaknak, honfitársaknak,<sup>9</sup> sőt rokonnak tekintik őket.<sup>10</sup> Hogy afrikai, biztosnak tekinthető, mert a *De aetatibus mundi et hominis* prológusában hivatkozik a líbiai ábécére (130, 27; 131, 14; 132, 9).<sup>11</sup> A legújabb kutatásban már szinte döntő érveket hoznak fel a mitográfus Fulgentius és a teológus Fulgentius különbözőségéről. Gregory Hays kimutatja, hogy Boethius hatott Fulgentiusra, továbbá Corippus *Iohannis* című eposzában, amely a 6. század közepe táján keletkezett, egy verssort fedezett fel, amely rokonságot mutat Fulgentius *Mitologiae* prológusának egyik sorával (13, 9). Ez pedig azt jelentheti, hogy a 6. közepe táján a mitográfus Fulgentius még élt, tehát nem lehet azonos a püspök Fulgentiusszal, aki 633-ban meghalt.<sup>12</sup> Étienne Wolf megjegyzi: még ha nem fogadjuk is el Hays minden feltételezését, „az azonosság elméletének általa történő megingatása igen megalapozott”.<sup>13</sup> Konrad Vössing pedig a püspök Fulgentiusról mutatta ki, hogy igen fiatalon kolostorba került, tehát fizikailag nem jutott volna ideje arra, hogy megírja azt az öt művet, amelyet a kézirati hagyomány a mitográfus Fulgentiusnak tulajdonít.<sup>14</sup> Végül Étienne Wolf a stílusbeli különbségekkel magyarázza a két Fulgentius különbözőségét. A stílusa annyira jellemző az emberre, hogy elképzelhetetlen, hogy ugyanaz az ember írta a grammatikai és a teológiai műveket, amelyeknek stílusa rendkívüli módon eltér egymástól.<sup>15</sup>

2. Fulgentius fő műve a *Mythologiae* (Mitológiai történetek), három könyvből áll. Mindegyik bevezetéssel kezdődik; közülük az első igen hosszú és homályos életrajzi utalásokat is tartalmaz, a második és a harmadik viszont igen rövid. Az első könyv 22 történetet beszél el, a második 16-ot, a harmadik 12-t, ugyanennyi fejezetben. Mindegyik egy klasszikus és közismert legenda summáját adja allegorikusan értelmezésben, amelynek egyik jelentős forrása az etimológia, a szószármaztatás, mégpedig többnyire erkölcsfilozófiai céllal. Néhány kéziratban címzettként „Catus,

<sup>9</sup> A kérdést részletesen tárgyalja Bradford Gregory Hays: *Fulgentius the Mythographer*. A Dissertation. Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Doctor of Philosophy by Bradford Gregory Hays, May 1996, 1–36.

<sup>10</sup> G. G. Lapeyre: *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris, P. Lethielleux, 1929, 31.

<sup>11</sup> Hays 1996, 2.

<sup>12</sup> Gregory Hays: „The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius.” *The Journal of Medieval Latin* 13 (2003) 169–173; 241–244; Hays 1996, 8–10.

<sup>13</sup> Fulgence: *Virgile dévoilé* traduit, présenté et annoté par Étienne Wolff, postface de Françoise Graziani. Presses Universitaires du Septentrion, 2009, 14.

<sup>14</sup> Konrad Vössing: „Notes on the Biographies of the two African Fulgentii.” *Studia Patristica* 42, Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Leuven, Peters, 2006, 523–529.

<sup>15</sup> Wolff 2009, 13.



Karthagó papja” található, egy kéziratban pedig a „Cantia, Carthago papja” változat fordul elő. De sem Catust, sem Cantiát nem sikerült még eddig azonosítani.<sup>16</sup>

Mivel konferenciánk témája a férfi-nő viszonya az ókeresztény irodalomban, a Fulgentius tárgyalta 50 mitológiai történetből azokat vizsgálok, amelyekben férfi és női alak együtt szerepel, akár isten, akár halandó. Tizenkét ilyen említésre méltó történetet találtam, ezek a következők: *Iuno és Iuppiter* (1, 3), *Daphne és Apollo* (1, 14), *Admetus és Alcestis* (1, 22), *Paris ítélete* (2, 1), *Hercules és Omphale* (1, 2), *Venus házasságtörése* (2, 7), *Minerva és Vulcanus* (2, 11); *Hero és Leander* (3, 4), *Berecynthia és Attis* (3, 5), *Peleus és Thetis* (3, 7), *Orpheus és Eurydice* (3, 10), *Alpheus és Arethusa*.

1. *Iuppiter és Iuno* (*De Iove et Iunone*<sup>17</sup>). Iuppiter a tűz,<sup>18</sup> ezért hívják a görögben Zeusznak, görögül ugyanis életnek vagy tűznek lehet értelmezni. Hérakleitosz (*Eraclitus*) szerint ugyanis mindent az életet adó tűz éltet, vagy mert ez az elem melegít. Iuno pedig a levegő, ezért hívják a görögben Hérának (*Era*).<sup>19</sup> Bár a levegőt hímneműnek veszik a latinban, mégis ő Iuppiter nővére is, mert e két elem hasonló egymáshoz. De ő Iuppiter felesége is, mivel a levegő tűzzel érintkezve felmelegszik. Theopomposz és Hellanikosz róla írva megállapítják, hogy Iuppiter aranyláncokkal kötötte meg Iunót, és az arany kötelékekkel mérte le. Ezzel azt jelzik, hogy a levegő égi tűzhöz kapcsolódva, létrehozza a lenti két elem egyesülését, azaz a vizét és a földét, amelyek sűrűbb elemek, mint égi párjaik (1, 3). Ez tehát, fizikai, természetbölcseleti értelmezés, amely a szószármaztatáson, az etimológián alapszik. Mindenesetre ebben az értelmezésben Iuppter és Iuno, azaz a férfi és a nő egyformán fontos szerepet tölt be a dolgok létrejöttében.

2. *Apollo és Daphne*. (*Fabula de Lauro*). A babért Apollo védelme alá helyezik. Ezzel azt is állítják, hogy Apollo beleszeretett Daphnéba, Péneusz folyamisten lányába. A babér csak a folyó nedves partján ereszthet gyökeret. Ezt azért mondják, mert a Péneusz folyó bővelkedik babérban. Azért Daphné (*Dafne*) Apollo szerelmese, mert azok, akik az álomfejtésről írnak, pl. Antiphón,<sup>20</sup> Filocorus azt állítják, hogy ha az alvók fejére babért helyezel, azok az álmok, amelyeket látnak, megvalósulnak (1, 14). Ez is természetbölcseleti értelmezés, a természet jelenségeivel magyarázza a Daphné és Apollo mítoszának, szerelmének létrejöttét. Más értelmezések szerint a mítosz alapja a női frigiditás.

<sup>16</sup> Whitbread 1971, 15.

<sup>17</sup> Fulgentius eredeti latin szövegét Rudolf Helm kadása alapján közlöm: Fabii Planciadis Fulgentii V. C. *Opera*. Lipsiae, Teubner 1898.

<sup>18</sup> Whitbread 1971, 50: a tüzet mint életadó erőt Hérakleitosznak tulajdonítja az antik hagyomány; vö. Cic. *De nat. deor.* 3, 14; Augustin. *De civ. Dei* 6, 5; Serv. *Ad Aen.* 11, 196.

<sup>19</sup> Whitbread 1971, 50: Ἡρᾶ and ἄρῆρ, „air,” Latin masculine *aer*.

<sup>20</sup> Whitbread 1971, 55: Rhamnusi Antiphónról van szó, aki meghalt Kr. e. 411-ben. Az említett nevek megtalálhatók Tertullianus *De anima* 46, 10-ben.



3. *Admetus és Alcestis (Fabula Admeti et Alcestae)*. Nincs nemesebb, mint egy jó szándékú feleség, de semmi sem kegyetlenebb, mint egy agresszív feleség. Mert a bölcs feleség saját életét zálogba adja férje biztonságáért, ugyanúgy ahogyan a gonosz feleség saját életét is kockára teszi, csakhogy férje halálát okozza. Így a jó feleség örök vigasz, a gonosz viszont véget nem érő gyötrellem. Admetus, Görögország királya feleségül akarta venni Alcestist (*Alcestam*). Ennek apja azonban rendeletben adta, hogy annak adja lányát, aki két ellentétes vadat be tud fogni kocsijába. Admetus könyörgött Apollóhoz és Herculeshez, és ők befogtak a kocsijába egy oroszlánt és egy vadkant, így megkapta Admetus feleségül Alcestist. Amikor Admetus betegségbe esett, és ráébredt, hogy meg fog halni, Apollóhoz esedezett, aki elárulta neki, hogy csak abban az esetben nem fog meghalni, ha egy rokona önként vállalja a halált helyette. Felesége vállalkozott erre. Hercules azonban lement az alvilágba, és elhurcolta a három fejű Cerberust (*Tricerberum*), így megszabadította az asszonyt az alvilágból. Admetust úgy értelmezik mint az értelem allegóriáját, és azért nevezték Admetusnek, mert a félelem (a *metus* főnév latinul félelmet jelent) elfoghatta. És azért kívánta Alcestist feleségül, mert *alce*<sup>21</sup> az attikai nyelvben segítséget (*praesumptio*) jelent. Az értelem két ellentétes vadat fogatott be a kocsiba, két erőt, az értelmet és a testet. Az értelmet Apollo jelenti, az erőt pedig Hercules (1, 22). Itt az etimológia segítségével Fulgentius erkölcsfilozófiai értelmezést sugall, és Alcestis példájával az odaadó, a férjéért saját életét sem kímélő feleség archetípusának létezését hangsúlyozza.

4. *Paris ítélete (Fabula de iudicio Paridis)*. A filozófusok három életmódot különböztettek meg: a szemlélődő, a gyakorlatit és az érzékit. Ahogyan Dávid mondja: „Boldog ember az, aki nem jár gonoszok tanácsán, bűnösök útján meg nem áll” (Zsolt 1, 1). A szemlélődő a tudást és az igazságot keresi, ilyet folytatnak a püspökök és a papok; régebben pedig a filozófusok. A gyakorlati vagy az aktív életmód a birtoklásra, és a birtok megőrzésére törekszik; ez nem stabil, mert nem mindig tisztességes utakon jár. Régen a despoták folytattak ilyen életet, ma szinte mindenki erre törekszik. Az érzéki életmód a gyönyörre tör. Ez a legveszélyesebb, mert gyakran a bűnök útján jár, hogy a gyönyör birtokába jusson. A költők ebben a keretben értelmezik a három istennő – Minerva, Iuno és Venus – versengését a legszebb nő címért. Az istennők azt mondták, hogy Iuppiter nem tud igazságot tenni közöttük, ezért emberhez fordultak, akinek szabad akarata van. Paris azonban, aki sem nem erős, sem nem határozott, sem nem szép, sem nem bölcs nem volt, hanem ostoba, mint a vadállatok és a marhák, inkább választotta a gyönyört, mint az erényt és a gazdagságot. Minerva a szemlélődő bölcsesség példaképe, mert Iuppiter agyából született. Iuno a segítsérről (*a iuvando*) kapta a nevét, gazdagsággal rendelkezik, ezért ábrázolják joggal, és azért fedi fejét fátyol, mert a gazdagságot

<sup>21</sup> Whitbread 1971, 63: Admétosz Phérai királya Thesszaliában; ἀλκή, „succour”.



el kell rejteni. Venus a gyönyör szimbóluma, az epikureusok magasztalják<sup>22</sup>, a stoikusok viszont megvetik. Azért hívják Aphroditének, mert hirtelen támad, mint a hab, a tajték (2, 1). Itt a szófejtéssel feltárt morális értelmezés egybefonódik a keresztény tanítással, és kiemeli, hogy a nők ugyanúgy alkalmasak a háromféle emberi életmódra, mint a férfiak.

5. *Hercules és Omphale (Fabula Herculis et Omphalae)*. Hercules kemény küzdelmet folytatott a bujaság ellen. „A nő kísértése ugyanis nagyobb, mint a világ, mert a világ kísértése nem tudta legyőzni őt, a kéjvágy viszont gúzsba kötötte.” Hercules szerelmes lett Omphaléba,<sup>23</sup> aki rokka mellé ültette és megtanította fenni, szőni. Hercules ugyanis görögül Héraklész, ami azt jelenti, hogy *eroncleos*,<sup>24</sup> ami latinul annyit tesz, az erős férfi híre. Herculest Alcaeus unokájának tartják, az *alce* görögül erőfelvételt jelent; az anyját *Alcmenának* nevezték, az *almera* szó pedig a görögben azt jelenti, hogy sós. Így értelme tüzét apjától, Iuppitertől örökölte, az erőt nagyapjától, a bölcsesség sóját pedig anyjától. A kéjvágy azonban meghódította, mert *onfalón* görögül köldököt jelent; a kéjvágyat viszont a nő köldöke ébreszti fel (2, 2). Fulgentius itt a morális értelmezést összekapcsolja a természetbölcseleti értelmezéssel; a nőkről szerzetesi szigorral szól; erősen etimologizál.

6. *Venus házasságtörése (Fabula de adulterio Ueneris)*. Venus Marssal halt, a Nap azonban meglátva elárulta férjének, Vulcanusnak, aki acélból láncot készített, mindkettőjüket megkötözte, és a rút állapotukban megmutatta őket az isteneknek.<sup>25</sup> Venus feldühödve szerelmet ébresztett a Nap öt lányában, *Pasiphéban*, *Medeában*, *Fedrában*, *Circében* és *Dircében*. De nézzük meg, mire utal ezzel a történettel a költői fecsegés. Arra, hogy a Nap tanúsága nyilvánvalóvá teszi: a kéjvágy megrontja az erényt. Ezért mondja Ovidius: „ez az isten lát mindent először” (*Met.* 4, 172). Mert a kéjvágytól megrontott erényt forróságának szorításával rútul leláncolva tartotta. Venus pedig szerelemre lobbantotta a Nap öt lányát, azaz az öt érzékszervet: (Pasiphe = *pasinfanon*)<sup>26</sup> a látás; a látás ugyanis a többi négy érzékszervet

<sup>22</sup> Whitbread 1971, 67: „*venus*, „charm”, or perhaps *venustas*, „beauty,” or *venia*, „favor,” and as the Stoic empty things may be meant for *vanus*, „empty. *Afros*, for ἀφρός.

<sup>23</sup> Whitbread 1971, 68: Omphalé, Lydia királynője három évig rabszolgaként fogságban tartotta Herculest, amikor annak vezekelnie kellett Iphitosz megöléséért; ezalatt effeminált munkákat végeztetett vele; több gyermekük született.

<sup>24</sup> Whitbread 1971, 68: „The etymologies are: *eroncleos*, for ἥρωος, „héro,” and κλεός, „fame”; *alce*, for ἀλκή, „force, strong defense”; *almera*, for ἀλμυρός, „salt, bitter”; *onfalón*, for ὀμφαλός, „navel”.

<sup>25</sup> Venus, Mars és a Vulcanus történetét Homérosz részletesen elbeszéli: *Od.* 8, 266–369; vö. *Ov. Met.* 4, 172.

<sup>26</sup> Whitbread 1971, 73: „The etymologies are: *pasinfanon*, for πᾶσι, „in all things,” and φανός, „bright, conspicuous”; *medenidean*, for μηδέν, „nothing,” and ἰδέα, „appearance”; *circoncrine*, for χεῖρ, „hand,” and κρίνω, „judge”; *feronedon*, for φέρω, „bear,” and ἡδύς; and *dimoncrine*, for δριμύς, „sharp,” and once again κρίνω, „judge.”



látja, mert azt is látja, ami hallható (Médea = *medenidean*), észreveszi azt, ami tapintható (Circe = *cironcrine*), de a megszagolható is érzékeli (Fedra – *feronedon*), sőt a megízlelhető is (Dirce = *drimoncrine*) (2, 7). Itt a természetbölcseleti és a morálfilozófiai értelmezés összefonódik.

7. *Minerva és Vulcanus (Fabula Minerue et Vulcani)*. Amikor Vulcanus elkészítette a villámot Iuppiternek, Iuppiter azt mondta neki, kívánhat, amit akar. Vulcanus Minervát kérte feleségül. Iuppiter megparancsolta Minervának, hogy ha kell, fegyverrel is védje meg szüzességét. Amikor a hitvesi ágyba bújtak, a küzdelem hevében Vulcanus magva a földre hullott. Ebből született Erictonius kígyó lábakkal, mert *eris* görögül harcot jelent, a *ctonus* pedig földet.<sup>27</sup> Minerva egy kosárba rejtette el, és rábízta két nővérére, Aclaurusra és Pandorára. Vulcanus azt jelenti, hogy az akarat heve: *voluntatis calor*, mert amikor Iuppiternek villámot készít, dühöngést (*furorem*) kelt. És azért akarták Minerva férjévé tenni, mert az örület olykor még a bölcseket is magával ragadja. Minerva azonban fegyverrel védte szüzességét, hiszen minden bölcsesség lelke erényével védi erkölcsi tisztaságát az örület ellen. Az pedig, hogy Minerva kosárba rejtette el Erictoniust, azt sugallja, hogy a szívében, mivel minden bölcs elrejtí örületét. A két szűz pedig, akiknek ajánlotta, Aclaurus és Pandora; Pandora jelentése egyetemes ajándék, Aclaurus pedig mintegy *aconleront* jelent, azaz a szomorúság elfelejtését. A bölcs ugyanis fájdalmát vagy a jósnak ajánlja, amely mindenki ajándéka, vagy a feledésnek. Amikor pedig Erictonius felnőtt, feltalálta a kocsiversenyést, amelyben mindig az irigység verseng. Erictonus névben ugyanis a *tonus* nemcsak földet jelenthet, hanem irigységet is. Lássátok be, mily nagy dologra képes a bölcsességgel társult tisztaság: még a tűz istene sem tudta legyőzni (2, 11). Fulgentius a nevek etimológiája e történetben morális értelmezést sugall.

8. *Hero és Leander (Fabula Ero et Leandri)*. (Héró Aphrodité papnője Szesztoszban, Leandrosz szerelme volt. Leandrosz minden éjjel átúszta a Hellészpontoszt, hogy találkozzék vele. A lány egy lámpást tett az ablakba, hogy jelezze az irányt. Egy viharos éjszakán, a lámpa elaludt, Leandrosz pedig utat tévesztve a viharos tengerbe fulladt. Másnap Héró, amikor ezt megtudta, szintén a tengerbe ölte magát.) A szerelem, mivel gyakran vállalja a veszélyt, és mivel csak arra figyel, amit szeret, sohasem azt nézi, ami hasznára van. Eros ugyanis görögül szerelmet jelent, a Leander pedig mintegy azt, hogy *lisiandron*,<sup>28</sup> azaz a férfiak felszabadulását (*solutionem*

<sup>27</sup> Whitbread 1971, 76: „Fulgentius may have met this, and a comment on it, in Tertullian’s *De spectaculo* 9. *Eris* for ερις, „strife”; *ctonus* for χθών, „earth,” but in its second citation as *tonos* a play on words seems indeed, for φθόνος, „envy”. ... but Pandrosos, not Pandora, is more usually the name for the nurse of Erichonius; for *acouleron*, compare α-χολος, „allaying anger or melancholy.”

<sup>28</sup> Whitbread 1971, 86: *Eros* is for ερως, „love,” and *lisiandron* for λυσις, „release,” and ανδροων, „of men).



*virorum*). A férfi felszabadulása ugyanis szerelmet szül. De éjjel úszik, sötétben keresi a veszélyt. Erőt is úgy festik le, mint ami hasonló a szerelemhez. Lámpást tart, hogy mutassa a veszélyes utat a vágyakozónak. De hamar kialszik, mert az ifjak szerelme mulékony. Mezítelenül úszik, mert a szerelem le akarja vetkőztetni azokat, akik utána vágnak, és a veszélyes tengerbe akarja sodorni. Mert mindkettő halálát okozza, ha kialszik a fény, ez azt jelzi, hogy mindkettőben kihűl a szerelem, ha az ifjúság lendülete alábbhagy. E darab különlegessége, hogy teljesen mellőzi a történetet, csak a tanulságot mondja el (3, 4). A nevek etimológiája itt természetfilozófiai és morálfilozófiai értelmezést.

9. *Berecintia és Attis (Fabula Berecintiae et Attis)*. A démonok hiszékenysége által becsapott Görögország sohasem produkált rútabb dolgot, mint amikor az istenek anyját, egy vénasszonyt nemcsak gyermekes szeretőként, hanem még féltékenyként is ábrázolja. Azt mondják ugyanis, hogy Berecintia,<sup>29</sup> az istenek anyja, Attist, a szépfiút megszerette, és annyira féltékeny lett rá, hogy kasztráltatta. Berecintia a hegyeken uralkodik mint a tavasz virága: *verniquintos*.<sup>30</sup> A *quintos* ugyanis attikai nyelven virágot jelent, innen van a *iacintos* mintegy *hioscintos*, mit mi virágnak mondunk. Így hát a virágot, amelyet szeret, mégis eltörte Berecintia, ti. Attist; görögül ugyanis a virágot *antis*nak mondják. A szerzők az istenek anyját hatalmasnak ábrázolják, ezért Cibebének is nevezik, *cidos bebeon*nak, azaz a dicsőség erősségének. Ez az oka annak, hogy tornyosnak (*turrita*) ábrázolják, mert a fejében nagy hatalom van, ezt az is jelzi, hogy kocsiját oroszlánok húzzák; erre utal ruhája és jogara is. Minden hatalom ugyanis hasonló a királysághoz. A hatalom dicsőségét tehát a szerelem égeti, az irigység kínozza, ezért amit szeret, vagy lemetszi féltékenységből, vagy elveti csömörből. A hatalom tehát nem tud tartósan szeretni (3, 5). Az etimológia segítségével morális értelmezést ad a *Magna mater* történetnek.

10. *Peleus és Thetis (Fabula Pelei et Thetidis)*. Azt mondják, Thetis vizet jelent.<sup>31</sup> Iuppiter Peleushoz adta feleségül, *pelos* pedig görögül azt jelenti, hogy sár. A víz tehát földdel vegyülve, embert teremtett. Iuppternek tetszett Thetis, de mégsem hált vele, mert attól félt, hogy aki Thetistől születik, hatalmasabb lesz apjánál, tehát elűzi őt a királyságából. A tüzet ugyanis, azaz Iuppitert, ha vízzel érintkezik,

<sup>29</sup> Whitbread 1971, 87: „Fulgentius may be aware of Virgil *Aen.* 6, 784, or Horace *Odes* 1, 18, 13; 3, 19, 18, who uses the name Berecynthia with reference to Mount Berecynthus in Phrygia, the site of an orgiastic cult of the Great Mother, Cybele. With his 'in the Attic tongue,' in place of his usual „in Greek”, he may intend to play on Attis and Attic or Attica (Ατθίς).”

<sup>30</sup> Whitbread 1971, 87: „*verniquintos* is Latin *vernus*, 'springlike,' and an assumed word κινθος, 'flower,' derived from ὑάκινθος 'hyacinth,' ... Attis is taken firstly for *antis*, compare ἄνθος, 'blossom, flower,' ...; *cidos bebeon* is κῦδος, 'glory,' and βέβαιος, 'strong, firm.’”

<sup>31</sup> Whitbread 1971, 92: „Thetis is associated with water as a Nereid or sea nymph, though Fulgentius may be making a false association with the wife of Oceanus, Tethys, whose name later became a general term for the sea; *pelos* is πηλός, 'clay, mud';



a víz ereje kioltja. Peleus esetében ez a veszély nem áll fenn. Mert mindegyikük egyetért abban, hogy ember szülessék: Peleus mint föld, a hús, Thetis mint a víz, a nedvesség, Iuppiter pedig a mindkettőt összekapcsoló tűz, a lélek. De a *discordia*, a viszály is odadobta neki az aranyalmát, azaz a kéjvágyat, ami csak szemre szép, de ehetetlen, ahogyan a vágy is csak birtokolni akarja azt, amit nem tud elfogyasztani. Azt mondják, hogy Iuppiter úgy akarta, hogy minden isten adjon hozzá valamit az emberi testhez. Iuppiter a fejet, Minerva a szemet, Iuno a karokat, Neptunus a mellett, Mars a derekat, Venus a szeméremtestet, Mercurius a lábakat. Amikor tehát Achilles megszületett mint tökéletes ember, az anyja a Sztix vizébe belemerítette, hogy minden szenvedés ellen megerősítse. Egyedül a sarkát nem erősítette meg. A természetbölcselek (*fisici*) azt mondják, hogy a sarokból az erek a veséhez és a nemiszervekhez vezetnek.<sup>32</sup> Mindez azt jelenti, hogy az emberi erény minden ellen megvéd, egyedül a kéjvágy ellen védtelen (3, 7). A *Peleus és Thetis* mítoszából természetbölcseleti és erkölcsbölcseleti következtetéseket von le Fulgentius.

11. *Orpheus és Eurydice (Fabula Orphei et Euridicis)*. Orpheus szerelmes lett Eurydicébe; citerája hangjával megnyerve, feleségül vette. Aristeus azonban szerelemre lobbanva iránta, utána eredt, Eurydice pedig, miközben menekült előle, egy kígyóra lépett, és meghalt. Ez a történet a zene allegóriája (*artis est musicae designatio*). Orpheus ugyanis annyit jelent, mint *oreafone*,<sup>33</sup> azaz a legjobb hang, az Eurydice név pedig mély megítélést. Minthogy a legjobb szereti őt, Aristeus ugyanis legjobbat jelent, maga a zeneművészet kerüli az emberek közösségét. Eurydice a kígyó marásától, a ravaszágtól megsebezve meghal, és lemegy a titkos alvilágba. De miután ezt a művészetet keresve a hang lemegy az alvilágba, elvarázsolja e titkos erőket, de ha e dolog miéértjét keressük, a válasz lehetetlenné lesz, meghal. Ez az oka annak, hogy Orpheusnak nem szabad rá visszanéznie, mert ha meglátja, meghal. Hiszen a tökéletes Pythagoras is le tudta írni a dallamokat és a ritmusokat, de a hatásukat nem tudta megmagyarázni<sup>34</sup> (3, 10).

12. *Alpheus és Arethusa (Fabula Alpei et Arethusae)*. Alpheus folyó beleszerelt Arethusa nimfába; miközben kergette, a nimfa forrássá változott. Alpheus a tenger közepén sétálva, vele nem vegyülve elmerül az ölében, ezért mondják, hogy

<sup>32</sup> Whitbread 1971, 92: „The notion of a physical link between heel and genitals reappears, no doubt from Fulgentius, in Boccaccio's *Genealogia deorum gentilium* 12, 52.”

<sup>33</sup> Whitbread 1971, 98: „Orpheus as *oreafone* is meant for φωνή, 'voice,' and possibly ὄρειος, 'mountainous,' that is highest and purest; Eurydice is εὐρύς, 'broad, deep,' and δίκη 'judgment'; and *ariston* is ἀριστος, 'best'”.

<sup>34</sup> Whitbread 1971, 98: itt Platón hatását véli felfedezni, *Állam* 531c: „Ezek tudniillik ugyanazt teszik, amit a csillagászat hívei; a hallható összhangokban lévő számokat keresik, ámde azoknak a kérdéseknek a vizsgálatáig nem jutnak el, hogy mely számok tekinthetők összhangzóknak, s melyek nem, s melyik miért” (*Platón összes művei*, Európa Könyvkiadó, II. kötet. Budapest 1984, 495).



az alvilágban feledékenységet hoz a lelkeknek. Alpheus ugyanis *aletiasfos*,<sup>35</sup> az igazság fényét jelenti, Arethusa pedig *areteisa*, azaz a méltányosság nemességét. Így hát mi más szerethetett meg az igazság, ha nem a méltányosságot, és mi más a fény, ha nem a nemességet. Ezért nem keveredik, miközben vonul a tengerben, mivel a fénylő igazság nem szennyeződik be semmiféle keveredéssel, még ha körülveszi is a rossz erkölcsök minden savassága. De mégis belesimul az igazság egész fénye a legméltányosabb hatalom ölébe, mert leszállván az alvilágba, azaz a titkos tudásba, az igazság fénye mindig elhozza a rossz dolgok felejtését (3, 12). Itt a természetfilozófiai és erkölcsfilozófiai értelmezés egybefonódik az etimológia és a mítosz segítségével.

A fenti mítoszok értelmezésekből úgy tűnik, hogy Fulgentius egyenrangú feleknek tekinti a férfiakat és a nőket. A *Iuppiter és Iuno*, *Peleus és Thetis* történetből egyértelmű, hogy a férfinak és a nőnek egyformán fontos szerepe van a dolgok és az ember keletkezésében. A *Vulcanus és Minerva* története pedig azt példázza, hogy a nő szellemi képesség tekintetében messze fölülmúlhatja a férfit: e történetben Minerva a bölcsesség (*sapientia*) szimbóluma, Vulcanus pedig a vak férfierő. Ezt megerősíti a *Paris ítélete* című mitológiai történet, amelynek három istennője közül Minerva a szemlélődő ember mintaképe, aki a bölcsességre törekszik, Iuno a tevékeny, Venus az érzéki ember szimbóluma. Tehát azt a három életformát, amelyet a férfiakkal kapcsolatban szoktak emlegetni, nőkkel szemlélteti, ezzel is azt sugallja, hogy a nők a férfiak egyenértékűek. *Admetus és Alcestis* története pedig arra példa, hogy az odaadó feleség, Alcestis kész feláldozni életét férje életéért. Ennek éppen ellentéte *Berecynthia*, az istenek anyja, aki szerelmesét, az ifjú Attist kasztrálja. Az *Alpheus és Arethusa* történetben *Alpheus* az igazság fényének értelmezi, *Arethusát* pedig a méltányosság nemességének, következésképpen nem lehet csodálkozni azon, hogy az igazsága a méltányosságot szereti, a fény pedig a nemességet. Az *Orpheus és Eurydice* történetben *Orpheus* a legjobb hang, *Eurydice* pedig a mély megítélés. *Hero és Leander története* az ifjak szerelmét szimbolizálja, amely oly hamar ellobban, kialszik, mint az a lámpa, amellyel Hero mutatta az utat szerelmesének. Mindkét név a szerelemmel kapcsolatos: a leány neve *Hero*, amely az Erős, a szerelem nevéhez hasonló, *Leander* neve pedig görögül azt jelenti, hogy a „férfiak feloldódása”, ami szintén a szerelemmel kapcsolatos. A *Hercules és Omphale* története viszont azt láttatja, hogy a férfi számára a legnagyobb kísértés a nő. *Hercules* neve ugyanis görögül Héraklész, ezt pedig ezt jelenti: az erős férfi híre. *Omphalé* neve pedig görögül annyit tesz, mint köldök. A kéjvágyat viszont a nő köldöke ébreszti fel, és ez tette tönkre Héraklést, az erős férfi hírnevét, mert *Omphalé* rokka mellé ültette. Ebből a tényből vonta le Fulgentius a következtetést:

<sup>35</sup> Whitbread 1971, 99: „*Aletiasfos* is for ἀληθεια, 'truth,' and φῶς (φάος), 'light'; *areteisa* for ἀρετή, 'excellence,' and ἴσος, 'equal'.”



„A nő kísértése nagyobb, mint a világ, mert a világ kísértése nem tudta legyőzni Héraklést, a kéjvágy viszont bilincsbe verte.”

3. Mint láttuk, Kapitánffy István így jellemzi értelmezési módszerét: „A későantik, fantasztikumba hajló allegorikus mítoszértelmezés jellegzetes képviselője.”<sup>36</sup> Schanz – Hosius pedig így értékeli: „Az értelmetlen etimológiák, amelyeknek segíteniük kellene, hogy a misztikus értelmet kihámozzuk, az olvasót utálattal és borzalommal töltik el.”<sup>37</sup> Bármilyen elítélően nyilatkoztak is régebben Fulgentius értelmezéseiről, a módszer maga Homéroszra megy vissza, aki nemcsak megalkotta eposzait, hanem azt is elárulta, hogyan kell értelmezni őket. Az *Odüsszeia* költője felszólítja a Múzsát: *Férfiuról szólj nekem, Múzsza, ki sokfele bolyott / s hosszan hányódott*. Rudolf Pfeiffer felhívja a figyelmet arra, hogy az *Odüsszeia* első sorának vonatkozó mondata az ἄνδρα πολύτροπος jelzős szerkezet jelzőjét értelmezi, tudniillik a πολύτροπος két jelentése van: sokat tapasztalt és sokat tévelygett, és a vonatkozó mondat arra utal, hogy ez utóbbi értelemben használja a költő. Ugyanígy az *Odüsszeusz* név az ὀδύρομαι – siránkozik és az ὀδύσσομαι – haragszik ígét is felidézi a hallgatóban vagy az olvasóban, és mindkét jelentésre felhívja Homérosz a figyelmet (*Od.* 1, 55, illetve 1, 62).

A rapszodoszok nemcsak előadták az eposzt, hanem értelmezték is. Amikor pedig a 6. században Xenophanész támadta Homérosz antropomorf istenvilágát, és eme istenek erkölcstelenségét, mások, mint a rhégioni Theagenész és a süroszi Phereküdesz ugyanebben az időben azzal védték meg Homérosz tekintélyét, hogy kijelentették: csak látszólag pajzánok Homérosz istenei, a felszín alatt rejtett értelem búvík meg. Ennek az értelmezésnek a nyomait Platónnál is meg lehet találni: az istenek harcát átvitlen kell értelmezni, írja (*Állam* 2, 378d). Ennek megfelelően az istenek emberi tulajdonságok allegóriái lesznek: Athéné – *phronészis* (meggyegettség), Arész – *aphroszüné* (esztelenség), Aphrodité – *epithümia* (vágyakozás), Hermész – *logosz* (beszéd, logika) stb.<sup>38</sup>

*Kratülosz* című dialógusában pedig megjelennek az istennek és a hősök neveinek etimológiái. Szókratész sorra veszi a görög mítosz isteneit és hőszait, s nevük etimológiai értelmezéséből kihámozza eredeti jelentésüket, azaz lényegüket. Zeusz nevéből például így bontja ki lényegét: „Azt hiszem, ... Zeusznek is nagyon találó a neve, csakhogy ezt nem olyan könnyű felismerni. Mert a Zeusz név majdnem

<sup>36</sup> Kapitánffy 1975, 383.

<sup>37</sup> Martin Schanz, Carl Hosius und Gustav Krüger: *Die römische Litteratur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians*. Zweite Hälfte: Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts. München 1920, 203: „Die unsinnigen Etymologien, die helfen sollen, den mystischen Sinn zu erschliessen, erfüllen den Leser mit Abscheu und Schrecken.”

<sup>38</sup> Rudolf Pfeiffer: *Geschichte der Klassischen Philologie*. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. Verlag C. H. Beck, München 1970, 18–19; 24–26.



egy egész mondat. Az emberek ezt ketté választják, és egyik részük az egyiket, a másik részük meg a másikat használja; mert egyesek tárgyasetben a *Zéna*, mások meg a *Dia* alakot mondják. Ha ezt a kettőt összekapcsoljuk, akkor a kettő együtt fejezi ki az isten lényegét, és mint említettük, épp ez a név feladata. Mert számunkra éppúgy, mint minden létező számára, az élet (*zén*) legfőbb forrása Zeus, mindenképpen ura és királya. Éppen ezért helyesen nevezik ezt az istent olyannak, mint aki *által* (*dia*) a többi élőlény mind az élet (*zén*) részese. De amint mondom, a név két részre van osztva: *Zéna* és *Dia*, bár e kettő egy és ugyanaz. Hogy ez az isten Kronosz fia, az az első hallásra talán káromlásnak látszik, de mégis találó ez az elnevezés, hogy tudniillik Zeus egy nagy észnek a fia; mert a *korosz* itt nem *gyermeket* jelent, hanem az értelem (*nusz*) tisztaságát, zavartalanságát. Ez a Kronosz a monda szerint Uranosz fia. A felfelé nézést pedig helyesen mondják éginek, azaz *uraniának*, mert az ilyen látja a fentieket (*horósa ta anó*); ezért mondják hát, Hermogenész, a meteorológusok, hogy a tiszta értelem onnan származik, és az égnek *uranosznak* helyes a neve” (Platón 1984, I, 759).

Az idézett részletből egyértelműen kiderül, hogy az az értelmezési mód, amelyet később *interpretatio physica*nak neveztek el, már teljes fegyverzetben, a maga sajátos etimológiai módszerével megtalálható Platónnál. De ugyanígy megtalálhatók a *Kratüloszban* az *interpretatio moralis* csírái is, amennyiben a nevek morális tartalmat, jelentést is hordoznak. Például az *Orestész* nevet így értelmezi Szókratész: „Amiképpen *Orestész* is, úgy látszik, valódi név, akár a véletlen adta ezt az illetőnek, akár valami költő, mert hiszen ez viselőjének állatiasságát, vadságát és éppen zordságát (*oreinon*) fejezi ki (Platón, I, 1984, 757). Jól példázza Horatius, mennyire el volt terjedve ez a szimbolikus értelmezési mód. Egyik episztolájában szimbolikusan értelmezi Homérosz eposzait, az *Iliászt* az ostoba királyok, az *Odüsszeiát* pedig az erény szimbólumaként (*Episztolák* 1, 2, 1–26).<sup>39</sup>

Különösen gyakorivá vált ez a módszer a második vagy újszofisztika idején, a Kr. u. 2. század elejétől kezdve, amikor a klasszikus filozófiát és retorikát ötvözték. Később a keresztények is átvették, hiszen a keresztények természetesen módon idegenkedtek a pogány mítoszoktól, mert első olvasatukban a bálványimádás és az erkölcstelenség melegágyának tekintették őket. Ezzel a módszerrel azonban egyrészt a pogány mítoszokat át lehetett menteni a keresztény kultúrába, másrészt meg is lehetett indokolni, hogy miért érdemes tanulmányozni őket: mert a felszínük alatt mély természetbölcséleti és erkölcsbölcséleti igazságok rejlenek. A *Iuppiter és Iuno*, *Apollo és Daphne*, *Orpéheus és Euridice* meséi – mint fentebb láttuk –, a dolgok keletkezésének titkaiba engednek bepillantást. *Admetus és Alcestis*, *Paris*

<sup>39</sup> Lásd erről részletesebben Adamik Tamás: „A szöveg értelmezése.” In: *Bevezetés az ókortudományba I. A görög és római világ írásos és tárgyi emlékei*. Egyetemi jegyzet. Második, javított és bővített kiadás. Szerkesztette Havas László és Tegye Imre. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1998, 55–58.









---

# TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

... a tudományunk történetét és műhelyeit vizsgálva ...

INFORMÁCIÓS SZOLGÁLTATÁSOK  
KÖZPONTJA

---

TUDOMÁNYUNK  
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---

**MTA KÖNYVTÁR ÉS  
INFORMÁCIÓS KÖZPONT**



## DECUS DECENNII

### A Vallástudományi Szemle legelső évtizede

VOIGT VILMOS

Már korábban is figyeltem e folyóiratot, kapcsolatunk az utóbbi években szorosabbá is vált – mégis meglepődtem, amikor most áttekintettem a megjelent évfolyamokat: a tematikus gazdagság, az állandóan magas tudományos színvonal, valamint a különböző vallások és felekezetek közötti gondos egyensúlyozás még annál is eredményesebbre sikerült, mint ahogy az előzetes vagy futó tekintett sugallta. A *Vallástudományi Szemle* nemcsak egy szakfolyóirat, hanem igazán fontos fórum, mint a magyar vallástudomány központi orgánuma, és ma ezt a tízéves sorozatot tekinthetjük az utóbbi évtized legfontosabb magyar vallástudományi kiadványának, akár megnyilvánulásának is.

Természetesen az itt dolgozók személyes érdemein túl – mindennek társadalomtörténeti okai is vannak. Ám az a tény, hogy nem céltalan polémikák, hitviták, nem is a különbségek elhallgatása jellemző a folyóiraatra, hanem egy letisztult, pozitív vallástudomány – ami azért a közreműködők érdeme, és erre bízást büszkék lehetnek. Gondolatkísérletként azt mondhatom: akár száz év múlva is élvezet lesz forgatni az egyes számokat!

Hogy rövidre fogjuk a háttér-díszletek bemutatását, az európai vallástörténetben is oly döntő szerepet játszó uralkodónk, Luxemburgi Zsigmond, 1395-ben egy felső iskola létrehívását kezdeményezte a mai Óbudán.\* Ez csak korlátozott mértékben és ideig működött, ám amikor az 1900-as évek végén a magyarországi rendszerváltás következtében nemcsak az egyházi egyetemek és teológiák valósággal újjáéledtek, hanem új, voltaképpen „magán-jellegű” felsőoktatási intézmények is születtek, létrejött az Óbudán ma is működő *Zsigmond Király Főiskola*. Ez újszerű, sikerre orientált és fizetős, nem-egyházi intézmény, amely tudatosan törekedett arra, hogy olyan stúdiumokat tanítson, amelyek korábban kívül maradtak az állami magyar egyetemi tanterveken. Így hirdették meg a nem-egyházi vallástudományi képzést, hívtak ide szakembereket, teljes oktatási szintet (belefoglalva a doktori képzést is)

\* Nem szeretném széljegyzetekkel teletömni beszámolómat. Ám megemlítem, milyen jó is lenne, ha a *Vallástudományi Szemle* egy következő száma alapos tanulmányt tenne közzé Luxemburgi Zsigmond európai és magyarországi „valláspolitikájáról”! (Idé ertve például a főkegyúri jog ma is aktuális és cseppet sem egyszerű gyakorlatát.)



kezdték el kiépíteni, kutatóprogramokat és kis kutatóintézetet terveztek. Ebben a biztató távlatban „vették át” a *Vallástudományi Szemle* (ezen túl: Szemle vagy VSz) szerkesztését és kiadását. (E törekvésekről időnként be is számoltak a VSz hasábjain.)

A másik – sőt a korábbi – forrás az *Apor Vilmos Katolikus Főiskola* volt, amely a nevezetes zsámbéki katolikus tanítóképző ugyanekkori újjáélesztéseként itt, majd (az épületet elpusztító tűzvész miatt) Vácra került át, ahol szintén meghirdették a vallástudományi képzést. Bencze Lóránt, a zsámbéki főiskola megteremtője itt indította meg a Szemle évfolyamait. A 2005-ös évben két szám meg is jelent (Vá-cott), amelyek tartalmilag és célkitűzésüket tekintve megkülönböztethetetlenek a későbbiekétől. Nemcsak a szerkesztők és a szerkesztő bizottság öröklődtek, hanem a rögtön az első számban felvetett „tisztázási” igény egy körkérdésben: szükséges-e egy felekezetszemleges (helyesebben: vallássemleges) vallástudomány Magyarországon és ennek milyen főbb témái legyenek? Ma is érvényes válaszokat olvashatunk. Sőt a VSz azóta is többször megismételte az ilyen önkifejezés-ankétot. Minthogy közben mindmáig rendszeresen megjelentek az egyes folyóiratszámok, mindez nem a hezitálás, a szerkesztők leváltása, klikkharok, vagy az elméleti bizonytalanság jele, inkább a vallásokban amúgy is rendszerint megkövetelt „önvizsgálat” megnyilvánulása. Tulajdonképpen már ekkor, a kezdet kezdetén mind felépítésében, mind felfogásában kialakult a folyóirat. Ez után került át a vallástudományi oktatás, a szerkesztőség, és a folyóirat Óbudára – ahol folyóiratunk mindmáig megjelenik.

Nem annak a megemlézése a feladatom itt, e bő tíz esztendő alatt mi minden történt (vagy nem történt) az egyes magyar vallástudományi intézményekben és azok vallástudományi programjával, hogyan alakult az egyes szereplők sorsa (szerepsére csak kevés halálesetet regisztráltak – Bolyki János, Puskás Ildikó, Tomka Miklós), vagy pontosan mikor, honnan és milyen nehézségek közepette lehetett pénzt találni a folyóirat kiadására. Az utóbbi években a *Nemzeti Kulturális Alap* támogatta a megjelenést. A kiadók sorába bekerült a *Magyar Vallástudományi Társaság*, amely azonban szintúgy szegény, mint „a templom !/ egere” – hogy vallási kifejezéssel éljek.

A kezdetben évi két, majd 2008-tól évi négy számban megjelenő folyóirat ezideig mintegy 30 számot publikált, kezdetben egyenként több mint 200, mára inkább 180 lapon – azaz együttesen 6000 (!) nyomtatott lapon. Ez körülbelül annyi könyvespolc-folyóméter, mint a *Talmud*. Kivételesen 2011-ben egy angol nyelvű tanulmánygyűjteményt tettek közzé a Nemzetközi Vallástudományi Társaság budapesti konferenciája számára. Meglehetősen szilárd a folyóirat szerkezete, a főbb rovatok (tanulmányok – forrás/közlés/ – disputa – tudományunk története és műhelyei – hírek – recenziók) a legkezdetek óta szinte változatlanok, az egyes rovatok szerkesztői is általában éveken át azonosak. Csak 2012-től jött egy új rovat a ma Magyarországon működő „vallási közösségek” bemutatása végett. Minthogy a kívülállóknak minderről a reklámokon túl alig van képe, ez igazán



hasznos kiterjeszkedés volt. Ám, mint ahogy a mai magyar vallási térkép mutatja – ez sem egyszerű feladat. Pár évvel ezelőtt a „neo-ázsiai” vallások elterjedése volt a leginkább szembeötlő Magyarországon<sup>1</sup>, vagyis a VSz inkább ezekről, mint a gyarapodó katolikus vallási csoportokról számolhatott volna be autentikus papok tollából – ám mára már ehhez képest is más vallástválasztó tendenciák érvényesülnek, olyannyira, hogy legalábbis én nem tudom, mindezen nagyon is aktuális vallási jelenségekről kik adhatnának pontos: vallástudományi (!) tájékoztatást? A szerkesztők és a háttérben levő szerkesztőbizottság interkonfesszionális és tudományközi, sőt akár generációs és topográfiai egyensúlya is gondosan megtervezett. (Talán csak romániai valláskutató részvételét hiányolhatjuk.) Nyilván csak ilyen „meghonosodott” és „összeműködő” szerkesztéssel érhető el az, hogy eddig több mint száz szerzőtől, több mint 150 tanulmányt, többszáz könyvismertetést készítsenek. Korábban Bencze Lóránt, újabban S. Szabó Péter irányította az egyes számok témaköreinek kijelölését, a szerzők felkérését, az egyes számokon belül az arányok biztosítását. Nem hiszem, hogy nagy „technikai szerkesztői apparátus” állna a folyóirat mögött. A szerkesztők heroikus munkájához tartozhat a levelezés, a korrektúrák lebonyolítása. Hogy ez milyen idegőrlő és precíz feladat, érzékelteti, hogy nemcsak egyiptomi, latin és görög, hanem kopt, arab, indiai, tibeti, kínai, mongol stb. szövegeket is közöltek – mégpedig kiváló hazai szakértők írásaiban és oly sokféle ábécét használva. Egy idő után megjelentek a képek (sőt színes képek) az egyes cikkekhez kapcsolva, majd CD-lemez, sőt DVD-lemez a füzetek végén. Manapság ez széltében ismert promóciós (közönségfogyó) folyóirat-szerkesztési gyakorlat, olykor még egyéb ajándékokkal is megszerezve. A VSz esetében viszont csak olyan illusztrációkat és mellékleteket hoztak, amelyek csakugyan hozzá tartoznak a közölt írásokhoz, fontosak, nemcsak merő látvány-élményt adók.

A folyóirat külleme klasszikus és nyugodt. Ez illik is a tartalomhoz. Különösen az első évfolyamokban alig találni nyomdahibát. (Illetve az olvasó ezeket nem veszi észre az „egzotikus” nyelvek esetében.) Azért magyar és külföldi keresztnevek elírása, könyvjegyzékek ábécé-sorrendjében tévedések, Drawin és Maróth Károly, sőt az egyik szerkesztő, Német György nevének ilyen ortográfiával kinyomtatása jelzik, hogy a hibák maguktól nem tűnnek el – sokszori és gondos korrigálásra van szükség. A könyvismertetésekben a címek tipografizálása sem mindig egyforma. Minthogy tudom, a földkerekségen nincs olyan ember, aki ezt a sok-sok-rétű folyóiratot minden szövegével szakmailag korrigálni tudja – a szerzőkre (!) a szoftvertől nagyobb felelősség hárul: műveik ne csak tartalmilag, hanem technikailag

<sup>1</sup> Feltétlenül meg kell említeni, hogy az ekkortájt Magyarországra is eljutó „keleti” vallási mozgalmak első generációja számára mind az „onnan” jött, mind az „innen” oda áttért vezetők nyelvi, vallástörténeti ismeretei a tudományos igénynek megfeleltek, és noha a VSz ezt helyesen fel is ismerve, publikált is ilyen tárgyú írásokat – azért ma az ilyen érdeklődés csökkent, úgyhogy újból végiggondolandó lenne, mit is kérjen közlésre „tőlük” a VSz.



is legyenek gondosak. Szerencsére a számonként is közölt tipografizálási útmutató nem túl bonyolult, követhető.

Talán itt kell megemlítenem, hogy mára a VSz megvásárolható, sőt megrendelhető a budapesti L'Harmattan könyvesboltban és néhány más budapesti, egy-egy debreceni és pécsi könyvesboltban. Ezek címét fel is tünteti a folyóirat. Benyomásaim szerint azonban sok könyvtárból hiányzik, legfeljebb csak azt utóbbi évfolyamok találhatók meg. Ennek nyilván a pénztelenség az oka – ám az eredmény az, hogy a folyóiratról sokkal kevesebben tudnak, mint ahogy ez „üdvös” lenne. Meg sem merném kérdezni a szerkesztőséget: ők hány előfizetőről tudnak, és ezek száma mostanában csökken-e, esetleg éppen növekedik?

Ami a vallástudomány magyarországi helyzetét illeti, itt akár több évszázados múltat is említhetünk. Tudós papok és vallási témákkal foglalkozó világi tudósok rendszerint felekezetenként szerveződtek, és kiadványaik, folyóirataik is ilyenek voltak. Önálló, felekezeti (sőt vallási) tudományos folyóirat azonban nem jött létre.<sup>2</sup> Ennek ellenére a magyarországi vallástudományi tevékenység sokrétű és eredményes volt. Ennek szakadt vége a II. világháború után, amikor a kommunista szellemi hatalomátvétel során teljesen elválasztották a világi és egyházi oktatást, kitették a Magyar Tudományos Akadémiáról és az egyetemekről a papokat, minimálisra csökkent az egyházi könyvkiadás, stb. Noha később enyhült ez a karantén, és az 1960-as évek végén megindul a „párbeszéd” a magyar állam és az egyházak (zöme) között – legalább egy-két generáció kiesett a magyar vallástudomány szerves fejlődéséből. Ugyanakkor színvonalas és hatékony „ateizmus” vagy „antiklerikalizmus” sem bontakozott ki. (Legfeljebb mondjuk Mátrai László akadémikus bisszig racionalizmusa fogalmazódott meg – egy nálunk nem is létező magas ateista filozófiai elit számára érthetően.) Az 1960-ban egyházkritikainak indult, polémikus folyóirat, a *Világosság* lassacskán a modernizálódó magyar társadalomtudományok egyik fórumává alakult át még jóval a rendszerváltás előtt – egyre csökkenő arányban foglalkozva a vallásokkal. Az 1959-ben megszervezett *Marxizmus-Leninizmus Esti Egyeteme* inkább alibi-intézmény volt, később lett csak egyháztörténeti, valláskritikai (és esztétikai) szakosítója, sikeres hallgatói között a vallástudomány akkori és későbbi kutatóival. Ugyanezen időben a budapesti Egyetemi Könyvtár volt megbízva a „vallás és ateizmus” témájú könyvek beszerzésével – az akkori jobb anyagi lehetőségek következtében máig utol sem ért színvonalon. (Ákos Károly és Pelle József szerkesztésében éves bibliográfiákat is megjelentetve *Az ateizmus és a valláskritika ... bibliográfiája* címmel.) Az utókor számára szinte minden ekkori említéshez valóságos glosszarium és exegézis társulhatna, hiszen ők

<sup>2</sup> A legközelebb ehhez a katolikus vallásfilozófus Kiss János (1857–1930) által szerkesztett *Hittudományi Folyóirat* 1890–1913) jutott, évi négy számmal, évenként majd 1000 oldalon, amely végül is több katolikus folyóirat összevonásával szűnt meg ebben a formájában.



igazában már fel sem fogják, milyen is volt az akkori világ – egyáltalán nem olyan egysíkú! Például nálunk is minden egyetemi évfolyam számára fokozatonkénti marxista-leninista stúdiumok voltak előírva – mint a szocialista országokban mindenütt. Kivéve a „tudományos ateizmus” félévét – amely nálunk nem volt az egyetemi képzés része, úgyhogy az e célból magyar nyelven is kiadott (!) kompendiumot csak Kárpátalján használták!

A helyzet reparálása során alakították meg a *Magyar Tudományos Akadémia Vallástudományi Elnöki Bizottságát*, amelynek közvetlen feladata volt annak a rendszernek a kiépítése: hogyan kaphassanak a vallással foglalkozók is akadémiai fokozatokat? Később került elő hasonló probléma a *Magyar Akkreditációs Bizottság* számára is: milyen vallási témájú oktatási programok, kutatási pályázatok fogadhatók el tudományosnak? A vita akörül folyt, hogy amíg több társadalomtudományban (ókortudomány, néprajz, medievisztika stb.) a vallási témákat kutatók már régóta érvényesülhettek, fokozatokat szerezhettek, a vallásokkal foglalkozó leghivatottabbak, a teológiák és a papok számára ez a lehetőség nem volt meg: a magyar akadémiai tudománybeosztásban nem volt „vallástudomány”. Ebből rögtön következett az a kérdés: általában véve mi a vallástudomány és hogyan lehet ezt megkülönböztetni az olyan egyházi diszciplináktól, mint a teológia, dogmatika, liturgia stb., sőt akár a vallásfilozófiától és a gyakorlati valláslélektantól? Hamar kiderült, hogy ez az „elméleti” probléma nagyon is gyakorlati következményekkel jár: mit tanítsanak és kik és hol „vallástudomány” címmel a magyarországi felsőoktatásban – és e közegben mi legyen a megszerveződő VSz profilja?

Noha az „akadémiai Elnöki Bizottság” 2008 őszén ezt tisztázandó, a maga kebelén belül „Mi a vallástudomány” címmel konferenciát rendezett, hangsúlyozottan a különböző ideológiák és egyházak megszólaltatásával. Ez igen tanulságos volt, ám sem ekkor, sem később ez a tudománypolitikai probléma megnyugtató módon nem dőlt el. Mindmáig.

E közegben jött létre a VSz, és a maga számára kellett, hogy tisztázza e problémákat. Innen érthető, hogy különösen az első évfolyamokban többször is foglalkoztak a vallástudomány meghatározásának a kérdéseivel és vallási vezetők is kinyilvánították nézeteiket.

Ugyanekkor egy másik, nem kevésbé fontos és kényes probléma is megnyilvánult: milyen mértékben működjön együtt a vallástudomány az egyházakkal, a teológusokkal és egyházvezetőkkel? Az nyilvánvaló volt, hogy az egyházakkal „szemben” Magyarországon sem lehet vallástudományt művelni – ám a kapcsolatok jellegét és milyenségét illetően nem alakult ki konszenzus. Annál inkább, mivel nehéz volt megmondani, 2005-ben Magyarországon mi számít vallásnak és egyháznak? Minthogy erről azóta is vita folyik a törvénykezés szintjén is, elég csak arra utalni, hogy már a „kisegyházak” közül sem mindegyik számít ma hivatalosan is egyháznak. A különböző „keleti” vallások új, modern formái, vagy



akár a „fehér boszorkány” (*wica*) alakja körül szerveződő, Magyarországon is 4-5 különböző csoport, a különféle „ösmagyar” vagy „neosámán” mozgalmak tárgyát képezik-e egy tudományos valláskutatásnak? Sőt, a szabadkőművesek, szabadgondolkodók, ateisták, szkeptikusok, spiritiszták, akár a szélsőséges vegetáriánusok és öko-mozgalmak kívül esnek-e a vallástudomány saját határain? (Nemzetközi távlatban azt tapasztaljuk, hogy mára egyre tágulnak a vallástudomány keretei és sok ilyen csoporttal foglalkoznak a vallástudósok.)

Nyilván nem minden belső vita nélkül a VSz mindhárom problémával kapcsolatban toleráns felfogást képviselt. Hasábjain nemcsak lelkész-kutatók, hanem egyházi vezetők is megszólaltak, II. János Pál pápáról már az első évfolyamban két tanulmány is megjelent, pápai enciklikákat mutattak be, több „új egyház” képviselője is szót kapott. Ez az egyensúlyozás nemcsak az egész évtizedre megnyugtató, hanem évfolyamonként, sőt az egyes számokban is tetten érhető. Persze, semmi sem tökéletes. Az szerencsés megoldás, hogy egyházi vezetőkkel is készültek életút-interjúk. Azonban ezek közül több is lehetett volna „vallástudományibb” – azaz jó, ha a barátságos kérdező és a válaszoló nem ragadnak le az életrajz anekdotikus fordulatainál, hanem vallástudományos, és bizony „teoretikus” megállapításokat is mernek tenni. Hogy idézzek is egy „nem eléggé vallástudományos” interjút – amikor engem kérdeztek – bizony nem sok „tudományos” választ adtam, inkább csak a magam érdeklődéséről beszéltem.

Cserébe most elárulom, én hogyan definiálom a vallást és a vallástudományt? A vallást önálló társadalmi tudatformának tartom (mint amilyen a jog, a művészet, a tudomány, a filozófia stb.). A vallástudomány pedig kétféle irányból foglalkozik tárgykörével. Először mindaz, ami a vallásban megjelenik – a vallástudomány tárgya lehet. Például a dogma, vagy a harangszó, az iszlám Korán-iskoláinak élete. Ezeket a maguk természete szerint kell hogy vizsgálja a valláskutató. Másrészt a vallástudomány a maga speciális kérdésfeltevéseit alkalmazhatja a valláson kívüli jelenségekkel kapcsolatban. Nemcsak Dante, Madách vagy Pilinszky János műveit vizsgálhatja a vallástudomány, hanem a labdarugó-mérkőzésekre vagy beat-koncertekre való „zarándoklatokat” is a maga szemszögéből – hiszen a vallástudósoknak e témákat illetően sokszázéves kutatói gyakorlata alakult ki. (Megint azt tehetjük ehhez hozzá, hogy e vonatkozásban is a mai nemzetközi vallástudomány keretei rohamosan tágulnak. A magam ízléséhez képest „túlságosan” is – mind a témákat, mind a módszereket tekintve.) A VSz itt is az üdvös középúton halad, talán még valamivel több „modernizmus” is ráférne éppen e témakörökben.

Ebből a szempontból is „igazán elégedett” vagyok a Szemle eddigi évfolyamaival. Mindkét megközelítésmódra jellemző írásokat közöltek. Legfeljebb még merészebb lennék: lehetne tanulmányt írni az inkvizícióról, vagy a glosszolóliáról. Ugyanakkor nem gondolom, hogy a VSz feladata lenne a mai tömegközlekedésben oly felkapott besúgó-kutatás, a papok erkölcsstelensége vagy mai Hare Krishna



pénzügyeinek vizsgálata. Ezek a társadalom számára fontos, ám nem tudományos kérdések.

Mint a hasonló folyóiratok értékelésekor, a VSz esetében is felmerül az a kérdés, eléggé „összehasonlító vallástudományi” (*comparative religion*) jellegű-e? Noha jobb egy megalapozott, egyetlen vallásra vonatkozó tanulmány, mint egy hevenyészett összevetés – a valódi komparatív valláskutatásból többet is szeretnénk olvasni. Ennek a hiányérzetnek persze az is az oka, hogy az ehhez szükséges tudományos felkészülés nem is olyan könnyű dolog. A VSz úgy oldotta meg a kérdést, hogy a világ sok táján élők vallásait mutatta be, ide értve akár az eszkimókat, a perui indiánokat, Ceylon vagy Indokína mai vallási látványait is. Itt a sokféleség a komparációnak csak bizonyos fokig pótléka.

Amikor ezt az áttekintést elkezdtem, a VSz bizonyos ismeretében is felírtam egy papírlapra, milyen témák hiányozhattak a folyóiratból? A kívánságlista az egyes évfolyamok áttekintése során egyre nőtt – ugyanakkor sok témát ki kellett húznom – mivel egy későbbi számban már írtak róla. Most úgy gondolom, Európából a balti meg a kaukázusi vallásokról nem írtak eddig, a keltákról meg alig valamit. Mind a hagyományos cigány hiedelmek, mind a cigányok mai, igazán érdekes vallásos életvitele is felekezeti közti feldolgozókat keres. A közelmúlt orosz vallási, mitológiai publikációnak a száma is hatalmas. Reflektálni kellene rájuk – addig, amíg az idős emberek még vissza tudnak emlékezni az egykor kötelezően tanult orosz nyelvre. Az orosz vallásfilozófiáról írt a VSz, de ez kimeríthetetlen téma. A Szovjetunió majd Oroszország „kis” népei közül a csuvasok szerepeltek. (Meg a sámánok.) A magyar tudományosság több ízben foglalkozott a Latin-Amerikában működő magyar katolikus szerzetesekkel, akik ott igazán sokféle tevékenységet folytattak. Sajnálatos módon azt azonban nem szoktuk említeni, hogy huzamos ideig Kínában is volt magyar szerzetesi jelenlét. Sőt, a 20. század végéig működtek akár Okinawán, Tajvanon vagy Vietnámban is magyar hittérítők. Érdekes lenne áttekinteni a rájuk vonatkozó forrásokat is. (Ezek nem teljes gyűjteménye a budapesti Egyetemi Könyvtár kéziratárában férhető hozzá. Meg nyilván az idős verbista atyák kőszegi otthonában is lehetne tőlük szinte „münchauenziádának” tűnő, ám igaz beszámolókat gyűjteni. Figyelem – az atyák átlagéletkora már így is biológiai csoda számba megy. Nem halogathatjuk akár évekig kikérdezésüket!)

Mindezek megemlítésével azt próbáltam érzékeltetni, milyen elvi nehézségek jelentkeztek már a VSz megindulásakor. A mai sikeres végkifejletet nézve sem felejtkezhetünk meg erről. Szerencsére a szerkesztőségnek több ízben is kiváló (olykor: áthidaló) megoldást sikerült találni.

Ilyen volt a „tematikus számok” ötlete. Ezzel a megoldással manapság sokszor élnek a szerkesztőségek. Gyakran egy-egy konferencia vagy megbeszélés adja a közös témát. A VSz az első években vallásfenomenológiai alapfogalmakat vett így sorra. A szent tér, a szent idő, a vallási közvetítő, a szent könyvek, vallás és társadalom,



szent állatok, szent növények, az ikonográfia, a zarándoklat, kanonikus és apokrif szövegek, a tág értelemben vett ima kerültek sorra, az említett vallásközi felfogásnak megfelelően. Megannyi érdekes, valóban komparatív módon tárgyalható témakör. 8-10 tanulmány kapcsolódik az ilyen tematikus számokban össze, általában történeti és táji megoszlásban. Ez a megoldás lehetővé tette, hogy sokszínű képet kapjunk, és az egy-egy szakterület értői (nem komparatív vallástudósok) eközben kompetenciájukon belül maradhassanak. E tanulmányok legtöbbje objektív, adatfeltáró, aprólékos, filológiai jellegű – nem pedig általánosító vagy filozófikus, nem is ideológiai jellegű. A tematikusság csak a tanulmányok rovatra vonatkozik, a többi rovat más-más irányultságú írásokat hoz. Ebben a keretben Erdő Péter: *Az egyházak és a magyar állam alkotmányos viszonya* c. áttekintése (a 2006/2 szám-ban), vagy a *Vallás és társadalom* c. párbeszéd-megbeszélés (2007/2) egyoldalúsága vagy „eredménytelensége” nem jelent nehézséget, és az olvasót mégis tájékoztatja őt aktuálisan érdeklő témákról. Az utóbbi párbeszéd eredménytelensége azzal is magyarázható, hogy abban politikusok, egyházpolitikusok, társadalomtudósok is részt vettek, nemcsak egyházi vezetők és vallástudósok. Folytatni kell a tematikus számokat is, talán kissé változtatott témákkal. Magam örömmel javasolnám, hogy legyen egy ilyen szám a „vallások és vallási specialisták” megnevezésének szentelve: hogyan is határozhatjuk meg, ki/mi is a pap, a szerzetes, a varázsló, a vallási vezető – a gyülekezet, egyház felekezet, stb.

Egy nagyon szép szám lenne a „vallás és zene” téma, a szokványoshoz képest vallástudományi szempontból (és hangzó CD melléklettel.) Minthogy egy kicsit foglalkoztam a reformáció gyülekezeti énekeinek zenetörténeti változásával – magam is betársulnék.

A VSz nem társtalan, ám ritka megoldásként maga is megfogalmazza a folyóirat „jellegét és céljait”. (Ez a nyilatkozat az egyes számok végén mindmáig olvasató.) Eszerint nem egyetlen intézményt képvisel, felekezet-semleges, „világi” jellegű, véleménycserét és vitafórumot kínál. Feladatának tartja a műhelymunkák és ezek összekapcsolásának elősegítését. Az egyes rovatok feladatát külön is említi. Általában sok információt kíván továbbítani. (Magát e bemutatkozó szöveget a körülményeknek megfelelően időnként némileg korszerűsítették.) Gondolom az előbb érzékeltetett „tudománypolitikai helyzet” indokolja, miért nem szerepel a szövegben a vallás vagy a vallástudomány meghatározása. (Ilyen szempontból a folyóirat „világi” jellegének említése még megtévesztő is. A VSz ugyanis (helyesen) nemcsak „világi” jellegű írásokat jelentet meg: lásd például az utóbbi években megindult, a ma Magyarországon működő „vallási közösségeket” belülről bemutató rovatban olvasható beszámolókat. Aztán például egy egyiptológiai vagy latin költészeti dolgozat ugyan miben és mihez képest lenne „világi”?)

Igen őszinte, visszafogott ez a bemutatkozás – és a valóság ehhez képest még „jobb” is. Amikor fő témákat említettek, itt konkrétabb és részletesebb a felsoro-



lás: a vallásfenomenológia, valláspszichológia, vallásszociológia, vallási néprajz, mitológia külön is szerepel. Történetileg és tájlag a zsidó vallás, a kereszténység, az iszlám, az ókor és középkor, a reformáció, sőt az új vallások is előkerülnek. Egyszóval csakugyan nyitott a folyóirat – ám nyilván lehetetlen e sokféle témakört mindig színvonalasan és változatosan bemutatni. Bármilyen tudatos szerkesztéssel is csak itt-ott kirakott mozaikképeket kaphatunk.

Ezzel összefüggésben külön erénye a folyóiratnak, hogy alapos, dokumentált írásokat közöl. A *Tanulmányok* egy-két íves dolgozatok, teljes tudományos apparátussal, nem pedig odavetett cikkek, nyilatkozatok, sőt egyenesen apologétika. Még akkor is, ha egy tematikus számba készültek. A legnagyobb óvatosságra akkor van szükség, ha egyes tudományos konferenciák előadásait közli a folyóirat. Mivel manapság sok-sok-sok előadás van a konferenciákon, ezek terjedelme már nem is 20 perc, hanem még kevesebb. Ez még elmegy szóbeli és illusztrációkkal gazdagon kiegészített formában – ám 6-7 nyomtatott lapon csak az képes értelmes vallástudományt képviselni, akinek csakugyan van mondanivalója, és jól ki is választja konkrét témáját. Eddig a VSz üdítő kivétel: még kongresszusi eredetű cikkei is tudományosan értékelhetők. Különösen akkor rémültem el, amikor megszokottá vált, hogy a Zsigmond Király Főiskolán az utóbbi fél évtizedben állandósuló vallásszemiotikai konferenciák előadásai is megjelennek a folyóiratban. Szerencsére a szerkesztők itt szigorúak voltak: bla-bla szövegeket vagy mini-deklarációkat nem közöltek és a vallásszemiotikához való tartalmi kapcsolatot is igyekeztek érvényesíteni. Továbbra is legyenek szigorúak! Ezt tudom javasolni. Örömkre a csillogó-villogó *power point* és a lelkendező beköszöntés ritkán érvényesül nyomtatott formában.

A recenziók nem semmitmondó szösszenetek, hanem tudományosan végiggondolt, alapos írások. Csak akkor vesszük mindezt észre, ha becsúszik egy-egy „tartalomjegyzék”-szintű könyvismertetés. (E rovat leginkább bámulatos teljesítménye Jakab Attila évtizedet átívelő könyvismertetés-sorozata, legkivált a mai francia vallástudomány számos, egymástól is eltérő, valóban fontos kiadványairól.) A magyarországi tudományos folyóiratok egyik gyenge pontja az, hogy érdemi recenziókat szinte senki sem ír – nyilván a meg-nem-kapott recenziós példány is szerepet játszik ebben. És évek során át sem derül ki, mi is a recenziós rovat célja, tendenciája? A hatalmas nemzetközi vallástudományi publikációs áradat sem könnyen teszi lehetővé a biztos tájékozódást és tájékoztatást. Elégedettek vagyunk a VSz recenzáló gyakorlatával, ám ha az egész tíz évfolyamot átlapozzuk, az a benyomásunk, még a magyar könyveket tekintve sem teljes, nem is arányos. A legritkább esetben elfogult vagy túl baráti a recenzió. (Nekem – Szigeti Jenő jóvoltából – az utóbbiból volt részen.) Mindebből azt a tanulságot vonnám le: még jobban oda kell figyelni e rovat „teljességére” és tartalmasságára.

A *Forrás(ok)* rovat is mindig megkapta a megfelelő terjedelmet. Gyakorlatilag mindig igen tanulságos írások fordítása és bemutatása található bennük – leg-



többször eddig még nálunk nem hozzáférhető műveké. Azt külön előny, ha a közlés után tekintélyes méretű szövegkritika is megjelenik, akár viszontválasszal is. Pesthy Monika, Simon Róbert, Adamik Tamás a mesterei ennek. Az olvasó a publikáláskor már előre várja, milyen vélemény, majd erre válasz jelenik meg. Ilyen példák közül lehet megtanulni a vallási szövegelemzés gyakorlatát. A „Forrás” rovat főként Németh György jóvoltából tematikus kontinuitást is érzékeltet: például az ókori varázsszövegek kedvelői egyre többet ismerhettek meg e nyilvánvalóan elválaszthatatlanul egymáshoz kapcsolódó szövegekből. Magam az eddigiekhez képest is jobban ügynék arra, hogy teljesen különböző jellegű források kerüljenek bemutatásra e rovatban – mintegy érzékeltetve azt, hányféle és milyen váratlan helyeken található a vallástudomány forrásszövegei? Annak idején az ELTE Folklore Tanszékének stencilezett sorozatában tettük közzé például Dobrovits Aladár egyetemi vallástörténeti előadásainak szövegét, tanszéki évkönyvünkben pedig tájékoztatást adtunk Szendrey Ákos: *Babonaszótár*-áról. Ez akkor csak kéziratban és csak néhány hónapig (!) volt olvasható; teljességében pedig máig sem jelent meg. Ilyen „példát adó” forrásokra is fel kell hívni a figyelmet, hiszen egy-egy forrás bemutatása mintegy előhívja a maga rokonságát. Ezért örültem, amikor közölhettem Marót Károly lapszéli jegyzeteit Róheim Géza *A csurunga népe* című könyvének személyes példányából.

A *Disputa* rovat olykor alig választható el a „Források”-tól olykor akár még a „Tanulmányoktól” is. Ez érthető. Szerencsére a vallások világtörténete egyértelműen bizonyítja, hogy a régi és új vallások vitákban konfrontálódnak, a vallások fejlődésének szakaszai is leírhatók a tágran értelmezett „hitvita” megnevezéssel. A VSz örömmel követi e hagyományt. Amikor egyetemista voltam, jónéhány tudományos folyóiratban hosszas és heves viták folytak Szent István király működéséről: a *Szent László ének* magyar vagy latin eredeti szövegéről, a magyar „huszita Biblia” hovatartozásáról, és még sok vallástörténetnek is nevezhető kérdéssről. Különösen egy évi négy-számos folyóiratban természetes, hogy az olvasó azzal kezdi az új szám áttekintését: megnézi, mi olvasható a vita következő fordulataiban? A VSz tudományos, hosszú, részletes vitákat közöl. A felek élesen fogalmaznak, ám a tisztelet hangján, amit legtöbbször le is írnak. Üdítő kivétel mai polémiáink között! Csak így folytatódjon is e rovat! Legfeljebb arra gondolnék, hogy a szerkesztőség „meg is rendelhetne” ilyen vitákat. Például a „mai/új vallásokról”, az utóbbi évtizedek Jézus-filmjeiről, akár az úgynevezett „kis szentképekről” (*kleines Abdachtsbild*). Nm konferenciát, hanem egyenesen disputát kellene ilyen tárgykörökből. Érdekes lenne például a két magyar Kumrán-szöveg-fordítást összevetni – ha már annak idején nem vitatkoztattak ezeket összevetve. Egyébként egyik legfőbb erőssége a VSz-nek a régi szövegek fordításához és kommentárjaihoz fűzött tüzetes kritika és antikritika. Ezekből minden olvasó csak tanulhat.

A *Tudományunk története és műhelyei* rovat is nélkülözhetetlen a mai magyar



vallástudományban – és nem csupán azért, mivel a II. világháború után fél évszázad szerves fejlődése szűnt meg. Ha jól tudom, már e rovat pontos címe és célja körül is volt vita. Természetesen személyek és intézmények története egyaránt ide tartozik. Sőt, újabban olyan sok mindent e rovatban közölt a VSz, hogy nem is tudom, mi NEM tudománytörténet eszerint? Reális, hogy szinte csak magyar témák kerüljenek elő, hiszen egy tágabb horizont figyelembe vétele terjedelmi okokból is megvalósíthatatlan lenne. Több jeles tudósról (vagy itt, vagy más rovatban) már esett szó. Ritkán – polémikus jelleggel (lásd a Germanus Gyuláról szóló írásokat). Ám hiánylistám itt a leghosszabb. Addig kellene mondjuk Simonides Lajos, Varga Zsigmond, Scheiber Sándor, Erdélyi Zsuzsanna, Komoróczy Géza, Pócs Éva és Klanczay Gábor munkásságát bemutatni, amíg legalább tanítványaikról tudunk. Nemzetközi távlatban Carl Gustav Jung, Georges Dumézil munkáságának vallástudományi értékelése sem lenne hibavaló. Egy időben nálunk is mindenki kritikátlanul Mircea Eliade csodálója volt. Gondolom, megérné, ha az ő vallástudományi nézeteit is megvitátnánk. És a Dalai Láma tevékenységét is lehetne megtagyálni. Természetesen itt sem életrajzi anekdotákra számíthatunk. Ami az intézményeket illeti, most, hogy külön rovat mutatja be a működő vallási közösségeket – egy kissé tágabbra is tekinthetnénk. Érdemes lenne például az egyházi könyvkiadás egyes korszakait áttekinteni. Magam nem is a legutóbbi két (vagy akár hat) évtizednek, inkább a 20. század elejének vagy a két világháború közti korszaknak az áttekintését javasolnám. Természetesen ezt is vallástudományi szempontból.

A legutóbbi években a magyar tudományszervezés átalakulásával több kutatócsoport vagy kutatási program alakult meg a vallástudománnyal is összekapcsolva. Ilyen például a Magyar Tudományos Akadémia és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem „barokk irodalom és lelkeség” kutatócsoportja; ugyancsak az Akadémia támogatásával a Szegedi Tudományegyetem Vallási Kultúrakutató Csoportja; az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen a Kaufman Dávid Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoport – hogy csak a hirtelen eszembe jutókat soroljam fel. Ezek tevékenységéről mielőbb és együtt kellene hírt adni, voltaképpen egy azonos kérdőív segítségével. És majd egy későbbi számban ugyanígy be kellene mutatni a „vallási néprajzi” kutatási programokat is. Nem is gondolnánk, ma Magyarországon hány helyen és milyen sokan foglalkoznak kutatási témaként a vallásokkal!

Itt említtem meg, hogy kiváló ötlet volt pár esztendő óta éves magyar vallástudományi bibliográfiákat készíttetni. Azt is értem, hogy ez csak az önálló publikációkat tartalmazza. Egy teljes, akár csak a tudományos folyóiratokban megjelenő tanulmányok bevonása egy-egy ember munkáját igényelné. Az is plauzibilis, hogy körülbelül két évre visszamenőleg lehet ilyen jegyzéket összeállítani – nálunk ugyanis még az imprimáláshoz képest is jócskán késnek a kiadványok. Eddig a 2009-es évtől a 2012-es évvel bezárólag jelent meg ilyen jegyzék. Feltűnő, hogy az utóbbi években évente kb. 85 könyv van feltüntetve. Ezzel szemben a



2009-es jegyzék szinte kétszer ennyi: 148 művet sorol fel. Mi lehet a különbség oka? Nem tudom, hová lettek (ha voltak) az egyes évekhez tartozó „pótlások”, Úgy látom többféle forrásból dolgozott a gondos összeállító, Csima Ferenc (aki most a recenziók felelőse). Bizonyos kiadókat és sorozatokat, bizonyos szerzőket (a vallás klasszikusait) vette alapul és nyilván számítógépes keresőprogrammal segítve szedte össze a többi adatot. A bibliográfia nem ad tartalmi tagolást. Ezt most jó megoldásnak tartom. És nyilván arra is gondolni kellene, hogy pár év múlva ezekből egy összesítő bibliográfia is szülessen (a pótlásokkal együtt). Egyébként a napjainkban nagyon is változó kommunikációs hálózat új kihívás elé állítja az ilyen bibliográfust is. Egyre több könyv jelenik meg a világhálón (vagy kerül oda). Magam ugyan szívesebben olvasok nyomtatott kiadványt, mint meredek egy képernyőre – ám sok helyen másként nem is lehetne értesülni egy-egy publikáció létéről. Egy idő múlva valamit ezzel az ismeretanyaggal is kezdeni kellene. Minél előbb, annál jobb!

*Ad vocem* vallástudományi könyvek! Sajnos, továbbra sincs egyetlen vallástudományi könyvtár sem ebben az országban. Azt hiszem, elég sok ilyen profilú könyvtárban jártam: a mi régi teológiai karunkon, vagy az Adventista Teológiai Főiskola, sőt a Wesley János Lelkészképző Főiskola könyvtáraiban is. Pittoreszk leírást adhatnék – ám a végeredmény azonos: nincsenek összehangolt vallástudományi könyvtáraink. Még a vallási kutatóprogrammal rendelkező intézmények sem tudják beszerezni azt a könyvanyagot, mire közvetlen szükségük lenne. És mégha ez csodával határos módon sikerül: éppen a valódi kézikönyvek beszerzésére még gondolniok sem lehet. Az itt dolgozó szerzők hivatkozásaiban is tükröződik-e a *horror vacui bibliorum*.

Két apró megjegyzést is tennék! Még arról sem tudunk – amink van. Jónéhány évvel ezelőtt kezembe került Diószegi Vilmos otthonában tartott „szibériai” könyvgyűjteményének jegyzéke. Sokszorosítottuk e jegyzéket, és el is juttattuk az érdekelteknek. Soha sem láttam, hogy valaki használta volna. Amikor ezt a szemlét elkezdtem, elég sokszor utána néztem, a VSz tanulmányírói milyen szakirodalomra hivatkoznak? Örömmel vegyest fedeztem fel, milyen sok, szemmel láthatóan fontos műről tudomásom sem volt! El is kezdtem keresni ezeket. Egyetlen fontos hazai könyvtárban sem találtam meg őket. Nyilván az egyes szerzők magánkönyvtára rejti e kincseket.

Minden mai társadalomtudományban továbbra is döntő fontosságú az információ, ide értve a „szakirodalmat” is. Nem hiszem, hogy a Szemle meg tudja oldani e problémát, ám jó, ha a folyóirat szerkesztői tudják, milyen fontos szolgálatot tesznek, amikor csökkentik a vaksötétséget.

Amikor beharangozták a *Hírek* rovatot, ebben csak néhány forrásra utaltak: mint a kandidátusi, PhD, akadémiai doktori viták, konferenciák, kitüntetések. A VSz minden számában találunk ilyen adatokat. Ám ez korántsem teljes. Nem



is lehet az, hiszen a „vallástudomány” ma sem elfogadott keresőszó az interneten. A teológiákon lezajló hasonló eseményekről esetlegesen értesülünk. És a legtöbb nagyobb magyar egyház papjai külföldön (is) szerzik fokozataikat. A hazai „vallástudományi”-nak is nevezhető tudományos rendezvényről hézagosan szereznek tudomást a VSz szerkesztői, és még ennél is sokkal ritkább a „Hírek” rovatban csakugyan közölt beszámoló. Gyakorlatilag ez akkor következik be, ha van, aki veszi magának a fáradságot, és a számára fontos hírt, elismerést megírja a VSz számára. Órála akár „folyamatosan” is olvashatunk információt. Nem hiszem, hogy a szerkesztők valaha visszautasítottak volna hozzájuk közlésre leadott informatív cikket. Inkább arra gondolok, gyakori kézírathiányban szenvedtek. E rovat jobbítása, következetessé tétele azonban elsősorban a szerzők dolga!

Megint van két megjegyzésem e rovat kapcsán is. Szerencsére a Szemle köteteiben nem burjánzott el a „Festschrift”. Néha már azt is sokallni lehet, ha önálló könyvek sokasága jelenik meg egy-egy szakterületen, amelyek egy-egy személy kerek évfordulójára készülnek, és a legtöbbször igen vegyes témákat szervíroznak. Ám ehhez képest sokkal rosszabb, ha egy folyóirat számai válnak ilyené. Az még elfogadható, ha az ünnepeltnek és a tiszteltére tanulmányokat íróknak van közük egy jól körülhatárolható tudományterülethez, és ily módon a kötet homogén lehet. Egy folyóiratszám esetében igen ritka, hogy indokolt a „Festschrifté” nyilvánítás. Ne is kísérletezzünk vele, főleg ne az ilyenkor felbukkanó fontoskodók és „rajongók” írásait közölve. A Festschrift ugyanis a „hiúság vására” – ha egy kolléga kapott ilyent, magam is szervezek egyet, az előbbinél nagyobbat magamnak...

Örömkre, vagy csak elvből, nincsenek nekrológok a folyóiratban, még rövid, hír-méretű írások sem. A párhuzamos folyóiratok vagy sok ilyen cikket közölnek, vagy csak ritkán. Az én szakmám keretében a Magyar Néprajzi Társaságnak van egy évi négy számot tartalmazó folyóirata, az *Ethnographia*. Éppen 125 éve ez a szakterület „központi” orgánuma. Kezdetől fogva közölt híreket, születésnap írásokat és gyászjelentéseket is. Immár negyedszázada ezt a „híryanagot” leválasztották, és azóta *Néprajzi Hírek* címmel külön jelenik meg egy ilyen kis folyóirat. (Egyelőre nyomtatásban is.). Ám a néprajzban e folyóiratok nem önmagukban léteznek, mögöttük áll a Magyar Néprajzi Társaság, majd ezer taggal. A VSz egyik kiadója Magyar Vallástudományi Társaság. (MVT – pár tucat taggal.) Elvben el tudnám képzelni, hogy a köszöntések, évfordulók, nekrológok közlését a MVT hírlevele vállalná, és a VSz csak a valóban tartalmas híreket tárgyalja, megfelelő, bővebb terjedelemben. Ehhez némi logisztikai egyeztetés lenne szükséges. Gondolom, e körülmény feltüntetése elférne a VSz hátsó oldalain, és a VSz előfizetőihez el lehetne juttatni a MVT hírlevelét. Egyszerűnek látszó átalakítás – ilyenkor szokott kiderülni, hogy semmi sem olyan egyszerű.

Manapság mindenféle közléshez kéri a munkahely, az ottani beosztás, tudományos fokozatok és az e-mail címek megadását. Ez még általában ott sem



haszontalan, ahol mindenki amúgy is egy helyen dolgozik – mint például a múzeumi évkönyvekben. Ám a vallástudomány terén oly sokféle helyről származnak a szerzők, hogy javasolom, a VSz is közöljön ilyen adatokat az egyes írások szerzőiről.

Mind a Hírekben, mind a Recenziókban következetes erény aktualitásuk: friss, egy-két éves könyvekről, azévi rendezvényekről már ismertetést vagy beszámolót olvashatunk. Ez a megőrzendő vonás egyik fő erénye a VSz-nek. Ha már úgys lehetetlen minden publikációról és rendezvényről tudomást szereznünk és hírt adni – a válogatott közlés legyen gyors, aktuális és érdekes is!

A VSz *framework*-tudatos kiadvány. Már említettük, hogy mindegyik számában ott olvasható ez a célkitűzés. Az első évfolyamokban többször is körülhatárolták a tudományterületet és ezen belül a VSz helyzetét. 2009-től S. Szabó Péter az egyes számok elején (sőt az évfolyam kezdetekor is) külön is összegezi ezek tartalmát, irányultságát. Először nekem nem tetszett ilyen bemutatások közlése, hiszen az olvasó azért maga is rájön, hogy egy-egy szám a zárandoklatról vagy a Bibliáról szól-e? Aztán magam is írtam ilyesféle tartalmi ajánlásokat több könyv és néhány folyóirat számára – a kinyomtatási költségeket fedezendő pályázatok nélkülözhetetlen dícséreti kellékeként. Ám később megjuhászodtam. Mind az éves, mind az egyes számokban olvasható (háttér)információk hasznosak. Minthogy a VSz még a tanulmányokhoz sem ad rezümét – még ilyen szerepe is lehet. Egyébként a magyar folyóiratokban (is) megjelenő tanulmányok rezümé-készítéséről igen alacsony véleményem van. Ennél többet ér, ha a szerző dolgozata végén összegezi eredményeit. Nem ajánlom, hogy a VSz rögtön térjen át az idegen nyelvű kivonatok közlésére. Immár évtizede „kulcsszavak” közlését szokták követelni, általában angol nyelven. Ez az olvasót semmiben sem segíti, ám a tanulmányra vonatkozó távoli visszautalásokat lehetővé teheti. Akadémiai és általában véve tudományos folyóirataink rangsorolásában évtizedek óta döntő fontosságú tény, hogy van-e cikkenként két „anonim” lektor, idegen nyelvű kivonat, kulcsszavak használata, és főként az, milyen nemzetközi orgánumok „indexálják/referálják” a folyóiratot. E körülményekhez passzítják az anyagi támogatást – legtöbbször persze az elutasítás indoklását. Ha a VSz számára csakugyan anyagi előny származna az ilyen adjusztálás bevezetéséből – ezt is jobb lenne hamarabb, mint később megszervezni.

Mindezen körüljárás után a VSz-ben olvasható tanulmányokról is kellene szót ejteni. Ezek olyan sokféle ágazó írások, hogy értelmes tartalmi reflektálást tőlem nem lehet várni. Azt azonban hamar elgondoltam a folyóirat-számok forgatása során, hogy igazán üdvös volna most, az első évtized végén összesíteni az eddigi évfolyamok (2005-2014) tartalomjegyzékét. Megtartva a rovatbeosztást, azokon belül azonban mondjuk a szerzők nevének ábécé-sorrendjében, a recenzióknál a bemutatott művek szerzőinek neve szerint – és mindenütt úgy, ahogy ez értelem-szerű. Most úgy látom, egy tüzetesebb tartalomra utalás sok munkát kívánna, és nem adna sokkal több új információt.



Szemlémben arra törekedtem, hogy megszerettessem a VSzt azokkal is, akik eddig nem ismerték. Megnyugtató lenne, ha minél több vallástudományi műhelybe eljutna.

Egy apró formai javaslatom is lenne. Most a rovatok, és legtöbbször az egyes írások a jobb (páratlan) oldalakon kezdődnek, vagyis a rovatok után gyakran két üres lap is következik. Ha a rovatcímek megmaradnának a páratlan oldalon, de felül, a lap tetején – és néhány sorral lejjebb már a tanulmány címe és szövege következne – és évenként legalább tíz üres lapot lehetne kitölteni!. Mondjuk, eggyel több ismertetésre jutna hely!

\*

Úgy terveztem, az általános megjegyzések után rátérek az egyes írásokkal, ezek irányultságával és arányaival kapcsolatos megjegyzéseimre. Többet fel is írtam – ám terem sincs minderre, azon kívül „általában” már szoltam róluk.

Két általános megjegyzést mégis tennék.

1. A *Vallástudományi Szemle* eddig mindenben megfelelt célkitűzéseinek. Szolid közvetítője a hazai (tág értelemben vett) vallástudománynak. Tematikus, területi, időbeli szempontból sokrétű. Érvényesül benne a vallási tolerancia, egészen a kiségyházakig. Olvashatunk benne manicheus szövegekről és Prohászkaról egyaránt. Olyan mértékben foglalkozik a mai magyar valláspolitikával – amire még információs szempontból szükség van. Nem belterjes folyóirat, ahol a szerkesztőség körkörösén csak egymást dicséri. A szerzők gárdája igen széleskörű – mindenki szóhoz juthat. Híreiben, recenzióiban válogat – de másképp nem is tehetne.

2. Az első évtized mérlege az: maradjon a *Szemle* olyan, amilyen most. Ne legyen „vallásfilológiai szemle”, ne is legyen „a vallások szemléje”. (Néhány konkrét fejlesztési ötletemet előbb már említettem.) Az értékeléshez először felírtam magamnak, hogy az évtized során mára olyan megszokottá vált ez a megoldás, hogy ezt akár „kifáradtságnak” érezzük. Aztán módosítottam véleményem: továbbra is szükség van a *Vallástudományi Szemle* eddigi gyakorlatának folytatására. Azért is, mivel több, mint csupán vallástudományi szemle – művelődéstörténeti kincsesár, amely példa lehet más magyar társadalomtudományi folyóiratok számára.











# ANTAL ÍRÁST NEM TANULT ...

Bibliai célzás (Jn 7,15)?

ZANETTI, UGO

Az *Antal Élete*<sup>1</sup> – a monasztikus irodalom egyik legolvasottabb szövege, amelyet az elemzők nagy része szerint nem sokkal a szent 356-ban bekövetkezett halála után írhatott Alexandriai Szent Atanáz – nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a „Remeték atyja” a szerzetes irodalmi modelljévé váljon; nem meglepő hát, hogy a publikációk jelenleg is nagy száma exponenciálisan növekszik<sup>2</sup>. Irodalmi szövegről lévén szó, olvasásakor nem vonatkoztathatunk el sem műfajától, sem attól a kortól, amelyben íródott. Ha személy szerint hitelesnek tekintjük is a benne található részleteket – nemigen van okunk kételkedni a szerző becsületességében, aki állítja, hogy gyakran látta Antalt, és főleg azt, hogy az emlékeket egy tanítványától gyűjtötte, attól, „aki sokáig a társa volt, és aki vizet öntött a kezére”<sup>3</sup> – mégis naiv dolog lenne a szövegét betű szerint érteni.<sup>4</sup> Ugyanígy, az általa bemutatott tulajdonságok közül az a többször ismételt állítás, hogy „Antal írást nem tanult” valódi problémát okozott.<sup>5</sup> Ha semmi nem is akadályoz egy írástudatlant abban, hogy kiváló szerzetes és páratlan szent legyen<sup>6</sup>, – és az ebből a korból származó szövegek mutatnak is

<sup>1</sup> Szent Athanasziosz, *Szent Antal élete* 72, *A III-IV. század szentjei*, JEL Kiadó, 1999., fordította Vanyó László. Innentől: *AE*. A cikkben szereplő részeket az *AE*-ből ebből a fordításból vesszük. Amikor kifejezetten a Barthelink-féle kiadásról van szó, arra *VA*-ként hivatkozunk (a fordító megjegyzése). A rövidítések jegyzéke a cikk végén található.

<sup>2</sup> Ahhoz a 17, *Szent Antalra* vonatkozó címhez, amelyet dom Desprez hoz (p. 207-209) amelyek között több könyv is van, lehetne még hozzátenni – bár nem lenne feltétlenül hasznos. Hogy ne terheljük túl ezt a jegyzetet, Desprez listájára utalunk.

<sup>3</sup> Mint Elizeus Illésére (2Kir 3,11 = LXX 4 Kir 3,11, *AE* Prol., 5. vö. Desprez pp. 158. sk.)

<sup>4</sup> vö Wipszycka, *Conversion*

<sup>5</sup> Ezek a részek a Bartelink-féle kiadás indexének köszönhetően könnyen megtalálhatók (p. 397) ἡρώμια címszó alatt (t.i.: *AE* 1,2; 20,4; 55,12; 72,1; 73,1.2.3.; 78,1. Az utolsó előfordulás, 81,2 a császároktól kapott leveleket jelenti). Ezeket megtaláljuk csoportosítva, sok más, érdekes párhuzammal, Garitte *À propos* című alapvető cikkében, ahonnan az 1939 előtti irodalomra vonatkozó referenciákat vesszük.

<sup>6</sup> Szent Ágoston így gondolta (*A keresztény tanításról, Bevezetés, 4*): „Antal, a szent és tökéletes férfiu, az egyiptomi remete, akiről azt hirdetik, hogy teljesen írástudatlan létére a Szentírást hallás útján megismerve emlékezetében tartotta, és végiggondolva bölcsen megértette...” (Városi István fordítását felhasználva fordította Böröczki Tamás, Catena sorozat, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó. Vö.: Migne, PL 34, col 17. vagy Joseph Martin kiadása a *Corpus christianorum*ban, 32 [1962], p 2 köv). Számos kortárs tudós szintén így értette, és olyan „bizonyítékokat” látott meg benne, melyek nem azok, vö. Wipszycka, *Conversion*, p. 347 köv.



néhány épületes példát<sup>7</sup> – a helyzet bonyolódik, ha az érintett személynek leveleket tulajdonítanak: ez történik Antallal is. Első megközelítésben azt gondolhatjuk, hogy miként Szent Pál is – aki távolról sem volt írástudatlan – egy írnok szolgáltatásait vette igénybe.<sup>8</sup> Ám – jóllehet gyakran csodálatos memóriáról tesznek tanúbizonyosságokat, akik döntően szóbeli civilizációban élnek vagy éltek<sup>9</sup> – elegendő lehet-e ez a feltételezés, hogy magyarázatot adjon arra a kultúrára, amely Antal leveleinek az alapját képezi? A kortárs tudósok körében úgy tűnik G. Garitte volt az első, aki rámutatott, hogy *írást nem tanult* kifejezés valószínűleg azt jelentette, hogy nem volt művelt és nem folytatott szépirodalmi tanulmányokat, de ettől még tudhatott írni-olvasni, és valószínűleg még ennél egy kicsit többet is.<sup>10</sup> Korban közelebb hozzánk, Samuel Rubenson az Antal leveleiről szóló tézisében visszatért erre a kérdésre, és kiemelte, hogy nemcsak hogy Antal nem volt analfabéta<sup>11</sup>, hanem, mint kétségkívül sokak az egyiptomi vidéki középosztályból, valószínűleg ő is ismerte bizonyos mértékig az alexandriai kultúrát. Ez megmagyarázná a platóni filozófia visszhangjának és az órigenista hatásnak a jelenlétét a *Levelekben*: az alexandriai elit reflexiója bizonyára eljutott az ország belsejébe is, ha korlátozott mértékben is.<sup>12</sup> Jóllehet a tézis keltett némi hullámot, hiszen egy „szent mítosznak” mondott ellen,<sup>13</sup> mégis úgy tűnik, hogy napjainkra a számos tudós kész elfogadni, hogy a „*Levelek* egy teológus Antalt és az ő spiritualitását mutatják be nekünk, amely beilleszkedik egy hatalmas, biblikus, üdvtörténeti freskóba – amely órigenista is”. Még akkor is, ha „a *Levelek* nehézkes stílusa pontosan megfelel annak, amit

<sup>7</sup> Martin, *Église*, p.17 és 98. jegyzet ad egy listát, egy rövid kommentárral arról a néhány egyiptomi szerzeteséről, akiről a korai idők monasztikus forrásai jelzik, hogy „egyszerű származásúak voltak ... jórészt teljesen írástudatlanok, mint Ór, Pál, és a Bivalynak is nevezett Paphnutius, vagy pedig elemi ismeretekkel rendelkeztek, amelyben az emlékezet és a szóbeli hagyomány alapvető szerepet játszott.” Egy másik, az előzővel részben egybevágó lista található: Wipszycka, *Degré d'alphabetisation*, p. 292 és 27. jegyzet.

<sup>8</sup> Ez fejeződik ki a *Société des Bollandistes Acta Sanctorum*-jában (Jan. t. II, Anvers, 1643, p. 118. köv. no 118-119). Tudjuk, hogy a régiek diktálták a leveleiket és az írásaikat (vö. Cicero, Caesar, ... és Órigenész, aki Euszébiosz szerint: „Szám szerint több, mint hét gyorsíró volt mellette, amikor diktált, akik meghatározott időnként váltották egymást; nem kevesebb másoló, valamint a szépírásban járatos leányok.” (*Egyháztörténet*, VI, 23, 2, Szent István Társulat, Budapest, 1983). Egyébként általában hangosan olvastak, nagyon kevesen voltak, akik magukban. Szent Ambrus, aki így tett, kivívta Ágoston csodálatát (*Vallomások*, VI, III, 3).

<sup>9</sup> Ez igaz sok keleti szerzetesre és papra, még napjainkban is.

<sup>10</sup> Garitte, *A propos*, p. 11-17. Egyébként emlékeztet, hogy ez az ötlet megjelent már a következő műben: Lenain Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique ...* (t. VII, Paris, 1700, p. 666.)

<sup>11</sup> Rubenson, *Lettres*, p.141, 1. jegyzet: az *AE*-ben soha nem nevezik Antalt *ἀγράφματος*-nak, „műveletlen”-nek, amit Egyiptomban arra a személyre használnak „aki nem tud görögül”.

<sup>12</sup> Rubenson helyesen használta a papiruszokat (vö: 15. és 16. jegyzet, lentebb.)

<sup>13</sup> Desprez, p. 207-209, hoz több vitát és beszámolót, amit akár közvetlenül, akár közvetve a Rubenson-féle *Lettres* első kiadása váltott ki (és a második kiadás egy recenziója).



olyan embertől várunk, aki nem végzett görög retorikai tanulmányokat”.<sup>14</sup> Annick Martin egyenesen Atanázhoz hasonlítja Antalt: „Mindkettő hasonló – vagyis nem annyira profán, mint inkább biblikus és aszketikus – neveletésben részesült, még ha az alexandriai hagyományosan elmélyültebb is ... Ahogy Atanáz előtt, úgy Antal előtt sem ismeretlen sem Órigenész, sem a neoplatonikus filozófia, még ha a műveltsége ezen a téren csak az alapokra korlátozódik is, attól még nem kevésbé kötődik az alexandriai hagyományhoz”.<sup>15</sup> A papiruszok és a párhuzamos helyek még arra is engednek következtetni minket, hogy Antal koptul beszélt és írt, és egy bizonyos mértékig értenie kellett a görögöt, függetlenül attól, hogy egy tolmács segítségével volt szüksége, hogy beszélgesse a filozófusokkal.<sup>16</sup>

Azt a fejlődést, amely a kutatók hozzáállását jellemzi Antal személye kapcsán, megerősíti több olyan tanulmány eredménye, amely az egyiptomi monasztikus milió írásbeliségi szintjével foglalkozik. A múlt évszázad utolsó negyedében többször is kiemelték, hogy nem kellene a monasztikus tudatlanság toposzának csapdájába beleesnünk: nemcsak az analfabéták száma sokkal kisebb, mint ahogy gyakran mondják, hanem azt is megállapították, hogy az egyiptomi középosztály műveltsége – jóllehet alatta maradt az alexandriaiénak – mégis elért egy bizonyos szintet, úgy, hogy az onnan származó szerzetesek bizonyára átlagos intellektuális képességekkel rendelkeztek, amelyeket teljes mértékben lelki életük szolgálatába állítottak.<sup>17</sup>

Vizsont ha igaz, hogy Antalnak volt bizonyos fokú műveltsége, akkor az *Antal életének szerzője* miért állítja, hogy „írást nem tanult”? Hogy távolságot tartson a világi kultúrától? Kétségkívül. Attól a vágytól vezérelve, hogy Antalt olyanakk állítsa be, mint aki minden tudását egyedül Istennek köszönheti? Bizonyára. Erre még vissza is fogunk térni. De nincs egy egyszerűbb megoldás, amelyik számol a

<sup>14</sup> Desprez, pp. 172 és 171 – ebben a sorrendben. TPJ fordítása.

<sup>15</sup> Martin, *A propos*, p. 171 köv. TPJ fordítása

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 171. és 3. jegyzet. Napjainkban sokan ismerik annyira az angol nyelvet, hogy elboldogulnak vele utazásaik során, de nem képesek igényes társalgást folytatni rajta. Ilyesmi lehetett a helyzet a göröggel is „Egyiptom” lakói számára (=a Nílus völgyében élők, akik ebben és sok másban is eltértek Alexandriától).

<sup>17</sup> Vö. Wipszycka, *Degré d'alphabetisation*; ead., *Encore*; Martin, *Athanase*, p. 660-671; és több más tanulmány, melyeket hoz Desprez, pp. 207-209. Ezekben megállapítást nyer, hogy az alexandriai kultúra elérte a monasztikus miliókat is, még ha gyakran csak indirekt módon. Ugyanígy A. Guillaumont az apofteg mákról szólva értékeli az egyiptomi és a palesztin monasztikus miliók kultúráját a IV. és az V. században: *L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition* (= *Maitre et ses disciples dans les traditions religieuses*, éd. M. Meslin, Paris, Cerf, 1990, p. 143-154); egy 1988-ban, egy, a Sorbonne-on megrendezett konferencián bemutatott tanulmány, újranyomva: A. Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (= *Spittualité orientale*, 72), Bellefontaine, 1996, p.81-92.



szöveg irodalmi műfajával: az, hogy a Szentírásra tett utalásról van szó<sup>18</sup>? Az *Antal életét* átszövi a Szentírás<sup>19</sup>: a Bartelink-féle kiadás indexében szereplő idézetek és utalások gyors összeszámolása közel 300 előfordulást mutat!<sup>20</sup>

Úgy tűnik, rálehetünk egy versre, amelyet még sohasem hoztak összefüggésbe az AÉ-vel. János Evangéliumában látjuk, hogy a zsidók elcsodálkoznak Jézuson, és ezt mondják (Jn 7,15): „*Hogy ismerheti így az Írásokat, amikor nem is tanulta?*”<sup>21</sup> (πὼς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μαθητικῶς;) Ennek a résznek világos az értelme, ahogy ki is fejtí az a TOB<sup>22</sup> jegyzete: „*ismeri az írást: a kifejezés eleinte az alapelemek (írás, olvasás) elsajátítását jelentette, majd lassanként kiterjedt az iskolázottságra. Mint-hogy ez Izraelben teljesen a Törvény és a hagyomány ismeretére támaszkodott, ez a kifejezés végül a törvénytudók vagy írástudók hagyományos képzésére vonatkozik.*”<sup>23</sup> Márpedig ennek a kifejezésnek egy megfelelője megtalálható az *Antal életében* (72,1): „... az a csodálatos, hogy bár írást nem tanult, éles elméjű és belátó ember volt.” (τὸ

<sup>18</sup> Ezt ajánlotta dom Lanne, *Life*, p. 248–250, aki jogosan javasolta, hogy abban, hogy Antal elutasítja a tanulmányokat, az „apostoli élet” követését, azaz a *sequela Christi*-t lássuk, ahogy azt az apostolok megélték. Ez az elem meghatározó szerepet játszik Antal megtérésében (AÉ 2,2), ahogy sok más, híres megtérében is (jelesül Szent Ágostonéban, de Szent Benedekében is, aki visszautasítja a *cursus studiorum*-ot, ugyanazon okokból, mint Antal. Ebből kiindulva Lamme azt javasolja, hogy azt, hogy az AÉ kiemeli, hogy *Antal írást nem tanult*, tekintsük utalásnak az Apostolok Cselekedeteire, 4, 13. Az ἰδιώτης szóra támaszkodik, amellyel kétszer jellemzi az AÉ Antalt (73,3 és 85,5); Iszokratész óta az ἰδιώτης szó a „retorikát nem tanult személy” jelentést vette fel. Egyébként az ἀγράμματος szó, amely színén jelen van az ApCsel 4,13-ban, sehol nem szerepel az AÉ-ben (vö.: 11. jegyzet, fentebb).

<sup>19</sup> Wipszycka, *Conversion* p. 340. köv. kiemeli a Biblia szerepét Antal megtérésének leírásában. Egyébként Maria Grazia Mara sok részt tanulmányozott az AÉ latin változatából a *Bibbia e storia nel fenomeno monastico: La Vita Antonii c. művében* (in: *Compostellanum* 35/1-2, 1990., p. 263–275, szintén kiadva in: *Pleroma, Salus Carnis*. Homenaje a Antonio Orbe SJ., Santiago de Compostela, 1990., p. 561–573).

<sup>20</sup> A 381–387. oldalakon található indexben 289 olyan részt találtunk az AÉ-ben, amely idézi a Szentírást vagy utal rá. Néhány rész több versre is vonatkozik. A kiadó „több mint 200”-at ír – valószínűleg egy kicsit alábecsülte a számukat, vagy más kritériumokat választott (VA bevezető, p. 48).

<sup>21</sup> A bibliai idézeteket a Szent István Társulat fordításában közöljük.

<sup>22</sup> A rövidítés feloldása: Traduction œcuménique de la Bible (a fordító megjegyzése).

<sup>23</sup> *Traduction œcuménique de la Bible. Édition intégrale, Nouveau Testament*, Paris, 1975., p.309. „j” jegyzet. (TPJ fordítása) Figyeljünk Xavier Léon-Dufour megjegyzésére: *Lecture de l'Évangile selon Jean*, II (5–12. fejezetek), Paris, Seuil, 1990., p. 220, a Jn 7,15 kapcsán: „a zsidók csodálkozása nem meglepődés Jézus megmagyarázhatatlan kompetenciája miatt, mint a Lk 2,46 sk-ban. Botrányt az igény kelt, amivel fellép, mint a Mt 13,57-ben. [a jegyzetben pedig:] ugyanez a botrány lesz úrrá a zsidókon az Egyház kezdeti szakaszában: hogyan lehet meghallgatni olyanokat, akik írástudatlanok (ἀγράμματοι), akik ἰδιῶται (ApCsel 4,13)?” Az AÉ 85,5 ez utóbbi részre céloz és az ἰδιώτης szót használja (vö.: 18. jegyzet, fentebb). Bárhogyan is legyen, az *írást tanulni* kifejezés ebben a szöveggörnyezetben világos: az iskolai képzést jelenti, jelen esetben a retorikai tanulmányokat.



Θαυμαστον, ὅτι γράμματα μὴ μαθῶν, ἀγγίνους ἦν καὶ συνεστός ἀνθρωπος). Az kétségkívül nem hangzik el, hogy Antal „ismeri az írást”, anélkül, hogy tanulta volna, de azt sugallja a szöveg, hogy, noha nem végzett tanulmányokat, olyan elmés volt, mint a dialektikában gyakorlottak – amint azt a két filozófussal folytatott rövid beszélgetés mutatja, akik azért jöttek, hogy próbára tegyék őt. (72, 3-5). A következő fejezetben ezt olvashatjuk: „ugyaneből a fajtából még mások is jöttek hozzá, ... abban a hiszemben, hogy nevetségessé teszik, mert a tudományokra nem tanították.”<sup>24</sup> Ám ugyanabban a csalódásban lett részük, mint az előbbieknél, és kapnak egy leckét, amely, noha udvarias, nem kevésbé megsegényítő.

Antal tudós tudatlanságának mély értelmét egy kicsit később maga a szent adja meg: „És mivel igaz a szó, íme, mi, akik nem tanultunk tudományokat<sup>25</sup>, hiszünk Istenben, teremtményei által felismerjük az ő mindenre kiterjedő gondviselését<sup>26</sup>. Felismerhetjük, hogy az utolsó szavakban a Róm 1,20-ra történik utalás – de az előbbieknél vajon nem szintén a Bibliára utalnak-e? Tudniillik azokra a versekre, amelyek a Jn 7,15-öt követik, amelyről már fentebb említettük, hogy utalást látnunk. Jn 7,16: „Jézus így felelt nekik: Tanításom nem tőlem való, hanem attól, aki küldött. 17. Aki készen van rá, hogy teljesítse akaratát, meggyőződhet róla, vajon Istentől való-e ez a tanítás, vagy csak magamtól beszélek. 18. Aki magától beszél, a saját dicsőségét keresi. Aki azonban annak dicsőségén munkálkodik, aki őt küldte, az igaz, s nincs benne hamisság.”

Krisztus hiteles tanítványaként Antal követi Mesterét<sup>27</sup>, és, noha nem végzett tanulmányokat, de egész valóját Isten akaratának szolgálatába állítja, és igazságot szól. Viszont a pogány „filozófusok”, akik eljöttek hozzá, „maguktól beszélnek”<sup>28</sup> és

<sup>24</sup> Ἄλλων δὲ πάλιν τοιοῦτων ἀπαντησάντων πρὸς αὐτὸν ... καὶ νομιζόντων χλευάζειν, ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα... A mondat végén, az okhatározó prepozíció után a nyelvszereknek feltűnhet a μὴ tagadószó használata – ami itt másnak a gondolatait vezeti be. Közvetlen beszédben természetesen οὐ kellett volna álljon, hiszen Antal nem folytatott tanulmányokat. (AÉ 1,2). Ez a nyelvtani finomság sejtetni enged valamit: a szerző azt akarja megértetni az olvasóval, hogy Antal sokkal kevésbé „faragatlan”, mint ahogyan azt az őt becsmélők gondolják.

<sup>25</sup> Tudományokat: azaz írást (=γράμματα). A fordító megjegyzése.

<sup>26</sup> AÉ 78,1. Καὶ ὅτι ἀληθὴς ἐστὶν ὁ λόγος, ἰδοὺ νῦν, ἡμεῖς μὴ μαθόντες γράμματα, πιστεύομεν εἰς τὸν Θεόν, ἐπιγινώσκοντες διὰ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ τὴν εἰς πάντα πρόνοιαν.

<sup>27</sup> Antal több alkalommal is szelíden kigúnyolja a filozófusokat, amikor – az ő nézőpontjából nagyon komolyan, de annyira mégsem naivan, hogy elhiggye, hogy ennyire könnyen megtéríti őket – arra hívja fel őket, hogy kövessék: „*legyetek olyanok, mint én*” (Gal 4,2, kétszer kerül idézésre a 72. fejezetben – 4. és 5. –, és említésre kerül a 80,6-ban)

<sup>28</sup> Vö.: 77,6: „Amit mi a hit révén megértünk, azt ti érvekkel próbáljátok bizonyítani, és még sokszor ki sem tudjátok fejezni azt, amit mi megértünk.” (Καὶ γὰρ ὅπερ διὰ πίστεως νοοῦμεν, τοῦτο ὑμεῖς διὰ λόγων κατασκευάζειν πειρᾶσθε, καὶ πολλάκις οὐδὲ φράσαι ἂ νοοῦμεν δύνασθε).



„saját dicsőségüket keresik”<sup>29</sup>. Mivel beszédük teljesen földi, a szentnek nem okoz nehézséget leszerelni bölcselkedésüket, és elhallgattatni őket.<sup>30</sup>

Meglehet az is, hogy egy kicsit később egy finom utalást találunk a Jn 7,24-re: „Ne látszatra ítéljetek, hanem igazságosan ítéljetek!” (μη κρίνετε κατ’ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε.) A pogányok tulajdonképp a Kereszten gúnyolódtak, anélkül, hogy átlátták volna az összes érvet, amely az igazság mellett kardoskodik. Ezért vonja le Antal a 75. fejezetben ezt a következtetést: „Nekem úgy tűnik, nagyon igazságtalanul jártok el, és nem őszinte szándékkal olvassátok az Írásainkat...”<sup>31</sup> Ahogy a zsidók Jézus korában, úgy a pogány filozófusok is, akik Antallal gúnyolódnak, nem akarják látni azokat a jeleket (csodákat és egyebeket: AÉ 75,3) melyek szemben állnak a nézőpontjukkal, és így „nem igazságosan ítélnék”. Antal tart hát nekik egy energikus beszédet, hasonló ahhoz, amelyet János Evangéliuma tulajdonít Jézusnak, és, ha meg nem is győzi őket, kikényszeríti csodálatukat, és gondolkodásra készíti őket (AÉ 80,7).

Antal vonásai – ahogy Atanáz felvázolja nekünk – a Bibliából származnak, ahogy már említettük. És a szentnek az az ábrázolása, amit Alexandria érseke közvetít nekünk, az a „filologosz” – az az ember, aki mintegy a Szentírásból van gyúrva, aki róla medítál szünet nélkül, és belőle meríti a létehez szükséges táplálékot.<sup>32</sup> Az Egyházban olvassa és érti meg a Bibliát<sup>33</sup>, és, hála ennek az „isteni tanításnak”, „Istentől tanított”, ahogy írva is van: „és a Boldog, mint meg van írva, Istentől tanított lett”.<sup>34</sup> Pontosan, ahogy Jézus, aki az Evangéliumban egyedi helyet biztosít az imának, és szüntelenül az Írásokra hivatkozik, Antal is folyamatosan imádkozik és medítál – ez a titka: „Folyton imádkozott, mert megtudta, hogy magában szüntelenül kell imádkozni. Oly éberen figyelt a felolvasásra, hogy nála a megírtakból semmi sem hullott a földre, mindent megjegyzett, mert nála az emlékezet helyettesítette a könyvet.”<sup>35</sup> Éppen ezért volt a „tudománya” minden emberi tudománynál magasabb rendű<sup>36</sup>: Antal – noha nem ta-

<sup>29</sup> Ezért akarnak gúnyolódni (χλευάζειν) Antallal (73,1;74,2)

<sup>30</sup> Bartelink megjegyzi: „Antalnak a pogány filozófusokkal és az eretnekekkel folytatott harcában (AÉ 72-82) talán párhuzamot kell látnunk Illésnek Izrael Istenének ellenségeivel folytatott harcával. (1Kir 18-20; 2Kir 1)” (VA, Bevezető, p.51. 1. jegyzet, TPJ fordítása.) Egy bibliai helyre való utalás nem zár ki egy másikat.

<sup>31</sup> AÉ 75,4 Πάνυ μοι δοκεῖτε ἀδικεῖν καὶ μὴ γνησίως ἐντετυχηκέναι ταῖς γραφαῖς ἡμῶν.

<sup>32</sup> Vö.: Klaus Girardet, „Φιλὸλόγοσ und φιλολογεῖν” in Κληρονομία, 2 (1970), pp. 323-333.

<sup>33</sup> Igen nagy jelentőségű téma ez Atanáznál, aki állandóan konfliktusban volt más csoportokkal – ariánusokkal, Meletiosz követőivel –, akik szintén azzal az állítással léptek fel, hogy a Bibliára támaszkodnak. Vö.: A. Martin, *Athanase*, pp. 671-707.

<sup>34</sup> AÉ 66,2 Καὶ ἦν κατὰ τὸ γεγραμμένον θεοδίδακτοσ γενόμενοσ ὁ μακάριοσ. Vö.: 1 Thessz 4,9. Vö. még Iz 54,13; Jer 31, 33-34 (LXX 38, 33-34); Jn 6,45 (idézve az Iz 54,13-at). I.d. Martin, *Athanase*, p. 669.

<sup>35</sup> AÉ 3,6-7. Ez az egyetlen mondat öt szentírásbeli helyre utal: 1 Thessz 5,17, 1 Tim 4, 13; 1. Sám 3,19 (LXX = 1Kir 3,19); 2Kir 10,10 (LXX = 4Kir 10,10); Lk 8,15.

<sup>36</sup> Nagyon találóan jegyzi meg dom Lanne, *Life*, pp. 254. skk, hogy Antal 4. levele kapcsán az AÉ hozzászól egy félmondatot, amely igazából Atanáz gondolatáról árulkodik: „Az írások



nulta rétoroknál<sup>37</sup> – „ismerte az írásokat”, legalább is azokat, amelyek számítanak, ha értelmet akarunk adni az életnek, vagy inkább az Életnek. Ha pedig az *Antal életének* olvasója – akár iskolázott, akár nem – megtanulja követni a szentet, és onnan meríteni az „igazi tudományból”, ahol az található, akkor e szöveg szerzője elérte a célját!<sup>38</sup>

Toókos Péter János fordítása

## Rövidítések jegyzéke

- Desprez = Vincent Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (= *Spiritualité orientale*, 72), Belle-fontaine, 1998.
- Garitte, *A propos* = Gérard Garitte, „A propos des lettres de S. Antoine l'ermite”, in: *Le Muséon*, 52 (1939.) pp. 11-31.
- Lanne, *Life* = Emmanuel Lanne, „The Life of St. Antony by Athanasius the Great: A link between Eastern and Western Christianity” in: *Proche-Orient Chrétien*, 42 (1992.), pp. 243-259.
- Martin, *A propos* = Annick Martin, „Athanasie d'Alexandrie, l'Église d'Égypte et les moines: à propos de la Vie d'Antoine”, in: *Revue des sciences religieuses*, 71/2 (1997.), pp. 171-188.
- Martin, *Athanasie* = Annick Martin, „Athanasie d'Alexandrie, l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373.)”, (= *Collection de l'École Française de Rome*, 216), Rome, 1996.
- Martin, *Église* = Annick Martin, „L'Église et la khôra égyptienne au IV<sup>e</sup> siècle” in: *Revue des Études Augustiniennes*, 25 [1979.], pp. 3-26.
- Rubenson, *Letters* = Samuel Rubenson, *The Letters of St Antony*. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint (= *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*, 24), Lund, 1990. A második kiadás 1995-ben jelent meg.
- VA = Athanasie d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*. A Bevezetőt, a kritikai kiadást, a jegyzeteket és a mutatót G. J. M. Bartelink készítette (= *Sources chrétiennes*, 400), Paris, 1994.
- Wipszycka, *Conversion* = Ewa Wipszycka, „La conversion de saint Antoine. Remarques sur les chapitres 2 et 3 du prologue de la Vita Antonii d'Athanasie”, in: *Divitiae Aegypti*.
- Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, L. Reichert Verlag, Wiesbaden 1995., pp. 337-348.

elegendők okulásunkra” (AÉ 16,1). Ez a gondolat sok helyen felbukkan Alexandria püspökének műveiben (vö.: Bartelink 1. jegyzetével a VA 16,1-hez, p. 178 sk). Atanáz szerint minthogy Antal szüntelenül Isten Szaván meditált, és azt olyan tökéletesen megtartotta, ahogyan említettük, elsajátított minden tudományt, amire szüksége volt, és amit a profán tudományok sohasem tudtak volna neki biztosítani.

<sup>37</sup> Túl azon az irodalmi kutatáson is, amelyből kiérződik a bibliai célzás, az AÉ-nek szerzője kétség kívül közelebb volt az igazsághoz, mint gondolta volna, hiszen ha elsajátította a környezetében elterjedt kultúrát, ahogyan arra Rubenson rámutatott, ezen a téren is pontosan követte Jézust, aki, anélkül, hogy nagyszabású tanulmányokat végzett volna, mégis szemlátomást megkapta azt a képzést, ami kora minden zsidó fiúgyermekének járt.

<sup>38</sup> Időben közelebb van hozzánk Lisieux-i Szent Teréz, akinek iskolai képzése igencsak rövid volt. Ő egy jó példa arra, hogy még egy autodidakta is interpretálhatja hibátlanul az Írásokat, feltéve, ha „tudományát” az imából és az Isten Szaván való meditációból meríti.

- Wipszycka, *Degré d'alphabetisation* = Ewa Wipszycka, „Le degré d'alphabetisation en Égypte byzantine”, in: *Revue des Études augustiennes*, 30 (1984.), pp. 279-296. [újranyomva in: Wipszycka, *Études*, pp. 107-126].
- Wipszycka, *Encore* = Ewa Wipszycka, „Encore sur la question de la literacy après l'études de W. V. Harris”, in: Wipszycka, *Études*, pp. 127-135.
- Wipszycka, *Études* = Ewa Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 52), Rome, 1996.









# VALLÁSSZABADSÁG, ÁLLAM ÉS EGYHÁZ – KAPCSOLAT, KIHÍVÁSOK, LEHETŐSÉGEK

Konferencia a Milánói Ediktum  
1700 éves jubileuma alkalmából

KALIT ESZTER

A vallásszabadság, a tolerancia és a restitúció kérdéseit, valamint az állam-egyház kapcsolatát tárgyaló konferenciával ünnepelték Magyarországon a Nagy Konstantin császár nevéhez fűződő Milánói Ediktum 1700 éves jubileumát. A *keresztény egyházak öröksége és feladata a XXI. században* alcímmel 2013. november 21-én ünnepi ülést szervezett az Emberi Erőforrások Minisztériuma Egyházi, Nemzetiségi és Civil Társadalmi Kapcsolatokért Felelős Államtitkársága a Magyar Katolikus Egyházal, a Magyarországi Református Egyházal (MRE), a Magyarországi Evangélikus Egyházal (MEE) és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsával (MEÖT) közösen.

Fischl Vilmos MEÖT-főtitkár házigazdaként köszöntötte az egybegyűlteket, majd az ünnepi megnyitó keretében Hölvényi György egyházügyi államtitkár, Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek, Huszár Pál, a Magyarországi Református Egyház zsinatának világi elnöke, Gáncs Péter, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök püspöke, valamint Bábel Balázs kalocsa-kecskeméti érsek osztotta meg ünnepi gondolatait a résztvevőkkel. A MEÖT budapesti székházában otthonra talált rendezvényen nem csak a keresztyén tagegyházak képviselői gyűltek össze, hanem jelen volt Sulok Zoltán, a Magyarországi Muszlimok Egyházának elnöke, valamint Mérő Mátyás, a Magyar Krisna-tudatú Hívők Közösségének Társadalmi Kapcsolatok és Sajtóiroda vezetője is. A vallásszabadság számukra is alapvető érték, ezért ők is megtisztelték jelenlétükkel konferenciát.

A megnyitót tudományos előadások követték, amelyek a vallásszabadság egyik legjelentősebb, Európa későbbi történelmét, kultúráját meghatározó dokumentumáról emlékeztek meg, valamint politikai, etikai, történelmi szempontból tárgyalták aktualitását. Az állam és az egyház kapcsolatának kérdése mindvégig jelen volt a konferencia előadásaiban. A jelen cikk nem követi szorosan az előadások időrendi sorrendjét, hanem tematikailag csoportosítja az elhangzott gondolatokat.



## „ÜLDÖZÉS ÉS SZABADULÁS” TIPOLÓGIÁJA A TÖRTÉNELEMBEN. A MILÁNÓI EDIKTUM ÉS A VALLÁSSZABADSÁG TÖRTÉNETE

A Krisztus utáni első három évszázadot a keresztényüldözések kegyetlensége jellemezte. Az apostoli igehirdetés nyomán egyre többen keresztelkedtek meg Krisztus nevére, de hitüket csak titokban gyakorolhatták. Az egyre erősödő üldözések nem csak a hitvallók életét követelték, hanem közösségi helyeiket, ingatlanjaikat is eltulajdonították. Az ellenreformáció, a francia forradalom, a nemzeti szocializmus és a kommunizmus képviselői is hasonló áldozatokra kényszerítették a hitüket következetesen vállaló keresztényeket. A kereszténységet tiltó időszakok a vallásszabadság egy-egy újabb dokumentumát hívták életre.

A totalitárius hatalom gyengülésének tüneteként jelentkezett a vallással szembeni tolerancia. Nagy Konstantin a hanyatlás jeleit viselő birodalomban felismerte a kereszténységben rejlő erőt, és mint egységesítő ideológiát akarta az impérium megerősítésének szolgálatába állítani. Pásztori-Kupán István, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet docense szerint a császár a saját érdekeit képviselve rendezte át a hatalmi viszonyokat. Erdő Péter bíboros is megerősítette, hogy a keresztjelében győző Nagy Konstantin császár nem hitbéli meggyőződésből fogadta el a kereszténységet. – Az ediktum kihirdetése után mint pontifex maximus elnökölt a 325. évi niceai zsinaton, de csak halálos ágyán keresztelkedett meg – tudtuk meg Huszár Páltól, a MRE zsinatának világi elnökétől.

A Milánói Ediktum kétélű rendelet volt, amely a biztosított vallásszabadság mellett terheket is jelentett a keresztények számára. Elsődleges pozitívuma egyértelmű: megszüntette az üldözéseket, lehetővé tette a szabad vallásgyakorlást, és azonnali vagyoni restitúciót rendelt el. Mindezzel hozzájárult az egyház gyors tanításbeli és szervezeti megerősödéséhez – jegyezte meg Korányi András, az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanára. A meghirdetett zsinatok öndefiníálásra, belső, tanításbeli fejlődésre inspirálták a kereszténységet. Az egyház megerősödésének és terjedésének egyik kézzelfogható jele az a szombathelyi régészeti lelet, amelyről Erdő Péter bíboros számolt be: a negyedik század első felére datálható sisakdíszén egyértelműen kirajzolódik a Krisztus-monogram.

A Milánói Ediktum negatív hozadéka viszont az volt, hogy egy évezredre és több évszázadra közvetlenül összekötötte az egyházat az állammal, s az ekkor kezdődő hatalmi harc során a kereszténység sokszor a birodalom kiszolgálójává vált. A gyülekezetekbe való feltartóztathatatlan, tömeges beáramlás a hitvalló kereszténység minőségi romlásához vezetett. Korányi András szerint a „hitvallósos” és „hivatalos” teológia összetűzése már a negyedik századi ariánus vitában is érezhetővé vált, amikor Nagy Konstantin ingadozó álláspontja Krisztus isteni természetének elfogadását veszélyeztette. Pásztori-Kupán István hívta fel a figyel-







ságához, ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés megváltoztatásának, illetve kinyilvánításának szabadságát akár egyénileg, akár közösen, nyilvánosság előtt vagy a magánéletben, oktatás, vallásgyakorlat, templomi és kultikus szertartások útján.<sup>3</sup> Magyarországon a 2011. évi CCVI. törvény az ENSZ nyilatkozatához csatlakozva rendelkezik a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról.

## RESTITÚCIÓ

A Milánói Ediktum kijelenti a szabad vallásválasztáshoz és vallásgyakorláshoz való jogot, bár nem részletezi a gondolati, lelkiismereti szabadság kérdéseit. Ezen túlmenően viszont van a rendeletnek egy máig példaértékű része. Pásztori-Kupán István *Restitutio ad institutionem: A Milánói Ediktum meglepően tanulságos időszersége* címet viselő előadásában kitért az egyházi ingatlanok visszaszolgáltatásának kérdésére. Nagy Konstantin azonnali hatállyal elrendeli a keresztények korábban eltulajdonított gyülekezési helyeinek visszaszolgáltatását. Abban az esetben, ha az ingatlan időközben tulajdonost cserélt, a birodalom kártérítést fizetett az új tulajdonosnak, és így szolgáltatva vissza a gyülekezetnek. Az ediktum ezzel a határozattal lényegében csak a római tulajdonjognak szerez érvényt. A közbéke érdekében a császár a tulajdonjog törvényét mindenki, tehát a keresztények számára is érvényessé teszi.

Sajnos, Erdélyben ennek a törvénynek a szellemisége erősen vitatott. A 153 éves Székely Mikó Kollégium, Háromszék és Erdély legnagyobb és legeredményesebb magyar tannyelvű tanintézménye. Az Erdélyi Református Egyház tulajdonában levő ingatlant a kommunizmus idején az állam eltulajdonította, majd 1999-ben megtörtént a „restitutio”, és a tulajdonos újra az egyház lett. Ennek ellenére már több éve zajlik az a per, amelynek keretében a román bíróság jogtalannak ítéli a visszaszolgáltatást. A tiltakozás, a huzavona napjainkban is zajlik. Egyelőre hibavaló az egész magyar közösség tiltakozása, amely joggal félti minden iskoláját, visszaszolgáltatott ingatlanát, hiszen a román igazságszolgáltatástól távol áll a Milánói Ediktum bölcsessége.

Az egyházi ingatlanok szerepével kapcsolatban még egy fontos adalékot tudhatunk meg a kolozsvári docenstől. Az ingatlanokat nem csak az állam szempontjából lehet vizsgálni, hanem az egyház felelősségét is fel kell vetni. John Wyclifől, „a reformáció hajnalcsillagától” származik az a gondolat, mely szerint az egyházi vagyon csak akkor tölti be rendeltetését, ha Isten dicsőségére az evangélium és a szegények javát szolgálja. Az egyháznak ez elmulaszthatatlan kötelessége. Ha ez nem történik meg, az államnak joga van az ingatlanra.

<sup>3</sup> <http://www.menszt.hu/layout/set/print/content/view/full/201>



## ÁLLAM – EGYHÁZ

Az állam és egyház kapcsolatának kérdéskörét Bábel Balázs, kecskemét-kalocsai érsek az ide vonatkozó evangéliumi hely felidézésével indította. Jézus szétválasztja a császár, valamint az Isten illetőségi területét, de mindkettőt elfogadja. „Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené.” (Mt 22, 22) Az érsek Origenészt idézve emelte ki az egyháznak az állam lehetőségeit meghaladó küldetését: ha Jézus államot akart volna, saját határait kellett volna leszűkítenie. Olyan társaságot kellett alapítania, amelynek bárki tagja lehet, és bármilyen államtól független.

A kereszténység történetében a Milánói Ediktum állam és egyház kapcsolatának egyik fontos dokumentuma. A rendelet a trón és oltár szövetségének kezdete, amely az investitúraharcok folyamán vált igazán érezhetővé. A lutheri két birodalomról szóló tanítás és az Ágostai Hitvallás 28. cikkelye alapján Gáncs Péter evangélikus püspök megfogalmazta, hogy nem szabad összekeverni az állami és az egyházi hatalmat. Korányi András megállapítása szerint viszont ahhoz, hogy „az állam és egyház közötti kapcsolatok legújabb kori összefüggéseit elemezni tudjunk, elkerülhetetlen az éppen ebben a kapcsolatrendszerben komoly változásokat, mély sérüléseket hozó totalitárius diktatúrák, illetve a háttérükben meghúzódó totalitárius ideológiák világával való összeütközés vizsgálata.” Kahler Frigyes jogász, jogtörténész docens (Veszprém) is a kommunista diktatúra ideológiai nyomására hívta fel a figyelmet. Ennek az ideológiának vallási jellege volt, amely az abszolút igazság birtokosaként lépett fel, így nem tűrt meg maga mellett más igazságot. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanárának véleménye szerint „a totalitárius diktatúrák – legyenek azok fasiszta-nemzetiszocialista vagy kommunista-szocialista jellegűek – rendszerszervezési törekvésükben ugyanazokon a stratégiai töréspontokon konfrontálódtak a kereszténységgel: a társadalmi kapcsolatok és jelenlét, az ifjúság nevelése, valamint a társadalmi nyilvánosság területén.” A társadalmi elszigetelés, az ingatlanok államosítása, a koncepciók perek sokasága mind a keresztény vallásosság ellehetetlenítését célozta. Kahler Frigyes előadásában bemutatta Mindszenty József, Sándor István, Péter Kis Szaléz és Károly Bernát koncepciók pereinek „színhjátékát”. Gáncs Péter püspök és Korányi András az evangélikus egyházak különböző ellenállási lépéseiről számoltak be: a *Barmeni Teológia Nyilatkozat* (1934 – Karl Barth, Thomas Breit, Hans Asmussen megfogalmazásában a német protestantizmus teológiai kritikája a hitleri diktatúrával szemben); Dietrich Bonhoeffer, evangélikus teológus, lelkes mártírhalála (1945); *Az egyház alapja* (1942 – a norvég evangélikus egyház hitvalló ellenállásának Eivind Berggrav püspök munkássága nyomán megszületett alapirata); és Ordass Lajos, evangélikus püspök ellenállása. Az egyháznak sokszor nagy árat kellett fizetnie azért, hogy megőrizhesse tanításbeli tisztaságát és ideológiai függetlenségét.



Gáncs Péter püspök köszöntőjében az egyház és az állam együttműködő elválasztásáról beszélt. Az állam és az egyházak küldetése a közösségért cselekvés, de ez csak egymás kompetenciahatárainak tiszteletben tartásával valósulhat meg. Mind az állam, mind az egyház Isten ajándéka és jótéteménye, de a kettőnek nem azonos a feladata, figyelmeztetett. A norvég egyházi hitvallás szerint az egyház legfőbb kötelessége az evangélium hirdetése, és az egyház szolgálói nem fogadhatnak el kívülről érkező utasításokat arra vonatkozóan, hogy miként hirdessék. Az evangélikus püspök a tolerancia témája köré felépített idei reformációi emlékévkéjében megfogalmazta: „mi nem egyszerűen békésen akarunk egymás mellett élni, hanem egymásért akarunk élni”. Azon kell munkálkodni, hogy „kapuk és hidak épüljenek egyház és állam között”.

Hölvényi György, egyházi, nemzeti és civil kapcsolatokért felelős államtitkár köszöntő beszédében szólt az egyház küldetésének értékéről, fontosságáról. Az egyház a kezdetektől szerves része a társadalomnak, és ott szólította, szólítja meg személyesen és közvetlenül az embereket, ahol „a bajok gyökereznek”. Ezért fontos, hogy társadalmi kérdésekben véleményt nyilvánítson. A hitből fakadó közösség önmagáért érték, így a társadalom számára is az. Az egyháznak kovászként kell jelen lennie a társadalomban: „Meg kell teremtenünk a találkozást és a barátság kultúráját” – idézte Ferenc pápa szavait az államtitkár. Az állam és egyház kapcsolatára vonatkozóan megjegyezte, hogy a 2011. évi CCVI. törvény az együttműködő elválasztás elvét követi. Hölvényi György szerint számos olyan terület van, ahol az állam és egyház a közös érdekében együttműködhet anélkül, hogy ezt az elválasztási elvet megsértené. Az állam feladata teret adni az egyháznak küldetése betöltésére, elfogadni azt, hogy a politika nem telepedhet rá az egyházi döntéshozatalra, valamint keresni a párbeszéd lehetőségeit.

## AKTUÁLIS KIHÍVÁSOK: TOLERANCIA, POLITIKAI KORREKTSÉG, AZ ÉLET VÉDELME NEK SZABADSÁGA

„Európa tartós szellemi válságban van és lelki kohézió nélkül maradt. (...) Az értéksemlegesség ma 'szinte már pótvallásként' jelenik meg a maga türelmetlenségével és diszkriminációjával, s ennek is a következménye, hogy az emberek elmagányosodtak” – mondta Hölvényi György.

Tőkéczkai László, az Eötvös Loránd Tudományegyetem docense *Toleranciák a mi korszakunkban* című előadásával tovább sarkította az államtitkár által felvázolt helyzetképet. Véleménye szerint a posztmodern „tolerancia felülről diktált, terhes.” Annyira ragaszkodik a szabadelvűséghez, hogy képtelen értéknek elfogadni a keresztények által képviselt értékrendet, és az önként vállalt kötöttséget is elítéli. „Isten népének mai feladata, hogy értékelvű kritikát adjon a pénzelvű, materialista



világ ellen. (...) Önmagunk nem vállalása nem tolerancia” – jegyezte meg az előadó. A vallásszabadságot és toleranciát sértő, helytelenül értelmező aktuális eseteket sorolt fel előadásában Fischl Vilmos MEÖT-főtítkárr. A kereszténység megvetése, kérdőre vonása vagy teljes ignorálása napjainkban arra utal, hogy súlyos tudatlanság és ellenséges magatartás él a Krisztust követő egyházakkal kapcsolatban. Tény az, hogy Gyurcsány Ferenc volt miniszterelnök 2013-ban tehetett olyan alapvetően téves kijelentést, hogy „Magyarország vagy szabad, vagy keresztény lesz”. Továbbá gúny témája lehet az is, hogy a magyar Alaptörvény Isten áldásának kérésével kezdődik, valamint az európai identitás is annyira meggyengült, hogy az Európai Unió alapdokumentumaiban nem történik utalás a zsidó-keresztény gyökerekre.

Kontinensünkön ma komoly kihívást jelent a lelkiismereti szabadság kérdése. Schanda Balázs, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanára e szabadság korlátait elemezte. Meddig lehet szabad az egyén, mi érinti csak az egyént, és mi az, ami már mások szabadságát korlátozza? Számtalan aktuális problémával szemléltette a válaszadás nehézségeit. Bár vannak országok, amelyek határozottan tiltakoznak, Európa hangadói mindenkitől követelik a nők szexuális- és reprodukciós jogát, valamint az abortuszhoz való jogot. Olaszországban az államilag elfogadott abortuszt sok orvos lelkiismereti okokra hivatkozva megtagadja. A minisztérium szabályozni igyekszik az abortuszmegtagadók számát. Belgiumban a törvényesen elfogadott felnőtt-eutanázia mellett most kezd kialakulni a gyógyíthatatlan gyerekek aktív eutanáziájában is a konszenzus. Ha az abortuszhoz vagy az eutanáziához való jogot általános szabadságjogként tüntetnék fel Európában, azok szabadságát korlátoznák, akik egyéni értékrendjük és lelkiismeretük alapján az „általánostól” eltérő utat szeretnék követni. A 2013. év magyarországi csodája, hogy Debrecenben agyhalott anyának született élő és egészséges gyermeke. Az „általános szabadság” megkövetelése közben előfordul, hogy gyógyítható életről mondunk le. „A Milánói Ediktum üzenete, hogy a szabadságot soha nem tekinthetjük adottságnak, hanem az mindenkor feladatot jelent.”

## A KONSTANTINI MODELL MEGHALADÁSA ÉS A JÖVŐ LEHETŐSÉGEI

Deszakralizáció jellemzi a nyilvánosságot kontinensünkön. Fabiny Tamás, a Magyarországi Evangélikus Egyház Északi Egyházkerületének püspöke megfogalmazásában Európa újra a pogány mítoszt választotta. „A kereszténység súlypontja átkerült a déli féltekére” – állapította meg Gonda László, református lelkész, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem docense. Fabiny püspök szerint az egyház számára nem megoldás a korábbi állami diktatúrával szembeni revans, sem a fundamentalista elszigetelődés. Csak az egyház prófétai szolgálata vezet helyes

irányba. Európa reevangelizálása, paradigmaváltás szükséges ennek a szolgáltat-  
 nak jegyében. Gonda László szintén három utat vázolt fel. Az egyházak elsőként a  
 konstantini modell restaurálását választhatnák: a vallásnak a társadalomban való  
 rehabilitálásával megpróbálják visszahozni a „trón” és az „oltár” összefonódását.  
 Ez kísérlet és kísértés is egyben. A másik út, a fundamentalista izoláció útja.  
 Egyfajta keresztény elszigetelődés, amely nem vesz tudomást a világban történő  
 folyamatokról. A harmadik út, a kereszténység újrafelfedezése a nyugati világban  
 is. Nem zárkózik be, de nem is lép ki a kereszténység keretein kívülre, hanem újra-  
 fogalmazza azt. A transzformatív spiritualitás lehet az az út, amely segít megtalálni  
 a kereszténység helyét a mai posztmodern helyzetben.

## Felhasznált irodalom

- Milánói Ediktum, in: Magyar Katolikus Lexikon: <http://lexikon.katolikus.hu/M/mil%C3%A1n%C3%B3i%20ediktum.html>
- Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, in: <http://www.menszt.hu/layout/set/print/content/view/full/201>
- Roxborough John: Religionsfreiheit, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte Auflage, Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bern Janowski, Eberhard Jüngel (szerk.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.



# A MAGYARORSZÁGI AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG TÍZ ÉVE

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság (a MASZTT) 2004-ben alakult. Előzményei azonban sokkal korábbra nyúlnak vissza. Világviszonylatban XIII. Leó pápa 1892-ben megjelent *Aeterni Patris* kezdetű enciklikája szorgalmazta a tomizmus modern kori megújulását, az 1879-ben alakult Aquinói Szent Tamás Pápai Akadémia szervezte a nemzetközi tomista kongresszusok sorát. Hazánkban már a jelzett enciklika évében megalakult az Aquinói Szent Tamás Társaság, melynek célja „a katolikus bölcsélet ismertetése, igazolása és továbbfejlesztése” volt. Ennek jegyében egész sor folyóirat és évkönyv jött létre: A Bölcséleti Folyóirat, a Hittudományi Folyóirat, a Religio, a Bölcséleti Közlemények, az Aquinói Szent Tamás Társaság évkönyvei vagy az Aquinói Szent Tamás Társaság felolvasásaiból c. kiadvány, valamint a Szent Tamás Könyvtár kötetei. Taglétszáma 1936-ban 261 fő volt. A háború és a politikai fordulat miatt a Társaság 1945-től nem működhetett. Nemzetközi szinten a II. Vatikáni zsinat jelentett szemléletváltást: a tomizmus többé már nem volt „philosophia perennis”, de továbbra is jelen volt a katolikus filozófiában és teológiában. A tomizmus tekintetében 1974-ben, Aquinói halálának 700. évfordulóján volt némi megújulás, ekkor alakult meg a *Nemzetközi Szent Tamás Társaság* (*Società Internazionale di San Tommaso*, a *Sita*). Az akkori kongresszuson magam is részt vettem, amint az Akadémia és a SITA további jó néhány kongresszusán is.

A hazai rendszerváltozás után még hosszú idő telt el, mire felébredt az igény a Tomista Társaság felélesztésére. Segítségünkre volt ebben *Abelardo Lobato* atya, spanyol domonkos professzor, aki a Pápai Tamás Akadémia, a Sita és a Szent Tamásról elnevezett egyetemek szövetségének is elnöke volt. Lobato akkoriban már megszervezte a Sita cseh, lengyel, német és észt tagozatát is. A szervezésben itthon Richard Blum professzor állt segítségére, aki akkoriban Piliscsabán volt vendég előadó, és óriási nemzetközi kapcsolatrendszerrel rendelkezett. Így jöhetett létre 2002. december 12-én a Sita magyar tagozata (*Sezione Ungherese di Sita*), Blum professzor elnöklete alatt, és szerveződhetett meg *Aquinói Szent Tamás és a Tomizmus* (*Thomas Aquinas and Thomism*) megjelöléssel a négy napos magyar kongresszus Piliscsabán, a PPKE BTK kampusán, 14 szekcióban (!), 47 (!) előadóval, akik között



volt amerikai, német, olasz, cseh, szlovák, lengyel, észt, román, és sok magyar. A kongresszus anyaga a *Verbum* folyóirat két számában jelent meg 2003-ban.

Be kellett azonban látnunk, hogy egyrészt ilyen nagyszabású rendezvényre csak ritkán kerülhet sor, főleg anyagi gondok miatt, másrészt hogy hazai viszonyok között önálló szervezetként kell megjelenünk, és elsősorban hazai erőinkre kell összepontosítanunk. Ezért került sor az önálló társaság, a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság megalakulására, 2004. február 28-án, ugyancsak Piliscsabán, amelyet azután a Fővárosi Bíróság is bejegyezte. Blum professzortól jómagam örököltem az elnöki tisztelet, a következőkben tehát afféle elnöki beszámolót kap kézhez az olvasó. Célunk nem egyszerűen a skolasztika (az „iskolás bölcselet”) folytatása volt, hanem a tomizmusnak (vagy inkább már *netomizmusnak*) a korunk szellemi irányzataival való párbeszéd elősegítése. Ezt a célt konferenciákkal, konferencia-kötetek és önálló monográfiák kiadásával kívántuk teljesíteni.

Ennek megfelelően a filozófia egy-egy rész-területét vettük elő évi konferenciáinkon. Az első önálló konferenciára még az alakulás évében, december 11-én sor került, de immár a PPKE Hittudományi Karán, Budapesten, *Az etika és az erkölcs kérdései napjainkban Aquinói Szent Tamás nyomán* címmel. 2005-ben június 25-én tartottuk konferenciánkat, szintén Budapesten. Témája ez volt: *A nyelv és a kommunikáció kérdései napjainkban*. Ekkor jelent meg első konferencia-kötetünk az előző és az azévi konferenciák előadásaisal. 2006-ban március 7-én volt a konferenciánk, ugyancsak a Hittudományi Karon, ezzel a címmel: *Az Istenhez vezető utak Aquinói Szent Tamás nyomán*. 2007-ben június 23-án tartottuk évi konferenciánkat, ugyanott, *Az egyén és a társadalom – az antropológia és a társadalomfilozófia kérdései napjainkban* címmel. 2008-ban március 8-án került sor konferenciánkra, szintén a Hittudományi Karon, *Aquinói Szent Tamás párbeszéde korunkkal* címmel. A 2006-os, 2007-es és 2008-as konferenciák anyag közös kötetben ekkor jelent meg. Konferencia-köteteink „bilingvisek” voltak, olyan értelemben, hogy az előadások (és így az írások) lehettek akár magyar, akár idegen nyelven, de a magyar szövegekhez idegen nyelvű összefoglalót is kértünk, az idegen nyelvűekről pedig magyar összefoglalót közöltünk, így akár a külföldi érdeklődő is nyomon követhette a Társaság tevékenységét.

Közben önálló monográfiák kiadására is vállalkoztunk. Így jelent meg e sorok írójának munkája, *Isten anyai arca?* címmel 2007-ben, majd ennek angol nyelvű változata (*Maternal face of God,*) 2008-ban, szintén abban az évben alapítónk, Abelardo Lobato műve: *Az ember méltósága. Kiváltság és hódítás*, tagjaink magyar fordításában, szintén abban az évben sorainkból *Kormos József*, a PPKE BTK tanára jelentkezett könyvvel (*Fides et cognitio. Aquinói Szent Tamás gondolataihoz kapcsolódó tanulmányok*). Folytatódott a konferenciák sora is. A következő 2009. március 6-7-én volt, *Aquinói Szent Tamás és a tomizmus ma. Hagyomány, értelmezés és perspektíva* címmel, ezúttal az alakulás helyszínén, Piliscsabán. Ennek anyagát



is konferencia-kötetben adtuk ki. Következő konferenciánkat 2010-ben március 6-án, újra a Hittudományi Karon, Budapesten tartottuk, *A Summa contra Gentiles mint a vallásközi párbeszéd dokumentuma* címmel. Ez évben Kormos József újabb könyvvel jelentkezett, *Erkenntnis – Galube – Padagogik. Edith Stein gondolataihoz kapcsolódó tanulmányok* címmel.

Az utolsó szakaszt a 2011-es, 12-es, 13-as év jelenti. 2011-es konferenciánkat szintén a Veres Pálné utcában tartottuk, március 5-én. Témája ez volt: *A hit és ész viszonya Aquinói Szent Tamásnál*. De ezt a címet is adhattuk volna: a *Fides et Ratio* üzenete. Áprilisban Kormos Józseffel kettesben részt vettünk a Sita „vezérkari” konferenciáján is, Bolognaban, számos nemzeti szekció vezetőjével és képviselőivel. Ebben az évben adtuk ki a neves tomista, *Rafael Tomás Caldera* könyvét (*A szerepet természetéről*) és könyvemet (*A lét perújrafelvétele*), melyben kísérletet tettem Szent Tamás ontológiájának rekonstruálására. Kiadványaink sorában fordulatot jelentett, hogy ebben az évben nem egyszerűen konferencia-kötetet jelentettünk meg, hanem elkezdtük a *Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei* sorozatát, azzal a nem titkolt céllal, hogy az egykori Bölcséleti Közlemények sorozatot újítjuk fel és visszük tovább. Soron következő konferenciánk 2012. március 10-én volt, *Az antropológia kérdései Aquinói Szent Tamás gondolkodásában és ma* címmel, továbbra is a Veres Pálné utcában. 2013-ban viszont már újítottunk a helyszín tekintetében. Következő konferenciánkat március 9-én Pesten tartottuk ugyan, de már a Nemzeti Közszolgálati Egyetemen, *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál* címmel. A cím bizonyára ismerős, a nagy magyar tomista, *Horváth Sándor* azonos című könyvéből, itt tehát a Horváth-féle eszmei kísérletet szerettük volna tovább folytatni, mint ahogy működésünk egész eddigi tíz évében is. Ennek az évnek terméke még a *Közlemények 2. kötete* is, amely 2011-es és 12-es konferenciánk előadásait adja közre.

# A HOLOKAUSZT KULTURÁLIS VONATKOZÁSAI – AZ EMLÉKEZÉS KRAKKÓI OLVASATA

TURAI GABRIELLA

„El sem tudod képzelni, hogy milyen boldog vagyok!”

Tadeusz Borowski: *Kövilág*

„Emlékezzél meg”, olvasható a felszólítás a Biblia lapjain – több értelemben is. A zsoltáros azért könyörög, hogy Istene ne feledkezzen meg saját irgalmasságáról. Másutt pedig azért, hogy népe szenvedése legyen a szeme előtt. A filozófia és a társadalomtudományok az utóbbi évtizedekben sokat foglalkoztak az emlékezet személyes, társadalmi és vallási jelenségével. A történelmi múlt tényeinek vizsgálatából kiindulva arról gondolkodnak, milyen folyamatok és összefüggések alapján történik maga az emlékezés, és hogyan alkotja meg újra és újra a személyes és a közösségi memória a jelenbeli múltat. Megkülönböztetik a múlt tényszerű eseményeit annak értelmezéseitől. Az emlékezet közösségi cselekmény, ahány ember és ahány érdek, annyiféle. Adott eseményre a szemtanúk is eltérően emlékeznek. Elbeszéléseik igazsága szorosan összefügg az elmondás adott pillanatával és azzal a személlyel vagy közösséggel, aki számára az átélt történet megfogalmazódik.” (Máté-Tóth 2014)<sup>1</sup>

’Kétség sem férhet hozzá, hogy a Holokauszt a XX. századi európai történelem meghatározó eseménye és fordulópontja volt. Egy olyan páneurópai tapasztalat, amely szinte minden országban jelen volt és éreztette hatásait. Ötven év elteltével talán elmondhatjuk, hogy a világ végre bátran és nyíltan beszélhet a Holokausztról és az európai kultúrára gyakorolt hatásairól.’

Prof. Dr. Annamaria-Orla Bukowska 2012 márciusában ezekkel a szavakkal nyitotta meg a krakkói Jagelló Egyetem Bölcsészettudományi Karán „Holocaust and Its Cultural Meanings” c. kurzusát a helyi Erasmus és CEEPUS hallgatók számára.

<sup>1</sup> E szavakkal kezdődik a világirodalom egyik legszebb és legmegrázóbb szerelmes levele. Megrázó, mert a lágerfénycsillagokkal kivert, krematóriumfüstös auschwitzi éjszakában tesz hitet a szerelem, az élet mellett Tadeusz Borowski. A legtisztább érzelmek és a legmocskosabb emberi hajlamok, szerelem és háború, megoldhatatlan ellentétek feszítik a világszerte ismert és elismert lengyel író hol lírává szelídülő, hol maró gúnnyal fűszerezett, közvetlen hangú elbeszéléseit, amelyekben nyomon követhetjük egy emberfaló világ tragikus sorsú polgárának életútját, egy emberét, aki élni akart és élni tudott a haláltáborban, – ám a békében önkezével vetett véget életének. <http://moly.hu/konyvek/tadeusz-borowski-kovilag>

<sup>2</sup> Máté-Tóth András: Parallax. Meditációk egy sokszínű világról. Bencés Kiadó és Terjesztő Kft. 2014., 67. o.



A kurzus során egyértelművé vált a hallgató közönség számára, hogy a társadalmi diskurzus nem tűrhet halasztást a kérdésben, három generáció nőtt már fel az események óta, az idő sürget, az emlékezés létszükséglet. Unokák teszik fel nap, mint nap a kérdést nagyszüleiknek, mit tettek a világháború idején, vagy mi az leginkább, amit nem tettek meg. A kérdés többé már nem arra irányul, hogy mi történt mindazokkal, akik átélték a Holokausztot és a világháború megrázkódtatásait, hanem sokkal inkább arra, hogy az átélés pillanatában mit cselekedtek.

A kurzust magát is átítatta a kérdés s maga a kérdezés elsőbbsége. Prof. Orla Bukowska gyakorta hangoztatta: „There is no stupid question. Only stupid people who do not ask question”. Szabad és vidám lényével, tökéletes akadémiai felkészültségével lenyűgözte fiatal hallgatóságát, amelynek magam is tagja lehettem.

A program egyszerre törekedett teoretikus és praktikus ismeretek átadására. A Shoah mélyebb és árnyaltabb megértése érdekében a kurzus tovább ment a politikai és történelmi események tényszerű és tételes megértésén. Valódi, gyakorlati tudást kívánt nyújtani a társadalomban élő Emberről.

Az órák során az alábbi témakörökbe nyerhettünk mélyebb betekintést: a Holokauszt változó terminológiája és definíciói; a Holokauszt történelmi elhelyezése és történelmen kívüli önálló elemzése; a Holokauszt demitologizálása; Holokauszt, Népiirtás, Rasszizmus, Antiszemitizmus; Sztereotípiák, Előítélet, Viselkedés, Attitűd; a Holokauszt, mint az európai antiszemitizmus elkerülhetetlen végpontja?; a Holokauszt egyedi mivolta; a „Soha Többé” kérdésköre; az elkövetők szociokulturális szerepei, szemtanúk és az „ott bámszködők” elemzése.

Mindezen túl kiemelten foglalkoztunk a Holokauszt egyedi mivoltával és a „Soha Többé” kérdéskörével. Zimbardo stanfordi börtönkísérlete szolgált alapul annak megértéséhez, hogy hogyan válik egy átlagos, hétköznapi ember hatalommal felruházott kegyetlen elkövetővé, illetve jogaitól és emberségétől megfosztott áldozattá. A kurzus kiemelkedő hatását egy egyfajta 'akaratlanul elsajátított és megélt empátia' megszerzésében látom. A beleérzés lélektana azonban csak gyakorlati tapasztalatból születik. Ezért is játszott fontos szerepet az Élet Menetén<sup>3</sup> való részvétel és, ezáltal a nyílt diskurzus Holokauszt túlélőkkel, fiatal Auschwitzba látogató izraeli diákokkal, a világ minden tájáról érkező diaszpórában élő zsidó emberekkel, náci halál-és koncentrációs táborokat felszabadító veterán amerikai katonákkal.

A személyes tapasztalás, a Lager tapintása, atmoszférájának érzékelése új utat nyithatnak, és remélhetőleg nyitnak is a Holokauszt XXI. századi oktatásában,

<sup>3</sup> *The March of the Living* – Az Élet Menete. A Lengyelországban évente megrendezésre kerülő oktatási célt szolgáló rendezvényre a világ minden tájáról érkeznek zsidó, illetve nem zsidó fiatalok, hogy együtt emlékezzenek és róják le tiszteletüket a Holokauszt áldozatai előtt. A Holokauszt emléknapján (*Yom HaShoah*) 1988 óta minden évben több tízezer résztvevő menetel csendben Auschwitzból Birkenaubá.

kutatásában és értelmezésében. Arra a kérdésre, hogy vajon megtörténhet-e az emberiséggel még egyszer egy újabb Holokauszt, a kurzus nem adott határozott és pozitív választ, mint ahogy Barack Obama tette, amikor azt állította, hogy a Shoah „Soha Többé” nem fog megtörténni. A kérdés nyitva maradt. Seneca óta „az ember szeret embert pusztítani”, s ha jól megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy az emberiség története maga is gyilkossággal, mégpedig testvérgyilkossággal kezdődik. Káin és Ábel története nyitány, s az út azóta is Édentől Keletre vezet.



# A MAGYARORSZÁGI ZSIDÓSÁG TÖRTÉNETE

RÓNA TAMÁS

2013 tavaszával a Keresztény-Zsidó Tanács javaslatára egy tankönyv megírása kezdődött, melynek címe: *A magyarországi zsidóság története*.

A Keresztény-Zsidó Tanács a rendszerváltás után alakult meg a történelmi egyházak főpapjaiból, s az azt követő évek során kibővült a kisegyházak lelki vezetőivel. Ez a közösség feladatának tekinti a közös keresztény és zsidó értékek hangsúlyozását, s az elmúlt évtizedek során ezt különböző konferenciákon, kiadványokon keresztül és a tagság személyei által próbálja eljuttatni országszerte.

A felnövekvő nemzedékek oktatásának, nevelésének céljából a Tanács szellemi és szakrális felelősségéből fakadó álláspontja az, hogy autentikus és komplex forrást kell biztosítani számukra.

A középiskolák, azaz 14-18 év közötti hallgatók és az oktatók számára egy olyan tankönyvre van szükség, mely az együttélés történetének kronológiáját, a kultúrából fakadó hagyományrendszereket és a személyes példamutatást együtt mutathatja be. E könyv elkészítésére a Tanács felkérte elnökségi tagját, Dr. Róna Tamás rabbit, hogy a munkát végezze el.

Az első lépésként a történelmi korszakok részeihez, azaz a fejezetek megírásához kiváló szakembereket kellett megtalálni, azokat a történészeket, akik mind idehaza, mind pedig nemzetközileg is elfogadottak és elismertek. Emellett képesek a magyarországi zsidóságra jellemző sajátosságokat is bemutatni, ami kiváltképp nehéz feladat, mivel nem klasszikus értelemben vett tudományos munkát kell előállítani – melynek terjedelme akár több ezer oldalt is átfoghat –, hanem tankönyvről beszélünk, melyben ezer év történelmét kell 100-120 oldalban összefoglalni. Ezen túlmenően nagyon sok olyan történelmi tényről kell e tankönyv lapjain keresztül megvilágítani, melyek egyértelműek, pontosak és precízen meghatározottak.

2013. második felére körvonalazódott a szerzőtársak személye, akik valamilyen módon elfogadták a felkérést, s nagy figyelemmel és odaadással fordultak rögtön e kötet születése felé.

Az első fejezet megírását Haraszi György professzor úr vállalta el, melynek címe: *A magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől a 18. század végéig*. A második fejezetet Karádi Viktor professzor úr írta, címe: *A 19. század*. (Megte-

lepülés, elvegyülés és kiválás.). A harmadik fejezet Romsics Ignác professzor úrhoz kapcsolódik, címe: A két világháború között és a második világháborúban (1918-1945). A negyedik fejezet Kovács András professzor úr munkája, címe: Zsidóság a második világháború utáni Magyarországon (1945-2014). Az ötödik fejezetet Botos János professzor úr írta, címe: A magyarországi zsidóság történetének kronológiája.

A tankönyv szerkesztői: Dr. Mezei Mónika és Dr. Róna Tamás. Szaklektor: Dr. Róna Tamás.

2014. márciusára a fejezetek elkészültek. A szerkesztési munka elkezdődött, mely előreláthatólag idén ősszel befejeződik és a leendő tankönyvvel elkezdődhet az akkreditációs folyamat. Tankönyv formájában a 2015/16-os iskolai év során válik elérhetővé, amennyiben az akkreditáció sikeres.









Puskás Attila:

*Megismertük és hittük a szeretetet. Metszetek Hans  
Urs von Balthasar szeretetteológiájából*

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, BUDAPEST, 2012, 258. OLD.

Mostani írásomat *széljegyzetnek* szánom a jeles magyar teológus, Puskás Attila<sup>1</sup> tanulmánygyűjteményéhez. E kötet, amely a XVI. Benedek pápa által meghirdetett Hit Évében jelent meg, szerintem tekinthető Ratzinger pápa *Deus caritas est* kezdetű első enciklikája (2005) *továbbgondolásának*, illetve a János-levél versei: „*Megismertük és hittük a szeretetet [...] Szeretet az Isten...*” (1Jn 4,16–17) *balthasari kommentárjának*.

A kötet tizenhárom hosszabb-rövidebb írást tesz közzé. Nyolc már korábban megjelent folyóiratokban, tanulmánykötetekben: ezek Balthasar teológiájának egy-egy kérdéskörét elemzik, de mindegyik a Jézus Krisztusban feltáruuló Szeretet-Isten misztériumában összpontosul. A kötet első négy tanulmánya új: ezekben a Szerző vázolja Balthasar *teológiai esztétikájának lényegét*, bevezet a svájci teológus főművének, *Trilógiájának* szerkezetébe.<sup>2</sup> Nem mutatja be H. U. von Balthasar teológus teljes, hatalmas életművét,<sup>3</sup> hanem „metszeteket” ad szeretetteológiájából. A balthasari teológia *jánosi és ignáci lelkiségtől ihletett középpontjába* vezet: *Isten mindig nagyobb szeretetének túlsúlya, ahogyan Jézus Krisztusban – a Húsvét misztériumában – tárul fel számunkra*.

Puskás az *Előszó*ban megemlíti a 2006 februárjában Budapesten megrendezett Balthasar-konferencia tanulmánykötetét,<sup>4</sup> amely jól érzékelteti Balthasar életművé-

<sup>1</sup> Puskás Attila főbb publikációi: *La domanda sul senso della vita umana nella filosofia di Georg Scherer*, diss. Abaliget, 1997; *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest, 2006; *A kegyelem teológiája*, SZIT, Budapest, 2007; „Grundzüge der Schöpfungstheologie Hans Urs von Balthasars”, in Otmar Meuffels–Jürgen Bründl (Hg.), *Grenzgänge der Theologie*, Professor Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag, Münster, 2004, 291–314.; „Il rinnovamento dell’interpretazione trinitaria della creazione nella teologia odierna”, in *Folia Theologica* 2007/18, 179–208.

<sup>2</sup> Mindenképpen központi helyet foglal el hatalmas életművében trilógiája: *Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik* – Vö. Szabó Ferenc, *Hans Urs von Balthasar*, válogatás műveiből, Róma, 1989, 24–59.

<sup>3</sup> Vö. ismertetésem: „Hans Urs von Balthasar – magyarul”, in *Távlatok* 69/384. <http://www.tavlatok.hu/69szemle.htm>

<sup>4</sup> Lásd Bartók Tibor beszámolóját a *Távlatokban*: 72/209. <http://www.tavlatok.hu/72kultura.htm>, anyagát közzétette a *Vigilia* 2007-ben: *In memoriam Hans Urs von Balthasar*.



nek gazdagságát, sokrétűségét: filozófiai párbeszédei, a patrisztikus örökség kreatív feldolgozása, spirituális teológiája, eredeti szemléletmódja a dogmatika területén.

A konferenciáról szóló beszámolójában Bartók Tibor SJ kiemelte Balthasar teológiájának spirituális oldalát, amelynek „komolyan vételére egyébként maga XVI. Benedek pápa hívta fel a figyelmet abban az üdvözlletben, amelyet a római Lateráni Egyetemen 2005 őszén rendezett Balthasar-konferencia résztvevőihez intézett.

„A teológiának, ahogyan azt Balthasar értette, mélységesen egyesülnie kellett a spiritualitással: csak így lehetett ugyanis mély és hatékony.” A pápa még tovább megy a spiritualitás jelentőségének megfogalmazásában, amikor kijelenti: „A spiritualitás nem tompítja a tudományos munkát, hanem átadja a helyes módszert a teológia tanulmányozásának, hogy az helyes értelmezésre juthasson.” Ezt az összefüggést értette meg Balthasar, vagyis azt, hogy „a teológia csak az imádság révén bontakozhat ki, amely befogadja Isten jelenlétét, és teljes engedelmességgel rábízta magát”.<sup>5</sup>

„A spirituális elem Balthasar számára mindig megőrzi ekkleziális dimenzióját – folytatja Bartók –, nem akar az Egyház – többé-kevésbé mindig nehézkes – intézményességéről leszakadva önállósulni. Szellemi zsenialitása tökéletes harmóniában marad hitével és annak közösségével, az Egyházzal. Balthasar egyháziassága – s erre P. Szabó Ferenc hívta fel a konferencia résztvevőinek figyelmét – nem mellékes eleme a teológus gondolkodásának, hanem a spirituális elem hordozója és táplálója. Balthasar az ignáci *sentire cum Ecclesia* szellemében vállalja ezt az egyháziasságot, amely végső soron szolgálatot jelent a megkereszteltek közösségében, akikben Isten dicsősége sajátos módon ragyog fel épp a keresztség révén. Erre a szolgálatra utalnak a Szentatya szavai is: »Úgy emlékezünk rá ebből az alkalomból, mint a hit emberére, olyan papra, aki engedelmesen és rejtve maradva sohasem kereste személyének előtérbe helyezését, hanem teljes ignáci szellemben Isten nagyobb dicsőségét kívánta.«<sup>6</sup> Mint említettem, Puskás Attila is (19), miként Balthasar életművének más ismerői, helyesen emeli ki – a János-evangélium és a jánosi iratok mellett – az ignáci „*omnia ad maiorem Dei gloriam*” életprogram, az ignáci lelkeség hatását. W. Löser szerint igen fájdalmas volt Balthasarnak 1950-ben a jezsuita rendből való kilépése; élete vége felé foglalkoztatta a gondolat, hogy visszalép a Társaságba, de bíborosi kinevezése utáni hirtelen halála miatt ez nem vált valóra.<sup>7</sup>

Az ignáci lelkeséget közvetítették neki jezsuita mesterei és barátai: Erich Przywara *Deus semper maior*ja és Henri de Lubac *Catholicisme* című programkönyve.

<sup>5</sup> Message à un congrès sur l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar, in: *La documentation catholique* 20/11/2005, 1048–1049.

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar, *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 10, 14, 20–21, 34, 42, 76–77; H. de Lubac és H. U. von Balthasar szellemi rokonságáról lásd tanulmányomat: *In memoriam Hans Urs von Balthasar*, 139–148.

<sup>7</sup> Werner Löser, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*. Herder, Freiburg, 2005, 7–8.



Hans Urs von Balthasar (1905–1988), aki 1929-től 1950-ig Jézus Társaságának tagja volt, jezsuita képzést kapott a Lyon melletti Fourvière-ben; itt főleg Henri de Lubac volt rá döntő hatással. Ekkor az egyházatyákat tanulmányozta, továbbá átdolgozta germanisztikából írt disszertációját (*A német lélek apokalipszise*), és három kötetben kiadta. H. de Lubac több művét németre fordította; elmélyülten elemezte Dante, Hopkins, Claudel és Péguy költészetét, nagy monográfiát adott ki Georges Bernanos francia regényíróról. A költészet és a művészet iránt igen érzékeny Balthasar kellő felkészültséggel rendelkezett, hogy kidolgozza teológiai esztétikáját, a *Herrlichkeit*et. 1938–1939-ben Münchenben a *Stimmen der Zeit*nél megismerkedett E. Przywara jezsuita teológussal; 1940 és 1948 között egyetemi lelkész volt Bázelenben, ahol baráti kapcsolatba lépett Karl Barth protestáns teológussal, és nagy monográfiát írt teológiájáról. Ugyanitt ismerkedett meg Adrienne von Speyrrel (1902–1967), aki az ő hatására áttért a katolikus hitre. A nagy műveltségű és misztikus hajlamú asszony lelkisége és teológiája lényeges hatást gyakorolt Balthasarra, ahogyan maga vallja a *Számvetésben* (77 és 101). Itt részletesen felsorolja műveit, ismerteti a trilógia genezisét és azokat a személyeket, akiknek „köszönettel” tartozik.

Puskás Attila is (21–22, 25kk, főleg 77–85) – idézve a *Számvetést* (96–97) – a *kisgyermek eredeti szeretet-tapasztalatából kiindulva* értelmezi újra a lét transzcendentális tulajdonságait a szeretet látószögéből, és innen vezet be a teológiai esztétika szívébe, az isteni szeretet szépségébe: „Az emberi létezés lényegi közege az embertárrsal folytatott párbeszéd. A gyermek édesanyja szeretete, mosolya révén jut öntudatra. Ebben a találkozásban megnyílik számára a teljes végtelen lét horizontja, és négy dolgot világít meg előtte: 1. azt, hogy a szeretet közegeiben 'egy' édesanyjával, noha különbözik tőle, tehát az egész lét 'egy'; 2. azt, hogy a szeretet 'jó': tehát az egész lét 'jó'; 3. azt, hogy a szeretet 'igaz', tehát az egész lét 'igaz'; 4. azt, hogy ez a szeretet 'örömet' ébreszt, tehát az egész lét 'szép'.” Balthasar e transzcendentálék (*unum, bonum, verum, pulchrum*) alapján analógiára épülő filozófiát és teológiát igyekezett kidolgozni.

Puskás Attila új kötetének legfontosabb, a többi tanulmányt is megalapozó része: *Teológiai esztétika: az isteni szeretet szépsége* (25–52).

A *Számvetést* idézve megmagyarázza (28) a trilógia felépítését megszabó (isteni) szép–jó–igaz sorrendiségének teológiai okát. Miért viseli a szintézis első része, a *Herrlichkeit* (Dicsőség) címet? „Azért, mert az elsődleges feladat az, hogy egyáltalán észrevegyük Isten kinyilatkoztatását, Isten pedig csak fenségben, dics-fényben ismerhető meg, abban, amit Izrael *kabódnak* és az újszövetség *glóriának* nevez, az emberi természet és a kereszt 'inkognitója' ellenére is. Ez azt jelenti, hogy Isten elsődlegesen nem tanítóként jön el hozzánk ('igaz'), elsősorban nem célratoró 'Megváltóként' ('jó'), hanem, hogy megmutassa és szétsugározza ÖNMAGÁT, örök szentháromságos szeretetének dicsőségét, dicsőségének ezt az 'érdeknélküliségét',



amely ugyanúgy jellemzi a valódi szeretetet, mint a valódi szépséget. [...] A 'dicsőséges' teológiai síkon megfelel annak, ami filozófiai síkon a transzcendentális 'szép'." (Számvetés, 69)

Puskás ezután (29kk) a teológiai esztétika első részét, a *Herrlichkeitenet* elemzi.<sup>8</sup> A teológiai esztétika azt akarja megmutatni, hogy az isteni Szépség miként *ragyog fel* Jézus Krisztus arcán, alakján. Maga Balthasar a *Bevezetésben* (20) így magyarázza: „A szépség az a szó, amelyet legelsőként kell kimondanunk. A gondolkodó értelem mindennel előbb szembe mer nézni, mint a szépséggel, mert megragadhatatlan ragyogásként sugárzik az igaz és a jó kettős csillagzata körül, és fogja át szétszakíthatatlan egységüket.” A szépség elsősorban az alak vagy az alakzat titkára vonatkozik: „A szép jelentésű *formosus* és *speciosus* a *formából*, illetve a *speciesből* származik. Ugyanakkor nyomban szólunk kell a 'nagy belső ragyogásról', amelynek tiszta világlása a *speciest speciosus*-szá lényegíti: ez a *splendor*. Egyszerre van jelen az alakzat és az, ami belőle sugárzik, s ami méltóságát adja, és szeretetreméltóvá teszi.” (22)

Az Ő- és Újszövetség együttesen ragyogtatja fel Jézus Krisztus, a testté lett Ige szépséges alakját azok számára, akik a Lélek ajándékeként a hit szemével látni tudnak. Az Írás nem mindentől elszigetelt könyv, „hanem összefüggésben áll azzal, amit Krisztus teremtett, alkotott és árasztott ki: annak a valóságnak egészével, amely az ő műve és az ő hatása a világban, s csak ebben az összefüggésben formálódik alakká”. (33)

A bibliai *kabód*, *doxa*, *gloria* mutatkozik meg a *hit szemének*;<sup>9</sup> a keresztyén kinyilatkoztatás belső alakszerűsége Krisztus istensége révén tárul föl: az istenség egész teljessége testi formában (*szómatikósz*) Krisztusban lakozik (Kol 2,9); az Egyház, sőt a mindenség Krisztus testeként jelenik meg (Ef 1,23; Kol 1,18,24; Ef 4,16). „A teremtmények csak azért lehetnek igék, mert Ő az Ige, és azért ragyoghat föl bennük Isten dicsősége, mert a Fiú az ő »dicsőségének kisugárzása« és isteni valóságának kifejeződése, ki-ábrázolása (Zsid 1,1–3).” Az *objektív evidencia* című ragyogó részből idéztem, ahol Balthasar a „kinyilatkoztatás alakjáról” ír (406–407).

A *Teológiai esztétika* első kötetének első részében Balthasar a *hitaktust* mint az esztétikai tapasztalat analógiájára felfogott hívő szemlélést tárgyalja, a második nagy részben, amely *Az objektív evidencia* címet viseli, figyelmét a szemlélés tárgyára, a kinyilatkoztatás alakjára fordítja. A *Krisztus alakjából sugárzó fény önmagában eleve meggyőző evidencia*.

<sup>8</sup> A *dicsőség felfénylése*, Teológiai esztétika, I. kötet, *Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004.

<sup>9</sup> Puskás Balthasar hitelemzésénél (40–41) rávilágít a francia jezsuita, Pierre Rousselot híres tanulmányának (*Les yeux de la foi*, 1910) befolyására. A *Szent Tamás intellektualizmusát* – részben Bergson befolyása alatt – újraértelmező Rousselot egyébként jelentős hatást gyakorolt J. Maréchalra és a transzcendentális módszerre.



Itt következik Puskás Attila nagyszerű elemzése: *Krisztus alakjának objektív evidenciája a hívő szemlélet számára*. „Isten feltétlen szeretetének kinyilatkoztatása úgy valósul meg, hogy egy levezethetetlen, eredeti, egyedülálló, egyszeri, de egyetlen jelentőségű és mindenkit érintő 'alakot' hoz létre magának a történelem szövetében, mely csak akkor észlelhető és érthető a maga teljes alakszerűségében, ha Isten szentháromságos szeretetének a megjelenéseként tekintünk rá. Az isteni kinyilatkoztatás történelmi alakjának középpontja Jézus Krisztus. Az üdvösségtörténet mozzanatai és részletei e középpontra mutatnak, körülötte rendeződnek érthető egésszé, nélküle alaktalanságot vagy torzó alakzatot mutatnak.” (Puskás 51, vö. TE I, 143, 145, 163k, 169–171, 447–458.)

„A Krisztus alkotta alakzat önmagában, belsőleg helytálló és evidens”, képes arra „hogy fényt árasztva beléragyogjon a megtérő emberbe, ami pedig egyáltalán nem csak intellektuális folyamat, hanem az ember egész egzisztenciáját megváltoztatja.” (TE I, 434k)

Puskás Attila – Balthasar nyomán – fontos megfigyelést tesz a *misztikus tapasztalatról* (48): „Isten sohasem azonos magával az emberi lélekkel, önmagát kinyilatkoztatva is mindig transzcendens marad a vallási szubjektumhoz képest, 'ezért nem egyszerűen látás tárgya, hanem a belső szemlélés és tapasztalat révén tárgya a hitnek is, olyan Isten, aki sokkal feltétlenebb önátadást követel az embertől, mint az emberi 'én' az emberi 'te'-től (TE I, 404) Isten maradandó transzcendenciája miatt, a belső, misztikus szemlélés istentapasztalatának lényegénél fogva nyitottnak kell maradnia arra, hogy Isten nagyobb igazságát, teljesebb önfeltárását hittel befogadja, mely az anyagi világ és történelem közegéből mint objektív kinyilatkoztatás érkezik.”

A kötet korábban már megjelent tanulmányai a gazdag balthasari szeretetteológia egy-egy „metszetét” elemzik: teremtésteológia, szótériológia, pneumatológia, drámai személyfogalom, egyházszemlélet, vallásteológia, eszkatológia.

Az utolsó fejezetben Puskás Attila összeveti Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar teológiáját, módszerüket, hatásukat a magyar teológiára. Nagyon helyesen megmutatja: „sajátos módszerük alkalmazásában és aktualitásukat tekintve is kiegészítik egymást”. „Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar *együtt*: ezt a választást javaslom.”

Dr. Szabó Ferenc SJ

Szigeti Jenő:

*Bibliai nyomokon. Tanulmányok a bibliai  
folklór és tárgytörténet köréből*

KISEGYHÁZ-KUTATÓ EGYESÜLET, BUDAPEST, 2008, 264 OLD.

Szigeti Jenő jól ismert folyóiratunkban, hiszen a szerkesztőbizottság tagja. Adventista lelkész, egyházának egyik vezető személyisége, az ELTE és a Miskolci Egyetem magántanára, c. egyetemi tanár. Napjainkban is gyakran láthatjuk a Pax Televízióban, főleg mint a Jelenések könyve értő magyarázóját. Igen termékeny munkásságából egy eddig kevésbé értékelt művét szeretőnk bemutatni, mely címe szerint „bibliai nyomokon” kíván elvezetni bennünket, alcíme szerint pedig „a bibliai folklór és tárgytörténet” világába kalauzol el. A szerző rendkívüli tárgyi tudással dolgozza fel témáit: 24 fejezetben, 785 jegyzettel, több száz forrással. Művéhez Voigt Vilmos, az ELTE néprajz-professzora írt előszót, aki Szigeti művének nemzetközi és hazai előzményeit is sorra veszi. Jómagam más utat választottam. Azt mondom el, miről is szól valójában ez a páratlan értékű alkotás.

## A TÁRGYI ELEMEEK ÜZENETE

A folklór természetesen többféle értelemben is fellelhető a könyvben. Számos írás a *klasszikus bibliai folklór* körébe tartozik, tehát azt keresi, mit tükröz a Szentírás a korabeli nép életéről, egy-egy kézzelfogható, akár hétköznapi elem kapcsán. A szerző mégsem egyszerűen bibliai földrajzot vagy néprajzot közvetít, hanem teológiai munkát végez: azt kívánja tetten érni, hogy a kinyilatkoztatás, Isten ígéje – akár az Ó-, akár az Újszövetségben – hogyan vált hússá és vérré, emberi valósággá az üzenetet befogadó nép lelkében.

Hogy miképp szellemiesül át akár a legprofánabb tárgyi valóság is, jó példája ennek, amit Szigeti a bibliai *állatokról* mond (71-73. o.). Vallomása szerint szellemi mentora, Scheiber Sándor biztatására már diákkorában foglalkozott a ló művelődéstörténetével, sőt erről szóló írását a Theologiai Szemle akkoriban meg is jelentette. Talán ez is indíthatta a szerzőt arra, hogy kutatni kezdte a „Biblia lapjain a derék négy lábúakat, akiket Isten ugyanazon a napon teremtett, mint minket”.

Ott van mindenekelőtt *Gedeon története* (Bír 6,25-26-ban). Gedeonnak a régebbi fordítás szerint „második tulkot” kell feláldoznia, a Károli Biblia szerint pedig



a „második bikát”. Egy nyomozás izgalmaival hat, ahogy Szigeti kideríti, azért szerepel itt a második állat, akár tulok, akár bikaborjú volt, mert az első ivadékok – amennyiben hímnemű volt – eleve Istennek kellett feláldozni, az ember tehát csak a másodszülött állatot ajánlhatta fel szabad ajándékként Istennek.

Arra is találunk példát, hogy egy-egy állat *eltűnt a Bibliából*, helyesebben, a tárgyi feltételek áldozatául esett az idők folyamán. Ti. 2Móz 4,20 szerint „Mózes számárhátra ültette feleségét, hogy visszatérjen Egyiptom földjére”, valahogy úgy, amint József menekítette Máriát Egyiptomba és vissza a Máté-evangélium szerint. (A jelenet egyik részlete Szigeti könyvének fedelén is megjelenik.) Nos, a Septuagintában eltűnik a szamár, és csak „emberhordó állat” szerepel. Szigeti szerint a Talmud adja meg a megoldást: a szamár szent állat volt az egyiptomiak számára, ezért méltatlan lett volna itt szerepeltetni.

Szintén eltűnt a Septuaginta listájáról a *nyúl* is, amely a héber Bibliában még szerepelt: már csak a disznónak, malacnak megfelelő szó maradt belőle. Az egyik magyarázat az, hogy a nyúl éppúgy tisztátalan állatnak számított, mint a disznó, amit az étkezési szokásokból is ismerünk, másik megoldás szerint sokak szemében a nyúl mágikus hatalommal felruházott állat volt, ezért tartózkodóan kezelték. Ha tovább nyomulunk előre a folklór idő-síkján, így értjük meg, hogy a magyarra fordítás munkájában egyesek épp ezért egyszerűen „kurtalábúnak” magyarítják. E példákkal Szigeti azt kívánja igazolni: a Biblia nemcsak Isten szava, hanem emberi bizonyoságtéves is, minden korban *elevenen ver gyökeret a nép lelkében*.

A jelképpé magasodó bibliai állatok közt kap helyet a *sas* is (74-76. o.). „Akik az Ūrban bíznak, erejük megújul, szárnyra kelnek, mint a sasok”, mondja Izaiás (40,31). A királyi madár számos helyen magát Isten jeleníti meg, aki védi, hordozza népét, ahogy a sas a fiókáit (2Móz 19,4). De vajon minek alapján mondja a zsoltóros, hogy „megújul ifjúságod, mint a sasé”? Nos, egy 2. századi írás, a *Physiologus*, amelyet már-már az ókori természetrajz foglalatának tekinthetünk, arra utal, hogy amikor a sas megöregszik és szárnya elnehezül, ereje maradékával felszáll a nap felé, mintegy leégeti régi szárnyait, majd tiszta vizű forrást keres, megmártózik benne, és megújul, megfiatalodik. Ezt a motívumot középkori szerzők keresztény értelmezésben a keresztség vizének megújító erejére alkalmazzák, oly annyira, hogy az utolsó ítélet igazságtevő Krisztusát látják benne. A sas tehát a bibliai folklór több fokozatában is szerepet játszik.

De a bibliai állatok után talán nyomozunk a *bibliai illatok* után (125-132). Ezen a ponton különösen gazdag leltárt találunk, de az illatok tárgytörténetét és szemiotikáját is. Megtudjuk például, hogy Izsákot „a mező illata csalta meg” (1Móz 27,27). Az Énekek énekében a vőlegény azt mondja szerelméről: „leheleted, mint alma illata” (Én 7,9), az ő ajkáról pedig mirha folyik. Szerepel itt a nárdus olaj is. Termékenységi jelkép volt a mirtusz. A tömjén-készítésnek valóságos receptjét tartalmazza a 2Móz 30, istentiszteleti kellékké emelkedett.



De „szaglásszunk” kicsit tovább, Szigeti kifejezésével élve. Az olaj afféle kozmetikum és pipere-cikk volt, de szent anyagnak is tekintették (ld. akár a Messiás, mint Fölkent fogalmát). Egyáltalán, az *illatnak hármass funkciója* volt az Ószövetségben: a szerelemben, a gyászban és az istentiszteletben. A házasságkötésre utalnak az Énekek éneke példái, az illatszerek szerepét ismerjük Jézus eltemetése és a ke-netvivő asszonyok történetéből, a kultuszban pedig magának az imádságnak, az odaadásnak szinte szentségi jelévé válik. Későbbi idő-síkban eszkatológiai tartalmat kap a tömjén, az illat a keresztyén igehirdetésben is: „Krisztus jó illata vagyunk Isten dicsőségére” – mondja az apostol (2Kor 2,14).

Az illatoktól már csak egy lépésre vannak a bibliai *étkezési szokások* (133-147). A korai, nomád életmódot folytató választott nép számára a közös étkezés a szövetség jele volt. Mosakodási, higiéniai szokások is kapcsolódtak hozzá. A kézmosásra már csak azért is szükség volt, mert a kést ismerték ugyan, de nem étkezésnél használták, hanem áldozatbemutatáshoz. Az együtt-étkezéshez természetesen kapcsolódott a hálaadás és az asztali áldás.

Az étkezés rituáléjából kiemelkedik a *mindennapi kenyér*. Elkészítésének bibliai receptjét így foglalja össze a szerző. „Végy teljes őrlésű, friss búzalisztet. Tedd fából vájt sütőteknőbe, tegyél hozzá ízlés szerinti mennyiségű sót, kellő mennyiségű vizet, és egy kevés olajbogyóból sajtolt olajat. Keverd hozzá az előző sütésből maradt kovászcsomót, és dolgozd össze a sütőteknőben. A tésztát pihentesd addig, míg meg nem kél. Azután formáld belőle lángos nagyságú lepényt, majd a felhevített kemence oldalára ragaszd vagy sütőlapon, kövön, hamuban süsd ki. Frissen tálalva, mártásba forgatva fogyaszthatod az illatos, langyos kenyeret.” – Így jelenik meg szemünk láttára a bibliai kenyér, az élet hordozója. És akkor már ott is vagyunk a kenyérszaporítás csodájánál vagy az utolsó vacsora szétosztott kenyérénel...

De vajon *milyen húsokat ettek* a bibliai kor emberei? A hús, bizony, ünnepi eledelnek számított, csak a királyi udvarban volt mindennapos. A történetekben szopós borjúról, kecskegidáról, fűrjeokról, majd kecskéről, juhokról, szarvasmarháról olvasunk. A disznó tisztátalannak számított, ahogy a vér fogyasztása is, mivel az élet hordozójának tekintették. A vadak közül a gazella ínycsemege volt, ahogy az őz, a szarvas is. A háziszárnyasok közül a tyúk volt a legelterjedtebb. Ötven halfajtát ismertek, de csak a pikkelyes és úszószárnyakkal rendelkezőket ehtették, a többit „hitványnak” nyilvánították. Később az apostolok révén felerősödött a hal jelentősége. Ami a tejet illeti, a zsidók tehén-, juh- és kecsketejet is ittak, a tejszín mellett a tejfölt is fogyasztották, akár víz helyett is. Juhtúró és sajt is került az asztalra. A tejjel-mézzel folyó Kánaán az üdvösség szimbólumává magasodott.

Bár a bibliai kor alapeledele a kenyér volt, az étrendet a tej mellett a *zöldség-félék* egészítették ki: a bab és a lencse. De felbukkan a tök, a dinnye, az uborka és a hagyma is, mégpedig a póré-, a vörös- és a fokhagyma. A fűszerek közt szerepelt az izsóp, amely talán majoránna-fajta, a kapor, a koriander, a kömény, a mandra-



góra, a menta és a sáfrány. Méhészkedésre nincs adat a Bibliában, de gyűjtögettek a mézet, és nemcsak ízesítésre, de orvosságként is használták. Az olaj illatáról már szó esett. A zsidó konyha zsiradéka az olívaolaj volt. Étkezés mellett szintén használták gyógyításra is (vö. Mk 6,13, Lk 10,34, Jak 5,14).

A növényvilág szereplői közül a *szőlő* volt a legnevezetesebb, nem hiába vált a bor – a kenyér mellett – az eucharisztia másik elemévé az evangéliumban. Hangsúlyos volt mellette a füge is. Kipusztulása isteni ítéletet jelentett, míg a gazdagon termő fügefafa a béke, a messiási kor jelképévé vált. A bibliai földeken előfordult az alma is, de ez ritka gyümölcsnek számított. Palesztina annál gazdagabb volt datolya-pálmákban. Megjelent a Szentfölon a dió, a mandula, az eper és a gránátalma is.

Ebből a „szent botanikából” kiemelkedik az *almafa* – mégpedig Ádám és Éva almája – jelentéstörténete (57-61). Kiderül, hogy a teremtéstörténet nem jegyezte fel, hogy a tiltott fa, amelyről ősszüleink szakítottak, feltétlenül almafa lett volna. A Talmud citromféléseknak tartja, sokan fügefára gondolnak, hiszen Ádámék fügefalevélből készítettek maguknak ágyékkötőt. Hogy almáról volt szó, ez a vélemény csak keresztény kultúrkörben vált általánossá, amiben talán a görög mitológia aranyalmája is ludas (vö. Paris almája). Az aranyalma felbukkan akár a magyar mítoszvilágban is. Hiedelemvilágunkban szerepel az „ádámcsutka” kifejezés, amit egy erdélyi hagyomány így fejt meg: „Azt mondta Ádámnak felesége: Egyél az almából, Isten léssz, egyél még belőle! Mikor Ádám beleharapott, a torkán akadt, s ezért lett az Ádám csuszája”.

Mint Szigeti professzor megjegyzi, amikor most mindezt áttekintjük, tudatában vagyunk annak, hogy a Bibliát nem tekinthetjük táplálkozástudományi kézikönyvnek. Mégis érdemes az étkezési szokásokat felidézni, mert ezek is segítenek *rekonstruálni azt a világot*, amelybe az isteni üzenet alászállt. A biblia éttrendje hűen tükrözi a választott nép, sőt Jézus szemléletét, ti., hogy minden ételtitelt, sőt egyáltalán, mindent Isten ajándékának tekint, és börtjeivel, lemondásaival együtt mindent lelki épülésre, megszentelődésre használ fel.

Néhány félreértést is tisztáz szerzőnk az étkezési szokások és így a zöldségfélék témája kapcsán. Külön fejezetet szentel (148-153) a híres páli igének: „a hitben erőtlenség – úgymond – zöldséget eszik”. Rámutat: Jézus kortársai nem voltak vegetáriánusok, sőt éttrendjükhez, mint láttuk, a zöldségfélék ugyancsak hozzá tartoztak. Akiket itt Pál „hitben erőtleneknek” nevez, feltehetően gnosztikus, talán orfikus befolyás alatt állók, akik veszélyt jelentettek az őskeresztény közösség számára. Egy apró kis éttrendi mozzanat így válhat hitbeli, elvi kérdések hordozójává.

A bibliai folklór első körébe tartozik néhány további, a szó legszorosabb értelmében vett *tárgyi, tárgytörténeti mozzanat*. Így elsősorban a pohár, a kehely (154-157). A Jézus korabeli zsidóság, akárcsak a mai ortodox zsidók, a pászka-vacsora folyamán négyszer ittak a pohárból, a 2Móz 6,6-8-ban foglalt négy ígélet alapján (vö. megszabadulás a rabszolgaságból, megváltás, néppé fogadás, ígélet földje).



Jézus utolsó vacsoráján a harmadik pohár volt az, mikor „megvacsoráltak” (1Kor 11,25), s amelynek Jézus új tartalmat adott.

A Nagy Konstantin által épített bazilika szentélyének egyik fülkéjében őrizték azt a kelyhet, amelyet a nép az utolsó vacsora poharának tekintett, mellette pedig a *szivacsot és az izsópot*, amelyek a szenvedéstörténetben jelennek meg (Jn 19,29). E tárgyi mozzanatoknak is külön fejezetet szentel szerzőnk (158-163). Szerinte nem a szivacs, vagy vele együtt az ecet okoz problémát, hanem az izsóp, ti. ez a növény Palesztinában nem őshonos. Tudjuk, csak János apostol említi, a többi evangélista nádszárlól beszél. Lehet, hogy íráshiba szerepel a szövegben (ti., hogy itt a *hüszsópó* helyett *hüszsó* állhatott, ami dárdát jelent), és ez összhangban áll a nádszállal. De az is lehet, hogy az izsóp (a héber *ezob*) az a tárgy, amivel a vért hintették húsvétkor az ajtófélfára, vagyis az izsóp azt a gondolatot erősíti, hogy „Jézust János evangéliuma Isten Bárányának tekinti” (vö. Bolyki János: *Igaz tanúvallomás*, Osiris, Budapest, 492.).

A *nádszál* egyébként a szenvedéstörténet más pontján is előbukkan: ez Jézus „jogara”, ugyanakkor ezzel ütlelegik is (vö. Mk 15,16-19). A nád tehát a megcsúfolás eszköze, mint ahogy a piros köpeny is, amely katonai, esetleg liktor köpeny, és gúnyból került rá, a „császári” palást helyett.

E tárgyi elemek között foglalkozik szerzőnk a *lándzsával* is, amellyel az a bizonyos római katona átdöfte Jézus oldalát (Jn 19,34), és aki a hagyomány szerint Longinosz lett volna (165-169). A hozzá fűződő történetekre is utal Szigeti, de csak, mint legendás képződményekre. Fontosabbnak tartja, hogy a „vér és víz”, amely Jézus oldalából kifolyt, orvosi szemmel is annak a jele volt, hogy az Úr már tényleg meghalt.

## A CSALÁD TERMÉSZETRAJZA

A tárgyak üzenete után természetesen szólnunk kell az *emberről* is, hiszen, ha valami, akkor az emberkép is a szűkebb értelemben vett folklór, etnográfia körébe tartozik. Szigeti professzor több tanulmányban is kitér a család, ezen belül a nemek szerepére. Egyik ezek közül a *Nők az ószövetségi héber családban c.* fejezet (99-109). Úgy véli, a „frátria” (a patriarchátus) és a matriarchátus nyomai egyaránt megtalálhatók a héber család szerkezetében. Előbbire utal az, hogy az otthont atyai háznak (*bér'ab*-nak) nevezték, ahol az atyának teljhatalma volt háza-népe fölött, utóbbi nyoma pedig talán pl. Sámson történetében az, hogy az asszony nem hagyja el nemzetségét, hanem mintegy férjet hoz abba, bár ez kivételes esetnek számított.

A szerző végig követi a bibliában élő ember útját a *bölcsőtől a koporsóig*. A szülőasszonyok térden vagy guggolva szültek. A csecsemők 4, sőt esetleg 5 éves korukig is szoptak. A névadás általában az anya dolga volt, fiúk esetében körülmetélésükkor. A gyermekek nevelését az anya és a dajkák végezték. Az egész család az



apa fennhatósága alatt állt. A nők nemcsak a háztartási munkákban jeleskedtek, hanem kivették a részüket a földművelésből, sőt az állattenyésztésből is.

A házasság ideális formája a Biblia szerint a *monogámia* volt (1Móz 2,21-24), de a pátriárkák különböző körülmények miatt (mint a meddőség, korlátozó szokások) többnejűségig jutottak. Ez a felfogás megegyezett az ókori kelet felfogásával, pl. Hammurapi is egynejűséget feltételezett, de a házastárs betegsége, vagy még inkább: a gyermek utáni vágy vagy politikai ambíciók a közfelfogás számára elfogadhatóvá tették a többnejűséget. Ennek ellenére az Biblia szemében a monogám házasság eszménykép maradt: vö. Istennek a népéhez való viszonyát is egyedülálló közösségnek tekinti.

A *házasságkötést* a családfők döntötték el. A férfi mátkapénzt (mohárt) fizetett, azért, mert férjhezmenetelével a menyasszony családja egy munkaerővel szegényebb lett, de ez semmiképp sem jelentette azt, hogy az asszony birtokká, rabszolgává vált volna. A hozomány nem volt általános. A házasságkötéskor az asszony a férj nemzetségének tagja lett. A menyasszonyt nem kérdezték meg, hozzámegy-e valakihez, beleegyezését csak utólag, az esküvőn kérték meg tőle. A jegyesség jogilag már megalapozta a házasságot, a hűség már ezalatt is kötelezte a fiatalokat. Az esküvő ünnepséget a leány bevonulása nyitotta meg leendő férje házába. A fátyol szerepét jól ismerjük akár Rebeka, akár Lea és Ráchel történetéből. A fiatalok a nászszobába vonultak, közben pedig a rokonok mulatozása zajlott.

Az *asszonyok* nagy tiszteletben részesültek a bibliai családban, a zsidó felfogásnak számos humánus vonása volt. Az asszony általában a mohár egy része fölött is rendelkezett, a hozománya fölött is, ha kapott olyat. A kor elismerte a *válás* lehetőségét. Sammáj rabbi szerint csak a házasságtörés lehetett erre ok, Hillél iskolája szerint bármi, pl., ha az asszony rosszul főzött. Mint Keleten általában, a váló-levél jelentette a szabaddá válását, ami mintegy jogi biztosítékot jelentett számára. Szigeti nem említi, de tudjuk, Jézus szerint Isten csak a nép „keményszívűsége” miatt engedte meg a váló-levéllel történő elbocsátást, a „kezdetben” adott eszmény nem ez volt (Mt 19,8 és párh.). Az özvegyek helyzete is szót érdemel. Ha voltak gyermekeik, a házasságba bevitt vagyonával szabadon rendelkezett. A gyermektelen özvegyeken a levirátus, a sógorházasság segített. Ha nem volt ilyen „szabad sógor”, a családon kívül is férjhez mehettek,

A családról mondottakat érdekes fejezettel egészíti ki szerzőnk (110-119): milyen képet is fest, nem is egyszerűen a nő és a férfi, hanem a „*bibliai szép nő, meg szép férfi*”? Más szóval a Szentírás szépség-ideáját rekonstruálja. Felfedezi, hogy a *tób* szó nemcsak jót, de szépet és kecseset is jelent, vagyis az Ószövetségben is megvan a görög *kalokagathia*, ismét más szóval: a transzcendens tulajdonságok áthatják egymást, fölcserélhetők.

Ugyanakkor a szépség-eszmény korhoz kötöttsége is jól tükröződik az ősi szövegekben. Nemigen örülne egy mai lány, ha haját a szerelme kecskenyájához,



fogsorát megnyírt juhnyájhoz hasonlítaná (Én 4,1-2). Az ideális férfiszépség is változott az idők folyamán, már a bibliai koron belül is. Saul még természetével tűnt ki, tagbaszakadt óriás volt, Dávid alacsony termetű fiúcska volt, de gyors eszű, furfangos, jó mozgású. Dániel ismét más ideát hordozott: szigorú volt, ugyanakkor fogékony a bölcsességre. A nőideálban nagyobb szerepet kapott a szép arc, a báj, ez jellemezte az ősanynákat (Sárát, Rebekát, Ráchelt).

Szigeti professzor szerint az ószövetségi szépség-eszményt leginkább az *Énekek éneke* foglalja össze számunkra. Érdekes elméletet terjeszt elő: ez a könyv leginkább a bibliai folklór lecsapódásának tekinthető. Végző soron a házasságkötés szimbolikus elbeszélése, afféle esküvői liturgia, kezdve attól, hogy a menyasszonyt a vőlegény házában fogadják, a menyasszonyt gyaloghintón hozzák, a menetet a vőlegény barátai kísérik, a csúcspont az ifjú pár találkozása. A vőlegény legkülönbözőbb hasonlatokkal írja le a leány szépségét, de dalai hűen tükrözik az ő elragadottságát is.

Szerzőnk tovább is tekint a *bibliai szövegeken túlra*. Megtudjuk, az *Énekek éneke* dalai nagy nyelvi és tartalmi egyezést mutatnak sumér-akkád szövegekkel, Istár és Tammusz egymásra találásának leírásával, a kánai termékenységi kultuskörrel. Ugyanakkor egyedülálló tartalmat is hordoz: Isten és ember szeretetkapcsolatának, sőt további vetületben Krisztus és Egyháza kölcsönös szeretetének (vö. Ef 5) tükre lesz.

## A FOLKLORIZÁCIÓ FOLYAMATA

A tárgy történeten és az etnográfia elemein túl vannak Szigeti professzornak olyan írásai is a kötetben, amelyekben bibliai fogalmakat dolgoz fel, immár a bibliakutató tudás szemszögéből. Ez az, amit a szerző *folklorizációnak* nevez, ti. azt keresi, hogy az isteni üzenet hogy válik az adott korban a nép, az ember életének részévé.

Kiemelkedő bibliai fogalom a *név*. Egész fejezet foglalkozik a névvel, a megnevezéssel, a névhasználattal (88-98). A név az emberiség ősi kultúrtörténetében is nagy jelentőségű: a dolgok, a személy lényegét jelöli. A bibliai nyelvben a név, a szó (*ámár, dávár*) beszéd, de akarás, cselekvés is, valahogy úgy, ahogy a magyar ige szó is. Isten szava teremtő szó, kinyilatkoztatás és tett egyszerre. Ádám megkapja a „megnevezés” parancsát, és ezzel a világ fölötti uralkodás jogát. A gyermek a névadással lesz önálló személyé. A név jelentőségére utal a néveltitkolás is (pl. a házastársak inkább csak beceneven hívhatták egymást), ami a szentet körülölelő tabu megjelenésmódja, aminek aztán kiemelkedő formája az istennév kimondásának tilalma (vö. I. parancsolat). De nemcsak a név hordozza az ember énjét, hanem a *ruha* is, amit visel. Új ruha új szerepkört, új ént jelent. Ugyanakkor a ruha a rejtőzködés egyik formája is (77-87).



A kétarcú fogalmak közt szót érdemel *áldás és átok* fogalompárja is (35-41). Az áldás már-már formulává merevedett napjainkra, de, mint Szigeti rámutat, már az Ószövetségben is alapmotívum, nem más, mint „Isten állandó, folyamatos cselekvése a népért, a szövetséges társért”. Isten teremtő szavának megnyilvánulása. Nem véletlen, hogy az áldás latinban is a jó kimondását jelenti (*bene-dictio*), ugyanakkor a teremtés jó rendjének megnyilvánulása. És akkor már érthetővé válik az *átok* tartalma is. Az átok a bűnbeesés következménye, amelyet az ember von a maga fejére.

További fogalompár *angyalok és ördögök kettőssége* (62-70). Mind az Ó-, mind az Újszövetség tud angyalokról. Nevük a *ma'lák*, küldött szóból ered. A zsidó hitvilág eredetileg kétféle angyalról tud: a kerubokról, akik Isten udvartartását alkotják, és a szeráfokról, akik Isten dicsőségét hirdetik. Később az angyal-hit tovább bővült, mondhatnók, tovább folklorizálódott, ti. merített az iráni-babiloni szimbolikából. Megjelent a Sátán és a démonok fogalma, a Sátán azonban sohasem lett Isten ellenlábasa, hiszen angyalaival (az ördögökkel) együtt csak teremtmények, korlátozott szerepük van, inkább csak az ember erkölcsi küzdelmében válnak ellenpólusokká. A démon-imádás egyet jelentett a bálványimádással és fordítva, végső soron az Istennel kötött szövetség megszegése volt.

Izgalmas a könyvnek a *végső dolgokról* írt fejezete is (42-56). Olvashatunk itt a választott nép temetkezési szokásairól, a temetésről és a temetőről, a gyászról és a siratásról, de az igazi kérdés az lehet: hitt-e az Ószövetség embere a *túlvilágban*? A szerző első lépésben idézi Kállay Kálmán kutatásának eredményét „Az Ószövetség nem ismeri az örök életet az ember személyével kapcsolatban”, mivel az embert test és lélek egységének tartja. Második lépésben azonban számolhatunk a mezopotámiai kultúrkör hatásával is, amely részben már engedett a lélek halhatatlansága eszméjének. Harmadik lépésben pedig (épp test és lélek radikális egysége alapján) megjelenik a feltámadás gondolata is, még ha nem is olyan következetesen, mint Jézus tanításában; és megjelenik az utolsó ítélet távlatja is, ami az Ószövetségben még nem feltétlenül a Messiás bírói hatalmának megnyilvánulása, de mindenképp Isten cselekvése.

Láthatjuk, hogy a folklorizáció magába foglalja a választott nép tágabb földrajzi körének szellemi hatását is. És itt nemcsak a kis-ázsiai, mezopotámiai hatással kell számolnunk, hanem *egyiptomi hatásokkal* is. Tudjuk, a zsidó nép története érintkezik Egyiptom történetével is. Ott van például József alakja, aki, mint „jó és hű szolga”, egyiptomi elbeszélésekben is megjelenik, az afrikai országban az álomfejtésnek nagy gyakorlata volt. Echnaton Naphimnuszja sokban hasonlít a teremtés-zsoltárra (Zsolt 104). A Példabeszédek könyve pedig a bölcsesség, mint életelv fogalmát talán *Amenemopet* intelmeiből merítette. Végül érdekes párhuzam, hogy a szívet a Bibliában és Egyiptomban egyaránt nem az érzelmek, hanem a gondolkodás központjának tekintették.



A folklorizáció példái között találunk a könyvben egy további érdekes tanulmányt a *teremtésről*, amely már nem a keresztény, hanem – érdekes módon – a *moszlim újraértelmezés megértésére* tesz kísérletet. A kutatás eredményét így foglalja össze szerzőnk: az Iszlámnak a teremtésről adott tanítása „folklorizálódott bibliai alapú teremtéstörténet, amely emberközpontú magyarázatot ad az élet indulásának titkára. Allahot minden más arab istenség fölé emelte, és a zsidók és keresztények Istenével azonosította, mint egyetlen Istent, aki a világot teremtette. A világot az ember számára hasznossá tette, hogy éljen a teremtett világ javaival. Ezért nevezi a Korán a föld minden kincsét az Istentől nekünk adott jónak.”

A folklorizáció nemcsak környezeti hatások átsajátítását jelenti, hanem sajátos műfajok megjelenését is. Ezek között van a példázat és a *példabeszéd* (170-174). A beszéd és az írás eleve feltételezi a képet. A héberben pl. az *alef* bikát jelent, ez a betű hasonlít a járomba fogott ökörfejre. A görög *kszi* a kígyó sziszegését idézi. Minden szavunk metafora, mint ahogy a fogalom a megfogni tartalomra megy vissza. A Szentírás metaforikus nyelvet használ (metaferin = átvinni), hiszen Istenről csakis „átvitten” beszélhetünk. Jézus sajátos műfajt alakított ki, és ez a parabola, a példabeszéd. Rokon a metaforával, de ott csak egy-egy állítással van dolgunk, itt egész történet a hasonlat alapja. A példabeszédeknek végül is egyetlen témája van: Isten országa, a nagy ismeretlen, amelyet a Mester mindennapi életünk képeiből vetít elénk, hogy döntésre késztesen bennünket.

Talán mindezeknél alapvetőbb folklorizáció, hogy a kinyilatkoztatás az írásba foglalás során valamely *nyelv köntösébe* öltözködik. Mint láttuk, az Ószövetségben nyelv-váltás is bekövetkezett a fordítás során. De vajon mi a helyzet az Újszövetséggel? Szigeti egyetlen ponton érinti ezt a kérdést: a Máté-evangélium kapcsán. Fél évszázaddal ezelőtt, teológus koromban jómagam is találkoztam a Papias-féle feljegyzéssel, hogy Máté „*hebraidi dialektó*” rendezte össze Jézus mondásait. Egyesek szerint ez azt jelentette: létezett egy héberül, netán arámul írt ős-Máté. Mások úgy értelmezik: a zsidó gondolkodásnak megfelelően, mert zsidóból verbuválódott keresztényeknek írt. Szerzőnk erre hajlik, és a Máté-evangéliumában, így Jézus beszédeinek elrendezésében, a Hegyi beszéd vagy a Miatyánk szerkezetében sajátos műfaj: az Ószövetségből ismert alakzat, az ún. *kiazmus* alkalmazását véli fölfedezni (ld. a *Néhány szerkezeti megfigyelés Máté evangéliumában* c. fejezetet, 175-188), amely 3-4 egység után jut el a központi témához, majd megfordul, és ugyanazokon az egységeken át tér vissza a kiindulópontig.

És ha már szóba került a *Miatyánk*, említsem Szigeti egyik további írását is, amely éppen az Úr imádságáról szól (189-196). Mondanom sem kell, ezt az alapimádságot a folklór, vagy még inkább a folklorizáció mintájának tartja, hiszen már a zsidó Jézus-kutató, Klausner is megírta, hogy minden egyes mondata megtalálható a zsidó imákban és a Talmudban. De tovább élt mind a nyugati, mind a keleti egyházban is. A könyv egy másik pontján (16-17. o.) szerzőnk arról is ír,



hogy magyar eleink hogyan birkóztak pl. a „mindennapi kenyér” fogalmával. Jámorságbeli szerepe megkopott a reformáció idején, de csak azért, mert sorai egyeseknél mágikus felhangot kaptak. Szigeti mégis úgy látja, a Miatyánk továbbra is keresztény kultúránk gyűjtőpontjában áll.

Ahogy alapkérdés a Szentírás megszületése, ugyanaz a *Biblia meggyökerezésének* kérdése is. A könyv egyik utolsó fejezete erről szól: „A Károli Biblia a nép között” (217-230). A reformáció nagy érdeme, hogy előbb német földön, de aztán pl. nálunk is a nép kezébe adta, és szívébe plántálta Isten szavát. Olvasunk itt arról, Szenczi Molnár Albert hogyan szorgalmazta a bibliaolvasást, mi is volt az a puritán bibliaolvasó gyakorlat, hogyan burjánzottak szét az országban a 18. században a házi istentiszteletek, mit kell értenünk paraszteccelesiolák alatt, és hallunk a 19. századi bibliaárusokról (197-216), akik főleg magyar „református Rómában” tevékenykedtek.

Találó Szigeti Jenő könyvének címe: *Bibliai nyomokon*. A mű annak a Krisztusnak követéséhez vezet el, aki számunkra a testté lett Ige volt, és aki azt mondta magáról: „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet” (Jn 14,6). Ahhoz, hogy igazsága, tanítása életté váljék bennünk, tovább kell haladnunk azon az úton, melyen ő és elődeink jártak.

Tudtommal hamarosan megjelenik a könyv *második kiadása*. Igazság szerint erre azért is szükség van, mert a 2008-as kiadás apró szépséghibája, hogy a szövegben benne maradtak egy korábbi verzió szó-elválasztásai, és kimaradt egy-két illusztráció. A mű továbbélése bizonyára ismét sokak életére kihat majd.

Cselényi István Gábor

Cselényi István – Hoppál K. Bulcsú (szerk.):  
*A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság  
közleményei II.*

MAGYARORSZÁGI AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG,  
BUDAPEST, 2013, 288. OLD.

A 2002-ben alakult Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság már hagyomány-nyá váló éves nemzetközi konferenciáinak egy újabb gyűjteményes kötetét adta ki. A kötet a 2011-es „*A hit és ész viszonyai Aquinói Szent Tamásnál*”, valamint a 2012-es „*Az antropológia kérdései Aquinói Szent Tamás gondolkodásában és ma*” című konferenciák előadásainak szerkesztett változatát tartalmazza. A Társaság a *Società Internazionale San Tommaso d'Aquino (SITA)* tagszervezeteként Aquinói Szent Tamás munkásságának megismertetését és gondolatai hatásának bemutatását, ill. elemzését tartja kiemelt feladatának.

A 2011. évi konferencia előadásai egy kicsit a *Fides et ratio* enciklikára reflektálva és azt figyelembe véve elemzik Szent Tamás nézeteit valamint azok hatását. A 2012. évi előadások pedig hol közelebbi, hol távolabbi horizontról vizsgálják a filozófiai és a teológiai antropológia kérdéseit, valamint azok Szent Tamás gondolataival való összefüggését.

A kötet első tanulmányában Richard Blum (Loyola University Maryland, Baltimore) az antropológia témájához kapcsolódva Gasparo Contarini bíboros (1483-1542) Pietro Pomponazzi *A lélek halhatatlansága* című művéhez írt kritikájában meglévő finom átmenetre mutat rá, amely a halhatatlan és a halandó közt áll fenn. Boda László (PPKE HTK, Budapest) a Szent Tamásnál megfigyelhető hit és ész közti összhangra valamint egymásra irányultságra hívja fel a figyelmet. A kötet egyik érdekessége a filozófia-fizika szakos tanár – Bognár Gergely (Révai Miklós Gimnázium és Kollégium, Győr) – tanulmánya, melyben a tamási első istenérv mai természettudományos megközelítésére tesz kísérletet. A Társaság elnöke, Cselényi István (PPKE VJK, Esztergom) a reláció arisztotelészi kategóriájának a kiemelésével az arisztotelészi-szenttamási metafizika dualizmusára és a létezők poláris szerkezetére világít rá. Deme Tamás (PPKE VJK, Esztergom) egy távolabbi megközelítésből a neveléstudományban szerinte szükségszerű intuíción megismerés és az „ész trónfosztása” mellett érvel. A SITA neves vezetőjének, Abelardo Lobato domonkos atyának (1925-2012) az emberi méltóságot hangsúlyozó antropológiáját ismerteti Fekete József (PPKE VJK, Esztergom). Az *Edith Steins theologische Anthropologie. Die Reflexionen der Person auf ihre Endlichkeit* című tanulmányában Jani Anna



(MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Budapest) Edith Stein Szent Tamáshoz kapcsolódó filozófiai és teológiai antropológiáját mutatja be. Kecskés Péter (Budapest) szintén egy távolabbi megközelítésből elemzi a magyar szakirodalomban kevésbé ismert Henry Corbin Avicennához is kapcsolódó alapvetően gnosztikus, a perzsa és síita hagyományt közvetlenül folytató munkásságát. Az ember mint társas lény gondolatának megjelenését vizsgálja Szent Tamás és John Rawls filozófiájában Kis-Jakab Dóra (ELTE, Budapest) és rámutat Rawls teológiai-politikai fordulatára. Kormos József (PPKE BTK, Piliscsaba) a Szent Tamáshoz kapcsolódó Horváth Sándor (1884-1956) természetjog értelmezésének antropológiai és pedagógiai érvényességét tárja fel tanulmányában. Nyirkos Tamás (PPKE BTK, Piliscsaba) a *Summa Theologiae* alapján elemzi a hit-hitetlenség, a tudás-tudatlanság paradox jellegét. A megterés és a vallásosság témakörét vizsgálja írásában Szalay Mátyás (Nemzetközi Filozófiai Akadémia – Edith Stein Intézet, Granada) Szent Tamás és Friedrich Schleiermacher gondolatai alapján. Inocent-Mária V. Szaniszló OP (Katholische Universität Rózsahegy) Szent Tamás nyomán a mai antropológiában jelenlévő etikai dimenzió filozófiai és teológiai összefüggéseit kutatja német nyelvű tanulmányában. Wilhelm Tauwinkl (Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca/Kolozsvár) *On Deepening the Understanding of the corpus/caro Binomial in Translating Aquinas in a Poetically-Oriented Language* című munkájában rávilágít az antropológiában használt latin fogalmak idegen nyelvre való lefordításában megjelenő lehatároltságokra és lehetőségekre. Egy alapos és érdekes kutatás eredményeiről számol be két írásában Voigt Vilmos (ELTE Folklore Tanszék, Budapest), bemutatva Aquinói Szent Tamás mágia-elméletét. A zárótanulmányban Jacob Wood (The Catholic University of America, Washington) a késő XIX. századi és a kora XX. századi olasz tomista antropológiák kontinuitására mutat rá.

Összegzésképpen megállapítható, a kötetben szereplő tanulmányok azt reprezentálják, hogy a gazdag Szent Tamás-i corpus – különböző horizontból és különböző mélységben vizsgálva – sokféle gondolatmenetet és kutatási tevékenységet inspirálhat.

Kormos József

Diósi Dávid (szerk.):

*Adventus Domini – Úrjövet. Az advent  
története, szokásai és lelkisége*

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT – VERBUM,  
BUDAPEST–KOLOZSVÁR, 2013. 253. OLD.

Diósi Dávid Temesváron született 1976-ban, jelenleg a gyulafehérvári Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet rektorhelyettese, szakterülete a liturgia. Az ő szerkesztésében jelent meg az a kötet, amiről a könyvbemutatón mindenki egyöntetűen megállapította: hiánypótló. Hiánypótló, mivel az adventről nemigen lehet magyar nyelven kiadványt találni.

A kötethez dr. Jakubinyi György gyulafehérvári érsek írt előszót. Előszavában arról ír, hogy mindnyájan adventi lelkek vagyunk, mindnyájan várakozunk: „Szűkebb értelemben véve a nem keresztények is adventi lelkek, vagyis várakoznak és vágyakoznak arra, hogy a velünk született boldogságvágy valahol és valamikor beteljesedjék” (8. oldal). Azt is jelzi, ő maga is örül a könyv megjelenésének, mert „hézgapótló”, ugyanakkor abban látja a megjelent kötet hasznát, hogy az olvasókhoz közelebb viheti az advent lelkiségét.

A könyv két részre oszlik: az első részben találhatóak az *Adventi liturgia, énekek, szokások*, a második részben *Az advent lelkiségéről* szóló írások. Az első rész első tanulmányában a szerkesztő, Diósi Dávid vezeti be az olvasókat az advent kialakulásába és liturgiájába. Az *Advent kialakulástörténete és liturgiája* című írását az adventus szó jelentésének magyarázatával kezdi, majd az advent eredetéről és történetéről beszél, majd pedig arról, hogy milyen az advent ma. Írásából megtudhatja az érdeklődő, mi a Gaudete-vasárnap, mit nevezünk kántorböjtnek. Részletes bemutatás olvasható a rorate-misékről, azok kialakulásáról, elnevezéséről, magyarázatot ad a hajnali időpontról. Néhány olyan adventi népszokást is bemutat, amelyek ma még a liturgiába is bekerültek (az adventi koszorú), vagy legalábbis széles körben ismertek (a Szentcsalád-járás). A protestáns felekezetek és a keleti egyház adventi rítusairól is szót ejt.

A könyvben mintegy önálló fejezetet alkotnak az adventi vasárnapok introitusai azokhoz a biblikus magyarázatok: *I. vasárnap, Ad te levavi animam meam: Deus meus* (Martos Levente Balázs), *II. vasárnap, Populus Sion* (Csernai Balázs), *III. vasárnap, Gaudete in Domino semper* (Kovács F. Zsolt), *IV. vasárnap, Rorate coeli de super* (Iz 48,8a) (Oláh Zoltán). Andreas Heinz *Az Úrangyala* című írásában azt vizsgálja, hogy német nyelvterületen mennyire elterjedt ez az ima. „Az



Úrangyala az ájtatosságok azon formái közé tartozik, amelyek az utóbbi időben sajnálatos módon egyre inkább kiesnek a használatból. A német nyelvterület sok vidékén, főleg a falusi népesség körében az Angelus a reggeli, déli és esti harangszó alkalmával a napi személyes vagy családi közösségi imák közé tartozott... Azóta ez a szokás erősen háttérbe szorult.” (108.) Ezt követően az annunciáció-énekekről Farmati Anna közöl tanulmányt *Anunciáció elbeszélések a kora újkori adventi énekekben* címen, ezt Nóda Mózes írása követi az *Adventi ájtatossági gyakorlatok és szokásokról*.

Külön fejezet az a rész, amelyben a szerzők három különböző területen élő közösség adventi várakozását, karácsonyra készülését, az ehhez kapcsolt gyakorlatokat írja le. Az első egy szerzőhármás írása, Bojtor Attila György, Jánossi Imre és Simon Imre a gyulafehérvári szemináriumban szokásos ünnepi készülődést írják le, a csak rájuk, kispapokra jellemző sajátos szokásokat (*Kortárs-tájkép, Advent a gyulafehérvári szemináriumban*). Gagyí Katinka székelyudvarhelyi hitoktató *Advent a Hargitán. Karácsonyra hangolódás a székelyudvarhelyi Kis Szent Teréz plébánia ifjúsága körében* címen azokról a tényezőkről is beszámol, amelyek ma ugyan szervesen hozzátartoznak a karácsonyra való készülődéshez, mint például a drága ajándékok vásárlása vagy az elmaradhatatlan export fenyőfa, de amelyek a fogyasztói szemlélet következményeként tapadtak az ünnephez. A legtöbb ember mára elhitte, hogy csakis így lehet kellőképpen felkészülni a karácsonyra. „Századunkban a karácsony legnagyobb ellentmondása az, hogy bár Jézus szegénységben, nélkülözésben jött a világra, most a fogyasztói társadalom örült vásárlásba, irracionális költségek hadjáratba hajszolja azt, aki engedi magát becsapni. A szegényekben elkeseredettséget és a megalázottság érzetét keltik a mai karácsonyok” (174). E részt Koncsag László korábbi börtönlelkész beszámolója zárja arról, hogyan készül az ünnepekre egy zárt csoport (*Advent a börtönben*).

A kötet második részét Ilyés Zsolt írása nyitja *Az advent lelkiségéről*. Bodó Márta *Advent Máriával* című írásában Mária várakozásáról ír, és Máriát, az egyszerű zsidó lányt emeli a figyelem középpontjába azt hangsúlyozva, Mária mindenki számára követendő példa, nem csupán nők, de férfiak számára is. Véleménye szerint tévedés, ha Máriát csak mint nőnek való, nők számára követendő modellt említik. Tévedésként kiemeli azt a túlzást is, hogy „Máriát, ezt az egyszerű lányt akkorára növelik, hogy szinte túlnő minden emberi kereten, mintegy fölébe nő az embernek. ... olyan magasra emeli Mária alakját, ami eltávolítja, túlemeli éppen az ember számára elérhető és követhető dimenzióból” (201). Ugyanakkor azért a szerző szerint fontos Máriát mint nőt megerősítő példaképet is bemutatni a mai egyházi beszédben, mert „kevés női modellel találkozik egy felnövekvő kislány az egyházban”. A szentmisén felolvasandó bibliai szövegekben ugyanis csak ritkán szerepel női szereplő, és akkor is csak mellékszereplőként. Bodó Márta írását olvasva egy a szokásosnál emberközelibb Mária jelenik meg az olvasó előtt,

egy olyan modell, aki mindenki számára példaadó és elérhető, akitől mindenki megtanulhatja az egészséges, csendes várakozást.

Az adventi lelkiséghez kapcsolódók között olvasható néhány gyakorló plébános, lelkipásztor írása: Oláh Dénesé (*Adventi útkészítés*), Sebestyén Péteré (*A szolgák, akik urukra várnak*), ifj. Czikó Lászlóé (*A közelség öröme*) és Orbán Szabolcsé írása (*Assisi Szent Ferenc adventje*). A sort Marton József *Advent Márton Áron szemléletében* című írása zárja, aki a püspök azon írásait és beszédeit tárja az olvasók elé, amelyek az adventtel kapcsolatosak.

A kötet hasznos és érdekes olvasmány mindenkinek, aki szeretné az egyházi év e szakaszát alaposabban megismerni, többet megtudni az advent történetéről és liturgiájáról. Erénye a kötetnek, hogy a tudományos megközelítést kiegészíti az olvasmányos, lelkiségre is koncentrááló jelleg, egyszerre van jelen benne az egyházi elmélet és gyakorlat, e kettő mintegy kiegészítve egymást: el lehet mélyedni az adventi spiritualításban, annak mai vonatkozásaiban, és konkrét ötleteket lehet meríteni a karácsonyi készüléthez.

Gál Katalin



---

---

# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kielélt 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 kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénel elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük:  
Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is 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!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége



# A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

## Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4-6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6-8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.

## Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

## Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

... az államháztartáson belülről ...

# A PÉNZÜGYMINISZTER HÍRLEVÉLYE

A pénzügyminiszter a 2014. június 26. napján ...  
... a költségvetésről ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...

A költségvetésről ...  
... az államháztartásról ...





600 Ft

ISSN 1786 4062



9 771783 640622