
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

X. ÉVFOLYAM 3-4. SZÁM

2014

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizedik évfolyam, 2014/3-4. 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)
Csimas 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 2014/3–4. száma elé	5
AKTUÁLIS – HOLOKAUSZT-EMLÉKÉV	
NÉMETH GYÖRGY – LINDNER GYULA: Holokaustos – a szó eredete és ókori használata	9
CSEPREGI ANDRÁS: Kicsoda (nekünk) Bonhoeffer? Dietrich Bonhoeffer élete és teológiája	33
SZÉCSI JÓZSEF: Keresztény–Zsidó Társaság 1991–2014	47
TANULMÁNYOK	
VOIGT VILMOS: Körök és főként (eredeti és átalakított) négyzetek, mint vallási jelek az orosz fémikonokon	55
HORVÁTH KATALIN: A kör szimbolikus jelentéseiről és a kör főnév eredetéről és rokonságáról	60
ÚJVÁRI EDIT: Az Isten Báránya – szimbólum a kora középkor keresztény jelrendszereiben	72
SCHILLER VERA: Az uralkodók kultikus tisztelete	99
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Az érzékek liturgiája	116
SPANNRAFT MARCELLINA: A jászol és az utolsó szalmaszál – Evangéliumi szimbólumok Nagy Gáspár költészetében	126
DEÁK-SÁROSI LÁSZLÓ: Lámpás és isteni ember?	132
HOVÁNYI MÁRTON: Móricz Zsigmond: Barbárok című novellájának értelmezése	141
BALÁZS GÉZA: Nan Madol, Óceánia Velencéjének titokzatos vallásai	151
SIMON-SZÉKELY ATTILA: A végtelen és az örökkévaló	163
DISPUTA	
SZABÓ FERENC SJ: A feminizmus kihívása a teológiának. Jegyzet a lesbico-gay- gender-kultúráról	177
HÍREK	183
RECENZIÓK	199

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2014/3–4. SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

A 2014. év utolsó számát tartja kezében a tisztelt olvasó. Ez az év valóban a különleges fordulatok éve a folyóirat életében. Nemcsak azért, mert a 10. évfolyamához érkezett. Nemcsak azért, mert megfelelő mértékű támogatások hiányában csak két összevont számot adhattunk ki az idén. A legdöntőbb fordulatot a kiadó-váltás jelenti. Az vált ugyanis mostanra világossá, hogy a folyóiratot új alapra kell helyoznünk. A Zsigmond Király Főiskola, mely egy évtizeden át biztos alapot és intézményi háttérrel adott a folyóirat műhelymunkájához, a továbbiakban – a felsőoktatásban zajló folyamatok miatt – nem tudja ezt biztosítani. Megszüntette a vallástudományi képzést, annak minden (BA, MA) szintjét, elbocsátott minden ebben oktató tanárt, köztük a folyóirat főszerkesztőjét is. Nem indította el – jelentkező hallgatók hiányában – a szabad bölcsészet terén folyó képzést sem, amelyre épül szakirányként a vallástudományi képzés. Így az a bázis, mely a műhelymunka alapját adta, itt megszűnt. De a folyóirat befogadásáért – 2005-ben vette át a főiskola a folyóiratot az Apor Vilmos Katolikus Főiskolától – és az egy évtizeden át tartó segítségért, a működési feltételek biztosításáért a folyóirat szerkesztői, szerzői és olvasói mindig is hálásak maradnak a főiskola vezetésének, az azóta elhunyt Juhász István alapító elnöknek, Juhászné Belatiny Katalin jelenlegi elnök-asszonynak, Bayer József rektornak.

A fent vázolt helyzet miatt elindult az útkeresés, amelyet a folyóirat szerkesztősége együtt folytatott a Magyar Vallástudományi Társaság vezetésével, Hoppál Mihály elnökkel és Kovács Ábrahám főtítkárral. Nyilvánvaló volt ugyanis, hogy a munkát folytatni kell, ezt Voigt Vilmos szavaival lehet leginkább alátámasztani, amit idei első számunkban megfogalmazott: „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.” (Voigt: Vallástudományi Szemle 2014/1-2. sz.: 101. o.) A hosszú töprengés és útkeresés végül a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karához vezetett bennünket. Sepsí Enikő dékánasszony és a Kar, valamint az Egyetem egésze részéről befogadó attitűdöt tapasztaltunk, ami a tárgyalások során

konkretizálódott. Úgy gondoljuk, hogy ez lesz az az új bázis, amelyre a folyóirat munkáját építhetjük. Itt folyik az a fajta vallástudományi képzés, amely a szabad bölcsészetre támaszkodva építkezik a BA és MA, később esetleg még magasabb szinteken. Itt dolgoznak azok az oktatók, akiknek kiemelkedő színvonalú tevékenysége, alkotó munkája, a hallgatókkal való együttműködése garancia lehet a színvonalas műhelymunkára. Egyfajta folytonosság is jellemzi a most itt induló munkát, hisz az azóta sajnos elhunyt Bolyki János, a KRE egykori professzora a folyóirat alapító szerkesztőségének tagja volt, a Bölcsészkar, de a KRE többi karának oktatói és újabban hallgatói is folyamatosan publikálnak a folyóiratban. Az egy katolikus főiskolán (Apor Vilmos Katolikus Főiskola) induló, majd egy magánfőiskolán (Zsigmond Király Főiskola) tíz évig működő folyóiratunk tehát most egy református egyetemen (Károli Gáspár Református Egyetem) folytatja munkáját, így némileg saját sorsával is illusztrálva azt a toleranciát, mely alapkonceptióját jellemzi, amit Voigt Vilmos így illusztrált: „a különböző vallások és felekezetek közti gondos egyensúlyozás még annál is eredményesebbre sikerült, mint ahogy az előzetes vagy futó tekintet sugallta.” (Voigt: Vallástudományi Szemle, 2014/1-2. szám: 101. o.) Reméljük, hogy a fent jellemzett várakozásaink beigazolódnak és a folyóiratra, valamint a köré épülő szerzői és olvasói táborra újabb szép, gazdag tartalmú alkotói évek várnak.

Mostani számunk tartalmában folytatjuk a Holokauszt-émlékév aktualitása kapcsán született írások közlését, ezúttal a **Forrás**, a **Vallástudós életpályák** valamint a **Tudományunk története és műhelyei** rovatokban. **Tanulmányok** rovatunk anyaga egy már hagyományos, évekre visszatekintő rendezvény hozadéka. 2014. május 30-án rendeztük meg a Zsigmond Király Főiskolán az V. Magyar Vallásszemiotikai Konferenciát. A vallásos tartalmú jelek, szimbólumok világának elemzése, kutatása, értelmezése ismét sokféle irányból (nyelvészet, néprajz, képzőművészet, teológia, művészettörténet, stb.) érkező tanulmányokat eredményezett.

Disputa rovatunkban Szabó Ferenc SJ a feminizmusnak a teológia számára jelentkező kihívásáról értekezik, reméljük az írás alkalmas lesz további gondolatok ösztönzésére.

A **Hírek** rovatban egy a Holokauszt oktatásával kapcsolatos töprengést és két konferenciáról szóló beszámolót olvashatnak, a **Recenziók** rovatban pedig négy érdekes könyvről szóló ismertetés következik.

AKTUÁLIS

HOLOKAUSZT-EMLÉKÉV

HOLOKAUSTOS – A SZÓ EREDETE ÉS ÓKORI HASZNÁLATA

NÉMETH GYÖRGY – LINDNER GYULA

„It was after we started with Gatsby toward the house that the gardener saw
Wilson's body a little way off in the grass, and the holocaust was complete.”
„Ahogy elindultunk Gatsby tetemével a ház felé, a kertész nem messze meglátta
Wilson holttestét a fűben, s ezzel lezárult a véres tragédiák (*holocaust*) sora.”¹

HOLOKAUSZT A MODERN NYELVEKBEN

A holokausz kifejezés görög eredetű, és a *holokaustos* (teljesen elégetett) szóösszetételből származik: a *holos* annyit tesz, mint 'egész', 'teljes', a *kaustos* pedig annyit, mint 'elégetett', 'elégethető'.² A szó tehát olyan áldozati formát jelöl, amelynek során az áldozat egészét elégették: ez a legtöbb esetben valamilyen állat volt, de lehetett növényi termés, méz, sütemény egyaránt. *Holokaustos* áldozati formáról Egyiptomban vagy Mezopotámiában nincs információnk, ugyanakkor részét képezte az ugariti (Észak-Szíria) áldozati rítusoknak, de a késő bronzkortól kezdve ugyanígy megtalálható a hurri vagy a luwi vallásban is.

A zsidó hitben a teljesen elégetett áldozat formája ugyancsak elterjedt (ld. 2Mózes 29,18; 25; v. 3Mózes 1,3; 23,8), a napi istentisztelet része volt. Ingerült vita zajlik manapság a holokausz kifejezés használatáról a zsidók megsemmisítését célul kitűző Endlösung (végső megoldás) megnevezésére.³ Izraelben nem is használják, hanem a héber *soá*, *hásoá* (השואה), csapás szóval nevezik meg, vagy a jiddis *hurbánt* (הורבנט, pusztulás) használják. A holokausz kifejezés ellenzői arra hivatkoznak, hogy az bibliai eredetű, és a *Septuaginta*, az *Ószövetség* görög fordítása használta az *ólá* (עולה), ami felmegy), azaz a „teljesen eléggő áldozat” fogalom megnevezésére.⁴

¹ F. Scott Fitzgerald: *A nagy Gatsby*. 8. fejezet, utolsó mondat. Máthé Elek fordítása.

² Vö. *Etymologicum Magnum* 622,13.

³ A kérdés kiváló összefoglalását adja Jon Petrie: The secular word HOLOCAUST: scholarly myths, history, and 20th century meanings. *Journal of Genocide Research* 2:1, 2000, 31–63. Petrie azóta „továbbírta” és folyamatosan bővíti tanulmányát, amelyet az interneten tett közzé: <http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/> – letöltve 2014. 08. 10-én.

⁴ Pl. 3Mózes 23,8: „Hét napon át mutassatok be áldozatot (*holokautómata*) az Úrnak.” A *Vulgata* szerint: „sed offeretis sacrificium in igne Domino septem diebus.” A latinisított *holocaustum* kifejezést – negatív értelemben – Jeremiás 19, 5-6. használja: „et aedificaverunt excelsa Baali

Mint hogy egy Istennek szánt szent áldozatról van szó, ezt egy esztelen tömeggyilkosság, egy genocidium megjelölésére használni szentségtörés. Az alábbiakban azt szeretnénk bemutatni a források alapján, hogy egy már jóval korábban létező görög kifejezést használt a görög Bibliafordító, így tévedés arra hivatkozni, hogy a *soá* megnevezésére kifejezetten bibliai szót találtak. Másrészt arra szeretnénk utalni, hogy a holokaust genocidium jelentése is létezett már jóval a második világháború előtt az angol nyelvben, így nevezték például az örmények tömeges megsemmisítését az első világháború után.⁵

Jon Petrie hangyaszorgalommal összeállította az angol holocaust szó történetét 1583-tól, és rámutatott, hogy használata az angolban nagyon hamar elszakadt a bibliai kontextustól, és általában pusztulást, tömeges pusztulást jelentett, pl. 1918-ban a minnesotai erdőtüzet nevezték holocaustnak. Ilyen értelemben használja F. Scott Fitzgerald is már idézett soraiban Gatsby és gyilkosa, Wilson halálára. Az angolszász nyelvterületen tehát a holocaust semleges kifejezés, amit erdőtüztől genocidiumig mindenféle tömeges pusztulásra használtak, így szinte elkerülhetetlen volt, hogy a náci rémtetteket is így nevezzék meg. Ma már a szótárakban is megkülönböztetik kis- és nagybetűkkel a semleges *holocaust* és a *soá* jelentésű Holocaust szavakat. A nem angolszász nyelvekben a holokaust meglepően későn terjedt el. Egyes feltevések szerint Frederick Forsyth angol író *Az Odessa-ügyirat* című regénye (1972) és a belőle készült angol-német film (1974) alapján kezdték világszerte, nem angol nyelvi környezetben is használni.

A SZÓCSALÁD

Az ógörög nem pusztán a *holokaustos* kifejezést, hanem annak egész szócsaládját használja. Egy ógörög etimológiai szótár így ír a szóösszetételről: „Az égetek (*kaió*) és a teljes (*holosz*) szavakból jön létre a *holokautó* (teljesen elégetek), abból pedig a *holokautóma* (teljes elégetés).”⁶ Ugyanez a szótár ismeri még a továbbképzett *holokautósis* (égőáldozat) kifejezést is.⁷ Az alábbiakban egy-egy példán bemutatjuk e szócsalád egyes tagjait.

ad conburendos filios suos igni in holocaustum Baali”, „magaslatokat építettek a Baalnak, hogy elégessék tűzzel fiaikat.” A *holokautómát* Luther *Brandopfernek*, égőáldozatnak fordítja, ennek alapján terjedt el a magyar égőáldozat forma is.

⁵ Winston Churchill: *The Aftermath*, London, 1929, 158: „As for the Turkish atrocities ... helpless Armenians, men, women, and children together, whole districts blotted out in one administrative holocaust – these were beyond human redress.”

⁶ Etymologicum Gudianum *holokautómata* címszó.

⁷ A Septuagintában is gyakran szerepel a *holokautósis* kifejezés.

HOLOKAUTEÓ

Az ógörög nyelvben a *holokauteó*, áldozat során teljesen eléget kifejezést a Kr. e. 4. század kezdetén az athéni Xenophón használja, de a kontextusból kiderül, hogy egy Zeus Meilichiosnak bemutatott ősi engesztelő áldozatról van szó. Vagyis, bár maga a szó az 5/4. század fordulóján bukkan fel, a szokás (és feltehetőleg annak megnevezése is) jóval korábbi.⁸ Theophrastos a *De pietate* című, töredékesen fennmaradt művének 13. töredékében a zsidókról írja, hogy nem eszik meg az áldozati állatot, hanem éjszaka teljesen elégetik (*holokautuntes*), böven locsolva rá mézet és olajat. Plutarchos a smyrnaiak égőáldozatát említi ezzel a kifejezéssel: „(Métrodóros) beszéli el, hogy a smyrnaiak, akik régen aiolok voltak, Bubróstisnak fekete bikát áldoznak, és miután levágnák, bőröstül együtt égetik el.”⁹ Alexandriai Philón *Ábel és Káin áldozatáról* írva használja, majd az egyházatyák műveiben találkozunk vele gyakran Eusebiostól Alexandriai Kyrillosig.

HOLOKAUTOÓ/HOLOKAUTÓ

Suda Lexikon Eumenisek címszava: „Eumenisek: Az Erinnyesök, akik alvilági démonok. Azt mondják, hogy Orestés változtatta meg a nevüket. Akkor nevezte őket ugyanis először Eumeniseknek (jóindulatúnak), amikor jóindulatot mutatott iránta, mert megnyerte a pert az athéniak segítségével, és fekete birkát égetett el (*holokautósanti*) az istennők számára.” Ezt a kifejezést használja a Sophoklés *Oidipus Kolónosban* című tragédiájához írt kommentár is az Eumenisekről szólva.

HOLOKAUTOS

Először Kallimachos 228. töredékében találkozunk vele, amely egy tűzvészről szól. Égőáldozatként használja Alexandriai Philón, a Septuaginta és az egyházatyák közül Kyrillos. A 3Mózes 6, 16. szerint „A pap áldozata teljes áldozat (*holokautos*) legyen, abból nem szabad semmit megenni.”

⁸ A Kr. e. 5. században a teljesen elégetett áldozatra Hérodotos 2, 44. az *enagismos* kifejezést használja, amit magyarrá halotti áldozatként fordítunk. A magyar fordítás azonban csak a szó klasszikus kori előfordulásaira helyes, a Kr. e. 3. századtól kezdve már nem feltétlenül halotti áldozatot jelent, vö. Ekroth, G.: *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Liège, 2002, 87. (5/4. századi használata), Kr. e. 300 után azonban radikálisan megváltozik a használata: 72-szer hērósoknak, 14-szer halottaknak és 8-szor isteneknek mutatják be, Ekroth 2002, 89.

⁹ *Quaestiones convivales* 693 f.

HOLOKAUTÓMA

A Suda Lexikon *holokautómata* címszava csak ennyit ír: *holokautómata*: az áldozat. Márk evangéliuma is megkülönbözteti egymástól a teljesen elégetett, és a evés céljából megsütött (*thysia*) áldozatot (13, 33): „Meg hogy őt teljes szívünkéből, teljes elménkből és teljes erőnkéből szeretni, embertársunkat pedig úgy szeretni, mint saját magunkat, többet ér minden égő- vagy bármi más áldozatnál (*holokautómátón kai thysión*).” Ezt a kifejezést használja a Septuaginta is számos esetben.¹⁰

HOLOKAUSIA

Ezt az alakot még a vaskos Liddel-Scott szótár sem ismeri, noha Héphaistión használja asztrológiai munkájában: „Ha Kronos (Saturnus) (...) a Szűz csillagképben tartózkodik, széthúzás és káosz keletkezik, a krokodilok vadabbak lesznek, sokan meghalnak, daimónokat küldenek ellenünk, égőáldozat (*holokausia*) kell a halálózások megállításához (...)”¹¹

HOLOKAUSTOS

Ebben a formában nem túl gyakran jelent meg az ókori szövegekben. A nem kanonikus ószövetségi iratok közt a Jób testamentumában olvassuk ezt: „Mindezt hallva a Sátán elküldte hozzám a fiát, aki így szólt: Amiként ez a kenyér teljesen elégett (*holokaustos*), ugyanígy fogok tenni a testeddel. Ugyanabban az órában indulok hozzád és pusztítalak el téged.” Alexandriai Philóntól a mágikus papiruszokon keresztül Tzetzés Aristophanés-kommentárjáig találkozunk még ezzel az alakkal.

HOLOKAUSTÓMA

Aristophanés *Felhők* című komédiájának 595–600. sorában említi meg, hogy az ephesosi Artemis-szentélyben lydiai nők is áldozatot mutatnak be. Ehhez fűzi Johannés Tzetzés a következő megjegyzést kommentárjában: „Ephesos nem része Lydiának. Amikor Kroisos meg akarta ostromolni a várost, az ephesosiak kötelekkel kötötték össze Artemis szentélyét jó néhány stadionra fekvő városukkal, felajánlva azt Artemisnek. Ezért aztán Kroisos a lydőkkel együtt feladta Ephesos ostromát. Ettől

¹⁰ Pl. 19. zsoltár 4: „Legyen kedves előtte égőáldozatod (*holokautóma*)”.

¹¹ *Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres*, I. Lipcse, 1973, 70.

kezdve a lyd férfiak és nők az ephesosiakkal együtt tisztelik Artemist égőáldozatokkal (*holokaustómasi*), italáldozatokkal, részben elégetett áldozatokkal és egyebekkel.¹²

Az *enagizó* szót gyakran a *holokautó* értelemben használták, a Suda Lexikon gyakorlatilag egyenlőségjelet tesz a két kifejezés közé: „*Enagismoí: holokautómata.*” A Szuda Lexikon *enagizón* címszavában pedig ezt olvassuk: „Halotti áldozatot bemutatván (*enagizón*): megölvén, elégetvén. A makedónok a Xanthos-folyónak mutatnak be így áldozatot és tisztító szertartást végeznek egy felszerszámozott lóval.” Mint feljebb láttuk, Hérodotos is az *enagizót* használja *holokautó* értelemben a thasosi Héraklés kultuszának leírására.

A latinba a *holokaustos holocaustum* alakban került be, amint pl. egy Róma városi pogány áldozati feliraton többször is olvassuk.¹³

AZ ÁLDOZAT CÍMZETTJEI

A görög áldozati rítusok némelyikében tehát jelen van a *holokaustos* áldozati forma (csak összehasonlításképpen: a római vallásban efféle szertartás nincs gyakorlatban). Az áldozati állat elégetése (v. részleges elégetése)¹⁴ istenek és hősök kultuszában egyaránt megszokott volt, ahogy azt alábbi példáink is sugallják. Zeus kultuszában például meglepően gyakori a teljes áldozati állat elégetése (ld. Xenophón említett áldozatát az *Anabasis* 7,8,4-5 – ben, ill. a thorikosi és az erchiai ünnepi kalendáriumot). *Holokaustos* áldozatot vagy valamilyen vészhelyzet során (ld. pl. az apollóni dögvész elhárítását és az istenség kiengesztelését – *Ilias* 1,458-468), vagy a veszély távoltartására (Hérodotos 1,50 – Kroisos áldozata Apollónnak; vö. Lukianos *Az áldozatokról* 13) mutattak be.¹⁵ A görög rituális nyelvben a *holokaustos* kifejezés szinonimája a már szintén említett *kathagizein* alak,¹⁶ amely az áldozati állatnak a rituális aktus során történő megsemmisítését jelöli, vagy az *enagizein* kifejezés,

¹² A ritka kifejezés előfordul a három gyermekről szóló történet előadásáról rendelkező, 1416 k. írt bizánci szövegben, amelyben a kosok és bikák feláldozását említik meg. White, A. W.: *The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*. College Park, Maryland 2006, 226.

¹³ CIL 8, 820.

¹⁴ Ld. azt a selinusi *lex sacra*-t (A tábla 11. sor – Jameson, M. H. – Jordan, D. – Kotansky, R.: *A lex sacra from Selinous*. Durham, 1993.), ahol csupán az állat egy kilenced részét kellett elégetni a Tritopatores-nek nevezett hősöknek. Különféle hősök kultuszaiban ez megszokott volt. Ehhez ld. Parker, R.: *ὠς ἥρωι ἐναγίζειν*. In.: Hägg, R. – Alroth, B. (edd.): *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. Stockholm, 2005, 43; Henrichs, A.: *Sacrifice as to the Immortals. Ritual Distinctions in the lex sacra from Selinous and Other Inscriptions*. In.: Hägg 2005, 54.

¹⁵ A homérosi eposzokban gyakori *hieruein* kifejezés sok esetben a holokaustos áldozat szinonimája. Ehhez ld. *Ilias* 23,147; *Odysseia* 10,524; 11,32; 13,182.

¹⁶ Hésychios O 607 – s.v. *holokautóma*.

amely azt sugallja, hogy az áldozat vagy egy hősához vagy a halottak szellemeihez kapcsolódik.¹⁷

Az a fölosztás, amely közel két évszázada alapjaiban határozza meg a görög vallásról szóló gondolkodásmódunkat – miszerint az isteneket két fő csoportra lehet osztani, úm. olymposi, égi (*uranios*) és földben lakó, alvilági, chthonikus (*katachthonios*) istenekre, amely csoportok az áldozati rítusok tipológiájában is élesen elkülöníthetők egymástól – aligha állja meg a helyét az alábbiakban olvasható, főként feliratos példák tükrében. Annak ellenére sem, hogy görög forrásaink némelyike éles különbséget tesz az olymposi istenek és a hősök, valamint az égi és az alvilági istenek csoportja között. Hérodotos (2, 44) a kétféle Héraklésnak bemutatott áldozatokról pl. a következőképpen ír: „Így meggyőződésem szerint azok a hellének cselekszenek helyesen, akik kétféle Héraklésnak emelnek szentélyeket, s egyrészt az Olymposi melléknevű Héraklésnak áldoznak, másrészt mint hősnek mutatnak be neki halotti áldozatot.”¹⁸ Platón a *Törvények* egy sokatmondó passzusában (828 c) arra int, hogy az égi és alvilági isteneknek bemutatott áldozatokat, rítusokat ne keverjük össze egymással, hanem különítsük el őket. Renate Schlesier a platóni szöveghely kapcsán jutott arra a következtetésre, hogy Platón éppen amiatt választja ennyire élesen szét az égi és az alvilági istenek kultuszát, mert az a valóságban nem így történt, azaz nem különítették őket el annyira határozottan mint azt Platón vagy az efféle distinkciók modern kedvelője, Paul Stengel tette alapvető, *Opferbräuche der Griechen* c. munkájában.¹⁹

Esetünkben tehát kettős felosztásról van szó: egyrészt istenek és hősök, másrészt olymposi és alvilági istenek vonatkozásában. A hagyományos fölfogás szerint ez a bináris oppozíció az egyes isten- ill. hősalakoknak följánlott áldozatok milyenségében is tetten érhető, azaz: másképpen és mást illik az égi, ill. az alvilági isteneknek áldozatként följánlani, ill. máshogyan fejezzük ki ha egy istenségnek, mintha egy hősnek mutatunk be áldozatot. A görög nyelvben erre a kettőségre az áldozatokhoz kötődő rituális nyelvezet is reflektál. A *thyeinnel* (θύειν) jelölt aktus az égi istenek áldozatát jelöli, míg a már érintett *évayίζειν* a halottak, vagy a velük nagyon gyakran összefüggésbe hozott hősök számára följánlott áldozatra utal.²⁰ Ez utóbbi fogalom definícióját számos lexikográfus alátámasztja,

¹⁷ Suda E 1091 – s.v. „*Enagismoí: holokautómata*”

¹⁸ Héraklés egyszerre isteni és hősösi jellegét Pausanias (2,10,1) is megerősíti a sikyóniak példáján. A vitához, hogy Héraklés efféle kettős aspektusa, amely csupán a teológiai típusú megnyilatkozásokban ölt testet, a tényleges kultuszban aligha jelent meg ld. SEG 39,1854.

¹⁹ Schlesier, R.: Olympian versus Chthonian Religion. In. *Scripta Classica Israelica*. vol. 11, 1991, 46; vö. Scullion, S.: ‘Saviours of the Father’s Hearth’: Olympian and Chthonian in the Oresteia. In.: Hägg 2005, 23–24.

²⁰ Ehelyütt csak utalunk rá, hogy a θύειν kifejezés sok esetben általánosan jelöli az áldozatot, függetlenül attól, hogy isteneknek vagy hősöknek mutatták be őket. Amikor Hérodotos a

így pl. az első századi Erótianos (s.v. ἐναγίλειν; 74,1 Klein), vagy az ötödik század végén élt alexandriai Hésychios (s.v. ἐναγίλειν; E 2568) magyarázatukban egyaránt a halottaknak, vagy az alvilágiaknak följánlott áldozatról beszélnek.

Ennek az elemzésnek éppen az a célja, hogy egyértelművé tegye: míg efféle (égi-alvilági, isten-héros) szétválasztás az emberfölötti szféra esetében létezhetett – figyelembe véve, hogy az első két kategória között nagyfokú átjárás figyelhető meg, pl. az athéni ünnepeken, ahol alapvetően égi istenek chthonikusként részeshülhetnek áldozatban²¹ – addig az áldozati rítusok összetevőiben jól elválasztható vonások (áldozati állat színe, áldozat időpontja, az állat föláldozásának és a hús elfogyasztásának a módja) nem érhetőek tetten, azaz pl. teljesen elégetett áldozat nem csak alvilági istenek kultuszában képzelhető el.

A héroskultuszban szokásos áldozati rítusok kapcsán az elmúlt évtizedekben számos kutatás megkérdőjelezte a jól elkülöníthető rituális elemek meglétét. A tradicionális koncepció szerint a hérosoknak kizárólag éjszaka, teljesen elégetett áldozatot mutattak be, amelyet alacsony oltáron végeztek (*eschara*), a vért pedig egy gödörbe (*bothros*) csorgatták, ahonnan a héros sírjába jutott. A véráldozatnak ezt a típusát nevezték *haimakuriának* (αἱμακουρία).²² Mindemellett a hērōsi áldozat során nem fogyasztottak a föláldozott állat húsából – hangzott a korábbi koncepció híveinek véleménye.²³

hērōsoknak bemutatott áldozat kontextusában a θύειν szót használja, akkor azon a helyen nem tulajdonít különösebb jelentőséget az isten-hērōs különbségtételnek, ám amikor különbséget tesz a két kategória között (ld. a fent idézett 2,44-t), akkor a hērōsi áldozat *vox propria*ja az ἐναγίλειν alak. Az istenek és hērōsok kategóriájának összeméréséhez ld. Aristophanés fr. 504,10 – ill. LSS 19,19; 19,79. Vö. Parker 2005, 39; Henrichs 2005, 51. A hērōsok és a halottak kapcsolatához ld. Ekroth 2002, 17.

²¹ Ehhez ld. Thukydides megállapítását (1,126) az athéni Diasia ünnephez, ahol Zeus Meilichiosnak nem állat-, hanem terményáldozatot mutatnak be.

²² Efféle áldozathoz ld. Pindaros leírását Pelops kultuszáról *Ol.* 1,90-91; Pausanias 10,4,10 – Phókaiá alapító hērōsáról azt állítja a görög utazó, hogy minden nap kapott áldozatot, sírjába pedig egy lyukon keresztül vért öntöttek; az áldozati állat húsát viszont elfogyasztották. „Im Kult der chthonischen Gottheiten ”

²³ Pfister, F.: *Die Reliquienkult im Altertum*. Giessen, 1909–12, 477 – „Ist aber das Opfer, das man den Heroen darbringt, dadurch *tabu* geworden, so ergibt sich als nächste Folge, daß man von ihm nichts genießen darf. ”; Stengel, P.: *Die griechischen Kultusaltertümer*. München, 1920, 16 – „Im Kult der chthonischen Gottheiten und Toten wird das ganze Tier auf der ἑσχάρα verbrannt.” Meuli, K.: ‘Griechische Opferbräuche’, In. *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*. Basel, 1946, 193. A historiográfiai áttekintéshez ld. Ekroth 2002, 13-17; u.ő. The Importance of Sacrifice: New Approaches to Old Methods. In.: *Kernos*. vol. 20. 2007, 106. Ekroth (2002, 16) hangsúlyozza azt a módszertani váltást, amelyet a hērōskultuszok kutatása során az epigráfiai és régészeti anyag elemzése hozott magával. Addig ugyanis kizárólag irodalmi szövegeket vettek alapul a kérdés vizsgálatához. Ugyanakkor a források elemzésével is óvatosan kell bánnunk, hiszen sok olyan késői, császárkori forrással rendelkezünk, amelyeket ha az archaikus korra alkalmazunk, a kortárs források hiánya révén

Az epigráfiai anyag elemzése (vö. az alább olvasható feliratokkal) azonban azt mutatja, hogy a hérosoknak bemutatott áldozati cselekmény már az archaikus kortól kezdve nagyfokú hasonlóságokat mutat az isteneknek bemutatott áldozatokkal, azaz: az áldozati állat húsát sok esetben szétosztották az áldozatban résztvevő személyek között, akik azt helyben, a hérós szentélyében elfogyaszthatták.²⁴ Ugyanígy az oltárok sem különböztek lényegesen az isteneknek szóló áldozatban használatosaktól, ugyanolyan *bómos* típusú oltárokkal van dolgunk mindkét esetben. A *holokaustos* kifejezés, ill. származékai kapcsán több dolog is megállapítható. Egyrészt azok irodalmi szövegeinkben egyáltalán nem fordulnak elő hérosok vonatkozásában – a hērōsi áldozat műszava ugyanis a már többször említett *enagisma* ill. derivátumai (*enagismos*, *enagizein*) voltak²⁵ – feliratainkon viszont számos alkalommal előfordulnak. Másrészt az *enagisma* kifejezéssel ellentétben általánosabb körre vonatkoznak, azaz: nem csak halottak és hērōsok lehetnek a címzettjei, hanem – ahogy az irodalmi és feliratos példáink alapján látható – (akár égi) istenek is.²⁶

Látnivaló, hogy a hērōsoknak bemutatott áldozat az isteneknek szóló hasonló rituális cselekménytől (*thysia*) nem különbözött lényegesen, a *holokaustos* áldozat pedig nem a hērōsi áldozat kifejezett *differentia specifica*-ja, hanem istenek és hērōsok kultuszában egyaránt megjelenő rituális aktus.²⁷ A hērōskultuszban tehát négyféle áldozati rítussal találkozunk: egyrészt az imént említett formával, amikor az állatot teljes egészében megsemmisítették, másrészt azzal, amikor az állatnak csak a belső részeit égették el és a hús nagy részét a jelenlévők helyben elfogyasztották (amely forma egyes vélemények szerint csupán késői fejlődés eredménye), harmadrészt olyan rítussal, amelynek során a hērōsnek különféle ételeket, főtt húst, zöldségeket, süteményt ajánlottak fel (*theoxenia*), az egyes ételeket egy asztalra (*trapeza*) helyezve az áldozat során (vö. alább a thorikosi felirattal). Negyedrészt pedig olyan áldozati rítussal, amelynek során a vér központi szerepet játszott, pl. italáldozat formájában kiöntötték a földre egy gödörbe. Átmeneti kategóriát jelöl az ún. *moirokaustos* áldozat, amelynek során nem csupán a nyelvet, a belsőségeket,

az egyes hiányosságokat pótolva, akkor torz és a valóságnak kevésbé megfelelő képet kapunk a hērōskultuszok korai periódusával összefüggésben. Ugyanis figyelembe kell venni azt a szempontot is, hogy a késői források gyakran jóval határozottabb véleményt fogalmaznak meg a hērōskultuszokkal kapcsolatban, mint a kevésbé explicit archaikus vagy klasszikus kori kútfőink.

²⁴ Ehhez ld. a 22. lábjegyzetben idézett Pausanias-szöveghelyet; vö. Parker 2005, 42.

²⁵ Ekroth 2002, 170-171; ἐνάγισμα-típusú hērōsi áldozatokhoz ld. Hérodotos 1,167; 2,44; AP 58,1; vö. Démostenés *De falsa legatione* 280. Pausanias (9,38,5) szerint az Aktaiónnak bemutatott áldozat szintén ebbe a típusba tartozik.

²⁶ Ekroth 2002, 234-235.

²⁷ Ekroth 2007, 107.

vagy az állat farkát égették el, hanem az állat egy bizonyos részét, akár egy egész combot (a selinusi *lex sacrán* az állat egy kilenced részét).²⁸

Ugyanez az átfedés az alvilági és az olymposi istenek vonatkozásában is tetten érhető. Azaz: a teljesen elégetett áldozat nemcsak a chthonikus istenségek sajátja, hanem a görög vallás egyéb, hangsúlyosan nem alvilági kultuszaiban is megjelenő rituális cselekvésforma. A Zeus Polieusnak bemutatott áldozat pl. aligha erőltethető bele a chthonikus isteni kultusz Prokrustés-ágyába, hiszen ennek a városvédő istenségnek a kultuszában a teljesen elégetett áldozat mellett hagyományos, *thysia*-típusú áldozattal is találkozunk (ld. a thorikosi feliratot). A Kr.e. 4. századra datálható kósi ünnepi kalendárium is Zeus Polieusnak címezte a teljesen elégetett malacáldozatot: az állatot ekkor a belsősegeivel együtt egy hagyományos oltáron, *bómoson* kellett elégetniük, majd egy bikát áldoztak és fogyasztottak el közösen. A naptár szerint az év egy másik napján, Batromión hónapban Zeus Machaneus is efféle áldozatban részesült.²⁹

A fenti következtetéseket nagyrészt három, attikai területről előkerült áldozati kalendáriumnak köszönhetjük: az alábbiakban néhány jellemző részletet kiragadva idézzük a thorikosi és az erchiai démosok, ill. a *genos Salaminioi* áldozati kalendáriumának vonatkozó rendelkezéseit, amelyek valamilyen formában tartalmazzák a *holokaustos* kifejezést és erősen reflektálnak arra a kérdésre, hogy a hērōsi és isteni áldozat, égi, ill. chthonikus isteneknek történt fölajánlások lényegében alig különböztek egymástól. Azaz: sem az áldozatok kiválasztásában, sem az áldozat időpontjában, sem az áldozat minőségében (*thysia*, ill. *holokaustos*), vagy az áldozati állatok árában nem válnak egymástól a fenti kategóriák.³⁰ Természetesen a *thysia* mint a hērōsok, és alvilági és/vagy égi istenek kultuszában egyaránt megjelenő áldozati forma a leggyakoribb, amely a hús elfogyasztásával végződik, ahogy ezt pl. a kósi ünnepi kalendárium rendelkezése is mutatja: Hēraklés ezek szerint egy *holokaustos* bárány áldozatot követően a pap által bemutatott hagyományos, ökör-*thysiában* részesül.³¹ A hagyományos, közös étkezéssel befejeződő áldozati formától

²⁸ Scullion, S.: Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous. In.: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. vol. 132. 2000, 165-166; vö. Ekroth 2002, 313, ill. LSS 63. A Kr.e. 5. századi thasosi *lex sacra* tiltja az állat kilenced részének fölajánlását – jelen esetben Hēraklés a kedvezményezett – azaz a *moirokaustos* áldozat hērōsok esetében elterjedt lehetett, ez ellen fogalmaz meg tiltást a rituális előírás. Scullion szerint a *moirokaustos* áldozat átmenet a hagyományos étkezéssel végződő és a *holokaustos* áldozat típusa között, azt az igényt fönntartva, hogy a drága áldozati állat húsa ne menjen teljesen veszendőbe. A Kr.e. 5. század közepére datálható selinusi *lex sacrán* Zeus Meilichiosnak mutatnak be *moirokaustos* kos áldozatot. Vö. Jameson et al. 1993, 14-15.

²⁹ LSCG 151 A 32-33; B 10-13. Vö. Ekroth 2002, 217; Burkert, W.: *Griechische Religion*. Stuttgart, 2009. 104.

³⁰ Vö. SEG 48,34.

³¹ LSCG 151 C 8-15.

való eltéréseket pedig a $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\varsigma$ – bor nélküli, $\omicron\upsilon\ \phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ – helyben elfogyasztandó (nem elvihető) és *holokaustos* kitételek révén követhetjük nyomon.³² A fenti következtetések alátámasztására az egyes naptárokon keresztül tükröződő statisztikát is érdemes segítségül hívni: az erchiai kalendárium szerint két, hērósoknak bemutatott áldozat *holokaustos*, hét olyannal szemben, amely hagyományos módon történik, a thorikosi felirat szerint ez az arány 1 a 16-hoz, míg a *genos Salaminioi* rendelkezésén 1 a 13-hoz.³³

Azon áldozatok, amelyek során az állat húsát teljes egészében elégették, kevésbé voltak költségesek. Ekkor többségében malacot áldoztak: a thorikosi és az erchiai kalendáriumokban a malac ára három drachma volt, míg a Basilének följánlott fehér színű bárány is csupán hét drachmát tett ki. Drágább volt viszont a Salaminioi-feliraton szereplő *holokaustos* áldozat, amely Ioleós tiszteletére egy birka húsának teljes elégetését írta elő; a birka ára tizenöt drachma körül mozoghatott. De még ezek is eltörpülnek azon áldozatok költsége mellett, amelyekkel ugyanezen feliraton találkozunk: a marha, ill. sertés áldozata hetven, ill. negyven drachmát tett ki, de ezek nem *holokaustos* áldozatok voltak.³⁴ Érdemes megemlíteni, hogy az erchiai kalendárium szerint Basilének egy fehér nőtény bárányt kellett teljes egészében elégetni. A régi fölfogás szerint a *holokaustos* áldozat mint chthonikus áldozat során az állat fekete kell, hogy legyen, ez azonban az erchiai felirat alapján megdőlni látszik. Ugyanígy megdőlni az az elképzelés, miszerint a chthonikus áldozatokat este, sötétedés után kellett lefolytatni: az erchiai kalendárium szerint Epopos éppen reggel részesül bor nélküli *holokaustos* áldozatban.

A fenti feliratok arra is következtetni engednek, hogy az egyes démosok által tisztelt hērósok jelentősége igen nagy volt a lakosság körében, erre utal a nekik följánlott nagy számú áldozat. Ezek a hērósok közvetlenül kötődtek a démoshoz, és a a vallási életet jobban meg tudták jeleníteni a démostagok számára, mint az általánosabb állami, vagy a szűkebb magánéleti kultuszok. Tiszteletük összekapcsolódott az istenek tiszteletével, nem kezelték őket kifejezetten külön kategóriaként: ez alól talán csak a thorikosi naptáron olvasható két hērósok bemutatott áldozat képez kivételt, ahol meglehetősen költséges marhaáldozatban részesülnek, azt a képzetet keltve, hogy legalább olyan fontosak, ha nem fontosabbak a démos életében, mint az istenek. Csak összehasonlításképpen: a Salaminioi-feliraton a hērósok több (12-13) áldozatban részesülnek, mint az istenek (10), ugyanakkor utóbbi kategória a lényegesen drágább áldozatok címzettje (sertés, ökör), míg a hērósok (birka, malac)

³² Egy eddig még nem datált, meglehetősen tördékes palmyrai feliraton a $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma\ \theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ kitételrel találkozunk. Vö. SEG 34,1459 = Seyrig, H.: *Antiquités syriennes*. In. *Syria*. 14 (1933) nr. 6, 275-278.

³³ Scullion 2000, 164.

³⁴ Ekroth 2002, 134-135; 164.

kevésbé költséges áldozatot kapnak.³⁵ A hérósoknak bemutatott áldozatok költsége és sokfélesége regionális különbségeket mutat, azaz függhet a felirat keletkezési idejétől és az adott démos gazdasági forrásaitól is.

Összefoglalva: hérósok és chthonikus jellegű istenségek kultuszában is találkozhatunk *thysia* típusú (lakomával végződő) áldozattal, az a hagyományosan elfogadott, de az utóbbi évtizedekben erősen kritizált tétel, miszerint a két csoport kultuszában kizárólag *holokaustos* és ételáldozatok, vérrel történő italáldozatok érhetők tetten, aligha állja meg a helyét.³⁶ Amikor ugyanis a hérósi és az isteni áldozat egyidejűleg kerül említésre, hagyományos, az állat húsának elfogyasztásával járó áldozattal állunk szemben.³⁷ Az állat teljes elégetése és egyéb áldozati formák (*theoxenia*, bor vagy véráldozat) természetesen keveredhettek egyetlen szertartás ideje alatt, ahogy ezt pl. a Kr.e. 5. század közepére datálható selinusi *lex sacrán* olvassuk: eszerint Zeus Meilichios *moirokaustos* kos áldozatban részesül, majd egy asztalra helyezett étel- és zsengeáldozat (*theoxenia*) következett, amelynek egy részét elégették.³⁸

A *holokaustos* kifejezés nyomon követése a feliratos anyagban (és egyéb irodalmi, ill. papiruszokon olvasható példák révén) némileg árnyalhatja azt a képet, amely a görög vallásban jelenlévő sokszínű áldozati gyakorlatot olymposi és chthonikus, isteni és hérósi jelzőkkel abszolút kategóriákká akarja leegyszerűsíteni. A fenti tanulságokat talán érdemes táblázatosan is szemléltetni, a könnyebb összehasonlítás érdekében. A feliratos anyagban, a papiruszokon és irodalmi szövegeinkben föllelhető példákat alapul véve *holokaustos* áldozattal a következő kultuszokban találkozunk:

Istenek	Hérósok
Zeus Meilichios, Zeus Epópetés, Zeus Polieus, Asklépios, Bubróstis, Isis, Erós, égi és földi istenek (PGM 12).	Basilé, Epops, Ioleós, Tritopatores (az alább külön nem idézett selinusi <i>lex sacrán</i> kilenced részt kapnak – <i>moirokaustos</i> áldozat)

³⁵ Ekroth 2002, 164-165.

³⁶ Ekroth 2002, 169, vö. SEG 52,136.

³⁷ Ekroth 2002, 148.

³⁸ Jameson et al. 1993, 14-15. A 17-20.

A feliratos anyag alapján az alábbi *holokaustos* áldozatokkal találkozunk:

Előkerülési hely	Keletkezési idő	Címzett	Áldozat	Időpont
Epidaurus	Kr.e. 3. század	Asklépios	(pénzadomány)	?
Phanagoria	Kr.u. 1-2. század	?	?	?
Erchia	Kr.e. 375-350	Zeus Epópetés	malac	Metageitnión 6
Erchia	Kr.e. 375-350	Epops	malac	Boédromión 5
Erchia	Kr.e. 375-350	Basilé	fehér nőstény bárány	Boédromión 4
Genos Sala- minioi (Attika)	Kr.e. 363/362	Ioleós	bárány	Mounichión
Thorikos	Kr.e. 385-370	Zeus Polieus	malac	Boédromión
Palmyra	?	Zeus Hypsistos	?	?

FORRÁSOK³⁹

XENOPHÓN: ANABASIS. 7, 8. 1-5.

„Ezután Lampsakosba hajóztak. Xenophónnal itt találkozott Eukleidés phleiusi⁴⁰ jós, Kleagorasnak, a lykeionbeli „Álomlátások„ alkotójának a fia.⁴¹ Eukleidés vele együtt örvendezett szerencsés megmenekülésén, és kérdezte, hogy mennyi pénze van. 2. Xenophón esküdözött: ha el nem adja lovát, meg amiye még van, hát annyi pénze sem lesz, amennyi a hazajutáshoz kell. Eukleidés nem hitt neki. 3. Xenophón, miután a lampsakosiai vendégajándékokat küldtek neki, most végre áldozatot mutatott be Apollónnak, és odahívta Eukleidést is. Eukleidés a belsősegeket meglátva kijelentette, most már elhiszi neki, hogy nincs pénze.

– De azt is tudom – tette hozzá –, hogy valami akadályja van, hogy valaha is legyen. Ha más nem, te magad.

4. Xenophón egyetértett vele, a jós pedig folytatta:

– Zeus Meilichios állja utadat.

Majd ezt kérdezte:

– Áldoztál-e már úgy, ahogy én szoktam áldozni otthon értetek, azaz hagyva, hogy az állat teljesen elégjen (*holokautein*)?

Xenophón bevallotta, hogy amióta otthonról eljött, nem áldozott ennek az istennek.

³⁹ A források fordítóját és kommentálóját rövidítéssel (N. Gy., L. Gy.) jeleztük.

⁴⁰ Phleius a Peloponnésos északkeleti részén feküdt.

⁴¹ Kleagoras festő volt, ő készítette az athéni Lykeion falfestményeit.

Eukleidés azt tanácsolta neki, mutasson be áldozatot a szokásos módon, és ettől majd jobbra fordul a sorsa.

5. Másnap Xenophón, Ophrynionba⁴² érkezve, áldozatot mutatott be. Ősi szokás szerint teljesen elégette (*hólokautei*) a malacokat, és az áldozat kedvező jeleket mutatott. Ugyanezen a napon érkezett oda Bión és vele együtt Nausikleidés, és pénzt adtak a katonáknak. Xenophón vendégül látta őket, ők pedig visszaadták neki lovát, amelyet Lampsakosban adott el ötven dareikosért, és amelyet ők visszaváltottak, mert sejtették, hogy szükségből adta el – hallották ugyanis, hogy Xenophón szereti a lovakat –, és az árát nem akarták elfogadni.” (Fein Judit fordításának felhasználásával)

Xenophón Kr. e. 400-ban, a perzsa király elleni hadjáratot majd a viszontagságos visszavonulást követően érkezett a Dardanellák kis-ázsiai partján fekvő Lampsakosba. Egy ismerős jós figyelmeztette az áldozati állat belsősegeinek baljós értelmezésére hivatkozva, hogy mutasson be tisztító áldozatot Zeus Meilichiosnak. Zeusnak ezt a kígyó alakú formáját alvilági istenként tisztelték, főként Attikában. Pausanias szerint az attikai Képhisos mellett állt „Zeus Meilichios ősi oltára. Phyalos utódainak segítségével itt esett át a megtisztulási szertartáson Théseus, mert egyéb rablók közt Sinist is megölte, noha az Pittheus révén rokonságban állt vele.”⁴³ Ez is az isten megtisztító aspektusát támasztja alá. A Meilichios név eredete vitatott. A *meilichié* jóindulatot, barátságosságot jelent, de a *meilichia* Plutarchosnál engesztelő áldozatként szerepel.

PGM 4, 2374-2440

Hatékony és ügyfeleket vonzó varázslat a műhely vagy a ház számára, vagy bárhová, ahová leteszed. Ennek birtokában gazdag leszel és sikeres. Hermés készítette ugyanis ezt a vándorló Isis⁴⁴ számára, és ez bizony csodálatos, a neve pedig koldusocska.

Végy olyan viaszt, amit még nem ért tűz, amit méhszuroknak (*propolis*) mondanak, formáld ki belőle egy embert, aki jobb kezét koldulva előrenyújtja, baljába pedig formázz koldustarisznyát és botot. A botra kígyó tekeredjék fel. Az ember viseljen ágyékkötőt, és úgy, mint Isis, álljon egy gömbön, amit kígyó ölel körül. Állítsd fel egy borókafenyő hasábra, amely alá egy fedeles kosárban elástál egy thermuthiskígyót. A figurát újholdnál formáld ki! Vidám hangulatban áldozz neki, és olvasd fel hangosan az ígét az egyes testrészei felett, három különböző

⁴² Városka a Dardanelláknál Abydos közelében.

⁴³ Pausanias 1, 37, 4.

⁴⁴ Isis akkor indult vándorútra, amikor kereste a Séth által meggyilkolt és darabokra szaggatott Osiris tagjait.

távolságból, és minden része fölött négyszer ismételd el! Minden testrész számára írd fel hieratikusként papiruszlapocskára cinóber-, fekete üröm- és mirhatintával. Ha a kiválasztott helyre felállítottad a szobrocskát, áldozz számára egy onagert (vadszamarat), amelynek fehér folt van a homlokán, és egészében égesd el (*holokaustésas*)! A belső részeit fűzfahasábokon süsd meg és edd meg!

Ezt kell írni az egyes papiruszlapocskákra. A tarisznyára való ige: EPH ERUCHIÓ CHÓRAI DARIDA MÉTHEUEI ABACHTHIE: EMESIE ECHENÉ IAE IEN EBAPS: PHNEÓA ENTHÓNICNAENTHA TROMOCHMUSÓ THERAÓCHEIN SASI SAMACHIÓTH: UASA: AMAKARALA KAIÓS LASOI. A fejére: ÓAI IÉ ÉIÓ NAÓ: ULABETHEN: THERMATH: ENESIE. A nyakra: THALAA MEMARACHÓ CHETH: THRU PHEN PHTHAI. A jobb vállra: ÉMAA CHNA THUE BÓLERI. A balra: ARIAÓ IÉE SYPSO ITHEN: BACHTHIPHÉRPSOI THENIRON. A hasra: AMAMAMAR AIII U MAMÓ MU OMBA. A szent csontra: IANOA PHTHUTHO OTHOM: MATHATHU. A jobb combra: ARIN THEA: RAGNI: MÉTHETHIÓ CHRÉ: IH: IH: ERE. A balra: HI: HIN: YEAIÓ: ERENPS: TEPHÉT: PARAU: ANÉI. A nemi szervre: ÉERÓTHÉSONÉEN: THNIBITH: EUECHEN. A jobb lábszára: MIANIKUEI BIUS. A balra: CHNU TUÓYMUCHOS ONIÓ. A jobb talp alá: Mennyei. A baloldalira: ANUPSIE. A hátára egészen a faráig: ETEMPSIS PSPHOPS IAIAÉÉIOO. A kigyóra Agathos Daimón nevét, ami Epaphroditos állítása szerint a következő: PHRÉ ANÓI PHÓRCHÓ PHYYYY RORPSIS OROCHÓOI, vagy úgy, ahogyan a papiruszon találtam az igét megváltoztatott alakban: HARPONKNUPHI ige.⁴⁵ Ez a szertartásnál használt ige: Elhozlak téged a Pásztortól, akinek délnyugaton van a tanyája (Séth), elhozlak téged az özvegynek (Isis) és az Árvának (Hóros).⁴⁶ Adj nekem ezért szerencsét, sikert a munkámban, hozzád nekem ezüstöt, aranyat, ruhát és nagy gazdagságot jó szerencsével!

A PGM 4. papirusza, az úgynevezett párizsi nagy varázspapirusz 36 mindkét oldalán teleírt lapból áll, melyek magassága 27-30 cm, szélessége 9,5-13 cm. A Kr. u. 4. századból származó varázssrecept-gyűjteményt egy J. Anastasi nevű kalandor vásárolta Thébában, és a leideni varázspapiruszokkal együtt egy művelt thébai pap műve lehetett. A 3274 soros papirusz jelentős kopt részeket is tartalmaz. A szerencsehozó varázslat során a vadszamarat egy varázsszobrocska beavatásához kellett teljesen elégetni. A varázsszerszámok csak akkor működtek az antik mágia szerint, ha „feltöltötték” őket varázserővel (*telesma*). Ebből származik a magyar talizmán kifejezés.

⁴⁵ Az idézett varázsigé, vagy *logos* mágikus gemmákon is gyakran előfordul: Arponchnuphi brintaténóphri briskylna.

⁴⁶ Hóros azért árva, mert Séth meggyilkolta apját, Osirist.

PGM 12. 15–43.

Segítő Erős. Erős rítusa, felszentelése és elkészítése. Megteszi a következőket, álmat küld, álmatlanságot okoz, megszabadít a gonosz démontól, ha megfelelő módon és tisztán alkalmazod, ugyanis mindent meg tud tenni. Végy etruszk viaszt, keverj bele mindenféle fűszert, és készíts egy nyolc ujj magas Eróst, amint fáklyát tart a kezében, legyen nagy talpzata, hogy az egészséget megtartsa. Bal kezében tartson íjat és nyílveššöt. Készítsd el Psychét is hasonló módon, mint Eróst.

Miután mindezt elvégezted, szenteld fel ezeket 3 napon keresztül. Helyezz Erós elé mindenféle friss gyümölcsöt, 7 áldozati süteményt, 7 fenyőtoaszt, mindenféle édességet, 7 nem vörösre festett méceszt és három kétélű kiskést, áldozati asztalt, íjat, phoinikiai almát, vegyítőedényt bor és méz keverékével.

Miután mindezt megtetted és odahelyezted az előírás szerint, állítsd Eróst egy asztalra, amire odakészítettél mindenféle gyümölcsöt és hét fehér olajjal világító méceszt és mindazt, ami az előírásban szerepel, hogy elnyerd a csodálatos Erós jóindulatát.

Első nap, miután az asztalra állítottad és mindent az előírás szerint elrendeztél – mindezt részletesen megírom neked legjobb tudásom szerint, hogy megértsd és semmit ne feledd ki –, állíts tiszta oltárt – ez azt jelenti, végy két kiégetetlen téglát, és helyezd el négyszögben, fektess rá gyümölcsfa deszkát –, és első nap végy 7 élőlényt, és fojtsd meg őket: egy kakast, egy fogoly madarat, egy ökörszemet, egy galambot, egy gerlét, és két madárfiókat, amelyet találsz. Mindezeket azonban ne áldozd fel, hanem tartsd a kezében, és fojtsd meg Eróshoz közeledve, míg csak mindegyiket meg nem fojtottad és lelkük Eróshoz nem szállt. Akkor aztán helyezd az oltárra a megfojtott állatokat mindenféle fűsszerrel együtt.

Második nap fojts meg Erós előtt egy néhány napos kiskakast, és égesd el teljesen (*holokaustei*), harmadik napon pedig egy másik kiskakast helyezz az oltárra. A beavatást végezve edd meg egyedül a kiskakast, úgy, hogy más nem lehet jelen. Miután mocsoktalanul és tisztán megtetted mindezt, mindenben sikerrel fogsz járni.

A PGM 12. varázspapiruszát Leidenben őrzik, de ugyanabból a J. Anastasi által Thébában vásárolt mágikus könyvtárból származik, mint a nagy párizsi varázspapirusz. Keletkezését Kr. u. 300 és 350 közé teszik. A papirusz terjedelmes démotikus szövegeket tartalmaz, amelyek fordítása a görög szöveg nagy része, de az itt idézett varázslatnak nincs démotikus megfelelője. Az égőáldozatot Erós szobrocskájának beavatásához mutatták be. A beavatáshoz vö. a PGM 4-hez írottakat. Nem az egész 81 soros varázslatot idézzük, csak az égőáldozatot tartalmazó kezdő sorait. Az áldozathoz hétféle madarat használtak fel.

PGM 12, 201-222.

*Gyűrű elhelyezése.*⁴⁷ Szerencsehozó gyűrűcske minden mágikus cselekményhez (*praxin*) és szerencsééhez. Királyok és uralkodók szeretnék megszerezni. Nagyon hatásos. Végy egy égkék jáspist, és rajzolj rá egy kígyót, amely körkörösén a farkába harap, és a kígyó közepébe Selénét, aki a két szarván két csillagot visel, fölé pedig egy Napot, amibe bele van írva, hogy Abrasax.⁴⁸ A kő hátoldalára ugyanazt a nevet, hogy Abrasax, és körben a peremére írd a nagy és szent és mindenható nevet, hogy Iaó Sabaóth.⁴⁹ És beavatás után a követ viseld egy olyan arany gyűrűbe foglalva, amilyenre szükséged van, tisztán maradvá,⁵⁰ és mindent elérsz, amit csak szeretnél. A gyűrűt is avasd be a kővel együtt a mindenható beavatással. Ha aranyba védés mindezt, ugyanolyan hatásos.

A beavatáshoz a következő előkészületeket kell tenni: áss egy gödört egy megszentelt helyen a szabad ég alatt, vagy ha nincs ilyen, egy egy tiszta, megszentelt sírban, ami kelet felé van tájolva, és állíts oltárt a gödör fölé gyümölcsfából, és áldozz fel egy makulatlan libát és három kakast és három galambot. Mindeféle fűszernövényt égess el teljesen (*holokauston*) a madarakkal együtt, miközben szorosán a gödör mellé állsz. Nézz kelet felé, és áldozz bort, mézet, tejet, sáfrányt, imádkozzál, és tartsd (a követ) a füstbe, amelybe be vannak vésve a feliratok, és mondd ezt: Hívlak titeket, és könyörgök hozzátok a beavatásért, égi istenek, földalatti istenek, istenek, akik a közbülső részen keringtek, három Nap, Anoch, Mane, Barchych,⁵¹ akik egyenként egy anyaméhből naponta megszülettek, minden élő és halott urai, akik gondoskodtok az istenek és emberek sokféle szükségében, a láthatók elrejtői, akik a veletek levő Nemesisekkel⁵² minden órát irányítotok, ti, akik a mindent körbelovagoló Moirát⁵³ idekülditek...

Szerencsehozó gyűrűcske beavatása. A PGM 12-höz vö. az előző forráshoz írottakat. A beavatáshoz vö. a PGM 4-hez írottakat. A szerencsehozó gyűrűn a farkába harapó kígyót, az uroborost, a végtelenség szimbólumát ábrázolják, amint körbeveszi Seléné holdistennőt, valamint Hélios napistent. A beavatáshoz ásott gödör, a bor és a méz már az Odysseiában is megjelenik a halottak számára bemutatott

⁴⁷ A cím démotikus írással egyiptomi nyelven van megadva. Preisendanz a démotikus szavakat mágikus jeleknek hitte.

⁴⁸ Gyakori démonnév, az év szimbóluma, mivel betűinek számértékének összege 365.

⁴⁹ Iaó Sabaóth Jahvének, a Seregek Urának mágikus használatú névalakja, nagyon gyakori a császárkori mágiában.

⁵⁰ Ti. kerülve a szexuális életet.

⁵¹ Egyiptomi eredetű, de görög betűkkel írt nevek.

⁵² Nemesis a sors, az igazságosztás istennője, aki nemcsak büntetni, hanem érdemeknek megfelelően jutalmazni is tudott.

⁵³ A három Párkának megfelelő görög sorsistennők a Moirák.

áldozatban.⁵⁴ A beavatáshoz hét madarat (egy libát, három kakast és három galambot) égetnek el teljesen.

N. Gy.

SEG 33,147 – THORIKOS (ATTIKA) – KR. E. 385-370 KÖRÜL

13-19. sor: – „Boédromión havában, a Prérosia (Proérosia) ünnepén: Zeus Polieusnak egy kiválasztott birkát, és egy kiválasztott malacot, Automenaiban? pedig egy megvásárolt malacot [kell áldozni], amelyet teljesen el kell égetni. Az áldozatban résztvevő szolgának a pap köteles ebédet biztosítani. Kephalosnak egy kiválasztott birkát, Prokrisnak egy asztalt, Thorikosnak egy kiválasztott birkát, Thorikos hősnőinek egy asztalt [kell följánlani] (...)”

Thorikos Attika délnyugati részén elhelyezkedő község (démós). Boédromión (szeptember-október) az attikai naptárban a harmadik hónap, amelyben számos ünnepet ülték Attikában (eleusisi misztériumok, Genesia, a demokrácia ünnepe, Epidauria – Asklépios tiszteletére). A Proérosia (hasonló elnevezés még a Plérosia – ld. alább) mezőgazdasági ünnep, amely a szántással, ill. a szántást megelőző termékeny időszakokkal függ össze (*theoi proérosioi* – szántás előtt tisztelt istenek). Eredetileg egy Eleusisban, Pyanepsión hónap ötödik napján (október-november) megünnepeelt termékenységrítus volt, amely a szent földeken végzett szántással függött össze (DKP 4,1155). Az egyes attikai démosok sok esetben ugyanazt az ünnepet az attikai kalendárium különböző hónapjaiban ülték meg, így pl. tudunk Plérosia ünnepről Myrrhinnusban Poseideón (december-január) havában (IG II² 1183,33), vagy Peiraeusban (IG II² 1177,9; vö. Mikalson 1977, 434). Pausanias híradása szerint (1,24,4) Zeus Polieusnak az athéni Akropolison is volt oltára, jelen esetben azonban a thorikosi fellegről van szó (vö. LSCG 18 Γ 15; 18). Kephalos hagyomány szerint Thorikosban halt meg, az ő felesége volt Prokris, Athén földből született mitikus királyának, Erechtheusnak a lánya (Apollod. 3,15,1; Pherekydés FGrH 3 fr. 34). A neki följánlott asztal hősnők kultuszában volt elterjedt, amely valójában az asztalra helyezett ételáldozatot jelöli. A démos névadó hērōsa, Thorikos és a hozzátartozó hērōsnók is ehhez a kultikus csoporthoz tartozhattak (vö. Kearns 1989, 177, 195).

⁵⁴ Homéros: *Odysszeia*. 10. ének 516–520: „ássál gödröt, légyen a hossza s a szélessége könyöknyi, áldozatul tölts körbe italt valamennyi halottnak, tejjel mézet előbb, azután édes boritalt is, harmadszorra vizet, s fölibé a fehér daralisztet.” Devecseri Gábor fordítása.

IG IV 1506 = IG IV² 1.97 = PEEK 1969 NR. 43 –
EPIDAUROS (PELOPONNÉSOS) – KR.E. 3. SZÁZAD

„Az alábbi magánszemélyek hoztak felajánlásokat a teljesen elégetett áldozatra. (...) damos fia Makedón a teljesen elégetett áldozatra önmaga, szülei és vagyona érdekében (...) (ajánlott föl). Hégésias önmaga, szülei, testvére, (...) és vagyona érdekében (...) alexandrosi drachmát hozott. A knóssosi Polyainos, Speusandros fia önmaga, szülei és vagyona érdekében (...) alexandrosi drachmát (ajánlott föl). A Hestiaia-beli (...)ón, Pollis, Menón testvéreik, szüleik, vagyonuk érdekében két korinthusi statért (ajánlottak föl). A pyrrhai (...)mias, Neoklés gyermeke önmaga és minden más dolga érdekében két argolisi drachmát (ajánlott föl). A Thespiiai-beli [...]os Nikésichos fia és Nikó, Sóklés fia nyolc attikai drachmát (ajánlottak föl) az istenségnek bemutatott égőáldozatra vagyonuk és házuk érdekében. Philonika, Thespias, Aristippos, thébai polgárok önmaguk, gyermekeik és szüleik érdekében (...) az istennek bemutatott teljesen elégetett áldozatra tizenhárom alexandrosi drachmát hoztak. (...)”

A szöveg első kiadása Maximilianus Fraenkel (IG IV.1) nevéhez fűződik, őt Fridericus Hiller követezte (IG IV². 1), aki a Fraenkel által használt pacskolatot (*ectypus*, Abklatsch) használta. Az itt olvasható szöveg mégis Werner Peek kiadását követi, aki pontosabb és teljesebb olvasatokat adott 1969-ben. Szerinte ugyanis Hiller egyáltalán nem hasonlította össze a szöveget az eredeti kóvel, a pacskolat pedig használhatatlan, és elégtelen olvasatokat nyújt; ezzel magyarázható a felirat elejének gyökeres revíziója Peek által. Asklépios kultuszában igen sokféle áldozati forma volt megszokott, így pl. az itt idézett, teljesen elégetett áldozat típusa. Asklépios esetében a vértelen és kevésbé drága fölajánlások gyakoribbak, mint más istenségek kultuszában (vö. SEG 58,1958). A felirat elején szereplő ἰδιῶται kitétel arra utal, hogy a felirat hivatalos okirat lehetett, amely Asklépios kultuszában az áldozatra vonatkozó, magánszemélyek által tett fölajánlásokat tartalmazta.⁵⁵ Érdekes, hogy a fölajánlók nagy része nem Epidauros-ból való (Ambrakia, Korinthos, Makedónia, Thébai, Hestiaia – Thessália, Pyrrha – Lesbos), ez is bizonyítja a szentély népszerűségét Hellas-szerte. Pyrrha Strabón (13,2,2-3) szerint Lesbos szigetének nyugati felén helyezkedik el. Az áldozatot ebben az esetben vagy egy közös rituális cselekménynek kell tekinteni, amely több magánszemély pénzéből jött létre, vagy pedig minden egyes fölajánló kevésbé drága áldozati állatot vett, ezzel magyarázható Nikó áldozata, amely mindössze nyolc attikai drachmát ért.

⁵⁵ Fraenkel szerint: „potissimum peregrini hic enumerantur.”

CIRB 1005 = LGS II. 86 = LSCG 89 – PHANAGORIA
(TAMAN-FÉLSZIGET) – KR.U. 1/2. SZÁZAD

„A pap áldozzon az oltáron (...) tartson lakomát a szentélyben. Ugyanígy tömjént égetve mutasson be áldozatot az oltáron (...) az áldozati állat elégetéséhez. A combok (...) a befedéshez elegendő zsír, a fej. (...) A pap kapja meg a lábakat, a nyelvet és a bőrt.”

Az erősen töredékes felirat a Fekete-tenger partján fekvő görög gyarmatvárosból, Phanagoriából került elő.⁵⁶ A szöveg a misztériumkultuszban lefolytatott áldozatot szabályozza, amelynek során az áldozati állat bizonyos részeit elégették (ὄλοκαύτησις), a fönnmaradó részeket pedig az áldozópap kapta meg. A pap hagyományosan részesülhetett az áldozati állat húsból, gyakran negyed részt kapott.⁵⁷ Az istenség, akinek a misztériumkultuszáról szó esik, Bendis lehet, esetleg Magna Mater vagy Isis. Újabban, Ustinova Aphrodité Uraniaként azonosította az istenséget.⁵⁸ A νεωκορεῖον vagy νεωκόριον a szentélyben az a helyiség, amelyben az áldozati ceremónia zajlott. A felirat itt nem idézett első részében fáklýákról és olajról esik szó, tehát a ceremónia nagy valószínűséggel éjszaka folyt le. Tömjént az áldozat előtt égettek, ez kifejezetten a bosporusi Aphrodité kultuszában volt elterjedt. A szóban forgó istenség chthonikus attitűdjét hangsúlyozza az éjszakai áldozat és az áldozat teljes, vagy részleges elégetése. Ám az áldozat hagyományos *bómoson* zajlott és nem az ekkor használatos *escharán*, valamint az áldozati állat húsának egy részét a helyszínen elfogyasztották. Úgy tűnik tehát, hogy – amiként az a bevezetőben már érintettük – a hagyományosan chthonikusnak és olymposinak tekintett elemek keveredésével van dolgunk ebben az esetben is. Misztériumkultuszról és termékenységrítusról lévén szó, az efféle kettőség (égi és alvilági) Aphrodité Urania alakjában jól megragadható.⁵⁹ A feliraton (*lex sacra*) szabályozott áldozati forma az *Ilias*ban olvasható, az apollóni dögvész elhárítását célul kitűző áldozattal mutat nagyfokú hasonlóságot (1,459 sk. – „hátrafesztítve nyakát elvágták áldozatuknak, megnyúzták, combját szétszelték, hájba takarták, kétrét hajtvá előbb és nyershúst rakva fölébe.”; a leírás a második énekben az akháj harcok gyűlése közben lefolytatott áldozattal szó szerint megegyezik: 2,421 sk.)⁶⁰

⁵⁶ Vö. Ekroth 2002, 225. 47. *lábjegyzet*

⁵⁷ Ehhez ld. LSAM 59; 72; 73; SEG 29,1089; Inscr. Cos ED 236 – „Kapjon az áldozópap az istenség számára állított áldozati asztalra elhelyezett húsból egy negyed részt.” A belső részek szétosztását Plinius szerint (*Nat. Hist.* 22,44; 34,81) a *splagchnoptés* végezte.

⁵⁸ Ustinova, Y.: *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leiden – Boston – Köln. 1999, 131-132.

⁵⁹ Ustinova 1999, 132.

⁶⁰ Vö. *Odysseia* 3,455 sk; 12,360; LSAM 42 B2;

valamint a Pausanias által bemutatott (8,38,8) Apollón Epikuriosnak fölajánlott áldozattal, amelyről így ír a görög utazó: „(...) Apollón Epikuriosnak egy vadkant szoktak áldozni az agorán, és miután az állatot leölték, testét ünnepi menetben, aulosjáték kíséretében (vö. a feliraton – *aulétrides* a 23. sorban) Apollón Parrhasios szentélyébe viszik. A combokat itt kivágják és elégetik, az áldozati állat húsát pedig helyben elfogyasztják.”

SEG 21, 541 = LSCG 18 – ERCHIA (ATTIKA)

– KR. E. 375-350 – B 14-20

„Boédromiön hónap negyedikén reggel Basilének Erchiában fehér bárány, teljesen elégetve, bor nélküli italáldozattal (...) Metageitniön hónap tizenkettedik napján Zeus Polieusnak a városban juh, húsát nem szabad elvinni; a hatodik napon napnyugta után Zeus Epópetésnek Erchiában a dombon malac, teljesen elégetve, bor nélküli italáldozattal (...) Boédromiön hónap ötödikén reggel Erchiában Eposznak malac, teljesen elégetve, bor nélküli italáldozattal (...)”

A felirat az attikai démos ünnepi kalendáriumát tartalmazza, a szöveg jól olvasható, stoichédon írásmóddal készült. Az egész felirat öt sztéleből, kb. 335 sorból áll, amelyek hónapokra lebontva tartalmazzák az isteneknek és hősöknek bemutatandó áldozatokat. A fenti rövid kiemelések csak a *holokaustos* áldozatra vonatkozó szöveghelyeket idézik. A felirat alapján látható, hogy az áldozatoknak alig egyötödét ajánlották föl hősöknek, a drága áldozatokat eleve kerülték (ökör, tehén, sertés), viszont kifejezetten sok bárányt áldoztak. Az ünnepi kalendáriumon négy alkalommal olvasunk *holokaustos* áldozatról (a fenti fordítás hármat tartalmaz, az utolsó Eposznak szóló teljesen elégetett áldozat még egyszer ismétlődik a feliraton, ugyancsak Boédromiön ötödikén). Ezek közül három malacáldozat, egy pedig fehér színű juh áldozata. A malac viszonylag olcsó volt és kisméretű, ezért kaphatott gyakran szerepet olyan áldozati formákban, amikor az állatot teljesen elégették, vagy tisztítószertartásokban, amikor az áldozat húsából nem ettek.⁶¹ Az erchiai áldozati kalendáriumban kilenc alkalommal jelenik meg hērōsi áldozat, ám csupán kétszer esik szó *holokaustos* áldozatról, miközben a hús helyszínen történő elfogyasztásának a követelménye (*u phora*) hatszor is megfogalmazódik.⁶² Érdekes, hogy a *holokaustos* áldozatot minden esetben bor nélküli italáldozat követi. Erchia démos az attikai Mesogaia területén helyezkedik el, híres lakói Isokratés

⁶¹ Jameson, M.: Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia. In.: *Bulletin de correspondance hellénique*. vol. 89. 1965, 164.

⁶² Scullion 2000, 165.

és Xenophón. Basilé kevésbé ismert attikai héraína, származása homályba vész, valószínűleg Attika legősibb mitikus hagyományához kötődik. A Kr.e. 410 körüli időszakban tevékenykedő, a Meidias-festőhöz közeli vázafestő vörösalakos pyxisén Kekrops, Hermés, Sótéria társaságában jelenik meg Erichthonios születésénél.⁶³ E pops alakja ugyancsak zavaros, talán azonos azzal személlyel, aki megölte az eretria Narkissost,⁶⁴ esetleg megjelenhet Kallimachos *Aitia* c. művének egy papirusztöredékében, ahol egy Erchia és Paiania démosok közötti konfliktusról esik szó.⁶⁵ Zeus Epópetéshez ld. Hésychios s.v. E 5590.

SEG 21,527 = LSS 19 – ATTIKA – KR.E. 363/362

„Munichión hónapban. Porthmosban. Kurotrophosnak egy tíz drachma értékű kecskét, Ioleósnak egy teljesen elégetett juhot, tizenöt drachma értékben, Alkménének egy tizenkét drachma értékű birkát, Maiának egy juhot, tizenkét drachma értékben, Héraklésnak egy hetven drachma értékű ökröt (...) (kell áldozni).”

A felirat a *genos Salaminioi* két ágának javait, kultikus teendőit, áldozatainak felsorolását tartalmazza. A tényleges áldozatokra vonatkozó rész csak a felirat utolsó, 85-94. soraiban olvasható. A Salaminioi-nemzetség fő ünnepe Munichión (az attikai év tizedik hónapja, május-június) hónapban volt a sunioni Hérakleionban, amely a felirat szerint Porthmosnál helyezkedett el. Az erre vonatkozó rendelkezések a felirat 84-87. soraiban hat hérós és két istenség áldozatát érintik. A nemzetséget Kr.e. 363/362-ben telepítették le Salamis szigetén, amelynek tagjai – athéni polgárok – a város kultikus életében is fontos teendőket láttak el, pl. ők szervezték az Oschophoria ünnepségét. A *genos* életében Athéné Skiras és Eurysakés kultusza játszott a központi szerepet.⁶⁶ Ioleós egy 400 és 350 közé datálható attikai feliraton szintén juháldozatban részesül, ugyanilyen összegben (ld. IG II² 1358, 14. sor, mint itt, Kurotrophos társaságában), áldozata teljesen elégetett, ám az a nagy veszteség elkerülése végett csupán egy birka megsemmisítését jelenti. Ioleós (más alakban Iolaos) Héraklés féltestvérének a fia, és mint ilyen Héraklés kocsihajtója

⁶³ LIMC VI Kekrops 15; Kearns, E.: *Heroes of Attica. Bulletin Supplement.* vol 57. London, 1989, 151.

⁶⁴ Kearns 1989, 159.

⁶⁵ Kall. *Aitia* fr. 238; Ekroth 2002, 133.

⁶⁶ Skiras lehetett Salamis régi elnevezése (Strabón 9,1,9; vö. Hérodotos 8,94). Eurysakéshez ld. Pausanias 1,35,2. A *genos Salaminioi*hoz ld. Lambert 1997. A nemzetség és Salamis kapcsolatát többen elutasítják, mondván az csupán propagandisztikus kitalálás, amely segítette Athén Kr.e. 6. századi igényét a szigetre. Ehhez ld. SEG 47, 165.

(Apollodóros 2,4,11; Hésiodos fr. 230). Héraklés halálát követően Athénba jött a Hérakleidákkal együtt, legyőzte és megölte Eurystheust (Pausanias 1,44,10).⁶⁷

PLUTARCHOS QUAESTIONES CONVIVALES

694 A-B (=FGRHIST 43 FR. 3)

„Úgy tűnik, hogy a farkaséhség (*bubróstis*) esete egészen más. A bizonyítékot ehhez Métrodóros *Iónika* (*Az iónok története*) c. munkájából vettük. Ugyanis ott azt írja, hogy a smyrnaiak, lévén, hogy eredetileg aióliaiak, Bubróstisnak fekete bikát áldoznak, amelyet letaglózva a bőrével együtt teljesen elégetnek (*holokautusin*). Minthogy mindenféle éhség, de kivált a farkaséhség betegséghez hasonlít, és mivel a test természetellenes állapota okozza, az emberek joggal helyezik vele szembe mint betegséggel az egészséget, ahogy a szegénységgel a gazdagságot szokás.”

Métrodóros chiosi történetíró, aki *Iónika* c. műve mellett megírta a trójaiak történetét is (*Tróika* – FGRH 43 fr. 1-2 = FdV 57 B 3-6). Jacoby szerint nem azonos a sképsisi (Mysia – Kis-Ázsia) Métrodorósszal, aki a Kr.e. 2-1. században élt és VI. Mithridatés pontosi királynak volt a jó barátja, hanem sokkal inkább Démokritosnak a 4. században élt tanítványa lehetett. Ez utóbbit támasztja alá, hogy Alexandriai Kelemen a *Strómateis*-ben (1, 14, 64) az egyes filozófusiskolák családfáját fölállítva a chiosi Métrodórost az abderai Prótagoras mellett Démokritos tanítványaként említi és a smyrnai Diogenés mesterének nevezi. Bubróstis (farkasétvágy; ld. Hésychios B 881 s.v.) az idézett szövegrészben istenségként, esetleg ártó démonként jelenik meg, aki Smyrnában külön kultusszal rendelkezett. Az *Ilias*ban (24, 532) mint az emberi nyomorúságok egyikével találkozunk vele, amely nem hagy az embernek nyugalmat („Van, kinek összevegyítve ad onnan a mennyköves isten, akkor az egyszer a rosszba kerül, másszor meg a jóba; s van, kinek ő csak gyászosat oszt, szidalomra jelöl ki, s ezt nyomorult éhség hajszolja az isteni földön.” A 12. században élt thessalonikéi érsek, Eustathios (*Commentarii ad Homeri Iliadem* 4,950) a következőképpen magyarázza: – „Ők azt állítják, hogy a Farkaséhség az iónok daimónja, akihez az ellenségeik ellen szoktak fohászolni, és akinek a szentélye – mint mondják – Smyrnában van.” Úgy tűnik, hogy ebben az esetben nem ettek az áldozati állatból, akárcsak az erchiai ünnepi kalendárium kitétele szerint, ahol Zeus Epopetés részesült teljesen megsemmisített malacáldozatban.⁶⁸ Plutarchos az idézett részben a farkaséhség (*bulimos* vagy *bulimia*) problémáját vizsgálja, amely – mint az a fenti részből kitűnik – kicsit különbözik a *bubróstis* esetétől.

⁶⁷ Kearns 1989, 172-173.

⁶⁸ Ekroth 2002, 224.

Utóbbit ugyanis Smyrnában daimónként tisztelték, míg előbbi fogalom valójában nem egyszerűen „éhséget” (ld. 695 a), hanem sokkal inkább a gyomor patológikus állapotát jelöli, amely a hőkoncentráció miatt ájuláshoz vezet. Plutarchos erre a betegségre utal a *Brutus* életrajz 25. fejezetében is. Az idézett részben a gazdagsággal és az egészséggel való ellentét érthetőbbé válik, ha a beszélgetés első felét vesszük szemügyre: ott Plutarchos azt állítja, hogy a *bulimia* házon kívül üzése és a „be a Gazdagsággal és az Egészséggel” skandalása egy megszokott, minden házban lefolytatott bűnbakrítus volt. Smyrna aiól származásáról már Hérodotos is tud (1, 149), azt csak később foglalták el a kolophóniak; a város ezt követően az iónok szövetségéhez tartozott.

SERVIUS KOMMENTÁRJA AZ *AENEIS* 6. ÉNEKÉNEK 253. SORÁHOZ
– SOLIDA INPONIT TAURORUM VISCERA FLAMMIS

Non exta dicit, sed carnes, nam 'viscera' sunt quicquid inter ossa et cutem est: unde etiam visceratio dicitur, ut diximus supra. Ergo per 'solida viscera' holocaustum significat, quod detractis extis arae superinponebatur. – [Vergilius] nem a nemes belső részeket érti ez alatt (máj, szív, tüdő), hanem a húsos részeket, ugyanis a „viscera” minden olyan részt jelöl, amely a csont és a bőr között helyezkedik el: ezért esik szó húskiosztásról, ahogy azt korábban említettük. Tehát az „egész hús” kifejezés a teljesen elégetett áldozatot jelöli, amelyet, miután a belső részeket eltávolítottak, az oltár tetejére helyeztek.

CIL 6,820 = DESSAU, *INSCR. LAT. SELEC.*
VOL. 2,1. NR. 4916 – RÓMA

„*pro sanguine [3] / et corium (corio?) [3] / si holocaustum |(denarii) X[3] / pro sanguine agni et pelle |(denarii) I s(emissem) / si Holocaustum |(denarii) II |(semuncia) / pro Gallo Holocausto |(denarii) I |(semuncia) / pro sanguine a(sses) XIII[3] / pro corona a(sses) IIII[3] / pro calidam in hominem a(sses) II[3]*” – „[fizessenek az ökör] véérért, a bőrért, ha égő áldozatra szánt 10 denariust, a bárány véérért és bőrért egy denariust és fél ast, ha égő áldozatra szánt, két denariust és huszonnegyed ast (=féluncia), az égő áldozatra szánt kakasért egy denariust és huszonnegyed ast, a véérért tizenhárom ast, a koszorúért négy ast, a forró vízéért két ast.”

AE 1994, 1553A – KR.U. 300-600 KÖZÉ
 DATÁLHATÓ – VINICA (MACEDÓNIA)

„*Holocausta medu/lata / offer/am / tibi cum in/ce/nso et arietibus*” – „Hizlalt juhokat áldozom néked égőáldozatul, kosok jóillatú áldozatával.”

A felirat a 66. zsoltár 15. versét tartalmazza, Thracia provinciából került elő, ma a skopjei Régészeti Múzeumban található. A terrakotta reliefen egy bika is látható, utalva az áldozatra, a felirat szövege a kő szélén, körben helyezkedik el. A relief egy hosszabb feliratos sorozat része, amelyek mindegyike keresztyn szövegeket – zsoltárrészleteket, egyéb bibliai idézeteket hordoz. 1986-ban a kb. negyven ép és a megközelítőleg száz töredékes 30x30-as terrakotta feliratot kiállították, ám átfogó publikáció mind a mai napig nem született róluk. A betűk nagysága 2 cm, a feliratokat kereszttek szegélyezik, ikonográfiai sémájuk gyakran ismétlődik.

Rövidítésjegyzék

CIRB = Struve, V. (ed.): *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*. Moszkva, 1965.

DKP = Ziegler, K. et al. (edd.): *Der Kleine Pauly*. Stuttgart, 1964-1975.

FGrHist = Jacoby, F. et al. (edd.): *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden 1959-

IG II² = Kirchner, J. (ed.): *Inscriptiones Graecae II. et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Berlin, 1913-1940.

IG IV = Fraenkel, M. (ed.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Argolidis*. Berlin, 1902.

IG IV² 1 = Hiller, F. (ed.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Epidauri*. Berlin, 1929.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich, München, Düsseldorf, 1981-1999.

LGS = von Prott, J. (ed.): *Leges Graecorum Sacrae*. vol. 1. *Fasti Sacri*. Ziehen, L. (ed.): vol. 2: *Leges Graeciae et Insularum*. Lipsce, 1896-1906.

LSAM = Sokolowski, F. (ed.): *Lois sacrées de l'Asie mineure*. Párizs, 1955.

LSCG = Sokolowski, F. (ed.): *Lois sacrées des cités grecques*, Párizs, 1969.

LSS = Sokolowski, F. (ed.): *Lois sacrées des cités grecques. Supplement*. Párizs, 1962.

PGM = Preisendanz, K. (ed.): *Papyri Graecae Magicae I-II*. Stuttgart, 1973.

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

KICSODA (NEKÜNK) BONHOEFFER?

Dietrich Bonhoeffer élete és teológiája

CSEPREGI ANDRÁS

Bonhoeffer 39 évig tartó rövid élete során olyan teológiai művet hozott létre, amely máig izgalomban tartja és vitákra ösztönzi kutatóit és értelmezőit. Ez a teológiai örökség nem lezárt kerek egész, hanem inkább sokfelé nyitott és befejezetlen alkotás. Több, egyenként is fontos művet tartalmaz, amelyek témaválasztásukban és megközelítésmódjukban annyira különböznek egymástól, hogy a felületes szemlélő nem is gondolná, hogy ugyanattól a szerzőtől származnak. Önismeretében, a világgal és Istennel való kapcsolatában több radikális változáson ment keresztül, írásai pedig ezeket a változásokat is tükrözik és követik. Ezek a változások élete utolsó időszakában, a börtönben töltött hónapok alatt olyan gyorsak voltak, hogy csak személyes levelek, önéletrajzi ihletésű novellák, és versek, lírai kísérletek kötetlen hangján tudta őket rögzíteni. Fennmaradt tőle egy vázlat egy tervezett könyvről, amit arról írt volna, hogy mik legyenek az egyház szolgálatának hangsúlyai és keretei a második világháború után. Több értelmező is kísérletet tett a könyv megírására, találgatva, hogy mit írt volna Bonhoeffer, ha megadatik számára a befejezéshez szükséges idő és nyugalom.

Bonhoeffer első két könyvét, a 21 éves korában írt doktori disszertációját és a három évre rá befejezett habilitációs értekezését bizonyára csak a szűk akadémiai közéleten belül olvasták. A német Hitvalló Egyháznak a tűrés és a tiltás határán billegő, végül a Gestapo által bezárt lelkészképző szemináriumában folytatott oktató és nevelő munkáját összegző két könyvének már az egyházon belül jóval népesebb olvasótábora volt – *Nachfolge* című munkáját néhány hónappal a megjelenése után, 1938 márciusában, egy magyar evangélikus folyóiratban is ismertették. Etikai tanulmányai élete során kéziratban maradtak, halála után szerkesztette őket könyvvé tanítványa, bizalmas barátja és később teológiai örökségének gondozója, Eberhard Bethge. Ugyancsak Bethge volt az, akinek Bonhoeffer a börtönből írt, teológiai leveleit címezte, és aki a leveleket, más családtagoknak írott levelekkel együtt, *Widerstand und Ergebung* címmel megjelentette.

A börtönlevelek angol fordítása hozta meg Bonhoeffer számára a széles körű nemzetközi ismertséget, és indította el teológiája értelmezésének azt a hullámát, amelynek során az egymást követő nemzedékekben gyakran egymással szöges

ellentétben álló nézőpontok képviselői találták meg Bonhoeffer örökségében a saját teológiájukhoz a kapcsolópontot. Bonhoeffer szuggesztív, gyakran személyes hangja nagyon erős inspiráló erővel bír. Leveleinek olvasóit az az érzés kerítheti hatalmába, hogy Dietrich az ő barátjuk is, hozzájuk is szól. Teológiájának konfrontatív, nyitott, és, különösen a börtönlevelekben, töredékes karaktere ugyanakkor megengedi, hogy az értelmezési viták ne záruljanak le. Szövegeiben elegendő bizonyító anyagot talál magának a liberális és az evangélikál-konzervatív teológus, az erőszakmentes ellenálló és az erőszakos ellenállás híve, a tekintélyelvű és a radikális gondolkodó, az első világháború végére elsüllyedt Európa iránti nosztalgiát tápláló olvasó és az egykori gyarmatok lakóinak nézőpontját képviselő posztkoloniális megközelítés művelője egyaránt. A legtöbb értelmező, úgy tűnik, őszintén örül a Bonhoeffer iránt megmutatkozó változatlan intenzitású és sokszínű érdeklődésnek, mások makacsul keresik a teológiája korszakait és fordulatait összekötő vörös fonalat, a változások közepette az állandót. Ebben a portréban igyekszem mindkét típusú érdeklődésnek eleget tenni, megmutatom azt is, hogy mi táplálja az annyira különböző értelmezők érdeklődését, és azt is, hogy lehet-e egyszerű válaszunk a lényegyet kutató kérdésre. A címbe rejtett kettősséget feoldva: keressük a választ arra a kérdésre is, hogy „kicsoda *nekünk* Bonhoeffer”, beleértve ebbe a sokféle nézőpontú olvasókat, és arra is, hogy „kicsoda Bonhoeffer”, aki az érdeklődést felkelti.

ÚTON A BERLINI EGYETEMI KATEDRÁIG

Dietrich Bonhoeffer 1906 február 4-én született Breslauban (ma Wrocław, Lengyelország), Karl Bonhoeffer és Paula von Hase hatodik gyermekeként. Mindkét szülő tekintélyes családból származott, s nagy gonddal adták tovább örökségüket a gyermekeiknek. A Bonhoefferék Nijmegenből érkeztek meg Schwäbisch Hallba 1513-ban, ahol először aranyművesként éltek, később pedig orvosokat, bírákat, lelkészeket, professzorokat, városi tanácsnokokat és polgármestereket adott a család. Dietrich apai nagyapja, aki 1907-ig élt, az Ulmi Tartományi Bíróság elnökéként fejezte be pályafutását, és nyugdíjba vonulásakor az uralkodótól főrendi méltóságot kapott. Apai nagyanyja, aki 1936-ig élt, aktívan politizáló liberális sváb polgárcsaládból származott, unokájára különösen nagy hatást gyakorolt. Karl Bonhoeffer pszichiáter lett, Dietrich születésekor a breslaui egyetemen tanít. Az édesanya, Paula von Hase felmenőinek világa nem kevésbé színes, muzsikuskok, képzőművészek, lelkészek, teológiai tanárok alkotják, akiket szintén közéleti érdeklődés és a személyes meggyőződésükhöz való ragaszkodás jellemez. Az édesanya, akkor eléggé szokatlanul, nő létére felsőfokú képezést, tanári diplomát szerez. Intézményben soha nem tanít, saját gyermekeit viszont maga készíti fel otthon a német iskolarendszerben való helytállásra, amiről igen rossz véleménye

van. Úgy tartotta, hogy a németek gerincét kétszer roppantják meg, először az iskolában, másodszer a hadseregnél – ez ellen pedig igyekezett gyermekeinek hatékony védelmet adni. A család egészében ahhoz a porosz protestáns felső-középosztályhoz tartozott, amely a Bismarck kancellár erőfeszítései révén 1871-ben megszületett (második) Német Birodalom kedvezményezettje és vezető ereje lett. Ezt a közösséget Hitler majd megosztja, részben maga mellé állítja, részben sarokba szorítja, és ebből a körből kerülnek majd ki azok az ellenállók is, akikhez Bonhoeffer csatlakozni fog.

A családban 11 év alatt 8 gyermek születik. Három fiút (Karl-Friedrich, Walter, Klaus) követ két lány (Ursula és Christine) majd Dietrich és iker-húga (Sabine) jön, végül, kissé leszakadva, Susanne zárja a sort. A nevelés szelleme társadalmi osztályuknak megfelelően tipikus: a gazdag szellemi örökség és a bőséges anyagi körülmények adta lehetőségek között a gyermekek sok bátorítást kapnak tehetségük felfedezéséhez és gondozásához, sokat játszanak, utaznak, sportolnak, zenét tanulnak. Ugyanakkor a fiúk és a lányok világa elkülönül: a fiúkat vezető értelmiségieknek, a lányokat jó feleségnek és családanyának nevelik. A sok generáció során csiszolódott mintaadó igényű tekintélyelvű nevelési módszer tökéletesen működik. A gyermekek világát, két nevelő nő segítségével, az anya igazgatja, a munkája miatt máskor elérhetetlen apával a közös étkezések során ápolják a kapcsolatot. Az asztalnál a gyermekek csak akkor szólhatnak meg, ha kérdezik őket, válaszaik pongyolának vélt fordulatait az apa következetesen kiigazítja, ha pedig a jó modor határa felé mozdulnának, egy csendes szóval vagy szemvillanással tereli őket vissza a kívánt útra.

A fiúk és a lányok elkülönülő világával sajátosan érintkezett az apa és az anya markánsan különböző világképe. Az apa agnosztikus, az anya a herrnhuti pietizmus kegyessége szerint élő keresztény. A család tagja a protestáns egyháznak, de gyülekezeti életben nem vesz részt, a gyermekek keresztelését is házhoz hívott lelkészek végzik, egyedül a konfirmáció eseményét ünneplik gyülekezeti közösségben. Otthon viszont az anya pietista szellemben neveli a gyermekeket, a két nevelőnőt is pietista közösségből választja ki. A családi szertartások során az apa csendes résztvevő, néha játékosan konfrontál: a karácsonyi történet felolvasása után például azt mondja, hogy én ebből az egészből semmit nem értek. Nem csinál viszont titkot abból, hogy rossz véleménnyel van az egyházzal: unalmas, kispolgári intézménynek tartja.

1912-ben Karl Bonhoeffer meghívást kapott a berlini egyetem pszichiátriai és neorológiai tanszékének a vezetésére, a család a Birodalom fővárosába költözött. A poszt elfoglalásával az apa szakmája legtekintélyesebb németországi képviselőjévé vált, és megőrizte ezt a pozíciót egészen 1948-ban bekövetkezett haláláig. Nagy szerepe volt abban, hogy a berlini pszichiátria elutasította a pszichoanalízis korabeli képviselői, Freud, Jung és Adler munkásságával való foglalkozást.

Ezt az álláspontot Dietrich is megörökölte az apjától: lelkigondozóként később távol tartotta magát a pszichoanalízis lehetséges szempontjaitól.

Dietrich 12 éves, amikor a családot válság rázza meg. Három bátyját katonai szolgálatra hívták be, a mindössze 19 éves másodszülött Walter 1918 áprilisában súlyos sebet kapott a francia fronton, amibe öt nap múlva belehalt. A fájdalom és a gyász kizökkenti a családot a megszokott életformából. Az anya hetekre elhagyja a közös hálószobát, a szomszéd házban ágyban fekvő beteg. Még karácsonykor is képtelen elküldeni anyósának az üdvözlőlevelet, lánya írja meg helyette. Az apa felhagy az addig vezetett napló írásával, csak tíz év múlva fogja újratekinteni. Minden jel arra mutat, hogy az anya neheztel az apára a fiú halála miatt, talán – távolról sem racionálisan – arra gondol, hogy férje nem mozgatta meg minden orvosi kapcsolatát a fia gyógyulása érdekében. Egy hipotézis szerint az anyai fájdalom enyhítésére a házaspár sajátos módot talál: a még gyermek és alakítható Dietrich formálásában az anya több lehetőséget kap, mint az idősebb fiúk esetében. A három évvel későbbi konfirmációja alkalmából Dietrich Walter bibliáját fogja a szüleitől ajándékba kapni, ami majd vele marad egészen a haláláig. Egy évre rá meghozza azt a Bonhoeffer-fió létére meglepő döntést, hogy teológiát fog tanulni. Újabb egy esztendő múlva, 17 évesen érettségizik, és 1923 őszén megkezdte teológiai tanulmányait Tübingenben. A hipotézist, amely szerint szülei öntudatlan döntése és az ő még kevésbé tudatos engedmessége révén Dietrich Walter bátyja helyére áll szülei érzelmi egyensúlyának megőrzése érdekében, az fogja megerősíteni, hogy teológiájának az első önálló munkától az utolsó írásig meghatározó motívuma a *Stellvertretung* – a helyettes cselekvés parancsa.

Egy tübingeni év után Bonhoeffer visszatért Berlinbe. Ekkor éri az a két, egymással ellentétes teológiai hatás, amelyekre élete végéig reflektálni fog. Adolf von Harnack egyháztörténész a régi liberális teológia állócsillag-tekintélyű képviselője, Karl Barth pedig a liberális teológiával szemben fellépő új-ortodox teológia vezéralakja. Harnack Berlinben tanít, a család barátjaként is személyes ismerős, Barth pedig, aki ekkor Göttingenben tanít, írásai révén gyakorolt rá egyre nagyobb hatást. Harnack és Barth nyilvános vitában frontálisan szembefordultak egymással, de Bonhoeffer nem érzi, hogy választania kell közöttük: teológiája közeleb áll az új-ortodoxiához, de megőrzi nyitottságát a liberális teológia felé is. Ennek a kettősségnek a hátterén választja doktori disszertációjának a témáját is. A munka címe: *Sanctorum Communio: az egyház szociológiájának dogmatikai vizsgálata*. Az egyház szociológiája iránti érdeklődés a liberális teológia hatását tükrözi, ennek dogmatikai vizsgálata pedig az új-ortodox teológia ösztönzésére utal.

A disszertáció címében megjelenő egyensúly viszont az írásban nem érvényesül. Empirikus szociológiának nyoma sincs benne, összhangban azzal, hogy a fiatal szerzőnek is csak minimális tapasztalata van a gyülekezetekben élő egyház életéről. A szociológiát konzervatív szociológiai elméletek képviselik, ezeket vonja bele

Bonhoeffer az egyházat leíró dogmatikai keretbe, amelynek a csúcán az a kijelentés áll, hogy „Krisztus egyházi közösségként létezik”. Krisztus-képét és egyház-képét ettől fogva szoros kapcsolatban építi fel, egy Krisztus istenségét hangsúlyozó magas krisztológia és a vele szorosan összekapcsolódó magas ekkleziológia jellemzi majd a teológiáját. Az egyház szociális karakterének ábrázolása viszont pontosan tükrözi a fiatal szerző ismeretének határait: mivel az egyházi közösségről konkrét ismerete szinte nincs, azt az egy közösséget veszi alapul, amit jól és belülről ismer: a protestáns felső-középosztályhoz tartozó családi közösséget. Ennek mintája szerint ábrázolja az egyházat, és ezen a mintán belül jelenik meg a helyettes cselekvés motívuma: ahogyan a felnőttnek helyt kell állnia a még csak korlátozottan cselekvőképes gyermekért, s ahogyan a hűbérúrnak képviselnie kell a hűbérest, úgy kell helytállnia Krisztusnak az egyházért az egyháznak pedig a világért. Bonhoeffer tapasztalati világában ezek a szerepek nem változhatnak meg, sem a hűbéri láncban, sem a patriarchális családban, ennél fogva a helyettes cselekvő felelőssége át nem ruházható, sem a felelősséggel együtt járó tekintélye meg nem kérdőjelezhető. Az egyházi közösséggel és az egyház társadalmi szerepével kapcsolatos későbbi írásai messzemenően ennek a kezdeti meggyőződésnek a mintáját követik majd.

A disszertáció megvédése után 1928-ban egy segédlelkészi év következik a barcelonai német gyülekezetben, az 1929/30-as tanévben pedig, tanársegédként a berlini egyetemen, Bonhoeffer megírja *Act und Sein (Cselekvés és lét)* című habilitációs munkáját. Már a címmel is érzékelteti, hogy vitába száll Heidegger *Lét és idő* című művével, és valóban, Luther után Heidegger a második legtöbbször idézett szerző. A *Sanctorum Communio* érvelését kiterjesztve rendkívül széles frontot nyit kortárs filozófusokkal és teológusokkal szemben. A filozófusokat idealizmusok miatt kritizálja, hangsúlyozva, hogy Isten konkrétan van jelen a világban, a teológusokat, köztük Barthot is pedig azért, mert a korai új-ortodoxia üzenetének megfelelően Isten transzcendenciájára, a világtól való különállására teszik a hangsúlyt. Bonhoeffer ezzel szemben amellet érvel, hogy Isten szabadsága nem az embertől való, hanem az emberért való szabadságként nyilvánul meg, jelenléte pedig nem az örök távolságban, hanem az Igében való megragadhatóságában valósul meg, amely az egyház közösségében válik konkrétá és kézzelfoghatóvá. A disszertációban jelentkező etikai hangsúly itt még erősebb lesz, a létet, Heideggernek az autentikus egzisztenciát leíró meghatározásával szemben is, úgy írja le, mint „a másikért való lét”-et. Az *Act und Sein* szövegében nem szerepel a *Stellvertretung* kifejezés, de a „másikért való lét”, mint a lét definíciója, egyetemes igényvel viszi tovább a kifejezés tartalmát.

1930 nyarán kiváló minősítéssel habilitál, lelkészsképesítő vizsgáit is leteszi, de még nem ordinálják, mert nem érte el a lelkészavatás alsó korhatárát, a 25 évet. Az 1930/31 tanévet a New York-i Union Theological Seminary vendéghallgatójaként tölti. Ennek az évnek három fontos hozadéka van számára. Kialakul benne

egy bizalmatlanság az amerikai protestáns teológiával szemben: felszínesnek, esetlegesnek érzékeli. Egy francia lelkésszel való barátsága révén megkezdődik benne a hagyományos német nacionalizmus és militarizmus megkérdőjelezése, egyre fontosabbnak látja a nemzeti egyházak nemzetközi együttműködését, és megnyílik az erőszakmentes ellenállás gondolata felé, annyira, hogy még Gandhi meglátogatását is tervezi, levelet is váltanak, de az utazásra végül nem kerülhet sor. Végül, de nem utolsó sorban, megismerkedik az amerikai feketék egyházi életével és spiritualitásával, amely minden addigi tapasztalatánál többet mutat neki a konkrét segítséget nyújtó, szenvedést is vállaló, mégis reménnyel teli és örvendező keresztény élet lehetőségéből. Míg az első hozadék – véleményem szerint – később akadályt jelentett gondolati fejlődése előtt, a második és a harmadik kétségkívül olyan jelentős hatás, amely új utakat nyitott meg számára.

1931/32 és 1932/33 négy félévében Bonhoeffer négy előadást és négy szemináriumot tart a berlini egyetem teológiai fakultásán, s ezzel be is fejezi formális egyetemi oktatói munkáját. Három előadása saját szövege vagy hallgatói jegyzetek alapján később önállóan is megjelent és része lett a gyakran olvasott műveknek (*Az egyház lényege; Teremtés és bűnbeesés; Krisztológia*), az 1933 nyári félévében tartott Hegel-szemináriumának az anyaga pedig csak néhány éve került kiadásra, egyetlen magyar tanítványa, Lehel Ferenc jegyzetei alapján. Sikeres oktató, sok diák választja a kurzusait, őt viszont egyre kevésbé elégíti ki oktatói munkája, a családban megismert, készen kapott életforma: másra, intenzívebb, közvetlenebb közösségre vágyik. A változás motorja egy valódi belső átalakulás, megtérés, amin 1932 második felében ment keresztül. Diákjai előtt rejtve maradt, de néhány évvel később egykori barátnőjének, bátyjának és sógorának írt levelei felfednek néhány részletet. Korábbi könyveire utalva azt írja, hogy bántóan nagy ambícióval, nem keresztény módon írta őket – sokat látott az egyházból, írt és prédikált is róla, anélkül, hogy keresztény lett volna, míg egyszer felfedezte a hozzá is szóló Bibliát. Jézusra korábban úgy tekintett, hogy a róla szóló tanításban előnyt keresett a maga számára, a Hegyi Beszédben megszólaló Jézus viszont megszabadította őt ettől a birtokló szenvedélytől. Korábban nem imádkozott, most imádkozik. Még később, már a börtönben így ír erről a fordulatról: a frázisoktól a valóság felé fordultam.

Ennek a mély belső változásnak megfelelően alakult át a külső élete is. Egyre több szolgálatot vállal az egyházban, különösen a nemzetközi és ökumenikus kapcsolatok ápolásában vesz részt, konferenciákra jár, előadásokat tart, intenzíven levelez. Már felavatott lelkészként egyháza a műszaki főiskolára küldte káplánnak, ami nem adhatott túl nagy mozgásteret számára, viszont talált magának 50 tizenévest a Wedding munkásnegyedben, akiknek konfirmációs felkészítést tartott, közéjük költözött, és szoros személyes kapcsolatot alakított ki velük. Egyre messzebb jutott az egyházi élet sűrűjében, amikor Hitler hatalomra jutása új kihívást jelentett az addig rendíthetetlennek tűnő társadalmi tekintélyű német protestáns egyház számára is.

A HITVALLÓ EGYHÁZ LELKÉSZE

Kancellárrá választása után Hitler brutális gyorsasággal támadott rá politikai ellenfeleire: a kommunista és szociáldemokrata párt- és félkatonai szervezetekre, a szakszervezeti hálózatra, a katolikus Centrum Pártra. A protestáns középosztályra és a protestáns egyházra viszont nem ellenfélként tekintett, hanem inkább lehetséges szövetségesként: ha megfosztja karakteres vezetőitől és autonóm szervezeteitől, akkor, hagyományosan nagy tekintélyük okán, hasznára lehetnek. A protestáns lelkészek között már 1932-ben megalakult a Német Keresztények nevű náci szervezet, amely a hozzávetőleg 18 ezer lelkész között mintegy ezer főt számlált. Ezen a szervezeten keresztül akarta Hitler kierőltetni a 28 tartományi egyházban élő protestantizmus egyetlen birodalmi egyházzá való átlalakítását, amelyet bizalmasa, Ludvig Müller birodalmi püspök vezetett volna. A Német Keresztények április elején konferenciát tartottak, ahol bejelentették a szervezeti egységesülés szándékát. Magát az egységes egyház gondolatát sokan elfogadták, de májusban nem Hitler jelöltjét, hanem egy köztisztviselőben álló lelkészt, Friedrich von Bodenschwinget választották meg birodalmi püspökké, aki viszont egy hónap múlva, a Német Keresztények szüntelen zaklatásának hatására lemondott. A következő választást már maga Hitler jelentette be július 23-ra, amelyet a Német Keresztények fölényesen megnyertek, és Müllert birodalmi püspökké választották. Politikai győzelmük viszont felébresztette az első egyházi ellenálókat is, Martin Niemöller például, aki csak néhány hónappal korábban még Hitler feltétlen híve volt, ekkor fordult szembe a Führerrel.

Bonhoeffer ezekben a hónapokban egyetemi oktatóként és nemzetközi ökumenikus szervezetek tagjaként vett részt az egyház életében. Két nappal Hitler kancellárrá választását követően, február 1-jén a Potsdammerstrasse rádióállomáson élő előadást tartott „Az ifjabb nemzedék megváltozott nézete a vezetésről” címmel, amiben arról beszélt, hogy a Vezér vagy a hivatal tekintélye nem lehet abszolút, azok alá vannak rendelve Isten tekintélyének. Szellemes szójátékkal így fogalmazott: az a vezető, aki nem ismeri el felhatalmazása határait, félre-vezetővé lesz. Hogy pontosan hogyan került sor az előadásra, máig nem tudjuk, de – a tartalma mellett – legendássá tette az a (valószínűleg szintén véletlen) körülmény is, hogy a vége előtt az adást megszakították. Bonhoeffer ezután széles körben terjesztette az előadást, talán azért is, hogy a vége ismeretének a hiányában ne lehessen a Führer-elv előtti tisztelgésnek tekinteni rá, s azt is elérte, hogy márciusban az Állatorvostudományi Egyetemen újra, bővített változatban mondhatta el.

Az egyház szervezeti életébe való illetéktelen beavatkozás mellett még egy fontos tényező volt, ami Bonhoeffert szembefordította a náci párttal: a zsidó származású lelkészek és gyülekezeti tagok elkülönítésére irányuló törekvés. Bonhoeffer számára teológiai nonszensz volt, hogy a származásuk alapján elválasszanak egymástól

olyan embereket, akik Krisztusban egymásnak testvérei. Ezt a – magától értetődő – elvet osztotta a protestáns lelkészek többsége is, akik nem álltak a náci ideológia befolyása alatt, arra nézve viszont megoszlottak a vélemények, hogy szabad-e ezen a területen konfrontálniuk Hitlert. A náci propagandagépezet sikeresen fenn tudta tartani a „jóságos Vezér – itt-ott hibázó pártkatonák” megtévesztő képét, s mivel az tudható volt, hogy a németiség „faji megtisztítása” Hitler személyes ügye, a saját békéjük és biztonságuk érdekében nem akartak neki éppen ebben a kérdésben ellenállni, annál is inkább nem, mert alig néhány zsidó származású lelkész szolgált a protestáns lelkészi karban.

Bonhoeffer számára viszont az elvi kérdés személyes kérdéssé is lett, hiszen a kevés zsidó származású lelkész között ott volt egy jó barátja, Franz Hildebrandt, és zsidó származású keresztény volt Sabine iker-húgának a férje, Gerhard Leibholz is – a házaspár 1938-ban majd elhagyja Németországot. Mindazonáltal Bonhoeffer ellenállása sem azonnal alakult ki, amit jól érzékeltet egy teszt-helyzet, amin, saját későbbi értékelése szerint, megbukott. Sógora édesapja április 11-én meghalt, a család pedig felkérte Dietrichet, hogy a zsidó szertartás szerinti temetésen mondjon beszédet. Nem tudott dönteni, kikérte egyházi felettesének a véleményét, aki ellemezte a szolgálat vállalását, ő pedig elutasította a kérést. Ebben az esetben ugyanúgy válaszolta meg a dilemmát, ahogyan egyháza nem náci lelkészeinek a többsége: egy viszonylag csekély súlyúnak látszó személyes szolgálattal nem kockáztathatjuk meg, hogy a náci állam támadási felületet találjon rajtunk. Sok ezer hasonló döntés vezetett oda, hogy a protestáns egyházi ellenállás végül defenzívába került, Bonhoeffer pedig, aki megbánta, amit elmulasztott, a bizonytalanokodó egyházi ellenálláson belül is elszigetelődött.

Életrajzírója, Eberhard Bethge szerint ez az elszigetelődés vezetett oda, hogy elvállalta két londoni német ajkú gyülekezet gondozását. Az 1935 nyaráig tartó szolgálat során természetesen nem szakadt el a németországi eseményektől, gyakran utazott haza, és édesanyjával hosszú telefonbeszélgetéseket folytatott, sőt, az egyházi harc új frontját építhette ki. Elmélyítette a személyes kapcsolatot az ökumenikus mozgalomban megismert egyházi vezetőkkel, akiken keresztül, a náci propaganda megkerülésével, informálhatta a nemzetközi közvéleményt a németországi történésekről. Különösen fontos partnerévé lett George Bell, Chichester anglikán püspöke, atyai jóbarátja, akinek az angol kormány felé is megvoltak a közvetlen kapcsolatai.

Az egyházi harc Németországban időközben átmeneti sikereket aratott. A még 1933 őszén kiadott Betheli Hitvallás után – aminek a megszövegezésében Bonhoeffer is részt vett, de a belekerült sok kompromisszum miatt végül nem írt alá – 1934 májusában megszületett a sokkal karakteresebb Barmeni Nyilatkozat, amelynek aláírói megalakították a Hitvalló Egyházat. A Hitvalló Egyház nyíltan szembefordult a náci befolyás alá került birodalmi protestáns egyházzal, abban a

meggyőződésben, hogy ő képviseli az evangéliumi egyházat, míg a nácizmusnak ellen nem álló közösség elszakadt az igaz egyháztól. A számok beszédesek: míg a 18 ezer lelkészt számláló protestáns lelkészi karban ezren tartoztak a Német Keresztényekhez, kétezren csatlakoztak a Hitvalló Egyházhoz, a 15 ezres többség viszont hallgatólagosan semlegesnek nyilvánította magát ebben a kérdésben. Bonhoeffer nemzetközi és ökumenikus erőfeszítései innentől fogva jórészt azt célozták meg, hogy az ökumenikus szervezetek egyedül a Hitvalló Egyházat tekintsék a német protestantizmus törvényes képviselőjének, ebben viszont kudarcot vallott, az ökumenikus vezetők nem szánták rá magukat erre a lépésre. Minden korlátja ellenére viszont, néhány éven keresztül, a protestáns Hitvalló Egyház lett a Harmadik Birodalomban Hitler legerősebb nyilvános ellenzéke.

1935 áprilisában Bonhoeffer hazatért Berlinbe, és a Hitvalló Egyház megbízásából megkezdte szolgálatát a lelkészjelölteket képző szeminárium vezetőjeként. Az egyetemi teológiai fakultások addigra náci befolyás alá kerültek, és nem voltak alkalmasak a Hitvalló Egyház meggyőződésének a közvetítésére – a lelkészjelöltek egyetemi tanulmányaik befejezése után kapták a hitvallásos képzést. A szeminárium a Balti-tenger partján fekvő üdülőfaluban, Zingst-ben kezdte meg a működését, majd a pomerániai városcában, Finkenwaldéban folytatja, amíg 1937 nyara végén a Gestapo be nem zárhatja az intézményt. 1938-ban a Hitvalló Egyház térdre kényszerült, gyakorlatilag törvényen kívül helyezték, a képzés viszont még 1940-ig illegálisan, északkelet-németországi parókiákon, kisebb közösségekben folyt tovább.

Ezekben az években született Bonhoeffer két, életében viszonylag nagy példányszámban megjelent, máig sokat forgatott könyve, a *Nachfolge (Követés)* és a *Gemeinsames Leben (Közösségben)*. A *Követés* a fél éves kurzus anyagát foglalja össze, a *Közösségben* pedig a bentlakásos szemináriumban megélt közösségi élet szempontjait és tapasztalatait összegzi.

A *Követés* alap gondolata már 1932-ben, Bonhoeffer megtérésekor megszületett, s akkori feismeréseihez méltóan, a Hegyi Beszéd egyszerű nyelven írott, közérthető értelmezése lett. A nyelv egyszerű, a tartalom viszont annál súlyosabb: a szerző nem kevesebbre vállalkozik, mint a lutheri teológia egy félreérthető hangsúlyának a jézusi tanításra, a Hegyi Beszédre építő ellensúlyozására. Luthernek abból a tanításából ugyanis, hogy üdvösségünk egyedül hitből fakad, az évszázadok során kialakult az a felszínes értelmezés, hogy hitünk és életünk, hitünk és cselekedeteink között nincs szerves, kölcsönös kapcsolat. Gyakorlatilag ez a meggyőződés vezette a 15 ezer magát semlegesnek valló protestáns lelkészt is, akik azt gondolták, hogy elég, ha belül nem vagyunk náciak, ezt nem kell tettekkel is kifejezni. Ezzel a magatartással szemben fogalmazza meg Bonhoeffer a könyv kettős alaptételét: csak a hívő engedelmes – csak az engedelmes hisz. A Hegyi Beszédben tanító Jézust isteni teljhatalommal szóló Krisztusként ábrázolja, akinek a követésre hívó szava ellentmondást nem tűrő parancs, aminek gondolkodás nélkül engedelmeskedni

kell. A tanítványok elhívási történeteit abszolút modellként bemutatva azt állítja, hogy a hithez egyedül a kérdés és mérlegelés nélküli engedelmesség a méltó, csak ebből születik meg a tanítványi élet, a követés. Véleményem szerint Bonhoeffernek ebben a könyvében valósul meg a legteljesebben a személy, a teológiai meggyőződés, és az értelmezett kihívás egysége: egy brutális, tekintélyelvű diktatúrával szemben egy tekintélyelvű módon értelmezett Krisztust és az ő tekintélyéhez kötött tanítványi életet állít fel – pontosan aszerint a mentalitás szerint, amit személyisége és neveltetése lehetővé tett a számára. A szerző és az üzenet teljes azonossága pedig felszabadító hatást gyakorol az olvasóra, még akkor is, ha kívül áll a tekintélyelvű mentalitáson és teológián.

Hasonló hatású olvasmány a *Közösségben* is, amely az egyéni és közösségi lelki élet alaphelyzeteit veszi számba. Alap gondolata, hogy a fegyelemből fakad a szabadság és az öröm, a Krisztust követő engedelmes tanítvány pedig felveheti a harcot a kísértésekkel és a lelki élet félrecsúszásaival szemben. Kategorikusan megtiltja a rivalizálást és a másik testvér elítélését, arra mutatva, hogy ki-ki joggal tarthatja magát a legnagyobb bűnösnek. A keresztény közösség Bonhoeffer szerint nem csupán Krisztus-központú, hanem Krisztusban valósul meg, olyannyira, hogy a közösség tagjai nem is közvetlenül kapcsolódnak egymáshoz, hanem egyedül Krisztuson keresztül. Ez a meghökkentő gondolat is szerves része Bonhoeffer antropológiájának, ami már korai teológiájában is jelentkezik: az ember rossz ambíciók reménytelen foglya, s az emberek közötti vonzások és taszítások csak még sűrűbb hálót szőnek köré, megszabadulni tőlük csak akkor lehet, ha az ember radikálisan alárendeli őket a Krisztussal való kapcsolatnak, annyira, hogy akár teljesen ki is üríti őket.

A *Követés* és a *Közösségben* Bonhoeffer Krisztus-központú, az ellenállást megalapozó teológiájának legtisztább *elméleti* megfogalmazásai. Amikor Bonhoeffer a *gyakorlatban* is ellenálló lesz, teológiai reflexiói is meg fogják mutatni azokat a kompromisszumokat, amelyeket a társaival való kapcsolat, a hálózatba való bekapcsolódás érdekében vállalt. Bonhoeffer írásaiban mindvégig őszinte marad, ezért is értékesek az ellenállásban való részvétel során született írások, az ő dilemmáinak, és sok kortárs hasonló dilemmáinak hú tükrei.

A KETTÓS ÜGYNÖK

Nem tudjuk pontosan, hogy Bonhoeffer sógora, Hans von Dohnányi, az Abwehr magas rangú tisztviselője mikor beszélt neki először arról, hogy adatokat gyűjt a náci rezsim bűneiről egy reménybeli büntetőeljárás számára, s hogy tábornokok és más köztisztviselők egy kis csoportja meg akarja buktatni Hitlert. Lehet, hogy azelőtt történt, hogy 1939 nyarán Dietrich kiutazott az Egyesült Államokba, hogy

Isten parancsolataira figyel, amelyeket minden nap újként hall meg: így ismerheti meg a valóságot, amely nem elvekre épül, hanem az élő, teremtő Istenben nyugszik. Bonhoeffer ennek kimondásával elkerüli azt, hogy etikája kifejtése során elvekkel kelljen vitáznia, hiszen minden elvet *elvből* felfüggeszt, az Isten naponként meghallott parancsaira való hivatkozással pedig kivon minden konkrét, pozitív döntést is a megbeszélhetőség köréből, hiszen csak Isten tudhatja, hogy egy adott tett hűséges-e az ő parancsához, vagy nem.

A felelős élet szerkezetéről szólva Bonhoeffer újra a középpontba állítja a helyettes cselekvés motívumát. Az apa, az államfő és a tanár szerepére mutatva kifejti, hogy a helyettes közbenjár, harcol és szükség esetén szenved is a rábizottakért, megteszi mindazt, amit azok nem tudnak megtenni. Ez a szerkezet szervesül a korai teológia két másik meggyőződésével, a magas krisztológiával és a magas ekkleziológiával: Krisztus vállalja a helyettes cselekvést az egyházért, az egyház pedig a világért. Ebben a szerkezetben kap helyet az etikai írások egyik leghíresebb részlete, Bonhoeffernek az egyház nevében megfogalmazott bűnvallása. A bűn felismerése és megvallása csak Krisztus egyházában lehetséges, a bűnvallás aktusában az egyház a világ minden vétkét magára veszi, és ennek révén tárulhat fel az egyházban a megbocsátás lehetősége. Az egyháznak a bűnvallás során, Bonhoeffer szerint, nem szabad oldalra pillantania, összehasonlításokat tennie, hanem minden bűnt kizárólagosan magára kell vennie. A bűnvallás során a Tízparancsolat tükrébe tekint bele, s kimondja például az egyház nevében, hogy néma maradt, amikor kiáltani kellett volna. Első hallásra is furcsa ez a kijelentés egy olyan egyház nevében, amelyik az éveken át tartó nyilvános ellenállás során felőrlődött, egy olyan megszólaló részéről, aki e sorok írásakor nem üldözött lelkésztársai között, hanem a még mindig sikeresen rejtőzködő ellenálló társai között él. Ez a furcsaság viszont, véleményem szerint, a korán lerakott teológiai alapok – talán Bonhoeffer számára soha nem tudatosult – következménye: ahogyan első könyvében a dogmatikailag magasra helyezett egyházat a porosz protestáns felső-középosztály szociológiai jellemzőivel töltötte fel, úgy kéri most számon ezen az egyházon azt, amit valójában a saját, befolyásos társadalmi osztályán kellett volna számon kérnie.

A Gestapo növekvő gyanúval figyelte az Abwehrt, de az összeesküvésnek nem sikerült nyomára bukkanniuk. Bonhoeffer és Dohnányi vizsgálati fogságához az vezetett, hogy az Abwehr külföldre juttatott 14 zsidó származású férfit és nőt – megmentve őket, talán az utolsó pillanatban, a koncentrációs táborból. Az akció során munkatársi állományba vették és külföldi küldetéssel járó fedő-feladattal látták el őket, a művelet pedig olyan nagy adminisztrációval és pénzmozgással járt együtt, ami visszaélés gyanúját keltette fel, s erre hivatkozva tartóztattak le néhány munkatársat, köztük Dietrichet és sógorát, 1943 április 5-én. A kihallgatások során viszont olyan hatékonyan védekeztek, hogy az összeesküvésben való részvételükre csak a Walkür fedőnevű művelet kudarca után, 1944 szeptemberében derült fény.

BÖRTÖNBEN

Bonhoeffer 1944 április 30-án írta az első teológiai kérdést megfogalmazó levelét Eberhard Bethge-nek. „Mostanában ugyanis folyvást azon töprengök, hogy igazából mit is jelent ma nekünk a kereszténység, sőt kicsoda nekünk Krisztus?” Az első kérdés egy sor új kérdésnek és a meglepetés erejét és a kimondás izgalmát tükröző állításoknak adott utat, a néhány négyzetméteres cella lakója elemében volt, ontotta magából a lényegi kérdésekre koncentrált, friss és szabad gondolatokat. Nem lehet, hogy a vallás a kereszténységnek csak egy mulandó, történeti formája? „Hogyan válhat Urává Krisztus a vallástalanoknak is? Léteznek-e vallástalan keresztények? Milyen a vallástalan kereszténység?” - kérdezi meg még ugyanabban a levélben. Később kiderül, hogy a vallást egy viszonylag szűk jelentés szerint értelmezi, a metafizikai világszemléletet és a befelé fordulásra való hajlandóságot érti alatta, s ez alapján egészen megfogható, hogy mit ért vallástalan kereszténységen.

Június 8-i levelében veti fel következő nagy témáját, a nagykorúvá lett világ és Isten kapcsolatának a kérdését. „Az ember megtanulta, hogy minden fontos kérdésben önállóan boldoguljon, az ‘Isten munkahipotézis’ igénybevétele nélkül. (...) Kiderül, hogy ‘Isten’ nélkül is működik minden, méghozzá épp olyan jól, mint azelőtt.” A nagykorú világgal szemben fellépő keresztény apologetika arra mutat, hogy a magabiztosan megválaszolt kérdéseken túl ott vannak a ‘végső kérdések’, amelyekkel nem boldogulunk Isten nélkül, ezt a törekvést viszont Bonhoeffer erőteljes szavakkal ítéli el. Június 30-án folytatja ezt a gondolatmenetet, újra kiemelve, hogy a ‘végső kérdések’-hez kötött Isten kiszorul az ember életéből, pedig „Jézus a maga számára és Isten országa számára az emberi élet egészére igényt tart, annak minden jelenségével együtt (...) igényt tart a nagykorúvá vált világra.” Végül július 16-án jut el a gondolatmenet feloldhatatlan tömörségű befejezéséhez:

„Becsületesek pedig csakis úgy lehetünk, ha belátjuk, hogy a világban kell élnünk – ‘etsi deus non daretur’. És pontosan ezt látjuk be – Isten előtt! Maga Isten kényszerít rá, hogy belássuk (...) Az az Isten, aki velünk van, ugyanaz az Isten, aki elhagy minket (Márk 15,34)! Az az Isten, aki lehetővé teszi, hogy a világban az Isten-munkahipotézis nélkül éljünk, ugyanaz az Isten, akinek a színe előtt állunk szüntelen. Isten színe előtt és vele együtt élünk Isten nélkül. Isten megengedi, hogy a keresztén kiszorítsák a világból, erőtlen és gyönges lesz a világban, s éppen így és csakis így van velünk és segít meg bennünket.”

Ezen a ponton kapcsolódik össze a vallás nélküli kereszténység és a nagykorú világgal kapcsolatban élő Isten gondolata:

„Itt van a döntő eltérés minden vallástól. A vallás szerint az szabadíthat meg bennünket nyomorúságunkból, ha Isten hatalma megmutatkozik a világban (...) A Biblia viszont Isten erőtlenségére és szenvedésére mutat – csak a szenvedő Isten segíthet rajtunk. Ennyiben tehát elmondhatjuk, hogy a fönt vázolt fejlődés, amely a világ nagykorúságához és egy hamis istenkép megsemmisítéséhez vezetett, lehetővé teszi meglátnunk a Biblia Istenét, aki a világban erőtlensége által vesz hatalmat és hódít teret magának.”

Bonhoeffer a börtönben nagyon sokat olvasott, teológiai eszmélődésének ezt a röviden összefogott vázlatát számtalan ötletes hivatkozással ágyazza be, nem csoda, hogy mai napig kutatók és érdeklődők reflexióinak kiapadhatatlan forrása a *Börtönlevelek*. A narratíván kívül olyan verseket is olvashatunk itt, amelyek transzparensten követik írójuk helyzetének és lelkiállapotának változásait, erejük és őszinteségük okán a keresztény lelkiség klasszikus olvasmányai lettek, az *Áldó hatalmak* című verséhez tartalmához illő dallamot is írtak, énekeljük az isten-tiszteleteken.

A rövid portrét ezzel a kérdéssel kezdtük: kicsoda (nekünk) Bonhoeffer? A kérdés nyitva áll, vezesse el az Olvasót a portrétól Bonhoeffer írásaiig, azoktól pedig ahhoz a Jézusig, akit Bonhoeffer a börtönben megkezdett könyve vázlatában „a másokért való embernek” nevezett, és fordulatos élete során követni akart.

Bibliográfia

- Bonhoeffer összes műveinek kritikai kiadása 17 kötetben a Gütersloher Verlagshaus gondozásában jelent meg (Dietrich Bonhoeffer Werke), az angol nyelvű kritikai kiadást 16 kötetben a Fortress Press tette közzé (Dietrich Bonhoeffer Works).
- Eberhard Bethge életrajza: *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie* 1967-ben jelent meg a Christian Kaisers Verlag gondozásában, ennek teljes angol fordítása: *Dietrich Bonhoeffer. A Biography* 1999-ben látott napvilágot a Fortress Press-nél.
- Magyar nyelven is olvasható Eric Metaxas 2010-ben megjelent életrajza: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém*, Immanuel Alapítvány, 2014, Berényi György és Kriszt Éva fordítása

Magyar nyelven olvashatók Bonhoeffer alábbi művei:

- Az egyház lényege*, Exit, Kolozsvár, 2013, Visky S. Béla fordítása
Követés, Luther, Budapest, 2007, Böröcz Enikő és Szentpétery Péter fordítása
Közösségben, Harmat, Budapest, 2013, Boros Attila fordítása
A Szentírás imádságoskönyve, Koinonia, Kolozsvár, 2002, Visky S. Béla fordítása
Etika, részleteit Vályi Nagy Ervin válogatta, Ráday Kollégium, Budapest, 1983, Fórisné Kalós Éva fordítása
Börtönlevelek, Harmat, Budapest, 1999, Boros Attila fordítása

KERESZTÉNY-ZSIDÓ TÁRSASÁG

1991–2014

SZÉCSI JÓZSEF

A Keresztény-Zsidó Társaság (KZST) 1991 januárjában jött létre nem hivatalos vallási-egyházi vagy állami kezdeményezésre, hanem ún. alulról jövő, tehát társadalmi indíttatásra. A szervezet létrejötte mindenképpen személyemhez kapcsolható, és így nyilván magán viseli pozitív és negatív vonulataimat is. A történet kezdete az, hogy miért lettem hebraista és miért nem arabista? Civil katolikus teológiai doktorátusom után az ELTE-n hallgattam sémi-filológiát, arabot, valamint akkád, föníciai nyelvet és egyiptológiát. Kiváló tanárom Komoróczy Géza egy szakra, arabra szeretett volna felvenni (1974), de az ELTE dékánátusa jó érzékkel tanácsot kért az ÁÉH-tól,¹ hogy egy teológust fel vehetnek-e az ELTÉ-re? Elutasították. Ekkor bekopogtam az Országos Rabbiképző Intézetbe és Scheiber Sándor igazgató örömmel fogadott tanítványai sorába. Itt kezdetem el zsidó-keresztény teológiai párhuzamokkal foglalkozni (Káddis és a Miatyánk, 12 éves Jézus és a Bár Mícvá etc.). Az ún. rendszerváltás előtt Dr Gaizler Gyula, a kiváló orvos és teológus meghívott az általa működtetett értelmiségi szervezetbe (lelkészek, világiak), a Keresztény Ökumenikus Baráti Társaságba (KÖT), hogy tartsak előadást – melyek hétfőnként voltak – Qumránról és az Újszövetség kérdésköréről. Nemsokára javasoltam, hogy a szervezeten belül legyen egy szekció ezzel a névvel: Hebraisztikai-Judaisztikai Munkacsoport. Tehát nem vallásközi párbeszédet akartam, ez eszembe se jutott, sőt nem is ismertem a kérdéskört. Erről jobbra csak azok a katolikus vagy protestáns lelkészek tudtak, akik tanulmányaikat külföldön, tehát „nyugaton” is végezheték. Nem is volt „párbeszédre” igényem, mert a Rabbiképzőben nem volt szükség párbeszédre, senkinek nem volt baja senkivel, velem se. A KÖT keretei között három éven át különböző keresztény felekezetek templomaiban és gyülekezeteiben voltak előadások és vitaestek. Nemsokára azonban egyértelművé vált, hogy a vallásközi ügynek önálló szervezet kell, a KÖT egy keresztény-keresztény dialógusegyesület volt. Így jött létre a KZST, helyileg a Nagycsaládosok Országos Egyesületének központjában. Az alapítók között voltak pl. Schweitzer József, Szentágothai János, Raj Tamás, ifj. Fasang Árpád, Reviczky Ádám, Zala Tamás, Harmati Béla, Dankó

¹ ÁÉH – Állam Egyházügyi Hivatal – elnöke: Miklós Imre

László, Giczy György, Iványi Gábor. A szervezet indulásától fogva sokszínű volt, politikailag és vallásilag egyaránt. Sohasem kérdeztük senkitől, hogy hisz vagy nem hisz, vagy miben hisz és hogyan hisz, elvált, vagy éppen vegyes-házasságban él? Azt viszont a mai napig kérdezzük a kívülállók, hogy „Jé, erről a szervezetről még nem is hallottunk!”, vagy „Nahát, maguk még léteznek?” A dolog érdekessége az, hogy nem voltunk általában sohasem az ország médiumainak középpontjában, de folyamatosan jelen voltunk és vagyunk a mai napig. A rendszerváltás körül született szervezetek egy idő után általában – különböző mértékben – de átpolitizálódtak. Élesen jobb vagy baloldali irányt vettek fel. Ez nem következett be a KZST-ben. A mai napig vannak benne jobb és baloldaliak, a napig szélsőségek kivételével. A politika természetesen sohasem lesz más és különböző módokon, de szeretné bekapcsolni világába, illetve uralma alá vonni a vallási szférát. Ezt nemcsak Nagy Konstantin tette elnökként a niceai zsinaton, ahol megszavazták demokratikus módon a résztvevő atyák a Szentháromság dogmáját, hanem a mai napig a világ nagy és kisebb hatalmai egyaránt. A KZST folyamatosan dolgozó, nevelve oktató szervezet akart és akar lenni. Kezdetről fogva havonta vannak előadások Budapesten és havonta vidéken, valamint konferenciák, koncertek, kulturális rendezvények. A cél és a hozzávezető út kb. az, hogy miként egy kisgyerek felnő az iskolában, tanítják, nevelik, egyszer csak – észrevétlenül, természetes módon – megvalósítja azokat, amiket kapott az évek folyamán.

A KZST alapszabályában rögzítette azt, hogy nyilatkozatokat, deklarációkat, állásfoglalásokat nem ad ki, tömegdemonstrációt nem szervez, és abban nem vesz részt. Egyébiránt bárki, bármit mondhat, megvitathat, miként pl. a Talmudban, de ezek nem lesznek dogmává, mégis van egy világos út egy irányvonal. 1992-ben még nem volt benne az alapszabályban, hogy nyilatkozatokat, deklarációkat, állásfoglalásokat nem ad ki a Társaság, de 1992 első félévében egy elnökségi ülésen határozat született arról, hogy egy nyilatkozat kiadásához a Mazsihisz, a katolikus, református és az evangélikus egyház vezetésének egyetértő hozzájárulása szükséges. Ezen ülésnek vendége volt az azóta már elhunyt David Krausz izraeli nagykövet is. Ennek az évnek szeptemberében jelent meg Csurka István dolgozata a Magyar Fórumban, melynek antiszemita hangneme heves indulatokat váltott ki zsidó részen, így a Mazsihisznél is. Éppen ekkor, szeptember elején volt egy konferenciánk a Mazsihisz székházában mely az osztrák-magyar kulturális kapcsolatokról, a zsidóság pozitív történelmi szerepéről szólt Andrásfalvy Bertalan miniszter és Erhard Busek osztrák kultuszminiszter előadásaival. Ezen a napon keresett meg a Mazsihisz részéről Feldmájer Péter és Zoltai Gusztáv, hogy a konferencián adjunk ki egy a Mazsihiszhez csatlakozó nyilatkozatot, elítélve a Csurka dolgozatot, mert ha nem, akkor kilépnek a KZST-ből, amiben mellesleg mint szervezet nem volt benne a Mazsihisz és egy keresztény egyház sem, csak éppen kapcsolatot tartottunk velük. A kérésre mondtuk, hogy semmi akadálya – bár semmiféle szöveget nem

kaptunk – egyeztetjük a katolikus-református-evangélikus résszel. Nem nekik, most kell azonnal! Ott volt a konferencián Paskai László bíboros is, aki rögtön azt mondta, hogy semmi akadály, beterjeszti a püspöki kar felé, a református és evangélikus püspökök éppen Prágában voltak egy nemzetközi ökumenikus konferencián, tehát nem lehetett velük, egy-két napig tárgyalni. A konferencia után bejelentették, hogy kilépnek a KZST-ből ezt közölte lapjuk az Új Élet is, úgy, hogy „kiléptek a zsidók a Keresztény-Zsidó Társaságból”, amit a „zsidók” és „nemzsidók” kikértek maguknak. Ezután megkérte a Mazsihisz Tamás Bertalant a Keresztény-Zsidó Tanács főtítkárát – egy a Bíróságon nyilvántartásba nem vett szervezet vezetőjét – hogy adjon ki egy nyilatkozatot, ha már a KZST nem adott ki. Ekkor Tamás Bertalan ugyanazt tette, mint én, egyeztetésbe, levelezésbe kezdett a katolikus-református-evangélikus egyházzal és kb. egy hónap alatt létrejött egy jó hosszú református szöveg, nyilatkozat, amihez megjelenésekor csatlakozott a KZST és ekkor helyreállt a béke. Mi kb. 3 vagy 4 nap alatt kiadtunk volna egy nyilatkozatot. A Síp utcában (Mazsihisz) már a hajukat tépték, hogy mikor lesz kész a nyilatkozat...

Az említett Keresztény-Zsidó Tanács történetéhez annyit, hogy Sir Sigmund Sternberg, akinek családja még korán Angliába emigrált, jelentős pályát futott be és ponzora, illetve egyik vezetője lett a jelenleg már több, mint 70 éves Nemzetközi Keresztény-Zsidó Tanácsnak (ICCJ). Ő szerette volna már az ún. rendszerváltás előtt, hogy Magyarországon létrejöjjön az ICCJ magyar szervezete. Elment az ÁÉH-ba, zsidó és katolikus egyházi vezetőkhez, mindenütt szívélyesen fogadták, de a rezsím semmiféle vallási megújulást nem akart. A KZST 1991-ben januárjától jelentkezett előadásokkal, konferenciákkal, ami a médiákban is megjelent és ekkor ébredt föl a Magyar Keresztény-Zsidó Tanács, hogy itt már működik valami. Ekkor eljött Budapestre Sir Sigmund Sternberg, a Magyar Nemzetben megjelent, hogy az ICCJ irodát nyit Budapesten, etc. Semmiféle iroda nem volt. A KZS-Tanácsához az egyházak hivatalosan tartoznak, csak legfelsőbb vezetők vannak benne. Amikor összejöttünk elmondtam, hogy miként lehet együttműködni: van egy hivatalos rész, a Tanács és van egy a kérdést társadalmassító szervezet a Társaság. 1991-ben ősszel Budapesten Keresztény-Zsidó Teológiai Hetet tartottunk zsidó-katolikus-református-evangélikus-baptista templomokban rabbik és keresztény teológusok részvételével. Javasoltam, hogy a rendezvény fusson a két szervezet neve alatt, amit örömmel fogadtak. Ezután mintegy negyedszázadon át mást se hallottunk a Tanács részéről, hogy minek létezik a KZST, szüntessük meg igazából csak a Tanács jó, mert az „hivatalos”. Nem tudtak másban gondolkodni, mint ami a szocialista szemlélet volt: a kérdéskörrel legyen egy hivatalos szervezet néhány emberből, aki szó szerint nem csinál gyakorlatilag semmit, társadalmi szervezetre pedig nincs szükség, mert az mindenképpen veszélyes valami és csökkenti a „hivatalos” szerv jelentőségét. Ehhez jönnek olyan apróságok, mint pl. az, hogy külföldre mindig a

hivatalosak utaztak eddig, most már pedig ebbe a „nem hivatalosak” is bekapcsolódnak. Ez így is lett, a KZST tagja lett az ICCJ-nek, részt vett és előadott nemzetközi konferenciáikon (Kijev, Róma, Sevilla, Bécs etc.). Az ICCJ lassan átlátta, hogy mi van Magyarországon és azzal dolgozott együtt intenzíven, akik dolgoztak is a témakörben, vagyis a KZST-vel. Egyébiránt a KZS-Tanács mind a mai napig nincs bejelezve a bíróságon, tehát nemlétező szervezet és így nemzetközi szervezetnek, az ICCJ-nek sem lehet tagja, amit pedig negyedszázada hangoztat.

A KZS-Tanácsnak volt egy időszaka, amikor Várszegi Asztrik pannonhalmi főapát lett az elnöke, Ő négy ütőképes konferenciát szervezett: Pannonhalmán (katolikus), Debrecenben (református) és kettőt Budapesten: Scheiber Gimnázium és Evangélikus Egyetem helyszíneken, illetve az induláskor két könyv jelent meg, az azóta elhunyt barátunknak, Endreffy Zoltánnak szerkesztésében.

A KZST negyedszázada hónapról hónapra szervezi budapesti, vidéki és külföldi programjait. Különösen fontos az Osztrák Keresztény-Zsidó Tanáccsal való évtizedes szoros együttműködés konferenciákon Ausztriában és Magyarországon. Az elmúlt évben tiszteletbeli elnökségi tagjává fogadta az Osztrák Keresztény-Zsidó Tanács a KZST két elnökségi tagját: Szécsi József főtitkárt, és Varga Béla elnökségi tagot, mi viszont az Osztrák Keresztény-Zsidó Tanács két vezetőjét (elnök, főtitkár). Az elmúlt évben egyik budapesti elnökségi ülésünkön nem csak az izraeli nagykövet (Ilan Mor), hanem az ICCJ nemzetközi vezetősége is részt vett. Elnökségi üléseinket évente négy alkalommal tartjuk különböző egyházak vallási központjaiban. Ezekben amolyan kerekasztal beszélgetésben próbáljuk az aktuális kérdéseket zsidó és keresztény részről megbeszélni, vagyis nem dönteni és mindenképpen homogén álláspontot kialakítani, hanem megfelelő légkört teremteni a vallásközi kapcsolatokhoz. Úgy gondoljuk, hogy hivatalos nyilatkozatot, amennyiben ki kell adni, arra a KZS-Tanács jogosult, mert benne az egyházi vezetők hivatalosan vannak jelent. A KZST-ben is benne vannak, illetve szélesebb körben és jobban benne vannak az egyházi vezetők, de hivatalos döntéseket a Tanácsban kellene, hogy hozzanak.

2001-ben elindítottuk folyamatos könyvkiadásunkat is, így a Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyvet, sőt 2003-al kezdődően egy másik évkönyvet is: Terézvárosi Vallásközi Évkönyv. Ezen utóbbi azért érdekes, mert 8-9 éve működtetünk egy vallástudományi szabadegyetemet (zsidó-keresztény-izlám) a Terézvárosban Budapesten (Avilai Nagy Szent Teréz templom) és évente két konferenciának az anyagát könyv alakban is megjelentetjük. Tehát foglalkozunk zsidó-keresztény-izlám teológiai, vallási-politikai kérdésekkel, de nem alakultunk át zsidó-keresztény-izlám szervezetté. A zsidóság és kereszténység kapcsolata sok mindenben más, mint a izlám-keresztény vagy izlám-zsidó kapcsolatrendszer. Esetenként megérintjük más világvallások kérdésköreit is.

Jelentősek az évek óta megrendezésre kerülő keresztény-zsidó vagy zsidó-keresztény koncertek Budapesten: katolikus, baptista, adventista etc. gyülekezetekben. Évente havi rendszerességgel részt veszünk és előadunk meghívásra konferenciákon, egyetemeken, oktatási intézményekben. A Duna Televízióban 15 éven át szerkesztettem a Halld Izrael! – zsidó vallási műsort, jelenleg 3 éve Ábrahám gyermekei címmel egy zsidó-keresztény-izlám kerekasztal beszélgetés szerepel adásban havonta egy alkalommal. Fontosnak tartjuk a határaink mentén élő vallási szféra ápolását vallásközi szempontból: Aradtól Pozsonyon át Bécsig vagy korábban pl. előadásokat tartottunk Kastl-ben az Európai Magyar Gimnáziumban.

2013-ban januárjában tarthattuk meg elsőként Magyarországon az ún. Keresztény-Zsidó Imaórát, amit az Ökumenikus Imahét befejezéséként tartottunk Schweitzer József főrabbi és Erdő Péter bíboros vezetésével, protestáns és orthodox egyházak vezetőinek részvételével a budapesti Avilai Nagy szent Teréz templomban.

2014 a holokausztra való méltó megemlékezések éve, sajnos eddig ez nem sikerült zökkenőmentesre. A gondok sora indult a Szabadság téri emlékmű nem egészen körültekintő tervezésével és kivitelezésével, folytatódott a Terror Háza - Sorsok Háza - Holokauszt Dokumentációs Központ kérdésköreivel. Jelenleg konszolidációs reménység lengi át a problémákat: időszakonként tárgyal a kormány és a zsidó szervezetek csoportja. Állami részről zsidó-keresztény konferenciát rendeztek március 19-ét, a németek bejövetelének napját követően Tihanyban Nostra aetate címmel és témakörben, majd még 1-2 kisebb keresztény-zsidó párbeszéd alkalmat. Ezeket a magunk részéről természetesnek vesszük, bár nézetünk szerint ez kifejezetten a vallási szférára tartozik.

Végezetül utalunk arra, hogy jelen világunkban már nem a zsidó-keresztény vagy keresztény-zsidó párbeszéd áll a vallásközi dialógus toplistáján, hanem az iszlám problematika. Ezért is hálával emlékezek vissza Fodor Sándor tanár úrra, akitől arabot tanulhattam. Ferenc pápa új színfolt a kereszténység történetében, a vallásközi párbeszédben is. Argentínában ütőképes keresztény-zsidó dialógusban élt, jelenleg szót emel a kalifátust kikiáltó iszlám terrorszervezetek kereszténymészárlásai ellen. Nemcsak ramadáni jókívánásokot küldött, de konkrét kapcsolatok ápolását szorgalmazta az iszlám teológiai elittel is (Kairó). Mégis had mondjuk el befejezéséként, hogy a vallásközi párbeszédet, a keresztény-zsidó vagy iszlám-keresztény dialógust a nagyhatalmak nem veszik semmibe. Udvariisan, államfőnek kijáró tisztelettel fogadják Ferenc pápát, de amikor elmegy, ott folytatják, ahol eltervezték. Volt a Szentföldön. Amikor elment elindult a Gázai háború. Volt Dél-Koreában, amikor elment megkezdődött az amerikai-dél-koreai atomtámadást szimuláló hadgyakorlat. Ukrajnában az orosz-ukrán ortodox egyházi vezető tiltakozott az orosz behatolás ellen, és?

Mi a célja a vallásközi párbeszédnek? Az, amiről Pál szeretet-himnusza szól: a végső szó a szereteté és nem a másik legyőzéséé. A vallás hosszabb távon él és dolgozik, a politika hirtelen akar produkálni. A politika le is tudja győzni a vallást így a vallásközi párbeszédet is, de aztán újra kezdjük. Ilyenek vagyunk.

TANULMÁNYOK

AZ V. MAGYAR VALLÁSSZEMIOTIKAI
KONFERENCIA ELŐADÁSAI

KÖRÖK ÉS FŐKÉNT (EREDETI ÉS ÁTALAKÍTOTT) NÉGYZETEK, MINT VALLÁSI JELEK AZ OROSZ FÉMIKONOKON

VOIGT VILMOS

Mind a szoros értelemben vett vallási jelek, mind a „kis orosz fémikonok” témakörével már több dolgozatomban foglalkoztam, a korábbi itteni „óbudai” vallásszemiotikai konferenciákon is. Ezekben különböző kiinduló pontokból is azt igyekeztem bemutatni, hogy egzakt és következetes szemiotikai fogalmakkal és eljárásokkal számos olyan vonást fedezhetünk fel (és értelmezhetünk) e vallási tárgyakon, amelyek különben rejtve maradnának, vagy pusztán önállótlán, értelmetlen konvenciónak tűnnének. Noha közismert tény az orosz fémikonok képi világának összefüggése az orosz, végső soron a bizánci egyházi művészet freskó vagy táblakép jellegű ikonográfiai mintáival és szerkezeti megoldásaival – e dolgozatban csupán a néhány sajátos fémikonon megfigyelhető „mértani” szerkesztés (eredeti és átalakított négyzetek és körök) példáival foglalkozom.

Az egyik ilyen fémikon megnevezése *Znamenijje* ('A jel'), amely Izajás 7, 14 jövendöléséhez („Ezért az Úr maga ad nektek jelet: Íme, a szűz fogan, fiút szül, és Immánuelnek nevezi el.”) kapcsolódik. A Horányi Özséb tiszteletére kiadott kötetben (Bajnok Andrea és mások szerk.: *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók. Horányi Özséb 70. születésnapjára*. Budapest, 2012. Typotex 96-106, irodalom a kötet végén) a kis diptichonok majd triptichonok elemzésével az ilyen ikon vallástörténetét és jelentéstörténetét már bemutattam. Ezt most nem ismétlem meg. Az ilyen ikonon Mária félalakosan szemből látható, két kezét *oráns* mozdulattal a válla fölé emeli, a melle előtt, ugyancsak szemből a glóriás, kezét a két ujjal való keresztvetés mozdulatát bemutató Jézus látható. Hasonló festett orosz ikonokat már a 13. századtól kezdve ismerünk.

Már az ilyen ikonokon is feltűnő, mennyire domináns a geometrikus szerkesztés. Mária és Jézus glóriája hangsúlyozott kör, az imádkozó karok egy felfelé nyitott átölelő félkört képeznek. Hogy a mértani alapformák nem véletlenül jelennek meg, könnyen igazolhatjuk.

Egy, a 19-20. század fordulójára datálható $5,5 \times 5$ centiméteres bronz ikon (1. kép = $11/2/4/2$) ezt az egész jelenetet egy 90 fokkal élére fordított négyzetbe foglalja. A kereten kívül, ily módon a négy evangélista ferdén fekszik a keretnél nevük kiírásával. A kép közepén Mária válla felett a görög betűrövidítés: *MP ΘΥ* ('az

Isten Anyja') látható. Hogy milyen szép is egy ilyen mértanilag megszerkesztett fémikon, jól láthatjuk egy gyakran használt példányon (2. kép = $11/2/4/1$ – $6,5 \times 5$ cm, sárgaréz, a 18-19. század fordulójából). Az egész kis ikon hangsúlyozott kerete, ezen belül az elfordított négyzet, és csak ezen belül az Istenszülő félkörös karmozdulata, meg a két alak körös glóriája pontosan nem is megfogalmazott módon a nem mindennapi szentséget érzékelteti. Ismerünk olyan példányokat is, amelyeket egy vagy többszínű zománccal díszítettek.

Mind a festett, mind a fémikonokon a körök és oválisok leginkább Krisztus, Mária, egyes szentek ábrázolásain dominálnak. Ezek közül több esetben is feltűnő módon gondos „geometrikus” szerkesztés figyelhető meg – például a *Nem emberkéz ábrázolta Krisztus-arc – Mandillion* ikonokon. Olykor összekapcsolják és ellentétbe állítják ezeket a formákat az ikonokon hangsúlyozottan látható vízszintes „felületekkel”, mint amilyen például a keresztfa ábrázolása. és hasonlóan szerkesztett kompozíció jól észrevehető például a *Ne sirass engem, Anyám* ikonokon is. Összetett „geometrikus” képszerkesztési megoldások is gyakoriak (pl. a *Jézus színeváltozása – Preobrazsenyie* ikonokon), ahol az ikon hangsúlyozza egyes „vonalak” (élek) fontosságát. (3. kép = $11/7/4$ sárgaréz, $6,2 \times 5,3$ cm a 19-20. század fordulójáról). Az ilyen ikon önállóan is készült, és rendszeresen megtalálható *Az év nagy ünnepei* tetraptichonon, a második táblán, a bal alsó mezőben. Ezért is igazán közismert az ilyen ábrázolás, színes zománccal és fára festett ikonokon gazdag színvilággal.

Az ilyen geometrikus szerkesztés tovább is fejleszthető. A forgatott (némileg átalakított) négyzetek végül is egy $2 \times 4 = 8$ ágú csillagmintát alkotnak, mint például *Az Istenanya, az el nem égő csipkebokor – Nyeopalimaja Kupina* ikon esetében. Ugyanezt a 2×4 végű forgatott négyzetes szerkesztési megoldást látjuk a *Szent Hallgatás – (Szpasz) Blagoje Molcsanyie* ikonon, az angyal-alak glóriáján belül. (4. kép = $11/B/3/4$, $11,5 \times 10$ centiméter, bronz, sötétkék, zöld, sárga zománcozással, a 19. század utolsó harmadából). Az ikonon nemcsak a kör-glória és ezen belül az élére állított négyzetes dicsfény (sugárkévék) érvényesülnek, hanem e mögött – nem mindig jól láthatóan – egy másik, álló négyzet is van. Az ikon felirata a két felső sarokban *IC XC (Izsusz Khrisztosz)* betűrövidítés, ez alatt *БЛГОЕ МОЛЧАНІЕ (Szent Hallgatás)* felirat látható. Az angyal uralkodói öltözetben van, két kezét a melle előtt keresztbe teszi. Magasra emelt szárnyával ugyancsak egy felülre nyitott átölelő félköríves megoldást mutat, amelyet a *Znamenijje* ikonon már láttunk. Az ikonon látható angyalalakat Krisztussal szokás azonosítani. Az ilyen szerkesztű állóalakos ábrázolás, ide értve a glória háromrétegűségét, ismert az *Isteni Bölcsesség – Szofija Premudrosztyi Bozsiej* ikonokon is. Az egyik legnevezetesebb ilyen ábrázolás a novgorodi Szófia-templom névadó ikonja.

Hogy milyen összetett ideológia és ikonológia fejeződik ki a geometrikus fémikonokon is, egy további példával mutatjuk be. A *Nyeopalimaja Kupina – Az el nem égő csipkebokor* az ismert mózesi jelenetre utal, ám az orosz fémikonokon is már a



1–3. kép

középkortól kezdve Mária-ábrázolás volt. (5. kép = 11/B/1/1, 9,8 × 9 cm, bronz, egyes részeken kieszett kék zománcosással, 19. század, használt.) Az ilyen összetett ábrázolás már a 16. század óta ismert, és különösen a 17-18. századokban volt népszerű. Középen, egy koszorú-keretben a félalakos Istenanya szemből látható, mint a legnevezetesebb orosz Mária-ikonokon, gyermeke a bal karján ül. Ezt két, egymáshoz képest 90 fokkal elfordított, kissé behorpasztott négyzet veszi körül, összesen



8, elkeskenyedő csúcsban végződve. A függőleges négyzet csúcsaiban, valamint az általuk határolt mezőkben arkangyalok, kerubok és szeráfok láthatók, jellegzetes liturgikus tárgyakkal. Az elfordított négyzet csúcsaiban a négy evangélista jelképe (felülről és balról haladva: angyal, sas, bika, szárnyas oroszlán). Ezeket a csúcsokat egy kétszeresen ívelt 8-osztatú mező veszi körbe, ezen kívül a Máriára vonatkozó négy látomást ábrázolták: balról és felülről kezdve Mózes és a csipkebokor, Jesse fája, Jákób és az angyalok, Ezékiel és a „bezárt kapu” látható. Felül az *ОБРАЗ НЕОПАЛИМОЙ КУПИНИ* szöveg olvasható. Az egymástól jól elhatárolt kis ábrázolások száma összesen húsz. Ez az egyik legrészletesebb és legkedveltebb fémikon. A színes zománcal díszített példányokon több színt alkalmaznak, esetenként változó módon. Viszont a mindennapi használatban a színeket szokás

is értelmezni – noha esetenként különböznek egymástól.

E különös, feltűnő geometrikus alakzatokat bemutató ábrázolásokat ugyan ismerjük a korábbi orosz (nem-fém) ikonokról is – mindazáltal tanulságos e geometrikus alakok külön szemiotikai vizsgálata is. Magától értetődő, hogy a háromszöget, négyszöget, kört egyrészt, mint „tisztá, tökéletes” geometriai formákat értelmezik, másrészt ezekhez teológiai magyarázatot is kapcsolnak: háromság, tökéletesség, önmagába visszatérő vonal, végtelenség, stb. Ezek a magyarázatok időről időre változhatnak. Nem csupán a bizánci és orosz egyházi művészetben



4. kép

népszerűek (a színekkel is hangsúlyozzák ezeket), hanem a geometriai formák egymásba illesztése is alkalmat ad erre. Például az Égő csipkebokor ikon közepén a Máriát körbe vevő első horpasztott négyzet színe feketébe hajló sötétkék, az e mögött levő második horpasztott négyzet színe viszont vörös. Noha az ikonok formavilága igazán zárt és meghatározott – azért itt is lehetséges egyes új mozzanatok, arányok kialakítása.

Érdeemes megemlíteni, hogy az ilyen geometriai alapformák különböző témájú ikonokon válnak dominánssá.

Noha minden képzőművészeti és vallási művészeti tárgy lehet valamilyen szempontból „jel”, még az olyan szigorúan kötött ábrázolás-világban is, mint az orosz ikonoké, nem is olyan könnyű megmondani, mi a „jel”. Ha a szenteket, Máriát, Jézust mindig sztereotíp módon ábrázolják ezeken az ikonokon, fémikonokon vagy mindent „jel”-nek tekintünk, és akkor semmit sem mondtunk, vagy csupán egyes elemeket (például az öltözetet, a kéztartást, stb.) nevezhetjük jelnek. Mindkét esetben külön szemiotikai érveléssel kellene bizonyítani felfogásunk helytálló voltát. A most említett példákön a körök, négyzetek nyilvánvalóan jelek, hiszen nem „a” kört vagy négyzetet ábrázolják, sőt semmit sem ábrázolnak, hanem önálló referenciát képviselnek. Az a megoldás, hogy a szentet glóriával ábrázolják – jel, mivel itt a kitöltött vagy csak kontúrral jelzett kör a szentség jele. A négyzet olyannyira jel, hogy még némileg alakítható is (behorpasztják, csillagszerű csúcsokban végződik). Különösen akkor jel, ha elforgatják, vagy különböző színűre festik. A közismert szemioti-



5. kép

úgynevezett *Dávid-csillag* (*Mágen Dávid*): két egymásba fordított, átlátszó háromszög. Ez az ikonográfiai megoldás ugyan nem olyan ősrégi, mint gondolnánk, azonban hosszú és tanulságos ikonográfiai értelmezés-története van, amit most nem tudok bemutatni.

A tökéletes geometriai formák spirituális értékét, következőképpen szimbolikus jel-értékét a művészek is jól ismerik és fel is használják. Lásd például Leonardo da Vinci, Dürer, Mondrian és mások műveit – és legkivált az orosz szuprematista festő Kazimir Malevics nevezetes fehér alapon fekete négyzetét. A művésztől tudjuk, mennyire ismerte a geometrikus orosz ikonok világát is. És az ő két geometriai formája ugyanúgy jel, mint a bemutatott fémikonokon.

kai jeltipológia szerint biztosan nem *index*, nem is *ikon*, hanem *szimbólum*, mégpedig egy általános jel, a „nem-materiális, nem-evilági, nem-világi” vallási fogalomrendszerben. A geometrikus formák azért alkalmasak az ilyen jelviszony kifejezésére, mivel semmit sem tartalmaznak és mindenre vonatkozhatnak. Ilyen módon nem *quali*-jelek, nem is *sin*-jelek, hanem *legi*-jelek, azoknak egy különös, „üres, kitölthető” változatát adják.

Az egymásba fordított geometriai alakok egyébként világszerte ismertek. Talán a legnevezetesebb közöttük az

A KÖR SZIMBOLIKUS JELENTÉSEIRŐL ÉS KÖR FŐNEVÜNK EREDETÉRŐL ÉS ROKONSÁGÁRÓL

HORVÁTH KATALIN

„Gördülő – pördülő piros kerék. Kelő Korong.
Forgó-keringő
Teremtett Teljesség.
Sürgés-forgás a tereken.”

(Szennay Ilona: *Glória*)¹

1. BEVEZETÉS – A DOLGOZAT TÁRGYA, CÉLJA

Dolgozatomban a kör (gömb, kerék, korong, gyűrű,) szimbolikájának, valamint *kör* főnevünk eredetének és gazdag szócsaládja néhány vonatkozásának együttes vizsgálatára vállalkozom. Az etimológia közismerten nem könnyű, mivel összetett stúdium: a szófejtő vizsgálódásoknak a nyelvi elemzés mellett sokszor kell figyelembe venniük a művelődéstörténet, a vallástörténet, a néprajz vagy a szemiotika, a történelem és a gazdaságtörténet stb. bizonyos tényeit, eredményeit is. Ha a vizsgált szó által megnevezett fogalom egyúttal szimbólum is, a szófejtőnek a szimbólumkutató, a mitológia, a népi hiedelemvilág adataira is érdemes támaszkodnia. Az utóbbi években több olyan magyar szó, szócsalád etimonját és eredetbeli összefüggéseit kerestem, amelyek mögött ilyen fogalmak állnak. A munka során azt tapasztaltam, hogy a szimbólumok jelentéseinek föltárása, értelmezése, rendszere hasznosan egészítheti ki a nyelvészeti (szótörténeti-etimológiai) vizsgálódásokat. A kétfajta, egymásra vonatkoztatott, elemzés ugyanis közelebb vihet némely vitatott, bizonytalan vagy ismeretlen etimonú szavunk eredetének tisztázásához, szócsaládjának rekonstruálásához, a szakirodalom által elénk tárt – nem mindig meggyőző – mai kép revíziójához, a vizsgált szó tágabb körű, belső és külső nyelvi rokonságbeli kapcsolatainak a felderítéséhez vagy pontosításához.

Ilyen szavunknak vélem a *kör* főnevet és szócsaládját is, hiszen a mögötte lévő fogalom egyúttal ősi, gazdag jelentésű, univerzális szimbólum. A kör az ember szimbolikus képi gondolkodásának egyik archetípusa. Az emberiség egyetemes jelképei nem csupán a legkülönbözőbb népi kultúrák világgépének meghatározó elemei, hanem lényeges szerepet töltenek be a vallásokban és a vizuális művészetek-

¹ Szennay Ilona: Harmatalagút. Bp., Alterra, 1997: 11.

ben éppúgy, mint az irodalomban és a mindennapi nyelvhasználat kifejezéseiben. Sőt, megtaláljuk őket az elektronikus média terjesztette mai tömegkultúrában is (vö. Tánczos 2007: 5–38). Érdeemesnek látszott tehát a magyar *kör* szócsaládjának nyelvészeti vizsgálatát a kör-szimbólum kutatásának adataival, (eredményeivel, megállapításaival) kiegészíteni, a szócsaládot ezekkel egybevetve feltárni.

2. A KÖR SZIMBOLIKUS JELENTÉSEI

A szimbolikus gondolkodásmód az emberiség ősidők óta meghatározó jellemzője. Ahogyan Baudelaire *Kapcsolatok* c. híres versében – Szabó Lőrinc fordításában – olvashatjuk: „jelképek erdején át visz az ember útja”. Az összehasonlító mitológia és a szimbólumkutatás szerint a kör, a tökéletes mértani forma, a mitopoétikus jelképrendszer egyetemes, sokjelentésű eleme: a tökéletesség, a végtelenség, az örökkévalóság, a teljesség, az egység és a folyamatosság szimbóluma. Szakrális szimbólum is: a kör középpontja Isten, a teremtés kezdetét és végét jelképezi, a kör maga pedig a teremtett világot. A három egymást metsző kör a keresztény szimbolikában a szentháromságot jeleníti meg. Az égi egyenlítő kerek (korong alakú) síkján képzelték el az égi földet, a paradicsomkertet. A kör, a korong, a kerekesség a gömb univerzális vetülete, a gömb pedig az archaikus hagyomány szerint az ideális test.

Az ég látszólag boltozatot, félgömböt formál, kupolát alkot fölöttünk, innen a régiségben gyakran használt *kerek ég, a kerek ég alatt* szókapcsolataink (l. pl. Balassinál: „*Ó nagy kerek kék ég, dicsőség, fényesség, csillagok palotája*”). A kör és a gömb ezért lett az ég és az égitestek: elsősorban a Nap, a Hold, a bolygók, az égi koncentrikus körök szimbóluma. Az egyre táguló koncentrikus körök a mennyei hierarchiát, a létezés fokozatait, vagy pedig az ember belső tökéletesedésének egyes állomásait szimbolizálhatják.

A kör és a gömb az abszolútum, az isteni harmónia, az ismétlődő, örök mozgás és állandóság, a végtelenség és a védettség megjelenítője. De jelképezheti a nagyságot, a tekintélyt, a hírnevet és a dicsőséget, az égi vagy a földi hatalmat is: l. pl. a keresztel megföldelt gömböt, az országalmát, a szentek feje körüli dicsfényt, a glóriát, a koronát, a koszorút, vagy a kezdetben nyakba akasztott pecsétgyűrűt, mely a világi tekintélyt, a hivatali hatalmat testesítette meg. De mindenekelőtt a világmindenség teljességét, totalitását szimbolizálja. „A körszimbólum – akár a primitív napimádatban, vagy a modern vallásban, mítoszban vagy álomban, a tibeti szerzetesek által rajzolt mandalákban, városok alaprajzában, vagy a korai asztronómusok szférikus elképzeléseiben jelenik is meg – mindannyiszor az élet egyetlen, legalapvetőbb vonatkozására, annak végső teljességére utal” – olvashatjuk Jungnak *Az ember és szimbólumai* c. utolsó, munkatárjaival közösen írt, munkájában (Jung et alii 1993: 240).

A köralak és a körmozgás szimbolikus szerepe az archaikus kultúrákban meghatározó: a vándorló népek táborai és sátrai rendszerint kör alakúak, a legősibb településformák, lakóépületek és templomok is a leggyakrabban kör vagy ovális alaprajzúak (l. pl. a centrális kupolás bizánci templomépítészetet). A városokat fallal vették körül, a falvakat szintén – sok helyen még a 19. században is – egy közösen épített kerítés védte. De gondoljunk a körtáncok, karénekek (l. gör. *chorosz* 'körtánc' → lat. *chorus* 'körtánc' > 'énekesek és táncosok kara' → magy. *kórus* 'énekkar') különböző formáira vagy gyermekek körjátékaira is!

Az örök körforgás alkalmas eszköze az idő szakadatlan folyásának az érzékeltesítésére (körnaptárak, az órák kerek számlapjai, zodiákus). Természetének kezdet és vég nélküli, egész-voltát szépen példázza Csokonai *Új esztendei gondolatok* c. versének következő részlete: „Óh idő, te egy egész! / Nincsen neked sem kezdeted, se véged; / És csupán a véges ész / Szabdalt fel apró részeidre téged.”

Az archaikus ember időfelfogására egyértelműen a ciklikus időfogalom dominanciája a jellemző. Az idő körkörösségének ellentéte, a valahonnan valahová tartó lineáris idő fogalmának az ősi társadalmakban csak periférikus szerep jutott. A ciklikus időszemlélet a természeti és biológiai ciklusok megfigyeléséből, felismeréséből fakadt, és a biokozmikus ismétlődéseknek a hagyományos társadalmakban erős szabályozó szerepük volt. Az ünnepek évente ismétlődő kultikus-rituális közösségi megemlékezések voltak egy ősi vallási eseményről vagy szent személyről. Eliade *Az örök visszatérés mítosza* c. munkájában kifejti: archaikus társadalmak meghatározó jellemvonása a mindig megismétlődő visszatérési vágy „a dolgok kezdetének mitikus idejébe, a «Nagy Időbe»” (Eliade 1993: 5). A rítus történelmi ideje megismétli a kezdet mitikus idejét, a mitikus múlt pedig meghatározza a közösség és a közösséggel szerves egységben élő egyén életét. Ezt az időszemléletet őrzi az 'idő' jelentésű orosz *vrémja* főnév. A szó az 'ami forog, visszatér' jelentésű ősi **vertmen* hangalakra vezethető vissza. A buddhista és a hindu hit szerint a létezés körforgás: szamszára, vagyis reinkarnációk szakadatlan sora.

A körbe írt kereszt a négy égtájat vagy a négy évszakra oszló évet, a keresztény szimbolikában pedig a négy evangélistát jelképezheti. A négyküllőjű kerék a keltáknál is az esztendőt, a négy évszak örök körforgását jeleníti meg. Ez a kapcsolat nyelvükben is rögzül: a 'kerék' és az 'esztendő' jelentéseket ugyanaz a szó jelöli (Eliade 1997: 115). A legősibb kerek településformákat az égtájak szerint osztották négy részre. A *városnegyed* kifejezés nyelvek sokaságában (l. pl. *Corvin negyed*, *Quartier Latin*) ma is él, névadó jegyétől, a négyes számtól mára teljesen elszakadva.

Gömbön vagy keréken áll a sors, a szerencse római istenasszonya, Fortuna (l. a *szerencsekerék* szóösszetételt a magyarban). „Boldog az, ki jóban el nem bizza magát, / De kész szível várja szerencse forgását; / Mind jön, mind gonoszon állhatatlanságát” – írja a szerencse fogalmán sokat töprengő Zrínyi a *Szigeti veszedelem* IV. énekének 5. szakaszában. „Fortuna szekezen okosan ül, / Úgy forgasd tengelyét,

hogy ki ne dülj!” – figyelmeztet a szerencse állhatatlan, forgandó voltára Faludi Ferenc is, talán legismertebb versében.

A kettéosztott kör, az egymást ellentétesen kiegészítő (dichotomikus) fogalmak – l. pl. ég és föld, éjszaka és nappal, élet és halál, jin és jang, pozitív és negatív, tél és nyár – kettős egységét szimbolizálhatja.

A körvonal a külső és belső tér szétválasztásának, elkülönítésének az eszköze. Egyrészt védelmi, óvó funkciója van: a mágikus (bűvös) kör a gonosz szellemek távoltartását szolgálja. Bezár egy – sokszor szakrálisnak tekintett – elkülönített térbe és onnan kizár minden mást. Másrészt a birtokbavétel tulajdonosi aktusát is jelzi. Amikor Rémus – a monda szerint – hetykén átugrotta Romulus Róma köré szántott körét, halállal lakolt: testvére megölte ezért. A régiek az ördög- és szellem-űzésnél a mágus köré kört húztak, melyet nem volt szabad átlépni. Innen a *bűvös kör*, a *bűvkörébe von vkit* metaforikus kifejezések magyarázata. „Bűvös körömből nincsen mód kitörni” – olvassuk Babitsnak *A lírikus epilógja* c. versében. Ilyen védő, óvó funkciója volt a gyűrű, a karperec, a nyaklánc vagy az öv viselésének is.

A négyzet (kocka) – szemben a körnek Istent és a mennyországot szimbolizáló szerepével – a föld, az anyag, az ember² univerzális jelképe. A kör és négyzet (gömb és kocka) együttese a teljességnek, az ég és föld egységének a szimbóluma. Ez fejeződik ki a buddhista és hinduista mandalában³ éppúgy, mint az antik Róma mitikus alaprajzában (a négyszögletes mundus és a Romulus által köré szántott mágikus kör együttesében).

A kör és a körmozgás sokrétű jelképiségének – korántsem teljes – áttekintése után megállapíthatjuk, hogy az egyetemes szimbolikus képi nyelvben a világ-mindenség egysége, teljessége a körrel, működése pedig a körforgással van mély, belső kapcsolatban, szerves összefüggésben. Ezt a gondolatot fejezi ki Madách is *Az ember tragédiájában*:

Be van fejezve a nagy mű, igen.
A gép forog, az alkotó pihen.
Évmillióikig eljár tengelyén,
míg egy kerékfogát újítani kell.

(A kör szimbolikájához l. még: Chevalier–Gheerbrant 1969; Berlewi 1974: 1; Néprajzi Lexikon 3. 1980: 303–4; Mitológiai Enciklopédia 1. 1988; Hoppál et al. 1990; Biedermann 1996; Pál–Újvári 2001; Spineto 2003; Tánczos 2007: 318–21).

² A Biblia szerint az első embert, Ádámot Isten a föld porából teremtette. Az *Ádám* tulajdonnév a héber 'ember' jelentésű *adam* köznévvvel azonos. Ez utóbbi pedig az *adamá* 'föld' szóból származik.

³ A mandala körből és négyzetekből álló sematikus világra, szimbolikus meditációs tárgy a buddhista és hinduista vallási szertartásokban. A szanszkrit szó 'kör, korong' jelentésű.

3. A KÖR ÉS A KER- TÖVEK SZÓCSALÁDJÁRÓL

Ősi, finnugor eredetű *kör* szavunk különossége, hogy önállóan későn, csak a 17. századból, adatolható először. Közvetlen származékaival (a *köröz*, *körző*, *körzet*, *környék*, *körül*, *körülmény*, *körönd* képzett, és a *délkör*, *látkör*, *légkör*, *sarkkör*, illetve a *körforgalom*, *körlevél körtánc*, *körút* stb. összetett szavakkal) együtt is aránylag – ősi voltához képest – nem alkot túl nagy szócsaládot. Ha azonban a szó kissé távolabbi belső nyelvi eredetbeli összefüggéseit is számba vesszük, az derül ki, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz. A *kör* egy hatalmas, két részrendszerre bomló szócsalád egyik alapszava, mivel az önállóan nem élő ősi *ker-* tő szóhasadással elkülönült változata. A *ker-* szótöbblől pedig nagy kiterjedésű szócsalád sarjadt ki: gondoljunk, csak a *kerít*, *kerül*, *kerek*, *kerék*, *keret*, *keres*, *kering*, *kerge*, *kerget*, *kert* szavainkra, s ezek nagyszámú további származékára. A *ker-* többlől létrejött szócsaládban további szóhasadással létrejött származékokat is találunk: l. a *kerek* és *kerék* vagy a *kerengő* és *keringő* szavainkat. (A szóhasadásról, azaz a szótövek, szavak vagy szóalakok párhuzamos alak- és jelentésmegoszlásáról l. Grétsy 1962; Horváth 2004: 133–142.)

A *ker-* és a *kör* többlől származó szócsaládok tagjait az alaki egyeztetetőségen kívül, a szavak fontos – a hatalmas szócsaládot összetartó – közös jelentésjegye a 'köralak' vagy a 'körmozgás' – fűzi egybe. A két szócsaládot tehát egy nagyobb, belső nyelvi, eredetbeli összefüggés két részrendszerként kell értelmeznünk.

A *kör* ősi és egyetemes szimbólum volta okán nem volna meglepő, ha a *kör* fogalmát megnevező, illetve a 'köralak'-kal vagy a 'körmozgás'-sal kapcsolatos további szavak is sok nyelvben és több nyelvcsaládban állnának ősi rokonságban egymással. A felmerült gondolat vezet a következő kérdéshez: vajon a *ker-* ~ *kör* tövekből származó magyar szavak – az ismert finnugor megfelelőkön túl – lehetnek-e az indoeurópai nyelvek megfelelő szavaival ősi etimológiai kapcsolatban? Mindenesetre több mint meggondolkodtató az, hogy a 'kör' jelentésű latin *circus* és származékai (*circino* 'kerekít, köröz', *circular* 'kört alkot', *circulus* 'körpálya, karika, gyűrű', *circa* 'körül, körülbelül', *circum* 'körben, körül, környékén', késő lat. *circo* 'köröz' stb.), valamint indoeurópai megfelelői – l. ang. *circle*, fr. *cercle*, olasz *circolo*, *cerchio* 'kör', ném. *Kreis* 'kör, körzet, kerület', *Zirkel* 'körző, társas kör', *Bezirk* 'körzet, kerület', or. *krug* 'kör, korong'; vagy: a gör. *gürosz* 'kör, gyűrű, forgás', ol. *giro* 'körséta, körutazás', *in giro* 'körben'; vagy: gör. *khórtosz*, lat. *hortus*, ang. *garden*, ném. *Garten*, ol. *giardino*, fr. *jardin* 'kert'; or. *górod* 'város', bolg. *gradъ*, cseh *hrad* 'vár' stb. szavakat (vö. Pokorny 1950–1969: 444) – sok esetben egyeztethetőnek látszanak a magyar *kör* ~ *ker-* többlől származó megfelelőekkel. A jelentések egyezésén kívül ugyanis a hangalakok is egybevetethetők: mindegyik tartalmazza a *k-* és az *-r* mássalhangzókat (illetve a *k-* szabályos hangváltozások nyomán létrejött változatait). Ezek a közös hangok mintegy a hasonló hangalakok vázát alkotják.

Mai – mérvadónak tekintett – etimológiai szótáraink (SzófSz., TESz., EWUng.) azonban az indoeurópai nyelvekkel való eredetbeli kapcsolat lehetőségét sem vetik fel. Sőt, a TESz. még a *kör* ~ *ker-* tövek összefüggését is vitatja.⁴ Mások (pl. Czuczor és Fogarasi *A magyar nyelv szótárában* [1862, 1865], vagy Róna Tas András [1978]), valamint az összehasonlító mitológia kutatói (pl. Magyar Adorján [1930] vagy újabban Jankovics Marcell [1995]) fölvetik a jóval szélesebb körű – a magyar nyelven és a finnugor (uráli) nyelvcsaládon túllépő – összefüggések lehetőségét is.

Czuczor Gergely és Fogarasi János Nagyszótára a *ker-*, *kör* töveket (= gyököket) és a belőlük levezethető elemeket a *kar*, *kér*, *kor*, *kur*, *kür*, *gar*, *ger*, *gor*, *gör*, *gur* stb. gyökökkel együtt tárgyalja, s fősorakoztatja a lehetséges indoeurópai megfelelőket is. (CzF. 3: 549–50).

Czuczorék a magyar gyökök (tőszavak) között kétirányú etimológiai kapcsolatot tártak fel (l. CzF. 1: 1517):

1. Az egyenes ági rokon szavak ugyanarra a gyökre vezethetők vissza: Pl. *ker* → *kerül*, *kerít*, *keres*, *kerge*, *kerget*, *kergül*, *keret*, *kerék*, *kéreg*, *kering*, *keringő*, *kerengő* stb. Tehát az egyazon gyökből (tőből) képzett alakok sorát látjuk itt.
2. Az oldalági rokonság pedig a gyök szabályos hangváltozások nyomán keletkező alakváltozataiból, s az ezekhez kapcsolódó jelentésváltozatokból – tehát morfémahasadás, morféma-alternáció nyomán – létrejövő két vagy több változat. E tövek mindegyikének vannak egyenes ági rokonai. Vagyis:
ker-, *kerül*, *kerít*, *kerek*, *keres*, *keret*, *kerge* stb.
kör, *körös*, *köröz*, *körül*, *környék*, *körző* stb.
kor-, *korong*, *korc*, *korlát* stb.
kar-, *kar*, *karika*, *karám*, *karing* stb.
gör-, *gördül*, *gördít*, *görög*, *görbe*, *görbít*, *görbül* stb.
gur-, *gurít*, *gurul*, *girbe-gurba*, *guriga* stb.
stb.

Róna Tas András a nyelvrokonságról írott 1978-as monográfiájában a kérdésről a következőket mondja: „S az sem lehet véletlen, hogy a kerek, körszerű dolgok jelölésében szinte minden nyelvben valahogy szerepet kapnak a *k* és *r* hangok. Nemcsak az indoeurópai nyelvekben (német *Kreis*, latin *circus*, orosz *krug*, még az angol *ring* 'gyűrű' is egy régebbi *hring* alakon keresztül egy *kr* hangkapcsolatra megy vissza, míg az angol *circle* latin eredetű), hanem például a tibetiben, ahol a *khor-lo* a kerék neve, és így tovább szinte minden nyelvben” (1978: 139).

⁴ A TESz. a *kerek* szócikkében (2: 454) a két szócsalád eredetbeli kapcsolatát tévesnek ítéli, a *körül* szócikkében pedig (2: 623) kevésbé valószínűnek tartja. A két szócsalád etimológiai összefüggésének bizonyítását l. Horváth 1997a: 208–12. Az összefüggés mellett szól másképp: Juhász 1993: 153–9. Vö. még: EWUng. (Lieferung 3: 740; 4: 820).

A kérdés tehát ellentmondó, izgalmas, kihívást jelent. Magam már több dolgozatban foglalkoztam a *kör ~ ker-* tövekből kisarjadó nagy összefüggés-hálózat szerteágazó, sok részletében még megoldatlan, kérdéseivel (l. Horváth 1997a, 1997b, 2004, 2011). Ezekben a munkákban egyrészt a *kör ~ ker-* tövek egyazon eredetét igazoltam, a *kerek*-kel létrejött helyneveinket vizsgáltam, másrészt a szócsalád távolabbi etimológiai kapcsolatait tártam fel, jelesül a *kör ~ ker-* és a *per- ~ pör-*, illetve a *for*-tövek (l. pl. *köröz, kering ~ pörög, perdül, perdít ~ forog, fordul, fordít*) ősi, etimológiai összefüggését. Éppen a közelebbi kapcsolatok tüzetesebb vizsgálatával maradtam eddig adós. A továbbiakban ez utóbbi feladatból törlesztek egy keveset: a *ker-* fő egyenes ági rokonságába tartozó, a tőből a *-k* névszóképzővel képzett – látszólag problémamentes – egyazon eredetű, egymástól szóhasadással elkülönült, szópárral, a *kerek* és a *kerék* szavainkkal foglalkozom. Választásom egyfelől azért esett az igen korai adatolású (1055) többjelentésű *kerek*-re, mert jelentéseiben jól kimutatható az az 'egész, teljes' jelentésmozzanat is, amelynek a *kör* szimbolikájában szintén centrális, lényegi szerepe van. A kétféle elemzés itt valóban jól kiegészíti egymást. Másfelől a szó története érdekes, és jelentései kapcsán felvetődnek eddig megoldatlan kérdések is.

4. A KEREK ~ KERÉK SZAVAINKRÓL

A *kerek* és *kerék* egymásnak alakváltozatai, s beletartoznak a 'kerek, forgó, illetve 'kering, forong' alapjelentésű, ősi igenévszó jellegű *ker-* tőből létrejött kiterjedt szócsaládba (TESz. 2: 454, 464–5; GRÉTSY 1962: 210). A régiségben a két szó között jelentésmegoszlás még nem volt: a poliszém szó mindkét variánsához azonos jelentések társultak. A köznyelvben ma csak főnévi 'Rad' jelentésű *kerék* kései elkülönülés eredménye. A szóhasadás folyamata a nyelvterület egészén még ma sem fejeződött be teljesen. Nyelvjárási szótáraink adatai azt tanúsítják, hogy a *kerek* él 'kerék' jelentésben (*talyigakerek, kocsikerek, malomkerek*) a *kerék* viszont 'kerek' értelemben is használatos (*kerék kő, kerék mönyecske, kerék szoknya*) [MTsz., ÚMTsz.].

Szavunknak a régi nyelvben főnévi és melléknévi jelentései egyaránt voltak. Mindkét változat élt egyfelől 'erdő' (l. 1055-ből a Tihanyi alapítólevél 'mogyoróerdő' jelentésű *monarau kerekv* jelzős szerkezetét), 'forgósél', továbbá 'kerekség, kör, bármi kerek dolog' főnévi (pl. Zrínyinél: „Szép eperjét szettem, *kerékben* ['körbe, köralakba'] kötöttem”; Faludinál: „Egész estig tartott a *kerékbe* ['körbe'] járó hosszú beszéd). Másfelől pedig 'kerek, kör alakú' (*kerek arc, kerek szem*); 'gömbölyű' (*kerek fej, kerek föld, kerek alma, kerek ég*, valamint 'teljes, egész' melléknévi jelentésben (l. a ma is használatos *kerek szám, kerek válasz, kerek hold, kerek percc, kerek e világon, kerek egy esztendő*, jelzős szintagmákat, a *kikerekedik* 'kiteljesedik' igét vagy a *kerek egész* tautologikus szerkezetet vö. NySz. 2: 221–3; ÉKsz.).

4.1. A SZÓ 'ERDŐ' JELENTÉSÉRŐL

A továbbiakban e jelentések közül a korai 'erdő' főnévi jelentés érdemel kitüntetett figyelmet. (A szó többi jelentése könnyen érthető, levezethető a *ker-* tő alapjelentéséből.)

Az 'erdő' jelentés kialakulásának meggyőző magyarázatával, s e jelentés megnyugtató, egyértelmű értelmezésével nyelvtudományunk mindmáig adós. Bárczi Géza *A tihanyi apátság alapítólevele mint nyelvi emlék* c. munkájában (1951: 29–30) megállapítja, hogy a „kerek szó 'erdő' jelentése a régi adatokból kétségtelen”. Itt kifejtett értelmezése szerint a szó eredetileg talán 'kerek erdő'-t vagy pedig 'a szemhatár egy körbehajló ívét befogó nagy erdő'-t jelent. Vagylagos magyarázatkísérlete azt mutatja, hogy már nem fogadja el fenntartás nélkül a *Magyar Oklevélszótár* (1902–1906) kizárólagos 'runder Wald, rundes Gehölz', azaz 'kerek erdő' értelmezését. A TESz. (s nyomában az EWUng.) csak az 'erdő' jelentéssel számol, s létrejöttét Bárczi értelmezésétől nyilván nem függetlenül a 'nagy kiterjedésű, az egész látóhatárt betöltő' melléknévi jelentés főnevesülésével magyarázza. Annál meglepőbb, hogy *A Magyar Szókészlet Finnugor Elemei* (1971), az *Uralisches Etymologisches Wörterbuch* (1986), továbbá a *Földrajzi Nevek Etimológiai Szótára* (1988) visszatér a múlt század eleji *Oklevélszótár* gyakorlatához: a szóhoz az első két szótár 'runder Wald, rundes Gehölz', a FNEsz. pedig kivétel nélkül a 'körhöz hasonló alakú erdő' értelmezést fűzi. Például a Somogy megyei *Kereki* helységnévről a következőket írja: „A m. R. *kerek* 'körhöz hasonló alakú erdő' fn. -i képzős származéka”. A *Csipkerek* helynévről ezt olvashatjuk: „A *csipke* 'csipkebokor, vadrózsa' és a *kerek* 'kör alakú erdő' elhomályosult összetétele”. Az erdélyi *Somkerék*-ről ezt a magyarázatot adja: A m. *som* növénynévnek és a R. *kerek* ~ *kerék* 'körhöz hasonló alakú erdő' főnévnek az összetétele. A falu *kerek* somcserjésnél települt.”

Ismét másképp jár el az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* (1993). Noha a *kerek rétet*, *kerek mező* stb. jelzős szó szerkezetek jelzőjét egyértelműen 'kör alakú' jelentésűnek véli, a *kerek* ~ *kerék*-kel alkotott számos összetételhez (*Almakerek*, *Fűzkerek*, *Harasztkerék*, *Kökénykerek*, *Somkerék*, *Szilkerék*, *Szilvakerek* stb.) fűzött lábjegyzetében nemcsak a 'kerek erdő' értelmezést nem tartja elfogadhatónak – szerintem jogosan –, hanem megkérdőjelezi magát az 'erdő' jelentést is. Láthatjuk tehát, hogy a szótárainkból kirajzolódó kép messze nem egyértelmű, s a magyarázatok egyike sem igazán meggyőző.

Magam a fentiekkel szemben úgy vélem: a *kerek* ~ *kerék* régi főnévi jelentése nem 'kerek erdő' hanem csak 'erdő', s e jelentés eredetének vizsgálatánál több szempontot kell figyelembe vennünk. Az erdő *kerek* nevét nem kör alakú volta magyarázza. Ugyan hogyan győződhetett meg a régi korok embere az erdők *kerek* alakjáról? Vagy lehetséges, hogy ezek oly kicsiny erdők voltak, hogy alakjuk jól látható, jól felismerhető volt? Olyannyira, hogy körhöz hasonló alakjuk a névadás

alapjává is válhatott? És mi lehet az oka annak, hogy a kör alakú erdő meghatározóan csak a magyar nyelvterületre jellemző? Hiszen a szomszédos indoeurópai népek nyelveiben – nagy értelmező szótáraik tanúsítják – az *erdő*-vel állandósult szókapcsolatot alkotó jelzők között a 'kerek, kör alakú, ovális' jelentésű melléknévek egyáltalán nem szerepelnek.

A *kerek* megnevezés megértéséhez a TESz. egy – az erdő fogalmát megvilágító – félmondata vihet közelebb: erdő az, 'ami a szemlélőt minden oldalról körülveszi'. Azaz a benne szemlélődött, a benne járó az erdei fák körbe-, a régiségben *kerek*-be ~ *kerék*-be fogják, övezik. Tehát az erdő is – akárcsak bármi más – fogalmának egy lényeges jegye, azaz a pars pro toto 'rész az egész helyett' elve alapján kap nevet. S ehhez hadd tegyem hozzá a következőket! Az EWUng. – szemben a TESz.-szel – a *kerek* ~ *kerék* főnév 3. jelentéseként felvett 'bármilyen kerek dolog' jelentését valószínűsíti történetileg korábbinak, s ebből vezeti le az 'erdő', illetve a 'forgósél' jelentéseket. Az én értelmezésem megerősíti ezt a feltevést, hiszen a *kerek* 'erdő' jelentését csak eredeti 'kerek dolog, kör' jelentésén keresztül érthetjük meg. Ezt a magyarázatot támogatja meg továbbá az az érdekes tény is, hogy a – minden bizonnyal a *ker-* ~ *kör* szócsaládjához tartozó – *korong*-nak – az *Oklevélszótár* adatai alapján („Quendam rubum densatum wlgō *Korongh* vocatum”; *Keurusfakurung*) – szintén volt 'erdő' jelentése (vö. TESz. 2: 580; EWUng. Lieferung 4: 801). A szótárak szerint a *korong* adat jelentése szintén 'kerek erdő; runder Wald'.

4.2. AZ 'ERDŐ' JELENTÉSŰ ROKON ÉRTELMŰ SZAVAKRÓL

S van itt még valami, amivel számolnunk kell. A *kerek* 'erdő' jelentését eddig vizsgálók nem vették tekintetbe azt a tényt, hogy a *kerek* a régiségben egy gazdag szinonimasor tagja volt. Azaz: *erdő*, *berek* 'kisebb ritkás erdő, liget', *liget* 'kisebb ritkás erdő, berek', *cserje* ~ *cserjés* 'erdő, bokros hely', *haraszt* 'erdő, tölgyes', *vad(on)* 'elhagyott, sűrű, zord erdő', *sűrű* 'erdő mélye, bozótos vadon', *rengeteg* 'nagy, elvadult, járatlan erdő'.

Egy szinonimasor tagjai minden nyelvéllapotban zárt részrendszert, ún. nyelvi mezőt alkotnak, ebből következően az egyes elemek értékét, funkcióját csak a rendszer többi tagjához való viszonyuk alapján lehet megállapítani. A mező bármely elemét érintő változás magával vonja a részrendszer egészének megváltozását, átértelmeződését

E rokon értelmű sorban kezdetben éppen a *kerek* nevezte meg az erdő fogalmát általában, a fogalom azon lényegi jegye alapján – 'a benne lévő körbefogja, körülveszi' –, amelynek megszűntével az erdő már nem erdő. Ezt a szerepet veszi át – a *kerek* melléknévi funkciójának megerősödésével párhuzamosan – lassanként az *erdő*, s szorítja mindinkább háttérbe a *kerek* 'erdő' jelentését. (Nem lehet véletlen,

hogy a Nyelvtörténeti Szótár, amelyből hiányoznak a legrégebbi okleveles adatok, a *kerek*, illetve a *korong* 'erdő' jelentését már nem is jegyzi.) A *kerek* helyébe lépő *erdő* (< *eredő* < *ér*, *ered*) azonban kezdetben nem általában az erdőt, hanem annak speciális fajtáját: a fiatal, sarjadó erdőt jelölte, melynek a régiségben és a népnyelvben *eresztvény*, illetve *fiatalos* neve is volt.

Mindebből arra következtetnek, hogy a *kerek* 'erdő' jelentésének kialakulásához nem csupán 'a benne lévő körülvézi' fogalmi jegy vezetett. A folyamatban szerepet kaphatott a *kerek* 'bármilyen kerek dolog, köralak' eredetinek, elsődlegesnek feltehető főnévi jelentéséből metonimikus jelentésváltozás eredményeképpen előálló újabb jelentése a 'teljesség' (vö. 'kőralak, kerekesség' → 'teljesség, az egész'; lásd még: a *kikerekedik* ~ *kiteljesedik*, *kerek hold* ~ *teli hold*, *kerek egy esztendő* ~ *teljes egy esztendő*, *kereken kimondja / megtagadja ... ~ teljesen, egészen, nyíltan kimondja / megtagadja...* stb; l. a kör szimbolikáját is). Hiszen a *kerek*-nek az *erdő*-vel (s a többi speciális jelentést képviselő szóval) szemben a felnőtt, kifejlett, teljes erdőt – az erdő általános fogalmát – kellett megneveznie. Később, mikor az *erdő* nemcsak kiszorította ebben a jelentésben a *kerek*-et, hanem a *kerek*-kel együtt alkotott – jelzős szerkezetnek érzett, értelmezett – *kerek erdő* szókapcsolatot, a *kerek* ekkor sem a 'kör alakú' jelentést képviselte: sokkal inkább a 'kifejlett, teljes, egész' jelentést, s így szerepe lehetett abban, hogy *erdő* szavunk eredeti 'fiatal, sarjadó' jelentését elveszítve általánosuljon, s az erdő általános fogalmának nevévé váljék.

4.3. A KEREK ERDŐ SZÓSZERKEZETRŐL

Végül nézzük meg a *kerek erdő* állandósult szószervezetet kissé tüzetesebben! A *kerek erdő* – szemben például a számtalan előfordulásban, de csak helynévként fennmaradó *kerek rét*-tel – ma is él. Él népdalainkban (például: *Erdő, erdő, erdő, marosszéki kerek erdő; Ezt a kerek erdőt járom én*), nép- és műmeséinkben, mai értelmező szótáraink is jegyzik.

Annak ellenére, hogy – az idegen nyelvek nagy értelmező szótárainak tanúsága szerint – a szintagma állandósult szókapcsolatként sem a rokon nyelvekben, sem az ismert indoeurópai nyelvekben nem él, nyelvészeink fenntartás nélkül követik az *Oklevélszótár* értelmezését, a szerkezetnek 'kör alakú erdő' jelentést tulajdonítva. (A szótár a főnévi *kerek*-hez, a vele létrejött helynevekhez, valamint a *kerek erdő* szintagmához egyaránt a 'runder Wald, rundes Gehölz' jelentéseket társítja. E szerint a *kerek* főnév és a *kerek erdő* jelzős szerkezet jelentése között semmi különbség nincs.)

Magam ezzel szemben úgy vélem: a *kerek erdő* szószervezet *kerek* elemében – létrejöttének idején – nem a melléknévi 'kör alakú', hanem a főnévi 'erdő' jelentést kell keresnünk. A szintagma beletartozik ősi – nyelvünkre meghatározóan jellemző

– rokon jelentésű elemeket egyesítő tautologikus mellérendelő szóösszetételeink (l. pl. *árvíz, búbánat, felebarát, hírnév, köszikla, menyasszony, micisapka, perpatvar, rabszolga sorrend, szóbeszéd, szélvész, Ūristen* stb.) vagy mellérendelő szószervezeteink (pl. *bacon szalonna, csicseri borsó, gobi sivatag, harsogó haris, kék ég, riba hal, ravasz róka* stb.) sorába. Ezek a nyelvfejlődés folyamán alárendelő minőségjelzős szerkezetekké értékelődhetnek át. (Azaz például: lat. *cicer* 'borsó' + magy. *borsó* → *csicseri borsó* [milyen borsó?]; ném. *Mütze* 'sapka' + magy. *sapka* → *micisapka* [milyen sapka?]; *kerek 'erdő' + erdő* → *kerek erdő* [milyen erdő?].) Ennek a szintaktikai változásnak a következtében az eredetileg azonos szófajú, egyenrangú, azonos vagy rokon jelentésű, azonosító, egymást értelmező vagy nyomatékosító, fokozó szerepű szerkezetekből olyan főnévi jelzős összetett szavak vagy alárendelő szintagmák válhatnak, amelyekben az előtag az utótaggal megnevezett fogalom egyik alfaját jelöli. A változás tehát elfedi, felismerhetetlenné teszi az összetétel vagy a szószervezet első elemének eredeti szófaját és eredeti jelentését.

Források

- CzF. = Czuczor Gergely – Fogarasi János 1865: *A magyar nyelv szótára* 3. Pest, Emich Gusztáv Magyar Akadémiai Nyomdászata.
- ÉKsz.2 = Pusztai Ferenc szerk. 2003: *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Akadémiai.
- EWUng. = Benkő Loránd (szerk.) 1992: *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*. Lieferung 3, 4. Budapest, Akadémiai.
- FNESz. = Kiss Lajos 1980: *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. Budapest, Akadémiai.
- Györkösy Alajos 1982: *Latin – magyar szótár*. 7. kiad. Budapest, Akadémiai.
- MSzFE. = Lakó György szerk. 1971: *A magyar szókészlet finnugor elemei* 2. Budapest, Akadémiai.
- MTsz. = Szinnyei József 1893: *Magyar tájszótár* 1. Budapest, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.
- NySz. = Szarvas Gábor–Simonyi Zsigmond szerk. 1890–1893: *Magyar nyelvtörténeti szótár* 2. Budapest, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.
- OkI Sz. = Szamota István–Zolnai Gyula 1902–1906: *Magyar oklevél-szótár*. Pótlék a Magyar Nyelvtörténeti Szótárhoz. Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése.
- Pokorny Julius 1950–1969: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern, A. Francke AG Verlag
- Soltész Ferenc – Szinyei Endre [1875] 1984: *Görög – magyar szótár*. Reprint. Sárospatak.
- SzófSz. = Bárczi Géza (szerk.) [1941] 1991: *Magyar szófejtő szótár*. Budapest, Trezor Kiadó.
- SzT. = Szabó T. Attila főszerk. 1993: *Erdélyi magyar szótörténeti tár* 6. Bukarest, Kriterion.
- TESz. = Benkő Loránd (szerk.) 1967: *A magyar nyelv történeti – etimológiai szótára*. 2. Budapest, Akadémiai.
- UEW. = Rédei Károly szerk. 1986: *Uralisches Etymologisches Wörterbuch*. Lieferung 1. Budapest, Akadémiai.
- ÜMTsz. = B. Lőrinczy Éva főszerk. 1990: *Új magyar tájszótár* 4. Budapest, Akadémiai.

Irodalom

- Bárczi Géza 1951: *A Tihanyi Apátság alapítólevele mint nyelvi emlék*. Budapest, Akadémiai.
- Biedermann, Hans 1996: *Szimbólumlexikon*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Berlewi, Marian 1974: *Dictionnaire des Symboles* 1. Paris, Édition Seghers.
- Chevalier, Jean–Gheerbrant, Alain 1969: *Dictionnaire des Symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris, Édition Robert Laffont.
- Czuczor Gergely – Fogarasi János 1862: Előbeszéd. In: *A magyar nyelv szótára* 1. Emich Gusztáv kiadása, Pest. 1–164.
- Eliade, Mircea [1947] 1993: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, Európa Kiadó.
- Eliade, Mircea [1978] 1997: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Budapest, Osiris Kiadó.
- Grétsy László 1962: *A szóhasadás*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hoppál Mihály et al. 1994: *Jelképtár*. Budapest, Helikon Kiadó.
- Horváth Katalin 1997a: Szócsaládok vizsgálata szinkrón összefüggések alapján. *Kör* szavunk szócsaládjáról. In: *Szöveg és stílus*. Szabó Zoltán köszöntése. Kolozsvár. 208–12.
- Horváth Katalin: 1997b: Kereki, Csipkerek, Méhkerék és társai. In: B. Gergely Piroska – Hajdú Mihály szerk.: *Az V. Magyar Névtudományi Konferencia előadásai* 1. Budapest–Miskolc. 292–6.
- Horváth Katalin 2004: Töprengések a szóhasadás jelentőségéről. In: *Variabilitás és nyelvhasználat*. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 34. Szerk.: Gecsó Tamás. Budapest, Tinta Könyvkiadó. 133–142.
- Horváth Katalin 2011: Szócsaládok etimológiai kutatása a szinkronia–diakronia egységében: a *pereg* eredete és rokonsága. In: Kádár Edit–Szilágyi N. Sándor (szerk.): *Szinkronikus nyelvleírás és diakronia*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 128–147.
- Jankovics Marcell 1995: Káár! Hangszimbolika avagy fonetika és mítosz. In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Budapest, Osiris–Századvég. 42–55.
- Juhász Dezső 1993: *Kur, kür, kör, ker* – és ami köröttük van. In: Kozsocsa Sándor (szerk.): *Emlékkönyv Fábrián Pál hetvenedik születésnapjára*. Budapest. 153–159.
- Jung, Carl Gustav et al. [1964] 1993: *Az ember és szimbólumai*. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Magyar Adorján 1930: *Kérdések*. Vác. 8, 12–3.
- Pál József – Újvári Edit 2001: *Szimbólumtár*. Budapest, Balassi Kiadó.
- Róna-Tas András 1978: *A nyelvrokonság*. Budapest, Gondolat.
- Spineto, Natale 2003: *Szimbólumok az emberiség történetében*. Budapest, Officina '96 Kiadó.
- Tánczos Vilmos 2007: *Szimbolikus formák a folklórban*. Budapest, Kairosz.
- Tokarev, Sz. A. főszerk. 1988: *Mitológiai Enciklopédia* I. Budapest, Gondolat – Kossuth.

AZ ISTEN BÁRÁNYA-SZIMBÓLUM A KORAI KÖZÉPKOR KERESZTÉNY JELRENDSZEREIBEN

ÚJVÁRI EDIT

„...a jel egyéni és társadalmi értelemben diagnosztikus értékűvé,
s egyúttal a szemiózis egy magasabb szintjén új jellé válik.”

Charles Morris¹

A genti Keresztelő Szent János tiszteletére szentelt templom (ma Szent Bavo katedrális) Szent János evangélista kápolnájában 1432-ben felszentelt *A Bárány imádása*-oltár a nyugati keresztény ikonográfia és művészettörténet egyik legkiemelkedőbb alkotása. A van Eyck fivérek poliptychonja nem csupán az olajfestészetben és a korai flamand reneszánsz stílustörténetében számít mérföldkönek, hanem egyedülállóan ötvözi a nyugati ikonográfia tradicionális és újító elemeit. A monumentális oltárkompozíció a keresztény üdvtörténet vizuális megjelenítésének reprezentatív példája, amelynek összetett, gondosan kialakított ikonográfiai programjában, a mű címéhez méltóan, fontos szerepet tölt be a bárány-motívum.

A szárnyasoltár csukott pozíciójának három sávja a megváltás előjátékát, a földi szférát jeleníti meg, nyitott pozícióban, két sávban, mennyei látomásként pedig magát a megváltást ábrázolja.² Mind a zárt, mind a nyitott szárnyakkal kialakított kompozíciónak fontos eleme a bárány, sőt, úgy vélem, a kompozíció kialakítása érdekes kapcsolatrendszereket is létrehoz a bárány-szimbólum vonatkozásában, amelyre a vizuális szemiotikai elemzés szintaktikai dimenziója világíthat rá. A zárt pozíció középső sávja az Angyali üdvözetet ábrázolja, fölötte – tipológiai vonatkozásként³ – Zakariás és Mikeás ószövetségi próféták, valamint az Eritreai és a Cumaei sibyllák láthatóak, mindannyian mondatszalogot tartva, amelyet a keresztény tipológia Jézus születésére vonatkozó messiási proféciaként értelmez. Az alsó sáv két külső táblaképe a donátor, Jodocus Vyd és felesége imádkozva térdelő egész alakos portréja, közöttük grisailles-technikával⁴ festett, kápolnafülkébe helyezett szobrok állnak, jobbra Szent János, a kápolna védőszentje, aki a hagyomány szerint a belső szárnyakon megjelenített misztikus mise látnoka.

¹ Morris 2005. 67.

² Tolnay 1987. 6.

³ Tipológiai szimbolizmus: az Ó- és Újszövetség közötti összefüggéseket hangsúlyozó keresztény hermeneutika.

⁴ Barnás tónusú, monokróm festészeti módszer, amely szobornak hat.

Balra a templom védőszentje, Keresztelő Szent János, jellegzetes attribútumával, a báránnyal, melyre a *János evangélium* közismert sorait felidézve mutat: „Íme az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1,29). Tehát a Keresztelő Szent kezében látható elsőként a bárány. (Ld. 1. kép)

A kinyitott, tündöklő színvilágú szárnyasoltár felső sávjának központi *deészisz*⁵ kompozíciójában ismét ott látjuk az Isten balján Keresztelő Jánost, amint megismételi jobbjával a rámutató mozdulatot, de a „színről színre” látás (1Kor 13,12) jegyében immár a mennyei trónon ülő Istenre mutat, eltérően a deészisz-ikonográfia jellegzetes imádkozó/könyörgő kézmozdulatától. Tehát a zárt pozíció földi és a nyitott oltárkép mennyei szférája közötti különbséget az Isten báránya-szimbólumot tartó szoborfigura, valamint az Isten balján ülő szent életteli alakja közötti különbség is kifejezésre juttatja. A mennyben már nem az áttételes, szimbolikus báránymotívumra, hanem magára a Szentháromság két alakját, az Atya- és a Fiúistent együttesen megjelenítő, pápai tiarás emberalakra mutat rá Keresztelő Szent János.⁶ Krisztus báránnyá váló szimbolikus, valamint emberi figuraként való megjelenítése kapcsolat a prófétai előkép és a beteljesedésként értelmezett Megváltó között, amelyet a poliptychon zárt és nyitott pozíciójának szintaktikai kapcsolatrendszer közvetít a vizualitás formarendszerén – Keresztelő János szimmetrikusan komponált, a földi szférából a mennyei magasságba emelkedő figuráinak rámutató mozdulatain – keresztül. A jelentéshez hozzájárul a zárt és nyitott pozíció szintaktikai kapcsolata is, hiszen a szárnyasoltár külön-külön feltáruló ikonográfiai program-részei egymást követően hatnak, ennél fogva diakrón jelsort⁷ alkotnak.

A van Eyck fivérek ragyogó színekben pompázó belső táblaképein, amely a megváltott világ szépségét és gazdagságát ábrázolja⁸, három bárány látható. A legjelentősebb maga a teljes mű címadó táblaképének központi alakja, a deészisz figurái alatt, oltáron álló Misztikus Bárány, a *Jelenések könyve* alapján, amint mellőlől kehelybe folyik a vére. (Ld. 2. kép) Mögötte angyalok tartják a passióeszközöket, előtte az élet kútja áll, négy irányból szentek és vértanúk vonulnak a Bárány imádására (Jel 5,6). A vörös oltárterítő latin felirata a *János evangélium* 1,29 sorainak idézete. Tolnay Károly úgy véli, hogy *A Bárány imádása-oltár* mennyábrázolását a Mindenszentek ünnepének liturgikus szövege ihlette, amelybe a *Jelenések könyvének* részleteit is belefoglalták.⁹ Tehát, a meghatározó kompo-

⁵ A *deészisz* (gör. 'kérő imádság') kompozíció a bizánci ikonográfiából került át a nyugati keresztény művészetbe, az ítélő Krisztus jobbján Szűz Máriát, balján Keresztelő Szent Jánost ábrázolják, amint közbenjárnak a lelkekért az utolsó ítéletkor. Seibert 1986. 68–69.

⁶ Schmidt 1996. 48.

⁷ Szívós 2012. 281.

⁸ Tolnay 1987. 14.

⁹ Tolnay 1987. 10.; Schmidt 1996. 51.

ziciós elemként látható bárány-figurák a zárt és a nyitott oltárképen egyaránt a Krisztusra vonatkozó, a bárányszimbólum alapjául szolgáló, leghangsúlyosabb újszövetségi szakaszokat idézik fel. Emellett az Ádám figurája fölötti (bal felső) féllunetta grisailles-kompozíciójában, Káin és Ábel áldozásának jelenetében Ábel kezében látható egy bárány, valamint a deészisz-jelenet két oldalán megjelenített angyali koncert padlóburkolatán is feltűnik a zászlóval ábrázolt, már az ókeresztény korszak óta ismert bárány-motívum. Tehát a nyugati művészet e 15. századi alkotásának teljes ikonográfiai programjában meghatározó szerepet kap az Agnus Dei (lat. 'Isten Báránya'), Tolnay Károly szerint a bárány-motívum egyenesen „az oltár valamennyi főalakjának jele.”¹⁰ Ezzel a monumentális poliptychon a már az ókeresztény korban kialakuló Isten Báránya-szimbolika hagyományait követi, amely töretlenül volt jelen a kora-középkori evangeliáriumok miniatúráin, falfreskókon és domborművek sokaságán.

Viszont, ha a 15. század keleti egyházi művészetének alkotásait szemléljük, a jól látható stílusbeli különbségek mellett az is kiderül, hogy a bárány-motívum egyáltalán nem szerepel a hasonló tematikájú műveken. Ugyanis az Agnus Dei (gör. Αμνός του Θεού) ábrázolását 692-től a bizánci egyházi művészetben kánoni tiltás iktatta ki, majd a 12. század végén, a bárány-szimbólum helyett vezették be – hasonló kontextusban – a *meliszmosz* (gör. μελισμος 'felszabdalt') ikonográfiai típust. Az oltáron, diszkoszba (eucharisztikus kenyértartó talpas tálba) helyezett, számos esetben „bárány” (amnósz, gör. αμνός) felirattal jelzett csecsemő/gyermek Jézus motívumnak nincs párhuzama a nyugati ikonográfiában, de a bizánci művészetben sincs előzménye. (Ld. 3. kép) Az oltár két oldalán angyalok, vagy Aranyszájú Szent János (Jóannész Khrüszosztomosz 350 k.–407) és Nagy Szent Vazul (Hagiosz Baszileiosz o Megasz 330 k.–379) jelenik meg hódoló testtartással, akikhez a bizánci eucharisztikus liturgia kialakítása kötődik. A ma ismert legkorábbi meliszmosz ikonográfiai példa 1190 körül, a macedoniai Kubinovo Szent György-templomában található.¹¹ Ez a Jézus-gyermeket ábrázoló ikonográfia típus az oltáriszentséget, a liturgia során a feláldozott Krisztus testét és véréjét jeleníti meg.¹² A 16. századtól Oroszországban kialakított Keresztelő Szent János ikonok egy csoportján a szent – a meliszmosz ikonográfiával összefüggésben – szintén egy diszkoszba helyezett csecsemő Jézusra mutat rá a bárány helyett. (Ld. 4. kép) A diszkosz, benne a gyermek Jézussal, az oltáriszentség bizánci jelképe.¹³ A bárány-motívum tehát eltűnt a kora-középkori bizánci ikonográfia jelkészletéből.¹⁴

¹⁰ Tolnay 1987. 10.

¹¹ Vasileva 270., 274.

¹² Eörsi 1997. 37.

¹³ Seibert 1986. 137.

¹⁴ Viszont a Bizánci birodalom elestét (1453) követően, a 15–17. században a nyugati ikonográfia hatása is kimutatható az ortodox egyházi művészetben (Runciman 2007. 163.), ennek egyik

Az ikonográfia-történet alapján tehát megállapítható, hogy míg a nyugati ikonográfiai megőrizte a bárány-szimbólumot, amely a genti *A Bárány imádása*-oltár készületekor már több mint ezer éves tradícióval rendelkezett, a bizánci művészet, bár a 8. század előtt szintén alkalmazta, zsinati döntés következtében iktatta ki az ortodox egyházi művészetből. Az állatszimbólumot emberi figurával helyettesítették, a Krisztus-ikonok, illetve a meliszmosz-ikonográfia esetében a fekvő csecsemő-Jézus ábrázolása vált elfogadottá. Pedig a Krisztust szimbolizáló báránymotívum rendkívül gazdag ó- és újszövetségi háttérrel rendelkezik, képi alkalmazása nem igényel magyarázatot, annál inkább a kiiktatása. Hogyan történhetett meg az, hogy egy sokszoros biblikus legitimációval rendelkező vallási szimbólum, amely az ókeresztény szimbólumrendszer és képi hagyomány, valamint a nyugati felekezetek egyházművészeti jelrendszereinek integráns része volt és maradt, a keleti egyházi művészetből a korai középkorban eltűnt?

A vallási jelrendszerek történeti alakulásának jól dokumentált példája a keresztény művészet kibontakozása, majd a keleti és a nyugati egyházi művészet eltérő fejlődése a korai középkortól kezdődően. Ha a bárányszimbólumnak, mint kiemelkedően jelentős vallási jelnek a történetét szeretnénk megérteni, akkor elsősorban a képi ábrázolás funkciójának értelmezése körüli egyházi állásfoglalásokat, a jel-használat típusai közötti választások motivációt kell áttekintenünk és elemeznünk. Úgy vélem, hogy a jelek kutatásának szemantikai és pragmatikai dimenziója együttesen adhat választ a keresztény állatszimbolika meghatározó elemének nyugati kontinuitására és egyben a bárány-motívum ortodoxiában bekövetkező diszkontinuitására.

Az elemzéshez biztos elméleti alapot nyújtanak a szemiotika és a vizuális szemiotika kutatási eredményei. A Charles Sanders Peirce nevéhez kötődő index-ikon-szimbólum triadikus jeltípusokról alkotott meghatározások alapvetően a vizuális kommunikációra vonatkoznak, hangsúlyozza Sandra Moriarty.¹⁵ Peirce a jelek második trichotómiája szerint különböztette meg az ikon, index, szimbólum jelcsoportokat.¹⁶ Ebben az elméleti keretben a Krisztus-szimbólumként használatos bárány motívum szimbólum jeltípusként határozható meg, amelynek alapja a biblikus-keresztény kulturális kontextus, és az ebben a kultúrában megfogalmazódó közmegegyezés, azaz a jelhasználó közösség tradíciója. Viszont a bizánci művészetben a 7. század végétől kizárólagosan elfogadott antropomorf Krisztus-ábrázolás

eredménye a *Jelenések könyve* Misztikus Bárányának ábrázolása az evangélista szimbólumoktól övezve. Melniciuc Puică ortodox kolostorok falfestményeiből hoz példákat, az egyik legismertebb ortodox Isten Báránya-kompozíció az 1532-ben épített bukovinai Mánástirea Moldovița külső falképsorozatának szentélyablak fölötti kompozíciója. Puică 2011. 87–88.

¹⁵ Moriarty 2010. 89.

¹⁶ Peirce 2005. 29.

– az eredetét igazoló hagyomány szerint – index-, kultikus képként pedig ikon jeltípusként határozható meg. Hiszen az index típusú, arclenyomatként, csodás módon keletkezett prototípus kép, mint jel, és Krisztus, mint jeltárgy összefüggésére vonatkozóan az ortodox hagyomány konkrét fizikai kapcsolatot feltételez, míg a kanonizált Krisztus képeket az ikon-jeltípusnak megfelelően „hiteles” portrénak tekintetik. Hans Belting a „nem emberkéz alkotta képek” kapcsán a következőképpen fogalmaz: „A lenyomatot jellemző indexikusság összekapcsolódott a képre jellemző hasonlatossággal.”¹⁷

A bárány szimbólum bizánci kiiktatásának szemiotikai elemzése során hasznosnak bizonyul a háromelemű kognitív jeldefiníció alkalmazása is, amely a jeltárgy és a jelhordozó mellett a jelhasználó szerepét is meghatározza, hangsúlyozva, hogy a jelviszonyban jeltárgy és a jelhordozó szemantikai viszonya csakis a jel és a jelértelmező (a jelhasználó, valamint jelalkotó) pragmatikai viszonyrendszerében értelmezhető maradéktalanul.¹⁸ Morris felhívja a figyelmet arra, hogy bár a „pragmatika közvetlenül csak az interpretált jelekkel foglalkozik, de az »interpretáló« és az »interpretáns« nem definiálhatók a »jelhordozó« és a »deszignátum« használata nélkül.”¹⁹

A tanulmányban elsőként a Krisztust szimbolizáló bárány-ábrázolás biblikus legitimációjára, az ókeresztény művészetben való széleskörű elterjedésére térek ki. Ezt követően a bárány-szimbólum bizánci tiltását megfogalmazó, 692-ben lezajló Trullloszi zsinat 82. határozatát elemzem, majd Krisztus ábrázolásának a bizánci egyházi művészetben jól megragadható szimbólum-jeltípusról a kizárólagos index/ikon-jeltípusra váltását, ennek pragmatikai okait, a jelértelmező és jelhasználó szintjén megragadható összefüggéseit igyekszem feltárni.

¹⁷ Belting 2009. 77.

¹⁸ Szőnyi 2004. 167.; Szívós 2012. 40., 324–325.

¹⁹ Morris 2005. 70.

A BÁRÁNY BIBLIAI, PATROLÓGIAI LEGITIMÁCIÓJA ÉS AZ ÓKERESZTÉNY, KORA- KÖZÉPKORI ISTEN BÁRÁNYA-IKONOGRÁFIA

A bárány ószövetségi és az ehhez szorosan kapcsolódó újszövetségi jelképisége beleágyazódik abba a mintegy tízezer éves juhtenyésztő hagyományba, amely a Közel-Keleten vette kezdetét, és amelyben a nyáj, mint meghatározó érték szerepelt, a szaporulatot pedig a természetfeletti hatalmaknak bemutatott áldozattal is biztosítani kívánták. Az ókori Elő-Ázsia nomád népeinek legfőbb haszonállata a juh volt,²⁰ szakrális jelképiségét is ez alapozta meg. Az első írásos közel-keleti kultúra, a sumer, ránk hagyományozta a juh-tisztelet epikus megörökítését is. *A juh és a gabona* című eposz szerint az „az élet leheleté”-t, a Gabonát és a Juhot az istenek teremtették meg és ők adták át az embereknek, amelyek „...irányítják az istenek »erő«-it, /... /Az Ország raktárait színültig töltik.”²¹

Roy Pinney *The animals in the Bible* (1964) című műve szerint a juhokra, kosokra és bárányokra 742 alkalommal utalnak a Bibliában, amely ennek az állatnak az izraeliták gazdasági és vallási életében betöltött jelentőségét bizonyítja.²² Vallási jelentését áldozati szerepe alapozta meg,²³ amelyet történeti adatok is bizonyítanak. Josephus Flavius, az 1. század utolsó harmadában keletkezett *A zsidó háború* című művében a Cestius-kori népszámlálás kapcsán említi, hogy Jeruzsálemben a Pászka ünnepén „255 600 áldozati állatot” számoltak meg, amelyet darabonként általában tízfős csoportok ajánlottak föl.²⁴ Ezúttal csak az Agnus Dei, a Krisztust szimbolizáló bárány-motívum biblikus hátterét tekintem át, a tanítványokra, hívekre, megváltottakra vonatkozó bárány/juh szimbolika szöveg-hagyományára nem térek ki.

A *Teremtés könyvében* az Úrnak bemutatott, elfogadott bárányáldozat a juh-pásztor Ábel történetének meghatározó eleme (Ter 4,4), valamint az Izsákot feláldozni kész Ábrahám számára megjelenő kos már egyértelműen helyettesítő áldozat (Ter 22,13). A keresztény bárány-szimbolika szempontjából az egyik legfontosabb ószövetségi vonatkozás a Pászka-ünnep bárányáldozata, amely az Egyiptomból való menekülés emlékezte, amelynek során a bárányok vérével megjelölt házak zsidó családjai mentesültek az egyiptomi elsőszülötteket sújtó haláltól (Kiv 12,1-14). Az Izajás próféta könyvében szereplő *Az Úr szolgájaról szóló negyedik ének* példázata szintén hozzájárult a keresztény bárány-szimbolika szemantikai dimenziójához: „Megkínózták, s ő alázattal elviselte... mint a juh,

²⁰ Komoróczy Géza 1983.a 96.

²¹ Komoróczy 1983.b 71-73, 400.

²² Puică 2011. 77.

²³ Kirschbaum 1971. 7-14.

²⁴ Flavius 1999. 491.

amelyet leölni visznek, vagy mint a bárány, elnémul... bűneink miatt halállal sújtották” (Iz 53,8). Az *Újszövetség* egyik kiemelkedő bárány-vonatkozása a *János evangélium*ban szerepel: a Keresztelő Jánosnak tulajdonított – a van Eyck-oltár kapcsán már idézett – szavakban az ószövetségi helyettesítő áldozat-jelentés fogalmazódik meg Jézusra, az Isten Bárányára (Jn 1,29) utalva, amelyet az első tanítványok számára meg is erősít (Jn 1,36).

A *Jelenések könyve* az 5. részben beszéli el a halálával megváltást hozó misztikus Bárány imádatát: „Méltó a Bárány, akit megöltek, hogy övé legyen a hatalom, a gazdagság, a bölcsesség, az erő, a tisztelet, a dicsőség és az áldás” (Jel 5,12). A 2–3. századtól evangélista-szimbólumként értelmezett „négy élőlény” és a Bárány közös ikonográfiai témája is a *Jelenések könyvére* vezethető vissza: „Most azt láttam, hogy a trón és a négy élőlény és a huszonnégy vén között ott áll a Bárány, mintha leölték volna” (Jel 5,6). Az a kompozíció, amely a hét pecsétet viselő könyvön fekvő bárányt ábrázolja, ugyancsak az apokaliptikus látomás szövegét követi (Jel 5,7; 6,1). A hatodik pecsét feltörését követően megjelenő „győztesek serege”, az „igazak” üdvözülése is a Báránnyal kapcsolódik: „mert a Bárány, aki a trón közepén áll, legelteti és élő vizek forrásához tereli őket, az Isten pedig letöröl a szemükről minden könnyet” (Jel 7,17). Ehhez kapcsolódóan a „Sion hegyén” álló Bárány kíséretét a megváltottak, „az Isten és a Bárány első termése” alkotják (Jel 14,4). Az apostolok leveleiben az ó- és újszövetségi bárány-szimbolika egybekapcsolódik, egyértelműen Krisztusra mint Megváltóra vonatkoztatva. Pál apostolnál: „húsvéti bárányunkat, Krisztust feláldozták!” (1Kor 5, 7); Péter levelében pedig: „Krisztusnak a hibátlan és egészen tiszta báránynak a drága vére” (1Pt 1,18–19). Összefüggésben a fentebb bemutatott bibliai referenciákkal, a bárány az ókeresztény művészet kezdeteitől Krisztus-szimbólumként szerepelhetett, Vanyó László szerint a legkorábbi Krisztus-szimbólumnak tekinthető, és tipológiai vonatkozása is egyértelmű.²⁵ Római Szent Kelemen korinthuszi egyháznak írt 1. levelében is „a leölésre szánt bárány” tipológiai értelmezése fogalmazódik meg: „az Úr őt adta át bűneink miatt.”²⁶

Szemiotikai tekintetben a bárány vizuális jelként való alkalmazása a keresztény szakrális művészet kezdeteitől, intermedialis jelenségként²⁷ is értelmezhető. Ugyanis a szemiotikai intermedialitáshoz kapcsolódó interszimbolicitás esetében a szimbólum változatlan jelentése más természetű jelhordozóval kapcsolódik egybe.²⁸ A zsidó áldozási vallásgyakorlat, majd az ennek megfelelő biblikus (ó-, majd ennek nyomán az újszövetségi) szöveghagyomány bárány-szimbolikája a keresztény képi ábrázolásban, tehát egy másik médiumban tett szert meghatározó jelentőségre.

²⁵ Vanyó 1988.a 204., Dávid 1996. 42.

²⁶ Vanyó 1988.b 115.

²⁷ Az intermedialitás a különböző műfajok, médiumok között átívelő jelhasználatra utal, amelyre példa egy szöveg vizuális megjelenítése. Szívós 2012. 276.

²⁸ Szívós 2012. 301.

A bárány-szimbólum sokrétegű jelentése – apostolokra, hívekre vonatkoztatása – az ókeresztény művészet kezdeteitől kialakult, jellemzően a Jó pásztor ikonográfiai téma elemeiként. Viszont dicskoszorúba foglalva, vagy más, egyértelműen krisztusi motívummal, dicsfényel, kereszttel, kehellyel kiegészítve, „Isten báránya”-ként egyértelműen Krisztus megváltó áldozatát, ezáltal a kereszténység meghatározó tanát jelenítette meg.²⁹ A 4. század közepétől – a császári támogatásokkal összefüggésben kibontakozó monumentális egyházi művészet kezdetétől – a narratív ikonográfia mellett az allegorizáló, szimbolizáló ábrázolásmód is meghatározó, amelyben a bárány-szimbólum, mint liturgikus jelkép, az eukharisztia megjelenítésében kiemelkedő szerepet élvez. De az áldozati jelentés mellett eszkatologikus vonatkozásai is érvényre jutnak.³⁰

Peirce jeltipológiája nyomán a Krisztust jelentő Isten báránya motívumot szimbólum-jelnek tekinthetjük, hiszen a jelhordozó és a jeltárgy között nincs fizikai hasonlóság. Az ókori zsidó juhtenyésztő társadalom vallásgyakorlata és az ószövetségi hagyomány együttesen alakította ki azt a kulturális-szakraális kontextust, amelyben a zsidó vallási környezetben kibontakozó ókeresztény hagyomány természetesen használta és töltötte fel új szemantikai elemmel az áldozati bárány-motívumot. A fentebb idézett apostoli levelekben egyértelműen keresztény jelentéssel telítődött az áldozati bárány, Isten Bárányaként szemantikája immár kizárólag a keresztény megváltástan összefüggésében értelmezendő.

A képi ábrázolás kezdeteivel párhuzamban, már a patrisztika korától reflektáltak ezekre az összefüggésekre. Szent Jusztinosz (100 k.–165 k.) *Párbeszéd a zsidó Triphónnal* című művében így fogalmaz: „A bárány misztériuma, melynek feláldozását húsvétként parancsolta meg az Isten, Krisztus előképe volt.”³¹ Meliton, szardeszi püspök, szintén a 2. század második felében, húsvéti homíliájában az ajtófélfára kent húsvéti bárány vérének szintén a megváltó esemény előképének nevezi: „az Úr misztériumának látása, mely megvalósult a bárányban, az Úr élete a bárány leölésében, az Úr előképe a juh feláldozásában.”³² Az órigenészi³³ hagyományhoz tartozó *1. húsvéti homília*, amely a húsvéti bárányt ugyancsak „Krisztus áldozata előképeként”³⁴ tekinti, határozott különbséget is hangsúlyoz: „Amikor már eljött az Igazság, a jelkép létjogosultsága elveszik.”³⁵ A bárány-szimbólum későbbi lefokozódását megelőlegező homíliabeli állásfoglalás pedig ekképpen

²⁹ Seibert 1986. 46.

³⁰ Vanyó 1995. 108–110.

³¹ Jusztinosz 1984. 181.

³² Szardeszi Melitón *A húsvétról*. In Vanyó 1984. 532.

³³ Órigenész (184–254), a 3. század első felének meghatározó, Alexandriában működő egzegétája volt.

³⁴ Kránitz 2008. 240.

³⁵ Kránitz 2008. 235.

hangzik: „a jelkép alsóbbrendű az Igazságnál.”³⁶ A bizánci teológia nagy hatású alakja, Nazianzoszi Szent Gergely (Grégoriosz Nazianzenosz 330 k.–390 k.) A *szent húsvétra* című beszédében szintén a húsvéti bárány „előképi szerepét” hangsúlyozza, úgy véli, „a törvény húsvétja a képnél is homályosabb kép volt.”³⁷ Ugyanakkor a húsvét, „a nagy és leölhetetlen bárány” évenkénti ünnepe kapcsán részletezett koszorú-motívum a dicskoszorúba foglalt ókeresztény bárány-ikonográfiát idézi fel: „Évenként ismétlődik tehát, hogy az igazságosság Napja, vagy onnan kelve, vagy láthatóan körülírva, ugyanoda érkezik; a jóságosság áldott koszorúja, aki önmagában mindennel egyenlő és önmagához hasonló; ezenkívül nemzi még az erények koszorúját.”³⁸

A szemiotikai intermedialitáshoz kapcsolódó interszimbolicitás esetében a szimbólum változatlan jelentése más természetű jelhordozóval kapcsolódik egybe.³⁹ A zsidó áldozási vallásgyakorlat, majd az ennek megfelelő biblikus (ó-, majd ennek nyomán az újszövetségi) szöveghagyomány bárány-szimbolikája a keresztény képi ábrázolásban, tehát egy másik médiumban tett szert meghatározó jelentőségre. A bibliai és a patrisztikai hagyománynak megfelelően a 3. századtól kezdődően ismertek azok a bárány-motívumot ábrázoló ikonográfiai témák, amelyek a katakombákban, majd a 4. századtól az ókeresztény monumentális egyházi művészetben maradtak fenn (pl. Róma, Commodilla-katakomba, San Pietro e Marcelino-katakomba kubikulum-freskója⁴⁰ a 3–4. századból; Szíria, Tyybat al Imam ókeresztény mozaikképe a 4. század közepéről). 350 után a narratív ikonográfia mellett a szimbolikus ábrázolás is meghatározó marad, a bárányt, mint kiemelt liturgikus jelképet, az eukharisztia mellett eszkhatalogikus vonatkozásai révén is gyakran ábrázolják.⁴¹ Az itáliai ókeresztény és az 5–6. századi kora-középkori római és ravennai alkotások sokasága megőrizte az Isten Báránya ábrázolás különböző variánsait.

Ravenna, amely 540–751 között bizánci fennhatóság alá tartozott, az 5–6. században az egész birodalom legjelentősebb művészeti központja volt.⁴² A város művészettörténeti jelentőségét emeli az a tény, hogy mind a késő-ókori, mind a kora-középkori keresztény emlékei, a 6. században kibontakozó jellegzetes bizánci

³⁶ Kránitz 2008. 235.

³⁷ Nazianzoszi 1983. 438.

³⁸ Nazianzoszi 1983. 431.

³⁹ Szívós 2012. 301.

⁴⁰ Dávid 2011. 115–116.

⁴¹ Vanyó 1995. 108–110.

⁴² Ravenna politikai és művészeti jelentőségét már a megelőző korszak megalapozta: 404–476 között a Nyugat-Római Birodalom, 493–540 között a keleti gótok fővárosa, majd 540-ben I. Justinianus kelet-római/bizánci császár (ur. 527–565) hódította meg. Lazarev 1979. 72.; Bréhier 2010. 445–446.

stílus⁴³ emlékei nagy számban maradtak fenn, szemben a kelet-római, majd bizánci területekkel, amelyeknek ebben a korban keletkezett alkotásai javarészt elpusztultak a 8–9. századi képrombolás időszakában, valamint a moszlim hódítás következtében. Például a Ravennában eltemetett III. Constantius nyugat-római császár (ur. 421) szarkofágjának oldalfaragványán a keresztes dicsfényvel ábrázolt Krisztus-Bárány látható a paradicsomi négy folyó eredőjét jelképező dombon, „Sion hegyén” (Jel 14,4), két báránytól övezve (Ravenna, Galla Placidia Mausoleum). (Ld. 5. kép) Az ábrázolás elterjedtségét bizonyítja, hogy számos kora-középkori római templom mozaikdíszítése ugyanennek az ikonográfiai-motívumnak a variánsa (Sta Prassede, Róma, St. Zeno-kápolna, 9. század; Sta Cecilia, Trastevere, Róma, 9. század eleje).

A *Milánói diptychon* az 5–6. század fordulóján Észak-Itáliában, feltehetően Ravennában készült, ma a Milánói dóm kincstárában őrzött elefántcsont-dombormű, amelynek egyik lapján a diadalkoszorú övezte Bárány a kompozíció középpontja. A koszorú négy különböző növény fonata: kalász, szőlőfürtök, virágok és olajágak, amelyek együttesen a négy évszakot jelentik, ezáltal az évkör kozmikus jelentése is hozzáadódik a Misztikus Bárány szimbolikájához. (Ld. 6. kép) A Nazianzoszi Szent Gergely beszédéből már fentebb idézett koszorú-motívum a Zsoltárok könyvének egy részletével is összefüggésben áll: „Jóságod koszorújával koronáztad az évet” (Zsolt 64,12).⁴⁴ A római San Giovanni in Laterano-templom Keresztelő Szt. Jánosnak szentelt keresztlőkápolnájában az 5. század elején készült mennyezeti mozaikjának központi eleme a dicskoszorúba foglalt Isten Báránya, melyet a boltozatos kápolna architektúráját követő növény-girlandok, valamint vázák mellett álló madarak öveznek.

Ravenna konstantinápolyi helytartósága, az exarchátus korszakának egyik legkiemelkedőbb bizánci stílusú emléke az 526 és 547 között épített *San Vitale-templom* a konstantinápolyi *Hagiosz Szergiosz és Bakkhosz-templom* centrális alaprajzát követi, ennek megfelelően nyolcszögletű kupola fedi. Mozaikborítása, a feltételezések szerint, a konstantinápolyi császári műhelyben készült, amelyből csak a szentély és az előtte lévő térszakaszok díszítése maradt fenn. Az apszis-oldalfalainak mozaikfrízein I. Justinianus, Theodora és kíséretük egész alakos képmásai láthatóak, megőrizve a bizánci művészet első aranykorának reprezentatív császári művészetét. A templom apszisa előtti négyszög-alaprajzú presbitérium ikonográfiai programja a bárány-szimbólum apoteózisának is tekinthető, ugyanis a központi kupolateret és az apszist összekapcsoló, oltárt magában foglaló keresztboltívekkel fedett térszakasz oldal-falainak és boltozatának míves mozaikdíszítése eukharisztikus ciklus, ezáltal a keresztény bárányszimbólum gazdag kifejtése. A jobboldali fal lunettájában Ábel bárány-felajánlása, a lunetta mellett a hegyről

⁴³ Runciman 2007. 114.

⁴⁴ Vanyó 1988.a 206.

lejövő Mózes három báránnyal, vele szemben, a bal oldali lunettában pedig az Ábrahám és Izsák-jelenet látható, mellettük a helyettesítő bárány-figurával. Az ószövetségi áldozati bárány ikonográfiai témáit, az Isten Báránya előképeit betetőzve, a följük boruló keresztboltsüvegek közepén, mintegy boltozati záróköként, növényi koszorúval és csillagokkal övezett, megdicsőült Misztikus Bárány koronázza meg.⁴⁵ (Ld. 7. kép) André Grabar szerint az ókeresztény művészet évszázadait domináló egezetikai és egyben ikonográfia törekvést, az Ó- és Újszövetség képtémáinak következetes összekapcsolását a *San Vitale* ikonográfiai programja nagyszerűen megvalósítja,⁴⁶ amelyben a kapcsolatot eleve magában hordozó bárány-motívum méltán meghatározó elem. A *San Vitele* mozaikképein a Misztikus Bárány és közvetlenül mögötte, az apszis (szakálltalan) Krisztus-figurája olyan sajátos jelpárt alkot, amelyben a szimbólumjel és az ikon-jel ugyanarra a jeltárgyra vonatkozik. Ez a jelpár-típus több ókeresztény alkotáson, pl. a már említett 5. századi San Pietro e Marcelino-katakomba kubikulum-freskóján is látható.

Ravennában maradt fenn az Isten Báránya-motívumot medalion-formában kezében tartó Keresztelő Szent János 6. század közepén készült ábrázolása is. A Maximianus, ravennai érsek monogramját, növényi, állati és emberi figurákat ábrázoló, szíriai elefántcsont-faragványokkal ékesített trónus központi eleme a két-két evangélistával övezett próféta alakja, amely ikonográfiájában a Jn 1,29 szövegének felel meg.⁴⁷ (Ld. 8. kép) A római Szent Cosma és Damian-templom 7. századi mozaikképén látható rügyes kereszttel, trónuson fekvő bárány a *Jelenések könyvének* leírását követi,⁴⁸ (Ld. 9. kép), a 6. századi apszismozaikján pedig, a kora-középkori egyház-ábrázolás jellegzetes ikonográfiai témájaként, a Krisztus figurája alatt, a Paradicsom hegyén álló, glóriás Isten Báránya áll, akihez két oldalról sorakoznak a híveket jelképező bárányok.⁴⁹

Témánk szempontjából kiemelendő a szintén 6. századi ún. *Vatikáni kereszt*, a II. Justinus bizánci uralkodó (ur. 565–578) nevéhez kötődő kereszteteklye-tartó *crux gemmata* ('drágaköves kereszt'), amelyet a hagyomány szerint a császár III. János pápának (pontif. 561–574) adományozott. A Vatikáni Kincstárban őrzött bizánci ötvösmunka gazdag díszítésű hátoldalán, a kereszt szárainak találkozásánál a bárány szimbólum látható, amely tehát az értékes ereklyetartó készítésekor még Konstantinápolyban is elfogadott volt. (Ld. 10. kép) A velencei San Marco-bazilika kincstárában található ún. *Sedia di San Marco* (ol. 'Szt. Márk trónszéke') 6. századi, kelet-bizánci területen (Alexandriában vagy Szíriában) készített alabástrom trón-ereklyetartó belső háttámlája ikonográfiai programjának központi eleme szintén

⁴⁵ Huyghe, 1981. 35., Dávid 2011. 159.; Lazarev 1979. 65.

⁴⁶ Grabar 1961. 144.

⁴⁷ Kádár 1987. 75–78.

⁴⁸ Dávid 2011. 160.

⁴⁹ Dávid 2011. 317.

Isten Báraanya a paradicsomi folyók forrásánál, az életfa előtt, míg – a *Jelenések könyvét* követve – a négy evangélista szimbóluma a trón háttámláját és oldalait díszíti.⁵⁰ Az említett példák is bizonyítják az Isten Báraanya képi ábrázolásának elterjedt voltát mind a nyugati, mind a keleti kereszténység területein. A 7. század végén, Bizáncban ezzel az ikonográfiai hagyománnyal szakítottak, immár „régisimbólum”-nak nevezve azt.

A TRULLOSZI ZSINAT 82. KÁNONJA, VÁLTÁS A SZIMBÓLUM-JELRŐL AZ INDEX-IKON-JELTÍPUSOKRA

Az ortodox egyházi liturgiában a 7. századtól egyre nagyobb jelentőséget betöltő ikonok ma ismert legrégebbi (a Sínai-félszigeti monostorokban fennmaradt) példányai a 6. században keletkeztek, bár a korai ikontípusok tanulmányozását nehezíti a képtisztelet 9. század közepén történő visszaállítását megelőző ikonromboló korszak pusztítása.⁵¹ A portré-ikonok növekvő népszerűsége, és ezzel együtt a korábbi, szimbolikus ábrázolásmód háttérbe szorítása alapozta meg az ortodox egyház képekkel kapcsolatos zsinati döntését.

A 692-ben a konstantinápolyi császári palota kupolatermében (in trullo) tartott ún. Trullloszi zsinatot II. Jusztinianosz császár (ur. 685–695) hívatta össze. A zsinatot az 553-ban tartott V. és a 680–681-es VI. Konstantinápolyi egyetemes zsinatok kiegészítéseként tartották, azok dogmatikai döntéseit 102 kánonnal egészítették ki, amelyekkel az egyház szervezeti és rituális kérdéseit kívánták szabályozni. A kánoni határozatok kapcsán kifejezésre jutott Róma és Konstantinápoly egyházi szokásainak eltérő fejlődése. I. Sergius pápa (pontifikálása: 687–701) nem szentesítette a kánonokat, köztük a Krisztus bárányként való ábrázolásra vonatkozó tiltást sem.⁵² A Zsinat 82. kánonja a következőképpen foglal állást:

„A szent ikonok némely példányain bárány van ábrázolva, amelyen az Előhírnök (Szent János) ujjával mutat, és amely a kegyelem jelképeinek van véve, jelképezve a törvény szerinti igaz Báraanyunkat: Krisztus Istenünket. De bármennyire (is) tiszteljük az Egyházban bevett régi jelképeket és árnyakat, mint az igazság szimbólumait és előképeit, mégis többre tartjuk a kegyelmet és az igazságot, elfogadván azt, mint a törvény beteljesedését. Hogy pedig a tökéletes képírás révén is minden szemnek ábrázolva legyen, elhatározzuk, hogy a régi bárány helyett

⁵⁰ Buckton 1984. 98–105.

⁵¹ Bréhier 2010. 241–243.; Lazarev 1979.; Kádár 1987.

⁵² Ostrogorsky 2003. 126–127.

*zentül annak a Báránynak, aki elvette a világ bűneit – Krisztus istenünknek – az emberi jellegét kell az ikonokon is kidomborítani; megértve ezáltal az Isten Ige megalázkodásának fennköltségét és készítettve az Ő testi életére, szenvedésére, üdvözítő halálára és a világnak ebből fakadó megváltásra való emlékezésre.*⁵³

A kánon szövege tehát egyértelműen bizonyítja, hogy a 7. század végéig ismertek voltak a *János evangélium* 1,29 részén alapuló Keresztelő Szent János ábrázolások, amelyeken az előhírnök a bárányra mutat, de a tiltás eredményességét bizonyítja, hogy az ortodox területeken egyetlen ilyen ábrázolás sem maradt fenn, csak nyugati példákat ismerünk ebből a korszakból, mint például a már említett ravennai Maximianus-trónus faragványát. Sőt, amint arra a tanulmány problémafelvetésében már utaltam, a középkori ortodox egyházban mind az Oltáriszentség-ábrázolásokon, mind pedig a Keresztelő Szent János-ikonok egy csoportján megjelent a bárányt helyettesítő gyermek Jézus-ikonográfia, a kánon „emberi jelleg”-kitételének megfelelően.

A 82. kánon azt is egyértelművé teszi, hogy a zsinat a bárány szimbólumot „régijelkép”-nek, ószövetségi „árnyékknak” tekinti, amelyet az *Újszövetség* és a megtestesüléstan alapján az emberábrázolás meghalad.⁵⁴ Ebből következik, hogy az állatfigura alkalmatlan, sőt méltatlan az isteni és emberi lényeg egységének meghatározott Krisztus ábrázolására, amelyre csak az ortodox egyház által kanonizált emberi figura méltó. Ezt a nézetet követi Leonyid Uspenszkij érvelése is, aki szerint a 82. kánon a szimbólumok megszüntetésével a szimbolizmus elvét, a „pogány éretlenséget” vetette el, amellyel az evangéliumok történetiségét hangsúlyozó megtestesüléstan állítható szemben.⁵⁵ A katakombák művészetében szereplő apostolokat, híveket szimbolizáló bárányok között, mint írja, Krisztus-szimbólum is található, amely – a trullloszi zsinat érvelését követve – a Megváltó „közvetlen képmását helyettesítő” ószövetségi előkép.⁵⁶ Ezzel együtt lezajlott a Krisztus-ikonográfia kanonizációja is, amit szemléletesen példáz az, hogy míg a 6. század közepének reprezentatív bizánci alkotásán, a *San Vitale* apszisának mozaikján a paradicsomi négy folyó fölött, az éggömbön trónoló Krisztust szakáll nélküli ifjúként ábrázolták – az ókeresztény-ikonográfia egyik jellemző Krisztus-típusaként –, addig a Szíriában kialakuló, Krisztust szakállas férfiként megjelenítő ábrázolásmód a 7. századtól már kizárólagossá vált.

A bárány, mint szimbólumjel, és a Krisztus portré, mint index eredetű ikonjel közötti választás megértéséhez fontos meghatároznunk a köztük lévő szemiotikai különbséget. A Peirce-i jeltriádból (index, ikon, szimbólum) kiindulva egyértel-

⁵³ *Kánonok könyve* 1946. 147.

⁵⁴ Runciman 2007. 41.

⁵⁵ Uspenszkij 2003. 99.; Bugár I. 2004. 42.

⁵⁶ Uspenszkij 2003. 35.

műen megállapítható, hogy jeltípusok közötti döntés zajlott le, ezért e jeltípusok sajátosságait és különbségeit össze kell vetnünk a Trulluszi zsinat elvetett és preferált ábrázolási hagyományával. A bárány-motívumra, amint már láttuk, alkalmazható a szimbólumjel meghatározás, hiszen „A szimbólum olyan jel, amely az általa jelölt tárgyra olyan törvény segítségével utal, amely rendszerint általános eszméket társít egymással. És működésével azt a következményt vonja maga után, hogy a szimbólumot úgy értelmezzük, mint ami a tárgyra utal.”⁵⁷ Tehát, ennél a jeltípusnál a jelértelmező és a jelalkotó határozza meg a jelhordozó és a jeltárgy összekapcsolódását. Szívós Mihály a szimbólum, mint jeltípus erős konnotativitását is kiemeli, tehát jellemző jegye az, hogy az elsődleges jelentésre épül rá egy azon túlnyúló másodlagos jelentés.⁵⁸ Az *Ószövetségben* és a zsidó vallásgyakorlatban jelenlévő bárány-szimbólum a kereszténységben új, másodlagos jelentéssel telítődött, a bűnöket örökre eltörölő, krisztusi megváltó áldozat szimbólumává fokozódott. Mindezt különösen jól mutatja az első *Korinthoszi levél* fentebb már említett része: „húsvéti Bárányunkat, Krisztust feláldozták” (1Kor 5, 7). A bizánci szimbólum- és képelmélet gnoseológiai alapjául szolgáló, 6. századi Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész nevével jelzett, neoplatonikus szemléletű iratokban a szimbólum általános filozófiai és vallási kategória. Amint Viktor Bicskov hangsúlyozza, ebben a szemléletmódban a szimbólum nem csak a kép, a jel, az ábrázolás és a szép fogalmait foglalja magában, hanem a kultikus gyakorlat jelenségeit, és egyben tárgyat is. Isten és tulajdonságai mind antropomorf, mind zoomorf képekben, vagy akár növények, kövek ábrázolásával is kifejezhetőek. A szimbólum, mint egyezményes jel, egyrészt képes a felfoghatatlant és végtelent a véges, érzékileg észlelhető formában közvetíteni, ezáltal feltárni, ugyanakkor leplezi is a kimondhatatlan igazságot azok elől, akik nem méltók a felismerésére.⁵⁹

A 7. század végi ortodox–bizánci keresztény jelrendszerben a bárány-szimbólum kiiktatása, és ezzel párhuzamban a Krisztus-portré ikon preferálása az ikonicitás iránti igénnyel és egy antropomorf kánon kialakításával függött össze.⁶⁰ Szemiotikai fogalommal ezt a folyamatot antropomorfizáló ikonizálódásként határozhatjuk meg.⁶¹ A 82. kánon szerint „Krisztus istenünknek – az emberi jellegét” akarták hangsúlyozni, az „Ő testi életére” kívántak a portré-ikonokkal rámutatni. Ez ugyanakkor ellentétben állt a Biblia többszörös emberábrázolási tiltásával (Kiv 20,4 ; Bölcs 14,8; ApCsel 17,29), ahogy a 8. század közepén kezdődő ikonvita *ikonoklaszta* (gör. ’ikonromboló’) érvei is hangsúlyozták. Éppen az idolátria vádjának tagadásaként

⁵⁷ Peirce 2005. 29.

⁵⁸ Szívós 2012. 291.

⁵⁹ Bicskov 1988, 145–147.

⁶⁰ Bicskov 1988. 180.

⁶¹ Szívós 2012. 252.

volt fontos a portré-ikonok index-jeltípus jellegének megalapozása, amelyre ennek a korszaknak a bizánci legendái szolgáltattak alapot.

De mi is az index-jeltípus sajátossága? Peirce meghatározása szerint „olyan jel, mely oly módon utal az általa jelölt tárgyra, hogy az a tárgy rá valóban hatást gyakorol.”⁶² Mivel az index fizikailag kapcsolódik össze a tárgyával, ezért a jeltárgy és a jelhordozó közötti kapcsolat ennek a jeltípusnak az esetében a legerősebb és legközvetlenebb. A Krisztus-ikonok, különösen a 6. században felbukkanó ún. *akheiropoiéton* (gör. 'nem-emberkéz-festette') portrékat éppen az jellemzi, hogy az eredetükről szóló legendák szerint csodás módon, Krisztus arcának lenyomataiból származnak. Maga az akheiropoiétosz szó régebbi eredetű, mint a forrásokban csak a 6. század második felétől kimutatható Krisztusarc-ikonok, amelyekre később szinte kizárólagosan alkalmazták. A kifejezés az újszövetségi szóhasználatban jelent meg először, az Istentől származó, állandó értékű dolgokra vonatkozott, szembeállítva a földi világ halandó alkotásaival, átvitt értelemben pedig a halhatatlan testre, amelyben „Jézus megőrizte testiségét, ám isteni állapottá transzformálta azt.”⁶³ Ez a szóhasználat az idolátria, az ember alkotta istenszobrok kultuszának vádja ellen is hivatkozási alapot jelentett, amely különösen a 8. században induló képvitában az ikonvédők érveiben szerepelt gyakran.⁶⁴

A 6. században, I. Jusztinianosz korában tűntek föl Konstantinápolyban a Kappadókiából származó akheiropoiéton Krisztus-ikonok⁶⁵: pl. Nüsszai Gergely említ egy Kamulianából érkező, csodás módon keletkező és megtalált ikont. Még nevezetesebb az ún. *mandülion* (arab 'kendő'), az állítólag a 6. század közepén felbukkanó, elsőként Euagriosz történeti művében szereplő edesszai Krisztus-portré. Ez a legenda az 1. század első felében az Edessza városában (ma Törökország dél-keleti részén) uralkodó V. Abgár királyról szól, akit Addáj (Thaddiosz/Tádé apostol), az ún. 72 tanítvány egyike térített meg, és aki apokrif iratok szerint levelezést folytatott Jézussal. Abgár egy portrét kért, amely helyett megkapta azt a kendőt, amely hűen visszaadta a Megváltó vonásait, miután Jézus belenyomta az

⁶² Peirce 2005. 29.

⁶³ Belting 2009. 96.

„Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot és három nap alatt másikat építek, amely már nem emberi kéznek lesz alkotása” (Mk 14,58). Emellett Belting – Pál apostolra utalva – az *akheiropoiétosz*-fogalmat Krisztus feltámadt, megdicsőült testére vonatkoztatja. Belting 2009. 93–96.

⁶⁴ Kovács 2000. 117.

⁶⁵ „Ilyen képekről először a VI. században hallunk. A képek új fajtájáról van szó, melyeknek létre mindaddig semmi sem utal. Amikor ősrégi képekként mutatták be őket, feje tetejére állították a képtörténetet. Ha »hiteles« képekhez szerettek volna jutni, akkor előbb fel kellett találni azokat.” Belting 2009. 77.

arcát.⁶⁶ Az Abgár–Jézus levelezést⁶⁷ Euszebiosz a 4. század első felében írt *Egyháztörténetében*, Egeria zarándokló pedig az *Útinaplójában*⁶⁸ említi, viszont a képre vonatkozó legendára nem utalnak, azt elsőként Euagriosz 590 körül keletkezett egyháztörténeti műve beszéli el, majd a 6–7. század körül keletkezett ún. *Thaddiosz aktából* vált közismertté. A mandüliont tehát nem pusztá festménynek, hanem olyan isteni eredetű képnek tekintették, amelynek jelentőségét csodás keletkezéséből, Krisztus arcával való fizikai érintkezésből eredeztették.⁶⁹

Azaz index típusú jelről van szó, hiszen a jelhordozó és a jeltárgy fizikai kapcsolatából származtatják. Ennek az akheiropoiéon ikonnak a „hiteles” másolataiként tisztelték azokat az ikonképeket és hímezett zászlókat is, amelyekről – a prototípushoz hasonlóan – isteni védelmet reméltek. A mandüliont mint archetípust (’’öskép’) követő Krisztus-ikonok hitelességének biztosítékát a jelhordozó és jeltárgy közötti hasonlóság jelentette, azaz az ikon-portrék mögött ott áll az indexjel, amely a „prototípus.”⁷⁰ Lazarev szerint a bizánci esztétika prototípus-tana a platonikus és különösen a Plótinoszhoz köthető újplatonikus művészetfelfogással hozható kapcsolatba, amelyek hatása a 6–7. században teljességgel hellenizálódó Bizánci Birodalomban meghatározóvá vált, különösen a Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész nevével jelzett iratok és a hozzá kötődő széles körű kommentárirodalom nyomán.⁷¹ Az index-jeltípus sajátossága az, hogy az emberi jelalkotás passzivitásának látszatát kelti, mivel a prototípusként tisztelt Krisztus-portrék eredőjének magát Krisztust nyilvánítja. A rámutató-jelleggel bíró index-jel – az ortodox tradíció szerint – transzcendens eredetű, de ikonná alakul át, amikor a kanonizált formában megalkotott (ezáltal „hitelesnek” tekintett) portré-ikonok sorozatánál is a hasonlóságot tartják jellemző jegynek.⁷² Az ikonfestészetben alkalmazott másolás, a „hitelesnek” elismert ikonok modellként való használata következtében ikonikus jelsorokról⁷³ beszélhetünk – amelyek esetében a szigorú formai kánon ellenére is a művészettörténet számon tart invenciózus, a középszerű

⁶⁶ Belting 2000. 216., 219.; Bugár I. 2004. 29.; Bréhier 2010. 242.; Runciman 2007. 123.; Kovács 2000. 114–115.

⁶⁷ A hét-hét levelet I. Gelasius pápa 491-ben hamisnak ítélte.

⁶⁸ A gall, arisztokrata származású Egeria apácaként kereste fel a kereszténység keleti szent helyeit, köztük Edessza városát is, ahol az Abgár–Jézus levelek másolatával ajándékozták meg, amelynek rövidebb változatai saját kolostorában is megvoltak. Ld. *Egeria útinaplója. Szentföldi zarándoklat a IV. századból.* 2009. Bp. Jel Kiadó. 93–94.

⁶⁹ A nyugati kereszténységben a középkorban elterjedő Veronika legendák és a Veronika-kendő képtípus az Abgár-legenda egyik változatának tekinthető. Belting 2000. 216–234.; Belting 2009. 68–69., 177–181.; Chadwick 1999. 57.; 262.; Kovács 2000. 120–123.

⁷⁰ Bicskov 1988. 176.; Runciman 2007. 127.

⁷¹ Lazarev 1979. 149.

⁷² Belting 2000. 539.; Szívós 2012. 192.

⁷³ Szívós 2012. 262.

másolatok sorozatából esztétikai értelemben magasan kiemelkedő ikonképeket (pl. az ún. Eleusza [‘meghatódott’]-Istenanyja ikonok sorozatának egyike, a 12. század elején, Bizáncban készített *Vlagyimiri Istenanyja*-ikon, Moszkva, Tretyakov Képtár).

A vallásgyakorlatban szereplő képek jelviszonyán belül fontos részviszony a jeltárgy és a jelhordozó közti szemantikai kapcsolat, és a transzcendens, támogató erőt kifejező jeltípus milyensége. A Krisztust jelölő, ószövetségi eredetű Isten Báránya-szimbólum helyett a 8. századtól preferált, index-típusú, jézusi eredetűnek elismert, majd másolataiban ikonikusnak tekintett ún. „hiteles” Krisztus-arcmás éppen a konkrétan megragadható fizikai (pontosabban a legendákon alapuló, fizikainak elfogadott) kapcsolat révén hordozhatott többletjelentést. Hiszen az indexjelekben erőteljes a jelenvalóság, az egyediség és a konkrétság.⁷⁴ A korabeli jelviszonyban a jelalkalmazó ortodox közösség számára mind a megtestesülés-tant erősítő képtípusként, mind pedig a Bizánci Birodalmat palladiumként, segítő, a transzcendens támogató-erő közvetlen, tárgyi valóságaként tisztelt ikonként szorította ki a bárány-ábrázolást. Sőt, Niképhorosz pátriárka, a 9. század eleji képrombolási időszak képteológusa szerint a kép (*eikón*) még a kereszt tüposzánál is méltóbb a tiszteletre, hiszen Krisztus tetteit ábrázolja, a lényegi hasonlóságot (*homoióma*) képes felidézni.⁷⁵

A 692. évi zsinat döntése a bárány-szimbólum elvetéséről néhány évtizeddel később, a bizánci képrombolási időszakban az ikontisztelők érveiben ismét megfogalmazódott, amikor a Krisztus testi valóságát ábrázoló ikonnal szemben az állatfigura, mint Krisztus-szimbólum, már végleg elavultnak számított az ortodox egyházművészetben.⁷⁶

A SZIMBÓLUM-JELTÍPUSRÓL INDEX- JELRE VÁLTÁS PRAGMATIKAI OKAI

A szimbolikus ábrázolásmód, konkrétan a Krisztus-bárányszimbólum 692-es kánoni határozattal történő kiiktatása egyértelműen összefüggött és össze is kapcsolódott az index- és ikon jeltípusok növekvő, majd kizárólagossá váló szerepével. Ennek a folyamatnak a feltárására a szemiotika pragmatikai dimenziója nyújthat alapot, amely a jelalkotó és jelhasználó közösség viszonyaira, helyzetére, a jelalkotás és -használat módjaira kérdez rá. Vajon mi játszhatott közre abban, hogy az évszázadok óta használatos, bibliai alapokon nyugvó bárányszimbólum elfogadhatatlanná vált a 7. századi bizánciak meghatározó egyházi körei számára,

⁷⁴ Szívós 2012. 188., 191., 203.

⁷⁵ Belting 2000. 153.

⁷⁶ Belting 2000. 160.

és a kizárólag az antropomorf Krisztusábrázolást tartották elfogadhatónak, oly mértékben, hogy egyházi kánonnal szereztek érvényt ennek a törekvésnek?

A társadalmi dimenziót, a jelhasználó közösség vizsgálatát is magában foglaló pragmatikai vizsgálódás a jelek, jelalakzatok társadalmilag kontextualizált alkalmazását is feltárhatja, amely erőteljesen befolyásolja a jeltípusok kiválasztását, a jelek, kialakítását és alkalmazását.⁷⁷ A történelmi, egyház- és művészettörténeti adatok egyértelműen sorsfordító századként mutatják be Bizánc történetében a 7. századot, amelybe érthetően és logikusan ágyazódik bele a jelhagyomány tudatos megváltoztatása. A történeti adatok szerint a Római Birodalom újbóli egységének megteremtésére törekvő I. Jusztinianus (ur. 527–565) korát követő időszak Bizánc „sötét korszaka”, az avarok és szlávok 6. század végén induló támadásaival párhuzamban az Újperzsa Birodalom Bizánc keleti tartományait is elszakította, tehát magának a Bizánci államnak a fennmaradásáért folyt a küzdelem, melynek során Konstantinápolyt is több alkalommal érte súlyos támadás, az évszázados háborúk végére pedig területei javát el is veszítette.⁷⁸ Bár a bizánci–perzsa háborút 630-ban Hérakleiosz császár (ur. 610–641) győzelemmel zárta le, még az ő uralkodása alatt megkezdődött az arab invázió, amelynek már a kezdetén, 636-ban döntő vereséget szenvedtek el a bizánciak, és végleg elveszítették a perzsáktól rövid időre visszaszerzett keleti (palesztin, szíriai, örmény és egyiptomi) tartományokat. Az Újperzsa birodalmat térdre kényszerítő, de a bizánci haderőt is elgyengítő hosszás háború, a történészek szerint, elősegítette az iszlám által egyesített arab hadak gyors előretörését.⁷⁹

Ezek a történelmi körülmények, a súlyos háborús fenyegetettség és a veszteségek önmagukban is megalapozták a palladion⁸⁰-típusú, védelmezőerővel felruházott szakrális tárgyak iránti igényt, a Krisztushoz csodás módon, közvetlenül kapcsolódó, ezért a pusztán jelképes ábrázolásoknál nagyobb hatóerővel rendelkező apotropaikus képek ortodox hagyományának kialakítását és kultuszát. Nem véletlen, hogy éppen a 6–7. században tűntek fel ezek a kegytárgyak, illetve a keletkezésükre vonatkozó legendák is akkor terjedtek el – annak ellenére, hogy a hagyomány az 1. századra, Jézus korára teszi eredetüket, holott a hiteles források évszázadokon át nem említik a Krisztus(kép)ereklyéket. Euagriosz püspök

⁷⁷ Morris 2005b 79.; Szívós 2012. 326.

⁷⁸ Ostrogorsky 2003. 97–100.

⁷⁹ Ostrogorsky 2003. 109–119.

⁸⁰ A palladion (palladium) eredetileg az ókori görög hagyományban az Athénét kivont karddal és pajzsral ábrázoló kultuszszobor-típus, amelyet a vár belsejében őriztek, hogy megvédje az ostrom során a várost. Az antik kultúrában a trójai palladiont égi eredetűnek tartották. Bizáncban azokat az ikonképeket nevezték palladiumnak, amelyek városvédő erőt tulajdonítottak ostrom idején, vagy hadjáratok során. Irmscher, Johannes, *Antik lexikon*. Bp. 1993. Corvina. 425.; Belting 2009. 81.

már említett, 6. század végén írt munkájában az Abgar-kép palladiumként, tehát apotropaikus erővel felruházott oltalmazó képként jelenik meg. Edessza 544-ben zajló perzsa ostromáról írva a püspök arról számolt be, hogy a végveszélyben lévő várost a városfalban megtalált kendőkép csodatévő ereje mentette meg.⁸¹ A mandülion és a hiteles másolat bizánci vallásgyakorlatban betöltött kiemelkedő jelentőségét, védelmező funkcióját bizonyítja, hogy a források szerint a bizánci birodalmat veszélyeztető perzsák támadásait visszaverő Hérakleiosz császár is az akheiropoiéon Krisztus-ikon, azaz a mandülion portré másolatával hímzett zászlóval vonult hadba.⁸²

De a 7. század nem csak az avarok, szlávok, perzsák elleni küzdelem, majd pedig az iszlám hódítás kora a bizánci történelemben, hanem – a katonapolitikai helyzettel összefüggésben – a centralizáló császári politika időszaka is, amelynek kiemelt célja volt a vallási egység megteremtése. Ezért a keleti tartományokban (Szíriában és Egyiptomban) erős monofizita (gör. monoszphüszisz 'egy természet') tanok befolyása, valamint az ortodoxiának ellenükben folytatott küzdelme is meghatározta ezt az időszakot.⁸³ A történelmi háttérhez hasonlóan a bizánci teológiában, az egyháztörténetben és a vallásgyakorlatban is markáns tendenciák alapozták meg az index- és ikon-jeltípus erősödését, dominanciáját, majd kizárólagossá tételét. Ennek középpontjában krisztológiai viták, az újra felerősödő, az ortodoxia által eretnekké nyilvánított monofizita tanok elleni küzdelem és az ikonteológia kibontakozása állt. Az ikonok tisztelete, és a beléjük vetett bizalom a népi vallásgyakorlatban eleve mély gyökerekkel rendelkezett, amit a 8–9. századi ikonvitára adott reakció is bizonyított.

A már a 4. század teológiai vitáit is uraló, különböző krisztológiai tanok közül az arianizmus eretnekké nyilvánítása a 325-ös I. Niceai zsinaton megtörtént, de Krisztus ember és istenvoltának kérdéskörében a keleti tartományokban erős maradt annak a nézetnek a pozíciója, amely a Megváltó isteni jellegét hangsúlyozta az emberivel szemben. Ezért az ortodoxiát (niceai–konstantinápolyi hitvallást) védelmező egyház a 451-ben tartott Khalkédóni zsinaton elítélte a monofizita tant, Krisztus két természetének, az ember- és Fiúisten-természet egyesülésének tételét juttatva érvényre.⁸⁴

A 7. század kiemelkedő bizánci teológusa, Hitvalló Maximosz (Maximosz Homológétész) (580–662), akit a kései patrisztika nagy alakjaként tisztelnek,

⁸¹ Kovács 2000. 115.

⁸² Bréhier 2010. 243.

⁸³ Runciman 2007. 33.

⁸⁴ A 451-es Khalkédóni (IV. egyetemes) zsinat a monofizita irányzat (Eutükhész, konstantinápolyi archimandrita tanainak) elítélésével kimondta, hogy Krisztus egyidejűleg Isten és egyidejűleg ember, a két természet szétválaszthatatlanul egyesül benne, amelyet dogmaként fogadott el az Egyház. Chadwick 1999. 191.

krisztológiai szintézisében támpontot adott az ikon-portrék vallásgyakorlatban történő felértékelődéséhez.⁸⁵ Maximosz szembeszállt a monofizitákkal folytatott vitában szintézisre törekvő *monoenergetizmus* és *monotheletizmus* tanaival is, amelyet a 681-es III. Konstantinápolyi (VI. egyetemes) zsinat eretnekké nyilvánított.⁸⁶ Krisztus isteni és emberi természetének kérdéskörében Maximosz az emberré vált Ige „összetett hüposztáziszát” vallja, azt, hogy személyében szétválaszthatatlanul egyesült a két természet. Ebből következően az ikonteológia úgy ítéli meg, hogy a Szentháromság megtestesült tagjának, Krisztusnak sajátos emberléte alapján az isteni személy emberi ismertetőjegyeit éppen a képek képesek kifejezni. Ezt a Pál apostol leveleiből kiemelt idézetekkel is alátámasztották, amely Krisztusról a következőket állítja: „A láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), illetve „Isten dicsősége, amely Krisztus arcán felragyog” (2Kor 4,6).

Maximosz a megtestesüléstan kapcsán a képi ábrázolás jelentőségét is megfogalmazta krisztológiai tanában: „...az Isten és a többi ember iránt megnyilvánuló szeretet és jóakarát élő ikonját nekünk ajándékozza; ikon, amelynek hatalma van arra, hogy bennünket a helyénvaló válaszra indítson.”⁸⁷ Maximosz szerint a Fiúisten földi jelenléte során a Tábor-hegyi színeváltozásban a megtestesülés célja ragadható meg, melynek során Krisztus emberi mivoltában nyilvánult meg, de anélkül, hogy istenléte megváltozott volna, „Így vált ön maga képmásává (tüposz) és jelképévé.”⁸⁸ Ezzel együtt nála is élesen elkülönül a Ó- és Újszövetség, amely mind a báránymotívum kiiktatásában, mind pedig az ószövetségi, ábrázolásra vonatkozó tiltás ikonvédők általi átértékelésében meghatározó érv: „mert mindaz, ami az Ószövetségben van, árnyék, ami pedig az Újszövetségben áll előttünk, kép (eikón).”⁸⁹

Az index-típusú akheiropoiéon ikonok kultusza az evangéliumi szereplők, mindenekelőtt Krisztus valós, történeti létezését hivatott igazolni, szoros összefüggésben a monofizita nézetek ellen küzdő megtestesülés-tan tanításával. Ennek eredményeként a bizánci művészet 7. században erősödő antropomorfizmusa az emberi figurára koncentrál, a 8–9. századi ikonromboló mozgalom bukása után pedig máig hatóan megszilárdították a megtestesülés-tanra alapozott ikon-teológia

⁸⁵ Schönborn 1997. 45.

⁸⁶ A Hérakliosz császár korában, a 7. század első felében a perzsáktól visszahódított tartományokban domináns monofizita tanokkal folytatott vitában Szergiosz és utóda, Pürrhosz konstantinápolyi pátriarkák által megfogalmazott kompromisszumos krisztológiai tanok. Monoenergetizmus: Krisztus két (emberi és isteni) természettel, de egy aktív működéssel (*energeia*) rendelkezett, azaz ez az ortodoxia szempontjából Krisztus emberi tevékenységének és akaratának tagadását jelentette; monotheletizmus: Krisztus két természete mellé egyetlen isteni akarat (*theléma*) meghatározása. Runciman 2007, 37.; Schönborn 199, 99.

⁸⁷ idézi: Schönborn 1997. 108.

⁸⁸ Schönborn 1997. 110.

⁸⁹ Maximosz 2002. 187.

érvényét.⁹⁰ Tehát pragmatikai ikonizálódásról⁹¹ beszélhetünk, ugyanis a jelhasználó közösség értékrendjében olyan változás zajlott le, amely kedvezett az ikonicitásnak. Az ószövetségi bárány-szimbólum Krisztus-szimbólummá válása olyan konnotációs folyamat volt,⁹² amely a kereszténység kibontakozásának fázisában már megfogalmazódott. A kialakuló zsidókeresztény közösség – a pragmatikai jelentésdimenzió szintjén – jelentésváltozást alkalmazva, Krisztusra, mint új jeltárgyra vonatkoztatta az áldozati bárány rituális és helyettesítő áldozatként értelmezett szimbólumát. Az ortodox teológia 6–7. századi törekvéseinek megfelelően, az index-eredetű, ún. „nem kézzel alkotott” arcmás viszont denotációs,⁹³ jelöléserősödési folyamatot bizonyít, hiszen a kizárólagos és egyértelmű jelhordozó–jeltárgy viszony nem enged meg konnotációt, másodlagos jelentéseket, amely az ószövetségi eredet miatt a bárány-szimbólum esetén eleve adott volt.

*

A kora-középkorban az ókeresztény jelrendszer örökségeként használatos Isten Báránya ikonográfia megítélése tehát eltérően alakult a nyugati és a keleti egyházi művészetben. Lényegében a jeltípusok – a peirce-i értelemben vett index-, ikon-jel és a szimbólum-jel – közötti választásként értékelhető az, hogy az ortodox hagyomány kiiktatta a bárány-szimbólumot a portré-ikonok javára, míg a katolikus kereszténység mindkét ábrázolási formát elfogadhatónak tartotta. Ahogy a nyugati ikonográfiát követő *A bárány imádása* szárnyasoltár összetett ikonográfiai programjában láthattuk, akár egy kompozíción belül is megjeleníthették Krisztust bárányként és emberi figuraként, amely az ókeresztény ábrázolási hagyomány örökségeként a 8. századi kora-középkori alkotásoktól kezdődően folyamatosan jelen van a katolikus egyházi művészetben, sőt, a bárány az emberábrázolást kiiktató református egyházművészetben is kitüntetett szereppel rendelkezik. A nyugati bárány-motívum folytonosságához közrejátszott a 692-es zsinat kánoni határozatainak figyelmen kívül hagyása I. Sergius pápa részéről, akihez az *Agnus Dei*-ének (*confractorium*) liturgiai bevezetése is kötődik.⁹⁴

A jelválasztás vizsgálata arra mutat rá, hogy a történelmi, vallási–teológiai, egyházi tényezők összefüggésrendszerét vizsgálva válik értelmezhetővé a jelhasználó közösségnek az egyes jeltípusok melletti, vagy ellenében hozott döntése. Ahogy Charles Morris hangsúlyozza, a szemiózis folyamatainak elemzése magának a társadalomnak a diagnosztizálásához járul hozzá.

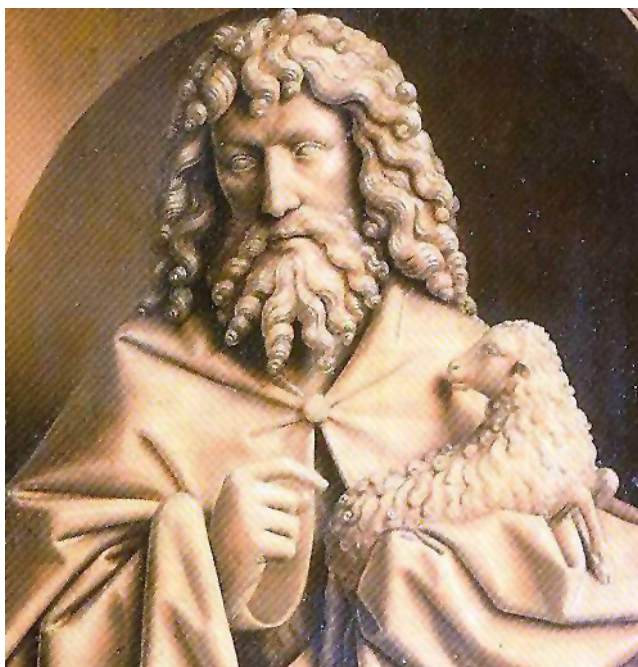
⁹⁰ Lazarev 1979. 46; Runciman 2007. 126

⁹¹ Szívós 2012. 263.

⁹² Szívós 2012. 454.

⁹³ Szívós 2012. 430.

⁹⁴ Medvigy 1990. 25–26.



1. kép Hubert és Jan van Eyck A Bárány imádása-oltár.
Keresztelő Szent János (részlet) Gent, St. Bavo 1432.



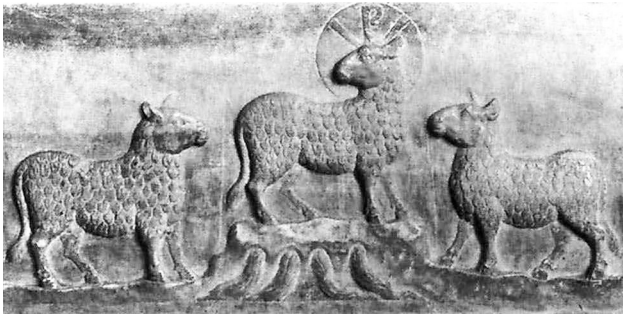
2. kép Hubert és Jan van Eyck, A Bárány
imádása-oltár. A Misztikus Bárány (részlet)
Gent, St. Bavo 1432.



3. kép Meliszmosz. Makedónia, 14. sz.
András apostol monostor falképe



4. kép Keresztelő Szent János
ikon, 17. sz. Oroszország.



5. kép III. Constantius
szarkofágja, 5. sz. 1.
fele, Ravenna, Galla
Placidia Mausoleum.



6. kép Milánói diptychon, (részlet) 5. sz. vége,
Milánó, Katedrális kincstár.



7. kép Misztikus Bárány. Ravenna, San Vitale-templom presbitériumának boltozati mozaikképe. 6. sz. vége

8. kép Misztikus bárány, mozaikkép, 7. sz. St. Cosma e Damiano-templom, Róma



9. kép Maximianus-trónus részlete. 6. sz. közepe. Ravenna, Museo Arcivescovile.



10. kép II. Justinus- (Vatikáni) kereszt. Konstantinápoly, 6. az. 2. fele,
Róma, Vatikáni Kincstár.

Szakirodalom

- Belting, Hans, 2000. *Kép és kultusz*. Bp. Balassi.
- Belting, Hans. 2009. *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*. Bp. Atlantisz.
- Bicskov, Viktor, 1988. *A bizánci esztétika*. Bp. Gondolat.
- Bréhier, Louis, 2010. *A bizánci civilizáció*. Bp. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
- Buckton, David (ed.) 1984. *The Treasury of San Marco, Venice*. Milano, Olivetti. http://www.metmuseum.org/research/metpublications/The_Treasury_of_San_Marco_Venice
- Bugár M. István (szerk.) 2004. *Szakraális képzőművészet a keresztény ókorban*. I–II. Forrásgyűjtemény. Paulus Hungarus, Kairosz Kiadó, Bp.
- Chadwick, Henry, 1999. *A korai egyház*. Bp. Osiris.
- Dávid Katalin 1996. *A megváltás tipológiája*. Bp. Jel Kiadó.
- Dávid Katalin 2011. *A kereszt. Teológiai és ikonográfiai értelmezése az első évezredben*. Bp. Szent István Társulat.
- Eörsi Anna, 1997. *Deus in figura pueri. A gyermek Jézus a középkori és a reneszánsz művészetben*. In: *Pannonhalmi Szemle*, V/1997, 35–45.
- Flavius, Josephus, 1999. *A zsidó háború*. Bp. Talantum.
- Grabar, André, 1961. *Christian Iconography. A Study of Its Origins*. New York, Princeton University Press.
- Huyghe, René (ed.) 1981. *Larousse Encyclopedia of Byzantine and Medieval Art*. London. Hamlyn.
- Jusztinosz vértanú, 1984. *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. In Vanyó László (szerk.) *A II. századi görög apologeták*. Bp. Szent István Társulat, 133–311.
- Kádár Zoltán, 1987. *A bizánci művészet*. Bp. Corvina Kiadó.
- Kánonok könyve* I., (Ford.: Berki Feriz) 1946. Bp. Budapesti Görög Keleti Tudományos Intézet.
- Kirschbaum, Engelbert (főszerk.) 1968–1972. *Lexikon der Cristlichen Ikonographie*. I–IV. Freiburg, Herder.
- Komoróczy Géza, 1983.a *Város a nomádok szemével, nomád a városiak szemével az ókori Mezopotámiában*. In: Tőkei Ferenc (szerk.) *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Bp. Akadémiai Kiadó 89–108.
- Komoróczy Géza, 1983.b *„Fénylő ölednek édes örömeiben” A sumer irodalom kistükre*. Bp. Európa.
- Kovács Imre, 2000. *Facie ad faciem. Krisztus Szent Arcának jelentésváltozatai Keleten és Nyugaton*. In *Pannonhalmi Szemle*, 113–123.
- Kránitz Mihály, 2008. *Órigenész, a hit nagy mestere*. Bp. Kairosz Kiadó.
- Lazarev, Viktor, 1979. *Bizánci festészet*. Bp. Magyar Helikon.
- Maximosz Confessor, 2002. *Isten a szeretet*. Bp. Jel Kiadó.
- Medvigy Mihály, *Az okeresztény liturgia kialakulása*. 1990. Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár. http://www.ppek.hu/konyvek/Medvigy_Mihaly_Az_okereszteny_liturgia_kialakulasa_1.pdf
- Morris, Charles W. 2005. *A jelelmélet megalapozása*. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.) *A jel tudománya. Szemiotika*. Bp. General Press Kiadó. 39–71.
- Nazianzoszi Szent Gergely, 1983. *A szent húsvétra*. In Vanyó László (szerk.) *A kappadókiai atyák*. Bp. Szent István Társulat, 421–444.
- Ostrogorsky, Georg, 2003. *A bizánci állam története*. Bp. Osiris.
- Pearce, Charles S. 2005. *A jelek felosztása*. In Horányi Özséb – Szépe György (szerk.) *A jel tudománya. Szemiotika*. Bp. General Press Kiadó. 23–37.
- Puică, Ilie Melniciuc, 2011. *The Lamb sacrifice expressed in religious art*. In: *European Journal of Science and Theology*. June 2011., Vol. 7. No. 2. 77–99. <http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/27/77-99Melniciuc.pdf> [Letöltés: 2014. 03. 28.]

- Runciman, Steven, 2007. *A bizánci teokrácia. Bizánci stílus és civilizáció.* Bp. Gondolat.
- Schmidt, Peter, 1996. *The Adoration of the Lamb.* Leuven, Davidsfonds.
- Schönborn, Christoph, 1997. *Krisztus ikonja.* Bp. Holnap Kiadó.
- Seibert, Jutta, 1986. *A keresztény művészet lexikona.* Bp. Corvina Kiadó.
- Szívós Mihály, 2012. *A jeltől a kódig. Rendszeres szemiotika.* Bp. Loisir Kiadó
- Tolnay Károly, 1987. A Van Eyck fivérek Isten báránya szárnyasoltára. In: Tolnay Károly *Teremtő géniuszok.* Bp. Gondolat 5–17.
- Uspzenszkij, Leonyid, 2003. *Az ikon teológiája az ortodox egyházban.* Bp. Kairosz – Paulus Hungarus.
- Vanyó László (szerk.) 1984. *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók VIII.* Bp. Szent István Társulat.
- Vanyó László, 1988.a *Az ókeresztény művészet szimbólumai.* Bp. Szent István Társulat
- Vanyó László (szerk.) 1988.b. *Apostoli atyák. Ókeresztény írók III.* Bp. Szent István Társulat.
- Vanyó László, 1995. *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században.* Bp. 1995. Jel Kiadó.
- Vasileva, Teodora, The scene „Melismos” int he church „St. Virgin” in Dolna Kamenitsa (XIV. c.)
<http://www.ni.rs/byzantium/doc/zbornik/Pdf-II/Teodora.pdf> [Letöltés: 2014. 05. 15.]

Képek forrása

1. kép <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>
2. kép <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>
3. kép http://exeget.panikarolinka.ru/misc/pict/melismos_02.jpg
4. kép <http://www.pinterest.com/pin/416723771741179457/>
5. kép <http://gohistoric.com/photos/2654>
6. kép <http://gohistoric.com/photos/31247>
7. kép <http://www.romansociety.org>
8. kép <http://personal.stthomas.edu/plgavrilyuk/PLGAVRILYUK/Art/Lamb/Lamb%20Rome.htm>
9. kép. <http://art-history-images.com/photo/4923>
10. kép <http://www.cruxvaticana.com>

AZ URALKODÓK KULTIKUS TISZTELETE

SCHILLER VERA

A királyi család szakrális funkciója papi-vallási elem, amely őket alapvetően övezi. Ők az istenek megszemélyesítői, közvetítenek az égi és a földi szféra között.

Egyiptom fáraója Amon-Ré napisten földi megtestesülése, címe szerint isten, felesége a lánytestvére, gyermekeik természetesen Amon gyermekei, és mint istenek lépnek Egyiptom trónjára,¹ és mágikusan biztosítják az ország jólétét.² Ha új dinasztia kerül az ország élére, akkor róluk valamilyen módon kiderül az isteni származás. Egy, a második átmeneti korban lejegyzett, a Westcar papíruszon ránk maradt keretes elbeszélés azt igyekszik bebizonyítani, hogy a Cheopsz dinasztiája után trónra lépő V. dinasztia első három fáraója egyértelműen Ré vér szerinti fia,³ Hatsepszut és III. Amonhotep egy-egy felirata is leírja anyjuk nászát Amonnal,⁴ és Alexandroszról, amikor bevonul Egyiptomba i. e. 333-ban, a Siva oázisban a papok, akik örömmel üdvözlik őt, mint a perzsa uralom általi felszabadítót, Amon isten gyermekének ismerik el, az oázis főpapja mint az isten fiát fogadja⁵ és a róla szóló történetek azt is elmagyarázzák, hogy ő tulajdonképpen az utolsó fáraónak, Nektanebosznak a fia, aki a perzsák elől a makedón udvarba menekült és varázslóként Amon isten alakjában nyerte el Olümpiasz királynőnek, Alexandrosz anyjának szerelmét, hogy ebből a szent nászból megszülethessen a világot meghódító, Egyiptomot a perzsáktól megszabadító majdani uralkodó.⁶

¹ Frankfort, H., *La royauté et les dieux (Payot)*, Paris, 1951, 80–81; James, E. O., *Mythes et rites dans la Proche-orient Ancien*, Paris, 1960, 81–83; Drioton, E., „La religion égyptienne.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* III. Paris, 1954, 7–147: 69–71; Vandier, J., *La religion égyptienne*, Paris, 1944, 130–134; Frazer, J., *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920, 160–163.

² Frankfort 1951, 203–204; James 1960, 86.

³ „Khufu és a varázslók”, ford. és jegyz. Kákosy L. In: *A paraszt panasza*, Bp. 1963, Magyar Helikon, 45–56.

⁴ Kákosy L., *Varázslás az ókori Egyiptomban*, Bp. 1978, 140; Vandier 1944, 131.

⁵ Dobrovits A., „Egyiptom és a hellenizmus”. In: D. A., *Egyiptom és az ókori Kelet világa*, Bp. 140–141.

⁶ Kákosy 1978, 138–140.

Mezopotámiában királynak az istent nevezik, a valódi uralkodó a herceg. Ő az istenség főpapja, közvetítő a nép és az isten között. Az Újév ünnepén Babilon királya lemond hatalmáról, és az istenség az, aki újra és újra beiktatja őt. Az ünnepen Marduk isten újra és újra legyőzi Kingu-t, szerepét a király játssza el. Ezen az ünnepen megismétlődik a természetet megújító ősi hierogamia, a szent házasság Marduk és az istennő között, ezt is a király jeleníti meg az istennő megsemmélyesítőjével⁷.

A perzsa uralkodó is szakrális király. Palotájában szőnyegeken lépked, kívül lovon vagy kocsin, nem érintkezhet a földdel.⁸ A perzsa uralkodók, éppen úgy, mint Egyiptom fáraói és a perui inkák, lánytestvéreiket vették feleségül.⁹

Dél-arábiai feliratok tanúsága szerint a Nap az istennő-anya, isten-fia a földi király személyében inkarnálódik.¹⁰ Kelet-Szudánban egy vongara (főnök) feleségül veheti lányát, nővérét, de rendszerint féltestvérét veszi el. A vangarák nem adják lányaikat és nővereiket közembereknek, azok el se veszik őket, mert a férj nem tudná ellenőrzése alatt tartani feleségét, és az asszonyt meglátogató fivéreiről mindig azt sejtene, hogy felesége szeretői.¹¹

A kazár hāqān hazar a legnagyobb méltóság, a főkirály, mindenki a porban hempereg előtte, aranymennyezetes kereveten fekszik, aranykoronát, aranyövet és selyemöltözetet hord, senki sem látja, ha elvonul, palotája belsejében él, nem jelenik meg, nem parancsol, nem tilt. Évente egyszer nagy tüzet raknak, ő eljön, belenez, és a felcsapó nagy lángból megjósolja, hogy milyen lesz a következő év.¹²

Az inka uralkodó is napisten-inkarnáció. Főfelesége a „koya” (csillag) csak lánytestvére lehet. Örököse csak ettől a feleségetől származhat. Az inka családján kívül azonban testvér- vagy unokatestvérházasságért halál járt. Június 21-én a Nap nagy ünnepén köszönti az Inka apját, a Napot. Életében sok a megkötés.¹³

⁷ Dhorme, É., *La religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, 198–200, 203–205, 246–247; Rutten, M., „La religion asianique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions IV*. Paris, 1956, 7–117: 29, 68–69; Frankfort 1951, 385, 408–409; Labat, R., *Le caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, 2–3, 25, 40, 87, 90, 165–167, 240–252; Eliade, M., *Az örök visszatérés mítosza* Bp. 1993, Europa, 47, 86–89.

⁸ Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris II., 1908, 397.

⁹ Krappe, A. H., *La genese des mythes* (Payot), Paris, 1938, 129.

¹⁰ Jamme, A. „La religion sud-arabe pré-islamique”. In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions IV*. Paris, 1956, 239–307: 253.

¹¹ Bodrogi T., *Mesterségek, társadalmak születése*, Bp. 1997, 360–361.

¹² Ibrahim ibn Muhammad al Istahri, „A birodalmak útvonalainak könyve.” In: Kmoskó M., *Mohamedán írók a steppe népeiről*, Bp. 2000, 11–56: 30–31; Abu-l-Qasim Ibn Hauqal, „Az útvonalak és birodalmak könyve.” In: Kmoskó 2000, 57–90: 78–79; Abu-l-Hasan Ali ibn Husayn ibn Ali Al-Masuudi, „Aranymezők és aranybányák.” In: Kmoskó 2000, 151–225: 172.

¹³ Baudin, L., *L'empire socialiste de Inca*, Paris, 1928, 61–67; Baudin, L. „La religion dans l'Empire des Incas.” In: Brillant, M. – Aigrain, R. *Histoire des religions V*. Paris, 1956, 65–87: 73–75,

A mexikói zapothekok főpapja is Nap-inkarnáció. Kontrol nélkül kormányozza Yopaa-t, istennek tekintik. Lába nem érintheti a földet, az ország nemesei viszik palankinon, szabad levegőn nem lehet nappal. Földre borulnak előtte. Önmegtartóztatás a kötelessége, mint minden zapothek papnak, de egy bizonyos ünnepen lerészegítik, ebben az állapotban nincs sem égen, sem földön. Ekkor az istennek szentelt legszebb szüzeket hozzák elébe. A gyerekek, akik ebből az egyesülésből születnek, hercegi rangúak. Ezek közül az egyik utódja lesz, mint főpap.¹⁴

A kínai uralkodó az Ég fia, termei az évszakoknak, hónapoknak felelnek meg.¹⁵ A havi előírások könyve szerint a tavasz első havában, amikor mennydörgés hallatszik, a császárnak együtt kell hálnia a feleségével.¹⁶

A japán császár, a mikado, Amaterasu napistennő földi inkarnációja, évente egyszer minden isten meglátogatja, nap nem ragyoghat fölötte, lába nem érintheti a földet. Palotájában különleges szőnyegeken lépked, kint vállon viszik, haját, körmét és szakállát nem vághatja le.¹⁷

Az afrikai Szangono-ban a Makoni, az újonnan hatalomra került király új tüzet gyújt tűzfúvó segítségével hitvesével, a Vahoszi-val, és az ő házába kerül a tűz. Régebben a trón örökösével egy nővére élt együtt. Amikor az örökösből király lett, ez a nővérhitves lett „a királyi tűz őrzője,” csak az ő gyermekük lehetett a trón örököse.¹⁸

Tahiti királyai és királynői nem léphettek a földre öröklött domíniumukon kívül, a vörös öves főnökök vagy királyok csak egymás között házasodhattak, asszonyaik elsötétített szobában születtek. Ha nem egyenlő rangú szülőktől mégis gyerek született, azt a gyereket rendszerint megölték születése után.¹⁹ Polinézia uralkodói testvér- és féltestvérházasságokat kötnek isteni származásukba vetett hitük következményeként.²⁰

Szakraális királyság volt a minoszi Kréta is. Minosz (vagyis Kréta uralkodója) kilencévenként visszavonult az Ida hegyén levő Zeusz-barlangba, ahonnan – ál-

80; Karsten, R., *La civilisation d'empire Inca* (Payot), Paris, 1983, 100–102, 138–139; Lips, E., *Könyv az indiánokról*, Bp. 1960, 348–349.

¹⁴ Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris I. 1903. 174., II. 1908. 396, 398.

¹⁵ Frazer 1920, 158–160; des Rotours, R., „La religion dans la Chine Antique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* II. Paris, 1954, 1–83, 55–62.

¹⁶ Eliade 1993, 47.

¹⁷ Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris I. 1903. 172–173. II. 1908. 396; Frazer 1920, 160; Ant. Haucheocome, „Les religions du Japon.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* II. Paris, 1954, 165–218: 169–170.

¹⁸ Frobenius, L., *Afrikai kultúrák*, Bp. 1981, 197–200.

¹⁹ Rockenbauer, Z., *Ta'aroa Tahiti mitológia*, Bp. 1994, 158; Frazer, J. *Le rameau d'or*, Paris II. 1908, 396.

²⁰ Bodrogi 1997, 361.

lítólag Zeusz által összeállított – rendeletekkel tért vissza. Ő a Nagy Anya földi adoptált fia.²¹

A szakrális királysághoz hozzátartozik eredetileg a királynak, a király valamelyik családtagjának, vagy valamilyen helyettesítőjének rituális halála is, vagy ennek valamilyen jelzése.

Az afrikai Szanganoban – Frobenius adatközlői szerint – régebben négyévenként megfojtották a királyt, de az adatközlés idején már nem.²² A régi Kongo királyságában úgy vélték, ha természetes halállal halna meg az uralkodó a Chitomé vagy Chitombé, a világ elpusztulna, a föld megsemmisülne.²³ A napisten papja fel kell, hogy akassza magát, hogy a kötélén felmászhatson a Napba.²⁴ A votjások a királyt ősszel – amikor a Nap fénye meggyengült – megölték a Várkonyi Nándor által idézett Ferdinandy Mihály tanúsága szerint.²⁵

Az Egyiptomot egy időre hatalmába kerítő Meroé uralkodójánál is sokáig tetten érhető a szakrális királyáldozat. Ergamenész, II. Ptolemaiosz Philadelphosz (i. e. 283/282–246) kortársa számolja fel azt a gyakorlatot, hogy a királyt istenként tisztelik, de amikor a papok felszólítják őt erre, végez magával, hogy azután fia lépjen a trónra. Ergamenész e helyett úgy reagált az öngyilkosságra való felszólításra, hogy katonáival benyomult az aranyszentélybe és megölte a papokat, megváltoztatva a törvényt.²⁶

A kazár hāqānról azt lehet tudni, hogy felavatása közepette Istahri szerint seiyemzsinórral fojtogatják, ahány évet vállal közben addig él, Ibn Hauqal szerint ő fojtogatja a királyt felavatása közben, és a királyt ölik meg, ha a fojtogatás közben vállalt időt elérte. Baj esetén ibn Husayn szerint a köznép és az előkelők kívánságára ölik meg a hāqānt, címe mind a három forrás szerint nemzetségén belül öröklődik.²⁷

²¹ Strabon, *Geographica* X. 4, 8 (476) XVI 2, 38. (762); Platon, *Minos* XIV.(319); Platon, *Leges (Törvények)* I. 624 a; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum mirabilium libri novem* I. 2, 1; Diodoros Siculus, *Bibliothecae historicae, quae supersunt* I, 94, 1; Bouché-Leclerque, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879–1882 – Bruxelles, 1963, II. 96; James 1960, 100–101.

²² Frobenius 1981, 208–209.

²³ Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris I. 1903, 173–174. II. 1908. 16–17.

²⁴ Lips, J., *A dolgok eredete*, Bp. 1962, 364–365.

²⁵ Várkonyi N: „A magyar fejedelemség kozmikus jellege.” In: *Mauzoleum*, Bp. 1987, 238–241: 238.

²⁶ Strabon, *Geographica* XVII. 2. 3. (822); Diodoros Siculus, *Bibliothecae historicae, quae supersunt* III. 6.

Frazer, J. *Le rameau d'or*, Paris, II. 1908. 17; Moret, A. – Davy, G., *Des clans aux empires*, Paris, 1923, 175.

²⁷ Ibrahim ibn Muhammad al Istahri, „A birodalmak útvonalainak könyve”. In: Kmoskó 2000, 11–56: 30; Abu-l-Qasim Ibn Hauqal, „Az útvonalak és birodalmak könyve.” In: Kmoskó 2000, 57–90: 78–79; Abu-l-Hasan Ali ibn Husayn ibn Ali Al-Masuudi: „Aranymezők és aranybányák.” In: Kmoskó 2000, 151–225: 172.

Itáliában ugyanilyen rítust tételéz fel az a hagyomány, amely Róma alapító királyának, Romulusnak a halálát írja le. A király népgyűlést tart a Kecse-mocsárnál (egyébként Quintilis, vagyis július Nonae-jén), amikor szörnyű vihar támad, illetve napfogyatkozás keletkezik, a köznép szétszalad, és amikor az emberek visszatérnek, a király már nincs sehol, a patríciusok pedig kijelentik, hogy ezentúl isteni tiszteletben kell részesíteni. Egy Julius Proclus vagy Iulius Proculus nevű senator pedig a forumon kijelenti, hogy Romulus emberinél magasabb alakja jött vele szemben és mondta neki, hogy ezentúl Quirinus néven kell istenként tisztelni. Többen azonban úgy tudták, hogy a senator-ok ölték meg, testét szétvágták, illetve saját kezükkel tépték szét, azután annyifelé darabolták, ahányan voltak, és ruhájuk alatt elrejtve vitték el.²⁸ Ez egy szakrális királyáldozat két oldala.

Babilonban Lóosz hónap 16-odik napján a király öt napra visszavonul, helyébe ez alatt az idő alatt egy zoganésznek nevezett helyettes király kerül, aki királyi öltözékben ül a trónon, ezzel kerülük ki az ősi király-áldozatot.²⁹ R. Labat és J. Frazer úgy gondolja, hogy az öt nap elteltével a helyettest fel is áldozzák a király helyett, de ez nem bizonyítható. Éppen úgy lehet, hogy ez az ötnapi uralom-megszakítás feloldja az áldozat szükségességét. Ez után az öt nap után az uralkodó visszatér a trónjára, a helyettes-király pedig visszatér eredeti funkciójához, mint ahogy a pünkösdi királyt sem áldozzák fel a későbbi népszokás szerint. Az viszont eredeti szöveggörnyezetben, régi babiloni krónikában fennmaradt adat, hogy mikor egy alkalommal Irra-imitti uralma idején Isinben egy Enlil Bâni nevű kertész volt a helyettes-király, a valódi uralkodó ez alatt az öt nap alatt meghalt. Ennek az lett a következménye, hogy ennek a nyilvánvaló isteni akaratnak a következményeképpen Enlil Bâni maradt a király Isinben, és őutána az általa alapított dinasztia foglalta el a trónt.³⁰

A helyettes-király kultusza Kambodzsában, Sziamban és Perzsiában is létezett. Kambodzsában február királyának nevezik, nagy pompával kísérik, királyi palankinon ül, a király elefántjai viszik, speciális öltözetű katonák kísérik, de pettyezett fehér süveget hord az aranykorona helyett és fa-jogart, a gyémánttal

²⁸ Plutarchos, *Romulus*, 27–28; Plutarchos, *Collecta parallela graeca et romana*, 32; Plutarchos, *De fortuna Romanorum*, 8; Livius, *Ab urbe condita libri I.* 16; Ovidius, *Fasti* II. 491–512; Florus, *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum*, DCC I, 1, 1; Cicero, *De legibus*, I, 1, 3; Cicero, *De re publica*, I, 16 (25) II, 10, 17 II, 10, 20; Dionysios Halicarnassensis, *Romanorum antiquitatum, quae supersunt*, II. 56, 63; Sextus Aurelius Victor (incertus auctor), *Liber de viris illustribus*, 2; Joannes Zonaras, *Epitome Historiarum*, VII. 4; Frazer 1920, 225–226.

²⁹ Athenaios, *Deipnosophistarum libri*, XV. XIV. 639. C; Berosos Chaldeos, „Fragmenta” fr. 3. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* II. Parisiis, 1848, Firmin Didot, 495–510: 498; Lagrange, R. P., *Quelques remarques sur l’Orpheus de Salamon Reinach*, Paris, 1910, 16; Frazer, J., *Le rameau d’or*, Paris II. 1908, 34–35; Eliade 1993, 90; Labat 1939, 97–100.

³⁰ Labat 1939, 354.

kirakott arany-jogar helyett. Rövid uralmának végén az elefántokkal összetapostat egy faállványzattal körülvelt rizs-halmot, „rizs-hegyet”. A résztvevők fogyasztanak belőle egy keveset, hogy jó legyen az aratás. A királynak is küldenek, aki megfőzeti, és szerzeteseknek adja.³¹ Sziamban a hatodik hónap hatodik napján (április végen) járja három napon keresztül az időszakos király öröktől kísérvé a piacot és az üzleteket mialatt a valódi király bezárkózik a palotába. Azután egy a város közepén kijelölt helyen, a mezőn vezet egy bearanyozott ekét, ami elé ragyogóan díszített ökröket fognak be. Az eke és az ökrök tömjénnel vannak bedörzsölve. Az álkirály kilenc barázdát húz, az őt követő idős udvari dámák pedig elvetik az évszak első magvait. Az emberek azután odarohannak és kiemelik a magvakat. Azt gondolják, hogy ezek a magvak a rizsvetés közé keverve elősegítik a bőséges aratást. Azután az ökröket kifogják, és eléjük helyezik a májusi rizst, szezámot, banánt, dinnyét, nádcukrot stb. Azt vélik, hogy amit először esznek, az ebben az évben nagyon drága lesz, de másoknak éppen ellenkező a véleménye. Ezalatt a ceremónia alatt az álkirály fához támaszkodik, jobb lábát bal térdére helyezve. Ezért nevezik görbelábú királynak. Van egy másik ceremóniája az év második hónapjában (a hideg időszakban), amely három napig tart. Ebben egy felvonulást vezet a Brahmanák templomával szemben levő helyre, ahol májusi fák vannak, amelyen brahmanák hintáznak. A ceremónia idején „Az égi fegyverek ura” egy lábon kell, hogy tartsa magát egy téglából készült fehér szövettel borított és huzattal díszített ülésen, támaszkodva egy fa-keretnek, amely fölött bearanyozott baldachin van. Oldalain két brahman táncol, akik bivalyszarvakat tartanak, amelyekkel egy nagy rézüstből vizet hintenek a nézőkre, amely számukra – hitük szerint – békét, jólétet és egészséget hoz. Az „Égi fegyverek ura” körülbelül három óra hosszat így marad, hogy a Devatták és szellemek hajlamát megismerje. Ha másik lábát a földre teszi, minden javát elveszti, és családja a király szolgálja lesz, mert ez a rossz előjel az állam romlását és a trón megingását okozza. Ha ellenben nem botlik meg, legyőzte a rossz szellemeket, és joga van arra, hogy a piacon és az üzletekben összeszedett árukat megtartsa. A „hajlított lábú király”, vagy „az égi fegyverek ura,” Frazer tanúsága szerint 40–50 éves.³² Perzsiában Dion Chrüszosztomosz tanúsága szerint Szakaia ünnepén a halálraítélt foglyok közül egyet a király trónjára ültetnek, királyi öltözéket adnak rá, parancsait sietve teljesítik, ha dőzsölni vagy kéjelegni akar, vagy bármilyen gyakran bármit kíván a király, dolgaiból semmit sem gátolnak meg, bármit csinálhat, amit csak kíván. Azután azonban, levetkőztetve és megkorbácsolva felakasztják.³³ (Frazer és Labat ezt az adatot véli úgy, hogy a mezopotámiai kultuszra is igaz.)

³¹ Frazer, J. *Le rameau d'or*, Paris II. 1908, 36–37.

³² Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris, II. 1908. 37–39.

³³ Dion Chrysostomos, *Oratio*, IV. 66–67; Lagrange 1910, 41–42.

Egyiptomban a király-áldozat nyomát csak az mutatja, hogy a fáraót uralmának 30. évében, az után pedig 3 évenként a Sed ünnepség keretében rituálisan ifjúvá változtatták a szimbolikus halál és megifjulás különböző mozzanatait ábrázolva. III. Amonhotep három, II. Ramszesz tizennégy ilyen jubileumi ünnepséget rendezett.³⁴

Itáliai szakrális királyság nyomát őrzi az itáliai Aricia, Diana szent ligete papjának, az Erdő – szökött rabszolgából vált – királyának öröklődési formája. Aki közülük letöri a liget egy egyedi fájának egy ágát, az jogot nyer arra, hogy megvívjon az Erdő jelenlegi királyával. Ha ebben a harcban győz, elődje meghal és ő lesz az erdő új királya.³⁵

Ez a szakrális királyáldozat és örökösödés ősi formája. Frazer azt a következtetést vonja le, hogy az ősi időkben az após után a vő örökölt és az előző király lánya lesz az új király felesége, a hatalom tehát női ágon öröklődik.³⁶ M. Delcourt ezzel a témával foglalkozva felidéz az ezzel kapcsolatos görög mítoszokat. Pelopsz az, aki menyasszonya kezéért kocsiversenyt vív Hippodameia apjával, Élisz királyával. A vesztes após sorsa a halál, mint ahogy az volt a sorsa az eddigi kérőknek, Pelopsz pedig átveszi asszonya oldalán a királyi hatalmat.³⁷

Ugyancsak ilyesmire lehet visszavezetni Oidiposz történetét is, aki valójában azért öli meg Laioszt, hogy örökölje trónját, és ennek részeként elvegye ezúttal nem a lányát, hanem az özvegyét. (A király özvegyének elvétele később is az örökös joga és kötelezettsége. Nem véletlenül háborodik fel Salamon, amikor fivére, Adonia Dávid özvegyének tekintett ápolónőjét, a Sunemből való Abiságot kéri feleségül. Úgy értelmezi, hogy aki a király özvegyét kéri, az az ország feletti uralmat akarja megszerezni, és ezért azonnal parancsot is ad fivére megölésére, amelyet azonnal végre is hajtanak.³⁸ Koppány is Sarolt-nak, Géza özvegyének kezét kéri, amikor ősi szokás szerint harcba száll Istvánnal a magyar koronáért.³⁹) Oidiposz tragédiája abból adódik, hogy elődje előtte ismeretlen apja volt. Az elsődleges mítosz, Delcourt szerint, szakrális királyáldozat, öröklési harc. A tragédiát eredendően az okozza, hogy felesége, Laiosz özvegye az igazságot megtudva – az Odüsszeia szerint – a halálba menekül előle, és az Erinnüsz az anya halálában való részvételt, nem

³⁴ Moret – Davy 1923, 175–178; James 1960, 88–90; Frankfort 1951, 122–126; Kákósy L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Bp. 2003, Osiris, 232–233.

³⁵ Ovidius, *Fasti*, 263–264, 271–272; Ovidius, *Ars amatoria* I. 259–260; Publius Papinius Statius, *Silviae*, III. 1. 55–56; Pausanias, *Descriptio Graeciae* II. 27, 4; Strabon, *Geographica* V, 3, 12 (C. 239); Suetonius, *Gaius Caligula* 35, 3. (Szökött rabszolgából lesz a pap, akinek címe: A liget királya, párbajban öli meg elődjét. A fáról nincs szó.); Servius, *Comm. In Verg. Aen.* VI. 136; Frazer 1920, 13, 166–168; Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris, II. 1908. 2–3.

³⁶ Frazer 1920, 258–269.

³⁷ Delcourt, M., *Oedipe ou la legende du conquerant*, Paris, 1981, 172.

³⁸ *Királyok I. könyve* 2. 13–25.

³⁹ *Képes krónika*, Bp. 1978, Szépirodalmi Könyvkiadó, 64.

pedig az apa megölését bünteti az egyébként Théba uralmát továbbra is megtartó Oidipousszal kapcsolatban.⁴⁰

Ixion apását, Déioneuszt vagy Hészioneuszt bothroszba (föld alatti kerek épületbe) csalva öli meg, ahol elég,⁴¹ Péleusz pedig, Thetisz istennő férje és Achillesz apja, földi feleségének apját, akitől Phthia trónját veszi át, megöli a későbbi mítosz szerint véletlenül.⁴² Van olyan mítoszvariáns, amely szerint Iaszon Kolchiszbán Médeia férjeként örökli a trónt apósa halála után,⁴³ és van olyan római mítosz is, amelyik ilyen értelmezésű. Servius Tullius veje, Tarquinius Superbus úgy örökli a trónt apásától, hogy megöli, és felesége apja holttestén hajtja keresztül a kocsiját húzó lovakat.⁴⁴ (A mítosz érdekes ellentétét mutatja az etruszk hagyomány, amelyet számunkra Claudius császár Senatus előtti beszéde őrzött meg. E szerint Servius Tullius eredeti neve Mastarna volt és Etrúriából távozni kényszerítve foglalta el a Caelius hegyet és nyerte el a Róma fölötti hatalmat.⁴⁵ Ugyanezt az etruszk hagyományt őrizte meg a vulci Francois sír egyik festményének csatajelenete, ahol Mastarna (Maestra) harcol Gnaius Tarquinius Romanus (Cneve Tarchunies Rumach) ellen.⁴⁶ Ez egy történelmi magyarázat arról, hogy hogyan nyerte el a Róma fölötti uralmat Servius Tullius Tarquinius Priscus utódaitól, és hogy szerezte vissza tőle – őt megölve – Tarquinius Superbus, Tarquinius Superbus leszármazottja.) A történelmi hagyomány azonban csak színesíti a mítoszanyagot, nem cáfolja, hiszen a kocsival áthajtás mindennek ellenére rituális cselekménynek tűnik.

Csu Ta küan arról ad hírt i. sz. 1296-ban keletkezett művében, hogy a vele kortárs kambodzsai uralkodó elődjének nem a fia, akit egyébként az új király egy összeesküvés leverése után sötét helyre záratott, hanem a veje, és ennek a kínai szerző szerint az az oka, hogy felesége, a király szeretett lánya – ellopta és férjének juttatta az uralkodói aranykardot.⁴⁷

⁴⁰ Homeros, *Odysséia* XI. 271–280; Delcourt 1981, 73–74, 153–154.

⁴¹ Aiscylos, „Ixion »fabula«.” In: *Aescyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Parisiis, editore Firmin Didot, 1842, p. 248; *scholia in Apollonium Rhodium* III. 62. Detienne, M., *Les jardins d’Adonis*, Paris, 1972, Gallimard, 166.

⁴² Delcourt 1981, 80.

⁴³ Strabon, *Geographica* XI. 13, 10 (526); Iustinus, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, XLII. 2–3; Tacitus, *Annales* VI. 34; Delcourt 1981, 80–81.

⁴⁴ Livius, *Ab urbe condita* I. 48; Dionysios Halicarnassensis, *Antiquitates Romanorum* IV. 38–39; Ovidius, *Fasti* VI. 597–610; Florus, *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum* DCC I. 1. 7.

⁴⁵ „Claudianum (oratio Claudii) de iure honorum Gallis dando (Lyoni tábla).”, a. 48. In: *Fontes iuris Romani Antiqui* 52. p. 195–198.

⁴⁶ Pallotino, M., *Az etruszkok*, Bp. 1980, Gondolat, p. 85 és XIII. tábla.

⁴⁷ Csu-Ta küan, „Feljegyzések Csen-la földjének szokásairól.” In: Jelen J. – Hegyi G., *Angkor és a khmerek*, Bp., 1991, 5–21: 20.

Ide tartozik még az a típusú népmese, amely szerint hogyyha a hős túljut a király lányának kezéért folyó próbákon, amelynek következményeként eddig 99 királyfi vesztette el életét, akkor elnyeri a király lányának kezét és a fele királyságot. A királyság elnyeréséért éppen úgy harcolni kell tehát, mint a görög mítoszokban, a kockázat éppen úgy halálos, csak a király-após feláldozása nem szerepel a következmények között. Propp szerint a próbák azt vizsgálják, hogy képes lesz-e az új király a természet erői felett uralkodni. Következtetése szerint az új uralkodót kijelölő próbák akkor indulnak, amikor az uralkodó mágikus varázsereje csökken (öregség, betegség vagy bizonyos idő eltelte miatt) illetve halálos veszély fenyegeti, ha felnőtt lánya van. A fele királyság csak a mesékre jellemző helyettesítés, az após – lányának házasságát követően – mindenképpen meghal. A konfliktus Propp szerint akkor szűnik meg, amikor az apa után a fiú örököl, az átmenetet az Oidiposz-mítosz mutatja.⁴⁸

Ez utóbbi nem egészen bizonyítható, hiszen van olyan mítosz, amelyik a királyi család férfi-ági örökösödésekor is szakrális királyáldozat bemutatásával kapcsolatos.

Az athéni királyokról szóló mítoszok között is kimutatható a király szakrális feláldozása. Amikor Thészeusz Krétáról visszatérő hajója fekete vitorlával jelenik meg a látóhatáron, apja, Aigeusz király a tengerbe veti magát az Akropoliszról, vagy Sounion hegyfokáról.⁴⁹ Maga Thészeusz kétszer zuhan a tengerbe, először útban Kréta felé, ahonnan még visszatér, kezében a Minosz által tengerbe dobott gyűrűvel,⁵⁰ a második alkalommal azonban már meghal, amikor Szkürosz szigetről lökték le, vagy zuhant le a szikláról.⁵¹

Hellasz kultuskörében arra vonatkozólag is van adat a mítoszok egy újabb rétegében, hogy amikor a király mágikus ereje lecsökken, mert megöregszik, átadja a hatalmat a fiának, maga pedig visszavonul a magánéletbe. Az „Odüsszeia” szerint Laertész Odüsszeusznak, Ithaka királyának apja a tanyáján, „bornevelő szőlőliget”-ben gazdálkodik, és az államügyekbe annak ellenére nem szól bele, hogy királyi fia 20 éve távol van.⁵² Ugyancsak él Euripidész drámáiban Péleusz Phthiában és Kadmosz Thébaiban („Andromaché”⁵³ és „Bacchánsnök”⁵⁴), jóllehet királyi hatalmat gyakorló unokájuk a dráma folyamán meghal. Pherész Admétosz

⁴⁸ Propp, V., *A varázsmese történeti gyökerei*, Bp. 2005, 330–334.

⁴⁹ Diodorosz Siculus (Szikeliótész), *Bibliothecae historicae, quae supersunt*, IV. 61. 6–7; Apollodoros, *Bibliotheca* ep. I, 10; Plutarchos, *Theseus*, 22; Faure, P., *Functions des Cavernes cretoises*, Paris, 1964, 171.

⁵⁰ Bacchylides XVII. 58–129; Eliade, M., *Initiation, rites, socités secretes*, Paris, Gallimard, 1959, 235–236.

⁵¹ Plutarchos, *Theseus*, 35.

⁵² Homeros, *Odysseia*, XI. 187–196, XXIV. 206–232.

⁵³ Euripides, *Andromache*, 545–765, 1047–1230.

⁵⁴ Euripides, *Bacchánsnök* „Bacchantes”, 170–369, 1216–1326.

apja az „Alkesztisz”-ben mintha éppen a szakrális királyáldozat ellen hadakozna, mikor kijelenti, senki sem kötelezheti, hogy meghaljon azért, hogy fia uralkodhasson és tovább éljen.⁵⁵

Az uralkodó kultikus tisztelete sok esetben túléli a királyi funkciót is. Athénben az Eteobütadesz, a régi királyi dinasztia nemzetségéből választják élethossziglan sorshúzással Poszeidon papját és Athéné Poliasz papnőjét,⁵⁶ illetve Eleuszisban az Eumolpidák királyi nemzetségéből származó férfi lesz a választás révén a hierophatész, és a Philleidák (Φιλλειδαί) másik királyi eredetű nemzetségének egy tagja lesz a hierophantisz, vagy hierieia, vagyis Zeusz papja és Démétér papnője. Mind a két méltóság élethossziglani coelibatusra kötelezett tisztségének elnyerésétől haláláig,⁵⁷ és antheszterion 22-én a Nagy Misztériumok kapcsán misztikus drámában játszották le Zeusz és Démétér egyesülését.⁵⁸ Más oldalon az egy évre választott archon basileus (a király jogutódjának) felesége üli meg Antheszterion ünnepén a hierosz gamosz-t a hajón bevonuló tengeren érkező Dionüszossal,⁵⁹ akit ezen a napon az isten feleségének mondanak.⁶⁰ (Ez a rítus érdekesen cseng össze Thészeusz, Ariadné és Dionüszosz mítoszával.) Az istent L. Séchan és P. Léveque szerint nyilvánvalóan a király maga személyesíti meg,⁶¹ mint ahogyan a templomi ábrázolásokon is egymás mellett áll Dionüszosz és Thészeusz Ariadné oldalán, mert az isten földi inkarnációja és megszemélyesítője a király.⁶² W. F. Otto szerint a szent nász nem szimbolikus, a basilissa a maszkban érkező megszemélyesített Dionüszosz jelenlétét teljes bizonyossággal elszenvedte.⁶³

Szakrális királyi funkció nyomai látszanak a római flamen dialis-szel kapcsolatban is. Életüket rengeteg tabu kötötte meg, (tüzet házából csak vallási célokra szabad kivinni, haját csak szabad ember vághatja le, főveg nélkül szabadba nem

⁵⁵ Euripides, *Alcestis*, 681–694.

⁵⁶ Martha, J., *Les sacerdoces athéniens*, Paris, 1881, 34–35, 148.

⁵⁷ Souda, Φιλλειδαί; Photiosz, Φιλλειδαί; Martha 1881, 27, 116, 157–159; Wargha S., *Az eleusziszi misztériumokról*, Bp. 1882, 49–51, 53–54; Séchan, L. – Léveque, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, 147–148; Nilsson, M. P., *La religion populaire dans la Grèce Antique*, Plon, 1955, 71, 76; Foucart, P., *Les mysteres d’Eleusis*, Paris, 1914, 150–156, 162–163.

⁵⁸ Hippolytos, *Elenchos* V. 8. 39–40; Séchan, L. – Léveque, P. 1966, 153; des Places, E., „Les religions de la Grèce antique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des Religions* III Paris 1954. 159–292: 217–218; Hegyi D., *Polis és vallás*, Bp. 2002, 68–69; Foucart 1914, 478–479.

⁵⁹ Arisztoteles, *Athenaion politeia – Az athéni állam* III, 5; Decharme, P., *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884, 418; Detienne M., „Violentes »eugénies«.” In: Detienne, M. – Vernant, J. P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 183–214, 195; Reinach, S., *Cultes, mythes religions* III., Paris, 1908, 109; Dietrich, B. C., *The origins of greek religion*, Berlin–New York, 1974, 168.

⁶⁰ Apollodoros (Demosthenes), *Oratio in Neaeram*, 73. Martha, J. 1881, 161.

⁶¹ Séchan, L. – Léveque, P. 1966, 298–299.

⁶² Faure 1964, 171.

⁶³ Otto, W. F., *Dionysos mythos und kultus*, Leipzig, 1939, 93–95.

mehet, alsó öltönyét csak fedett helyen veheti le, ágyának lábait iszappal kell vékonyan bekenni) és az asszony halálakor a férj is lemondott papi méltóságáról.⁶⁴

Ez a szakrális tisztelet olyan mélyen része a királyi méltóságnak, hogy igyekeznek megszerezni olyanok is, akiknek egyeduralma nem ősi királyi hatalomból származik.

Egyértelmű példája ennek Peiszisztratosz, Athén VI. századi türannosza. Háromszor űzik el Attikából. Egyértelmű hagyomány az, hogy visszatérésekor egy Athénének felöltöztetett nő kíséretében érkezett, és a körülötte levők azt mondják, hogy Athéné úgy kedveli Peiszisztratoszt, hogy maga viszi vissza fellegrárába.⁶⁵

A római császárok hatalma egyértelműen katonai hatalomátvétel, de a császárok igyekeztek megszerezni a szakrális funkciót is, jóllehet Augustus azt hangsúlyozza, hogy csak olyan tisztségeket fogadott el, amelyek nem ellenkeznek az ősök szokásaival, és hogy megvédte a köztársaságot.⁶⁶ Ennek módja az, hogy egyrészt isteni ősoktól (Aeneas révén Venustól) eredezteti magát, a másik az, hogy Július Caesart, akiről kijelentette, hogy örökbe fogadta, istenné avatta, azzal az indokolással, hogy a tiszteletére rendezett ünnepi játékok idején feltűnt egy üstökös, és hét napon át egyfolytában ott ragyogott,⁶⁷ és magát Augustusnak nevezteteti,⁶⁸ ami emberinél több, isteninél kevesebb. Hamarosan megszerzi magának i. sz. 12-ben Jupiter főpapjának, a pontifex maximusnak a funkcióját is,⁶⁹ ezzel egyesíti maga és utódai számára újra a hatalmat és a halandók és az isteni világ közötti közvetítő funkciót, halálakor pedig már akad tanú, aki látta emberinél magasabb árnyát az égbe szállni.⁷⁰

A második dinasztia alapító császárat, Vespasianust (i. sz. 65-79) pedig az egyiptomi Szarapisz pártfogoltjának mondja saját propagandája. E szerint Nero halála után állítólag egyedül lépett be Alexandriában Szarapisz templomába, és az istentől kapott biztatást, sőt az isten azt is elintézte, hogy nagy nyilvánosság előtt meggyógyítson egy vakot és egy bénát.⁷¹ Az egyébként elég alacsony rangú családból származó Vespasianus így teremtette meg a közte és az isteni szféra közötti összhangot.

Ez az összhang a császárokat elkísérte a bizánci időkbe is. Gratianus lemondott a császárok pontifex maximus-i címéről i. sz. 379-ben,⁷² de továbbra is a császár

⁶⁴ Gellius, *Noctes atticae*, X. 15; Reinach II. 1906, 35.

⁶⁵ Herodotosz, *Historiae*, I. 60; Köves-Zulau, T., *Bevezetés a római vallás történetébe*, Bp. 1995, Telosz, 161.

⁶⁶ *Res gestae divi Augusti*, 6, 34

⁶⁷ Suetonius, *Az isteni Julius*, 88.

⁶⁸ *Res gestae divi Augusti*, 34.

⁶⁹ Suetonius, *Az isteni Augustus*, 31; *Res gestae divi Augusti*, 10.

⁷⁰ Suetonius, *Az isteni Augustus*, 100 /4.

⁷¹ Suetonius, *Az isteni Vespasianus*, 7; Tacitus, *Historiae* IV. 81–82.

⁷² Grant, M., *Róma császárai*, Bp. 1996, 238.

volt legközelebb az isteni szférához. A patriarcha által megkoronázott uralkodó és felesége hivatalosan szent volt, (a ravennai szentegyházban Justinianus és Theodóra például hivatalosan is a szentek között állnak glóriával övezetten) és nagy tisztelet övezte a bíborbanszületett hercegeket és hercegnőket, akik már a megkoronázott uralkodó gyermekeiként születtek meg. Hozzá lehet még tenni ehhez, hogy a keleti egyházban soha nem fejlődött ki olyan tisztelete a főpapoknak, mint amire Róma igényt tartott. A császár bármikor megfoszthatta a patriarchát méltóságától és száműzetésbe is küldhette, és gyakran küldte is, bár erkölcsi kérdésekben kénytelen volt meghajolni előtte. Bölcs VI. Leo (i. sz. 886-912) hosszú ideig harcolt azért, hogy ismerjék el negyedik házasságát, hogy az abból született fiát, Konsztantinosz Porphürogenetoszt elismertethesse a trón törvényes örökösének. (Előzőleg ugyanis ő maga tiltotta meg a negyedik házasságot, és ezt még halála után is szemére vetették.)⁷³ A császár szakrális tiszteletét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy bíborban született hercegnőt nagyon nehezen adtak férjhez külföldi uralkodóhoz, (Romanosz Lekapenosz lánya, akit 927-ben férjhez adott apja a bolgár Péter cárhoz,⁷⁴ nem számított bíborbanszületettnek, ugyanis nem megkoronázott uralkodó lányaként látta meg a napvilágot, Jóannész Tzimiszkész pedig II. Ottóhoz egyes vélemények szerint ugyan II. Romanosz lányát adja 972-ben,⁷⁵ mások szerint azonban saját rokonát, nem pedig bíborbanszületett hercegnőt.⁷⁶ Egyértelműleg elsőként a kijevi fejedelem vehette el II. Romanosz bíborbanszületett lányát 989-ben,⁷⁷) valamint az, hogy az új uralkodó, ha nem a dinasztia leszármazottja, a császár lányát vagy özvegyét veszi el a folytonosság megőrzéséért. Így veszi el Markianosz (450-457) Pulcheriát, az előző császár (II. Thodosius) nővérét,⁷⁸ illetve így megy férjhez Leon lánya, Ariadné Zenonhoz (466-ban) majd az ő halála után Anasztaszioszhoz 491-ben.⁷⁹ Így lesz Theophano, II. Romanosz özvegye Nikephorosz Phokasz (963-969) felesége 963-ban,⁸⁰ és Jóannész Tzimiszkész (969-973) így vette el ezután VII. Konsztantinosz lányát 971-ben,⁸¹ illetve Eudocia, X. Konsztantinosz özvegye így megy feleségül 1068-ban IV. Romanosz Diogenészhez (1068-1071).⁸² A kolostorba kényszerített VII. Michael (1078-1081)

⁷³ Ostrogorsky, G., *A bizánci állam története*, Bp. 2001, 235; Bréhier, L., *Bizánc tündöklése és hanyatlása*, Bp. 1997, 109-111, 124.

⁷⁴ Bréhier 1997, 125-126.

⁷⁵ Bréhier 1997, 157.

⁷⁶ Ostrogorsky 2001, 250-251.

⁷⁷ Ostrogorsky 2001, 255; Bréhier 1997, 160, 165-166.

⁷⁸ Ostrogorsky 2001, 69; Bréhier 1997, 18.

⁷⁹ Ostrogorsky 2001, 70. 72; Bréhier 1997, 18-19.

⁸⁰ Ostrogorsky 2001, 244; Bréhier 1997, 145.

⁸¹ Ostrogorsky 2001, 249; Bréhier 1997, 148.

⁸² Ostrogorsky 2001, 302; Bréhier 1997, 287.

feleségét, Máriát is elveszi Nikephorosz Botaneiatész (1078-1081).⁸³ Még érdekesebb VIII. Konstantinosz lányának története. Zoé férjhez megy először (apja kívánságára) III. Romanosz Argüroszhoz (1028-1034.), majd az ő megölése után IV. Michaelhez (1034-1041), illetve IX. Konstantinosz Monomachosz-hoz (1042-1055).⁸⁴ Ő és Theodora családjuk utolsó sarjai, férjeiknek joguk volt átadni a hatalmat, formailag örökbefogadott gyermekeiket nem fogadja el Bizánc. Többször megtörténik az is, hogy az ifjú már megkoronázott császári gyermeket, VII. Konstantinoszt és II. Baszileioszt „megvédi” az új császár, VII. Konstantinoszt I. Romanosz Lekapenosz (920-944), akinek lányát elveszi, és aki után végül 945-ben veszi át ténylegesen a hatalmat,⁸⁵ II. Baszileiosz pedig egymás után két hadvezér-katonacsászár, II. Nikephorosz Phokasz (963-969) és I. Ióannész Tzimiszesz (969-976) után veszi át a tényleges egyeduralmat (976-1025),⁸⁶ Michael Dukasz (1071-1078) is átveszi végül az uralmat 1071-ben IV. Romanosz Diogenésztől (1068-1071),⁸⁷ de a császár-előd megvakítása véget vet annak a hagyománynak, hogy a császár vér szerinti, már megkoronázott kiskorú gyermekét ugyan a hatalomból kiszorítja a megkoronázott újonnan feltört uralkodó, de a császári méltóságában meghagyja. (Az, hogy I. Alexiosz VII. Michaél fiát vejévé fogadja és örököséül jelöli 1092-ben, de ezt fia születése után 1092-ben visszavonja, már nem teljesen ide tartozó adat, hiszen Konstantinosz Dukasz nem megkoronázott császár.⁸⁸)

Hogy a megkoronázott uralkodónak milyen nagy szakrális tisztelete volt, arra az Árpád-ház krónikái között is találunk példát. Amikor László (i. sz. 1077.-1095.) szentté akarta avatni Istvánt, a püspökök azt mondják neki, hogy ezt nem teheti meg, míg a megkoronázott királyt, Salamont börtönben őrzik. (A ránk hagyományozott adatok ezt úgy magyarázzák, hogy addig nem tudták felnyitni István koporsóját, amíg a börtönben őrzött megkoronázott unokatestvért szabadon nem engedték.⁸⁹) László egyébként azt is megtanulta Géza kellemetlen helyzetéből, akit körülvettek a püspökök azzal a kérdéssel, hogy miként lehet két megkoronázott királya az országnak,⁹⁰ hogy ezek után Salamon életében nem koronáztatta meg magát, a hercegi koronát viselte, bár a királyi hatalmat gyakorolta.⁹¹

⁸³ Ostrogorsky 2001, 305; Bréhier 1997, 297.

⁸⁴ Ostrogorsky 2001, 288–289. 291; Bréhier 1997, 178–179, 182.

⁸⁵ Ostrogorsky 2001, 231, 234, 239–240; Bréhier 1997, 119–120, 132–133.

⁸⁶ Ostrogorsky 2001, 244; 248–249, 251–255; Bréhier 1997, 145, 158–160.

⁸⁷ Ostrogorsky 2001, 302–303. Bréhier 1997, 292.

⁸⁸ Ostrogorsky 2001, 328. Bréhier 1997, 303.

⁸⁹ „Hartvik püspök legendája István királyról.” In: *István király emlékezete*, Bp. 1973, Magyar Helikon, 65–85: 24. p. 81.

⁹⁰ Pauler Gy., *A Magyar Nemzet története az árpád-házi királyok alatt*, Bp. 1899, Atheneum, I. kötet, 135.

⁹¹ „László király krónikája” In: *László király emlékezete*, Bp. 1977, Magyar Helikon, 36–47: 131. p. 42.

Másik legjellemzőbb példa a király szakrális tiszteletére az a feljegyzett hagyomány, hogy Imre (i. sz. 1196.-1204.) királyi öltözékét viselve serege közepette fogta el az ellene csatára készülõ öccsét, a késõbbi II. Endrét, és az ellene fölkelõ hadsereg és maga Endre is ezt ellenállás nélkül tûrte.⁹²

Összefoglalásul tehát azt lehet közölni, hogy a királyi hatalomnak mindig volt valamilyenféle szakrális vetülete. Az uralkodó közvetít a halandó és isteni szféra között, és õ maga is valamiféle isteni vagy legalábbis szent funkcióval rendelkezik. Ez rendkívül sok kötöttséget is jelent, szent házasság és szakrális halál funkcióját is magában foglalja. Ez a funkció megmarad néha olyankor is, amikor a király politikai hatalma megszûnik, és azok a felemelkedõ új uralmi formák, amelyek eredetileg nem rendelkeznek ilyen aspektussal, (tûrannisz, római császárság) igyekeznek ezt is hozzákapcsolni uralmukhoz, illetve az új feltõrekvõ dinasztiák is isteni eredetet vagy legalábbis isteni jóváhagyást vindikálnak maguknak. A kereszténység felvétele ezen csak annyiban módosít, hogy a király többé nem isten fia, hanem az isten képviselõje által felszentelt, a szentekkel egyenrangú uralkodó.

Felhasznált szakirodalom

- Bodrogi Tibor, *Mesterségek, társadalmak születése*, Budapest, 1997.
- Bouché-Leclerque, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bruxelles 1963 – Paris 1979.
- Boudin., L., *L'empire socialiste de Inca*, Paris, 1928.
- Baudin, L., „La religion dans l'Empire des Incas.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* V. Paris 1956, 65–87: 73–75, 80.
- Bréhier, Louis, *Bizánc tündõklése és hanyatlása*, Budapest 1997, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
- Decharme, P., *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884.
- Delcourt, M., *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1981.
- Detienne, M., „Violentes »eugénies«.” In: Detienne, M. – Vernant, J. P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 183–214.)
- Detienne, M., *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972.
- Dhorme, Édouard, *La religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945.
- Dietrich, A. C., *The origins of greek religion*, Berlin–New York, 1974.
- Dobrovits Aladár, „Egyiptom és a hellenizmus.” In: D. A., *Egyiptom és az ókori Kelet világa*, Budapest, 1975, ELTE Ókortörténeti tanszékeinek kiadványa, 140–141.
- Drioton, E., „La religion égyptienne.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* III. Paris, 1954, 7–147: 71–77.
- Eliade, Mircea, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, 1993.
- Eliade, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, „Gallimard”, 1959.
- Faure, P., *Fonctions des Cavernes cretoises*, Paris, 1964.
- Foucart, P., *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914.
- Frankfort, H., *La royauté et les dieux*, Paris, „Payot,” 1951.
- Frazer, J., *Le rameau d'or*, Paris, I. 1903. II. 1908.

⁹² Pauler 1899 II. kötet, 33. és 490.

- Frazer, J., *Les origines magiques de la royauté*, Paris, 1920.
- Frobenius, Leo, *Afrikai kultúrák*, Budapest, 1981.
- Grant, M., *Róma császárai*, Budapest, Corvina, 1996.
- Ant. Haucheocome, „Les religions du Japon.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* II. Paris 1954, 16–218.
- Hegyí Dolores, *Polis és vallás*, Budapest, 2002.
- James, E. O., *Mythes et rites dans la Proche-orient Ancien*, Paris, 1960, 81–83.
- Jamme, A., „La religion sud-arabe pré-islamique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* IV. Paris 1956, 239–307.
- Kákósy László, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, Osiris, 2003.
- Kákósy László, *Varázslás az ókori Egyiptomban*, Budapest, 1978, 132–135.
- Karsten, R., *La civilisation d’empire Inca*, Paris, „Payot”, 1983.
- Köves-Zulauf, Thomas, *Bevezetés a római vallás történetébe*, Budapest, Telosz kiadó, 1995.
- Krappe, A. H., *La genese des mythes*, Paris, „Payot”, 1938.
- Labat, R., *Le caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939.
- Lagrange, R. P., *Quelques remarques sur l’Orpeus de Salamon Reinach*, Paris, 1910.
- Lips, Eva, *Könyv az indiánokról*, Budapest, 1960.
- Lips, J., *A dolgok eredete*, Budapest, 1962.
- Martha, Jules, *Les sacerdoces athéniens*, Paris, 1881.
- Moret, A. – Davy, G., *Des clans aux empires*, Paris, 1923.
- Nilsson, Martin P., *La religion populaire dans la Grece Antique*, Plon, 1955.
- Ostrogorsky, Georg, *A bizánci állam története*, Budapest, 2001.
- Otto, Walter F., *Dionysos mythos und kultus*, Leipzig, 1939.
- Pallatino, M., *Az etruszkok*, Budapest, Gondolat, 1980.
- Pauler Gyula, *A Magyar Nemzet története az árpádházi királyok alatt*, Budapest, Atheneum, 1899.
- des Places, E., „Les religions de la Grece antique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des Religions* III 159–292: 214–219.
- Propp, V., *A varázsmese történeti gyökerei*, Budapest, L’ Harmattan, 2005.
- Reinach, S., *Cultes, mythes religions*, Paris II. 1906 III. 1908.
- Rockenbauer Zoltán, *Ta’arua Tahiti mitológia*, Budapest, 1994.
- des Rotours, R., „La religion dans la Chine Antique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* V. Paris 1956. 1– 83.
- Rutten, M., „La religion asianique.” In: Brillant, M. – Aigrain, R., *Histoire des religions* IV. 7–117: 29, 68.
- Séchan, L. – Léveque, P., *Les grandes divinités de la Grece*, Paris, 1966.
- Vandier, J., *La religion egyptienne*, Paris, 1944, 130–132.
- Várkonyi Nándor, *A magyar fejedelemség kozmikus jellege*, Mauzoleum, Budapest, 1987, 238–241.
- Wargha Samu, *Az eleusziszi misztériumokról*, Budapest, 1882.

Felhasznált forrásmunkák

- Aeschylus, „Tragoediae et fragmenta.” In: *Aeschyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Parisiis, 1842, Firmin Didot.
- Apollodoros, *Vádbeszéd Neaira ellen*, Szeged, 2006, Lectum kiadó.
- Apollodoros, *Bibliotheca*, Lipsiae, 1854. (symptibus et typis Teubneri)

- scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berolini, 1968.
- Athenaios, *Deipnosophistarum*, libri XV. vol. I–II–III, Lipsiae, 1887–1890 (in aedibus Teubneri)
- Aristoteles, *Athenaion politeia – Az athéni állam*, Budapest, 1954, Akadémiai kiadó.
- Sextus Aurelius Victor (incertus auctor), *Liber de viris illustribus*, Berlin, 1970 (bibliotheca teubneriana).
- Bacchylides, *Carmina cum fragmentis*, Lipsiae, 1898. (Költeményei görögül és magyarul) Budapest 1903. Franklin társulat
- Berosos Chaldeios, *Fragmenta Fragmenta Historicorum Graecorum* II. Parisiis 1848, Firmin Didot, 495–510.
- Claudianum (oratio Claudii) de iure honorum Gallis dando* (Lyoni tábla), a. 48. In: *Fontes iuris Romani Antiqui*, 52. p. 195–198.
- Cicero, „De legibus, De re publica.” In: *Oevres completes de Cicero*, Paris, 1881. (Firmin Didot)
- Csu-Ta küan, „Feljegyzések Csen-la földjének szokásairól.” In: Jelen János – Hegyi Gábor, *Angkor és a khmerek*, Budapest, 1991, 5–21.
- Demosthenes, *Opera*, Parisiis, 1843, Firmin Didot.
- Dio Chrysostomus, „Orationes.” In: *Quae extant omnia*, vol I Berolini, 1893.
- Diodoros Siculus (Szikeliótész), *Bibliothecae historicae, quae supersunt*, vol. I–II., Parisiis, 1842, 1845, Firmin Didot.
- Dionysios Halicarnassensis, *Antiquitatum romanorum, quae supersunt*, Parisiis, 1886, Firmin Didot.
- Euripides, „Les belles lettres.” In: *Oevres*, tome 6, Paris, 1968.
- Lucius Annaeus Florus, *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC libri II*. Lipsiae, 1863.
- Gellius, A., *Noctes Atticae – Attikai éjszakák*, Budapest, 1905, Franklin.
- Hartvik püspök legendája István királyról István király emlékezete*, Budapest, Magyar Helikon, 1973, 65–85.
- Abu-l-Qasim Ibn Hauqal, „Az útvonalak és birodalmak könyve.” In: Kmoskó Mihály, *Mohamedán írók a steppe népeiről*, Budapest, 2000, 57–90.
- Herodotos, *Historiae*, Lipsiae, 1921. (in aedibus Teubneri)
- Hippolytos, „Elenchos.” In: *Hippolytus: Werke dritter band*, Leipzig, 1916.
- Abu-l-Hasan Ali ibn Husayn ibn Ali Al-Masuudi, „Aranymezők és aranybányák.” In: Kmoskó Mihály, *Mohamedán írók a steppe népeiről*, Budapest, 2000, 151–225.
- Homeros, „Odyssea.” In: *Homeri carmina et cycli epici reliquiae*, Firmin Didot, Parisiis, 1881, 295–522.
- Ibrahim ibn Muhammad al Istahri, „A birodalmak útvonalainak könyve.” In: Kmoskó Mihály, *Mohamedán írók a steppe népeiről*, Budapest, 2000. 11–56.
- Képes krónika*, Budapest, 1978.
- Királyok I. könyve*
- „Khufu és a varázslók”, ford. és jegyz. Kákossy László. In: *A paraszt panaszai*, Budapest, Magyar Helikon, 1963, 45–56.
- Iustinus, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Lipsiae, 1886. (in aedibus Teubneri)
- „László király krónikája.” In: *László király emlékezete*, Magyar Helikon, 1977, 36–47.
- Livius, *Ab urbe condita libri*, Lipsiae, 1852–1854. (in aedibus Teubner)
- Ovidius, „Fasti.” In: *Ovidius*, vol III. Lipsiae, 1924. (in aedibus Teubneri)
- Ovidius, „Ars amatoria.” In: *Ovidius*, vol I. Lipsiae, 1907. (in aedibus Teubneri)
- Pausanias, *Descriptio Graeciae*, Firmin Didot, Parisiis, 1845.
- Photios, *Lexicon*, Lipsiae, 1823.
- Platon Minos, „Leges.” *Opera* vol I–III, Parisiis, 1846–1873.
- Plutarchos, „Collecta parallela graeca et romana.” In: *Scripta moralia Plutarchi operum* vol. III. 1841, editore Firmin Didot.

- Plutarchos, „De fortuna Romanorum.” In: *Scripta moralia Plutarchi operum* vol. III. 1841, editore Firmin Didot.
- Plutarchos, „Theseus (Vitae paralellae).” In: *Plutarchi operum*, vol. I–II. Parisiis, 1846–1847, editore Firmin Didot.
- Plutarchos, „Romulus (Vitae paralellae).” In: *Plutarchi operum*, vol. I–II. Parisiis, 1846–1847, editore Firmin Didot.
- Res gestae divi Augusti*, Berolini, 1883, Weidmann.
- Servius in Vergilii carmina commentarii*, Lipsiae, 1881–1887 (in aedibus Teubneri).
- Publius Papinius Statius, *Silviae – Erdők*, Budapest, 1979, Akadémiai kiadó.
- Suidae lexicon* ed. A. Adler bd. 5. Leipzig, 1928–1938.
- Strabon, *Geographica*, Parisiis, Firmin Didot, 1883.
- Suetonius, „Duodecim Caesares.” In: *Omnia opera*, Parisiis, 1828. vol I. 1–478. vol. II. 1–418.
- Cornelius Tacitus, „Annales”, „Historiae.” In: *Libri, qui supersunt* vol III., Lipsiae, 1861, 1867 (in aedibus Teubneri)
- Valerius Maximus, *Factorum et dictorum mirabilium libri novem*, Lipsiae, 1888 (in aedibus Teubneri)
- Joannes Zonaras, *Epitome Historiarum*, Lipsiae, 1868–1875. vol. I–VI.

AZ ÉRZÉKEK LITURGIÁJA

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

NYUGAT ÚTJA

Mindenekelőtt egy *történelmi folyamatot* szeretnék felidézni. A nyugati és keleti egyház mindig is alkalmazott művészeti formákat templomaiban, az építészettől kezdve a festészetten át a zeneművészetig. Azonban azt is be kell vallanunk, hogy a művészeteknek ez a legalábbis szentelményi jellege, ami jelen volt az első évezredben, a további történelmi út során egyre inkább elhomályosodott, főként a nyugati szertartásban.¹

Nyugaton egyre inkább a „természetes” visszaadása (a realizmus) lett a szentképek fő célkitűzése. A festmények, majd az ember testi mivoltát még inkább hangsúlyozó szobrok, a természetet utánzó építészeti díszítőelemek egyre kevésbé voltak már a liturgia részei, egyre inkább az egyház földi uralmát akarták kifejezni, legfeljebb csak szemléltették a hit igazságait, de már egyre kevésbé jelenítették meg a láthatatlant. Az ikon *szentképpé* vált, a katekézis az értelem iskoláztatásává, a liturgia csak a szavak szürke eszköztárára épülhetett. Nem is csoda, hogy az egyre naturalisabb, öncélúan elburjánzó művészet-elemekből „nem kért” a protestantizmus, a hit egyetlen kifejezőjévé az újra előtérbe került igét, a szót kívánta megtenni.

Protestáns milióben az Istennel való találkozás leszűkül az *igére*, a kimondott és hallható szóra, mintegy a hallás érzékszervére. Az Ószövetség képábrázolási tilalma él itt tovább, sőt maga Jézus is hangsúlyozza: „Akinek füle van a hallásra, hallja meg!” A Szentírás a verbális kommunikáció világát vetíti elénk. A vizuális kultúra elvetésében szerepet játszottak az ikonromboló mozgalmak, talán még az Iszlám térnyerése is, másrészt a reformáció elindítói túlburjánzónak látták a díszítő elemek jelenlétét a templomokban, úgy vélték, csak elvonják a hívőket a lényegtől, Krisztustól. Tény, hogy a kereszténységnek ez az ága egydimenziójú, auditív kultúra és liturgia.

A *római katolikus templomokban* megmaradtak a szentképek, sőt vannak szobrok is, van (bár kiveszőben) a tömjénezés, a füstölés is, azonban a képek-szobrok inkább csak didaktikai szerepet töltenek be, nem válnak a liturgia „cselekvő” elemeivé.

¹ Kalokyris, K., „Der Inhalt der Ikonographie der Ostkirchen”, in *Concilium* 1980. febr. 86.

KELET ÚTJA

A keleti egyház (= az ortodox és a görögkatolikus egyház) viszont hansúlyozottan felvállalja mind az *öt érzékszervet*, mindegyiket be akarja vonni az istentiszteletbe.² Ez nem jelenti azt, hogy a hangnak, a szónak, az éneknek nem lenne továbbra is döntő szerepe itt is. Természetesen, jelen van rítusunkban a verbális elem, a *szó liturgiája* is. Nemcsak szentírásrészletek felolvasása formájában, nem is csupán igehirdetés alakjában – olyannyira, hogy egy liturgián kétszer áldozunk: az igeliturgiában az ige befogadásával, az áldozat liturgiája keretében az eukarisztikus áldozat vételével –, hanem jelen van úgy is, mint *ének*. Egy Nagy Szent Bazilnak tulajdonított mondás szerint: „Aki énekel, kétszeresen imádkozik”.

De megjelent a keleti egyházban a *vizuális elem*, a kép is. Ennek gyökere, hogy a kereszténység olyan kultúrába lépett be az ókorban, ahol Istent, az ő üzenetét nemcsak „hallani” akarták, de nézni, szemlélni is. Gondoljunk csak arra: a teória (theórea) Isten szemlélete! A görög kultúrában a háttérben ott volt a pátóni felfogás, amely a létezőket a láthatatlan valóság ikonjainak, képmásainak tekintette.

Az ősegyház ezért egyhamar feloldotta az ószövetségi képmás-tilalmat. Előbb csak szimbólumok (hal, jópásztor), majd bibliai és vértanúkról szóló történetek tűntek fel a katakombák, templomok falán, később Krisztusnak, Isten „látható képmásának” (*eikon*-jának) ábrázolása is lehetségessé vált. A 6. században már kultikus tisztelet (tömjénezés, gyertya, meghajlás) övezi Krisztus és a szentek képmását. Középpontban az áll, hogy a megtestesülés feloldotta az emberábrázolási tilalmat. Az ikonrombolókon aratott győzelem (842) az „ortodoxia ünnepevé” vált (a keleti egyház mind a mai napig erről emlékezik meg nagybőjt első vasárnapján).

A görög templomokban kialakult *ikonosztáz*, képfal immár „vizuális teológia” lett, a „szegények bibliája”, képi megjelenítése azoknak az üdvtörténeti misztériumoknak, amiket az énekek más művészet nyelvén maguk is kifejeznek. Ha az első évezredre gondolunk, nyugodtan beszélhetünk arról, hogy az egész egyetemes egyházban él a „szó liturgiája” mellett a „képek liturgiája”, vagy (a befogadó oldaláról) a fül mellett a „szem liturgiája” is. A képi ábrázolás azonban megmaradt két dimenzió keretében, Kelet a szobrokban a bálványimádás veszélyét látta. NB *domborművek*, féldomborművek helyet kaptak a templomokban, lásd a rézionok széleskörű elterjedését.

De beszélhetünk az *ízlelés liturgiájáról* is. „Vegyétek és egyétek, ez az én testem” – mondja maga Krisztus az átváltoztatás, a szerzés igéiben, és itt egyenesen a *phragein*, rágni szót használja! Megjelenik a szaglás, az *illat liturgiája* is, a tömjénezések során.

² Cselényi I., „Az öt érzékszerv liturgiája a keleti egyházban”, in *Érzékek és vallás*, Szeged, 2009. 34-42.

Szerepet kap a *tapintás* is: megcsókoljuk szent könyveinket, főleg az evangéliumos könyvet, ami számunkra valamiképpen maga Krisztus. „Tapintsatok meg és lássátok, hogy én magam vagyok – mondja nekünk a Feltámadott –, hiszen a léleknek nincsenek húsa és csontjai.” És csókkal illetjük egymást is a liturgia felszólítására: „Szeressük egymást!”

Az érzékek szerepéhez további elemek is kapcsolódnak. A vizuális elemhez tartozik a *tér liturgiája* is. A keleti templom architektúrája – előtér, hajó, szentély –, mely az üdvtörténet összefoglalása, maga is azt sugallja, hogy életünk célja az isteniben való részesezés. Kár, hogy hazai rítusunk a keleti templomépítéset közvetítésében eléggé szegényes.

Kelet azonban a teret nem statikusan nézi, hanem *mozgással* is ki akarja tölteni. Épp ezért beszélhetünk a *mozgás liturgiájáról* is. Az a bevonulás például, amivel az esküvői szertartás kezdődik, maga is beszédes: szintén az ember üdvtörténeti előrehaladását vetíti elénk, azt, hogy lényegében folyton úton vagyunk Isten országa felé. De ugyanígy az eucharisztikus liturgia körmenetei – a kis- és nagybemenet –, a templom körüli körmenetek jelesebb ünnepeken, búcsúkon mind-mind ezt a *homo viator*-jellegét fejezik ki, eszkatologikus tartalmúak. Úton vagyunk az örökélet felé!

Külön is szót érdemel itt az *idő* kategóriája. Ahogy a Szentírás is különbséget tesz kronosz (a kegyetlenül pergő holt idő) és a kairosz (a kegyelmi idő) között, Kelet szemléletében az idő egész rendje belső átalakuláson megy át, az üdvösségtörténet megjelenítésévé válik. A nap megszentelésének köre a vecsernyével kezdődik, mint ahogy a Teremtés könyve szerint is „lett este és reggel, első nap”, és a következők; majd az imaórák és a liturgia után lepereg a nap, és mintegy magába sűríti az egész üdvtörténetet.

Ugyanígy egy-egy hét, sokszor egy-egy nagyobb egység (negyven vagy épp ötven nap) és főleg az egyházi év köre, szeptember 1-jétől augusztus 31-ig az üdvtörténet ívét futja be. Az évek megsem zárulnak magukra, hanem vissza, de előre és mutatnak az előző, illetve a következő évre (lásd Keresztfeltmagasztalás ünnepét szeptember 14-én, amely az előző év Nagypéntekjére rímel vissza, vagy lásd az Örömhírvétel ünnepét március 25-én, amely előre mutat a következő liturgikus év karácsonyára). Az idő-síkoknak ez az egymásra épülő rendje, spirálja mintegy megnyitja az időt az Örökkévalóságnak.

A tér, az idő Arisztotelész koordináta-rendszerében az *akcidensek*, a járulékok között található. Kelet szemléletében ezek a mozzanatok nem egyszerűen akcidensek vagy afféle lényegtelen elemek, hanem éppen a lényeg (az ouszia) „napkitörései”. Leginkább az Úrjelenés, az Epifánia meghosszabbításai, amikor Krisztus jelenléte átsugárzott a Jordánon, a vizen, az anyagon.³ De húsvét fénye is átragyog már ezeken az érzékelhető jeleken.

³ Cselényi I., „A szentségi jelek a keleti egyházban”, in *Vallástudományi Szemle*, 2012/3. 63.

BIZÁNCI NYOMOK

Bizánc sokdimenziós liturgiája megtalálható hazai görögkatolikus egyházunk gyakorlatában is. Hangsúlyos formában jelenik meg nálunk a szó (a hang, az ének) liturgiája. Énekrendünk a szláv gyökereken túl a görög énekrendig mutatnak vissza (lásd a Nyolchangú énektárat, amelyek nem dúrra és mollra, hanem az ún. modális skálákra /dór, fríg, líd, mixolíd/ épülnek, és lásd énekeink tetrachordos felépítését).⁴ Megvan nálunk is az eleven *kép-tisztelet*, gondoljunk az ikonosztázionokra, a képek tömjénezésére vagy épp a máriapócsi könnyező kép kultuszára.

Ismerjük az *ízlelés liturgiáját* is. „Ízleljétek és lássátok, mily édes, mily jó az Úr” – énekeljük az „előre megszentelt áldozatok” liturgiáján, és valóban, az áldozás Isten jóságának megtapasztalása számunkra. Él nálunk is az *illat liturgiája* is. Pl. a vecseryén és az ún. előszenteltek liturgiáján, a nagyböjtbten, melynek során így énekelünk: „Igazodjék föl az imádságom, mint a tömjénfüst, a te színed elé”. A tömjénfüst itt és más szertartásainkon valamiképpen tényleg imádságunk felfelé szárnyalásának megjelenítője.

Szerepet kap a *tapintás* is. Valahonnan innen nő ki a máriapócsi „értetkőzés” is (a kegykép, vagy kicsinyített másának megérintése, megcsókolása), még ha ez furcsa is egy-egy kívülálló számára, vagy erről beszélnek az agyoncsókolt tetrapodok, csókoló állványok régi templomokban. Az evangélium- és keresztcsókolás megjelenik zsolozsmánkban, sőt utóbbi a temetéseinken is („Jertek, adjunk búcsúcsókot az elhunytak” – mondjuk, míg a keresztest csókoljuk és csókolásra nyújtjuk). Tamással együtt testi közelségbe szeretnénk kerülni a Feltámadottal és új világával: „Kiváncsi kézzel a te életadó oldaladat megtapogatta Tamás” – énekeljük Tamás-vasárnapon.

Mindez a *bizánci szellem továbbélését* jelenti. Aki kicsit is ismeri görög szertartásunkat, annak az lehet a benyomása, hogy a liturgia – aransújtásos ornátusaival, a liturgia koreográfiájával, ikonosztázionjával, vox humana-jával – valamiféle időutazás keretében a késő ókori Bizánc világába röpíti el. Úgy is mondhatám, rítusunk – minden deformálódás, esetleg latinizálódás ellenére – nemcsak hogy nyomokban hordoz bizánci elemeket, de egyenesen helyszíni közvetítés Bizánc első keresztény századaiból.

Az első, szembetűnő bizánci mozzanat mindaz, ami a szertartásokban, a *liturgikus szövegekben* megjelenik. Nincs még egy olyan vallási közösség, amelyben ilyen mértékben szólalnának meg ókori klasszikusok, régi korok írói, mint rítusunkban. Keresztény közösségekben felolvasnak, idéznek bibliai igéket, filozófiai felolvasó üléseken idézgetik Arisztotelészt vagy Plátónt, de hogy ókori szerzők szövegei alkossák magát az istentiszteletet, ez egyetlen vallási közösségre sem jellemző.

⁴ Cselényi I., *A hozzánk lehajló Isten*, Nyíregyháza 1988.181-216.

Márpedig az év nagy részében Aranyaszájú Szent János, egy évben tíz alkalommal Nagy Szent Bazil szövegeit olvassuk, sőt énekeljük végig, reggel és alkonyati zsolozsmánkban pedig Szíriai Szent Efrém, Szent Szofrón, Damaszkuszi Szent János szólalnak meg, vagy Romanosz Melodosz kér szót (vö. Akathisztosz Hümnosz). A hazai görög katolikus rítus – az ortodox egyházzal e tekintetben azonos módon – a IV-VIII. század bizánci irodalmát jeleníti meg, mindenestől *posztbizánci jelenség*.

A liturgikus szövegek még mélyebb rétegekre utalnak. Ismert mondás: *lex orandi est lex credendi*. A textusok tehát a hit, a teológiai gondolkodásmód kifejezői. Épp ezért érdemes rekonstruálnunk, milyen teológiát körvonalaznak liturgikus szövegeink. Nem hiába mondogatják a kívülállók, a görögök „hányják magukra a keresztet”. Valóban nem fukarkodunk a keresztvetéssel. A keresztvetés pedig, mint tudjuk, trinitárius hitvallás. Liturgiánk tele van szentháromságihitet kifejező formulákkal, így ún. „fennhangokkal”, áldásokkal. Ha van unitárius egyház, akkor van trinitárius is, és ez éppen a görög rítus. Liturgiánk a Szentháromság oikonomiajának, üdv gondozásának megvallása.

Mindebből *ekklézológia* és *antropológia* is levezethető: a Szeretet-Istennek csak a szeretetben élő ember lehet a képmása. Ezért mondjuk a Hitvallás előtt: „Szeressük egymást, hogy egyetértőleg valljuk a... Szentháromságot”. Hogy csak a nagy teológiai csomópontokra utaljak, számos kiágazása van ennek a keleti teológiának: az isteni személyek alapján út nyílik a perszonalizmus felé,⁵ az oikonomia hangoztatása nyomán az üdv történeti teológia felé, amely a Szentírás élő üzenetére épül, s új üdvösség-eszme felé, amely teózist, az isteni és az emberi egyesülését, átistenülést feltételez.

TEOLÓGIAI ESZTÉTIKA

Az elmondottakból afféle „teológiai esztétika” – a *művészetek teológiai értékelése* – körvonalazódik. A görög gondolkodás *kalogáthiája* tovább él rítusunkban, hiszen a szép és a jó együtt fejt ki hatását, mindkettő az Abszolútum képmása és vetülete. A szépség egyfajta theophánia, istenjelenés, az isteni őskép visszatükröződése.⁶ A kép, a hang, az íz, az illat, a tér, a mozgás, a testi mivolt jelenlét-hordozó. Olyan, mint az eucharisztia: hordozza, színek mögé rejtje az isteni jelenléte.

A megváltással az ember összemeri felemelését valljuk, a liturgiában tehát szerepet kaphat minden adottságunk, s az ezekre épülő mindenfajta művészeti ág. Vegyük most sorra a legfontosabbakat.

⁵ Congar, M.-J., „La deification dans la tradition spirituelle de l’Orient.”, in *La vie spirituelle*, No. 188. 1. mai 1935, 107.

⁶ A szépség teofániájáról v.ö. Nazianzi Szent Gergely, *Epiphania*. Patres Graeci, 36. kötet, 365.

1. A liturgia legtöbbet emlegetett eleme a szó. Már a hagyományos szentségktan is tudott a szavak kegyelemközvetítő erejéről, még ha ezt a hatást le is szűkítette (vö. a „szerzés igéi”). A mai katolikus teológia általában is hangoztatja az igehirdetés és befogadás (v.ö. Jn 5,24) szentelményi hatékonyságát. Ez a „tárgyi” erőkifejtés azonban elválaszthatatlan a megformáltságtól, a szépélmény kérdésétől. A hevenyészve „összedobott” szavak csak akadályai lesznek a kegyelemnek. Így kap szerepet már a kimondott szó esetében is a költészet, az irodalom. Amivel nem azt akarjuk mondani, hogy a liturgia szövege vagy a prédikáció álljon csupa versidézetből. A szó úgy válik művészi, költői, ha ritmika, szóképek, jelképek töltik ki, ha az Ige valóban szinte érinthetővé, tapinthatóvá válik általa.

2. A szó azonban egymagában még nem hozza létre a kegyelem áramkörét. Ellentétpárja a *csönd*, amelynek legalább akkora a szerepe a liturgiában, mint a kimondott szónak. Éppen a kimondhatatlannak, a meglévőn való túllépésnek, a teljesség felé való kitérülésként a jele. A szó-csönd dialektika a *Logosz-Pneuma* (Ige-Lélek) kettősség és egység kifejezője. A Lélek majdnem minden nyelvben a „lehelés” szóképből ered, amely előfeltétele a szó lehalkulása, a hallgatás, „az embernek be kell lélegeznie a Lelket” – mondták a régi szentatyák, hogy annál előbbben áradjon el a Szentlélek istenítő energiája, s hogy aztán a szó ne pusztán emberi szó, de Isten igéje legyen. A ritmikával, a képekkel, a szépség jegyeivel átjárt liturgia és igehirdetés már nemcsak az Ige, de a Lélek jelenlétét is tükrözi, a Szentháromság áramkörébe emeli a hívőt. Ehhez azonban az is szükséges, hogy ne száraz kérelemsorolás, jogi megállapítás legyen, hanem „Isten csodás tetteinek” felidézése, az üdvtörténet egzisztenciális átélése, a teremtett világnak szavakban végbemenő színeváltozása, átalakulása, mely a mi belső átváltozásunkat is elősegíti.

3. Ugyanennek az áramkörnek kell érvényesülnie a liturgia *festészeti* vagy *építészeti* összetevőiben is. Láttuk, hogy a hagyomány éppen a képeket tekintette elsősorban jelenléthordozónak. De korunk zsinata is szorgalmazza ezeknek az elemeknek evangelizáló jellegét. Ehhez ismét csak az szükséges, hogy a templomban alkalmazott képek ne egyszerűen a természetet utánozzák, hanem – ha tetszik, az ikonok, vagy ha úgy tetszik, az absztrakt irányában – mutassanak túl azon. Ne fogalmakat rajzoljanak le, hanem személyes találkozás résztvevőivé avassanak bennünket. Az üdvösségtörténet megjelenítései és a jelképek szolgálják leginkább ezt a „lelkivé” válást, amelyben az evilági adottságok a „más” világ jelzéseié válhatnak. Ugyanez érvényes az építészetre is. Mint Maldonado figyelmeztet: az építészeti (techné) a régiek szemléletében a „szülés” képével függ össze („szépet szül”). Ez a „szép körüli bábáskodás” megvalósulhat hagyományos formákban, de ultramodern épületálmokban is. Egy a lényeg: a lelkek közös istenélményét, felemelkedési vágyát fejezzék ki. Így még a kövek is „beszélnek”, jelenlét-hordozókká válhatnak.

4. Ritkán szokott szó esni róla, de a *mozgás* is szerves része a liturgiának. A hagyományos liturgiákban ugyan minimálisra szűkült le a gesztusok, templomi mozgások

köre (keresztvetés, körmenet, a pap ki és befordulása), korunk újra kezdi felismerni a liturgia mozgás-dimenzióját.⁷ Olyannyira, hogy Guardini már a hatvanas években is a „test beszédének” (bodylanguage) alkalmazásáról beszélt, az ún. „fiatal egyházak” (Afrika, Ázsia, Dél-Amerika helyi egyházai) pedig mind több táncleletet visznek be folklórral átszőtt liturgiájukba. Újjászületett a „mozgás liturgiája”.

A BIZÁNCI GONDOLKODÁSMÓD ÜZENETE

Sokan anakronisztikusnak, idejétmúlt dolognak vélik ezt a bizánciaszkodást. Pedig ez a szemlélet nagyon is aktuális. Mi is ennek a *bizánci gondolkodásmódnak mai üzenete?* – Kelet egész emberben gondolkodik. Minden ponton előtűnnek a bizánci jegyek a nyugati gondolkodásmóddal szemben. Míg Nyugat – a római katolikus és a protestáns oldal egyaránt – racionalizmusra, intellektualizmusra hajlamos, ahol éppen ezért a művészetek tárgyi lecsapódásai, mint a képábrázolás, legfeljebb csak az illusztráció szerepét töltik be, vagy míg a protestantizmus a kifejezési eszközök közül kizárólag a verbális, igei elemre szűkíti be a vallásos élmény körét olyannyira, hogy száműzte templomaiból a vizuális elemet, az emberi képmást, addig Kelet mind az öt érzékével meg akarja ragadni, és nem statikusan, hanem mozgásában nézi az embert, ezért beszélhetünk, mint láttuk, nemcsak a szó, hanem az ének, a kép, a tér, a mozgás, sőt az illat és az ízlelés liturgiájáról is, s egyáltalán, a ráció mellett az érzelmek és az akarati ráhangolódás elemeiről is. Ami az emberképet illeti, Kelet sohasem csupán lélekben gondolkodik, hanem *egész emberben*, aki test és lélek. És persze szellem is, ami a szív bibliai képe alapján az ember hüposztatikus, személyi középpontja, amely már nyitott az isteni felé is.

A keleti egyház állásfoglalásának, küzdelmének legmaradandóbb gondolata, hogy a templomban alkalmazott képek (és más művészeti elemek, érzékelhető valóságok) *jelenlét hordozói*, már-már az eucharisztia kenyeréhez-borához hasonlóan. Nem egyszerűen díszítő elemek, mint a képek, akár szentképek is, otthonainkban, nem is csupán szemléltető eszközök, hanem a bibliai „név”-eszmény, az ószövetségi kerubszárnyak, az égő csipkebokor nyomán az „egészen-más” jelei, a megtestesülés tovább szélesítései, az anyag „lelkivé” változtatásai, kezdetei annak az átalakulásnak, ahová a világ – és anyagi összetevői is – majd az „új ég és új föld” teljességébe jutnak el. Az érzékekre utaló, testi mozzanatok már a feltámadás csírái, ezért énekeljük húsvétkor: „Tisztítsuk meg érzékeinket, és meglátjuk a feltámadás fényében tündöklő Krisztust!” És ez tapasztalás megy végbe a liturgia minden többi élményében is. Végző soron már nem is egyszerűen hétköznapi érzékeink szerepéről

⁷ Sequeira, A. R., „Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie”, in *Concilium* 1980.

van itt szó, hanem *misztikus tapasztalásról*. A liturgiában a napi valóság tér-idő koordinátái megnyílnak a Végső Valóság dimenziója felé.

Ennek a *sokdimenziójú valóságnak* az újra-felfedezése hihetetlenül fontos most, a modern korban. Az egyház életének számos jele lelki elszegényedésre utal. Ennek jele a jogi, bürokratikus szemléletű egyháziság, a formalizmusra hajló liturgia; a kép, a hang, a gesztus funkció-jellegűvé válása. A művészeti elemek legjobb esetben csak illusztrálnak, a katekézis elvesztette „műsztagógia”-jellegét.⁸ Mérhetetlenül fontos lenne tehát – egyházunk élete, de az egész modern civilizáció védelmében is – újra felfedeznünk az emberi kifejezőeszközök s az ezekhez kapcsolódó művészetek embermentő, sőt Isten-képmás-alakító szerepét, hogy liturgiánk, egyházi közösségünk az emberré válás, a személylé érlelődés és ezen keresztül az *Istennel való találkozás* színterévé legyen.

A II. Vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója arról vall, hogy „az életadó anyaszentegyház barátnője volt a szépművészeteknek”. De az lehet ma is. Korunk katolikus egyháza újra felfedezte a művészetek és a liturgia nemcsak funkcionális, hanem *egzisztenciális összefüggését*. S hogy ezt a megjegyzést és az iménti kritikát nem a „grékus” elfogultság mondatta velem, arra bizonyosság a salamancai (Spanyolország) Pápai Egyetem liturgia-professzorának, *Luiz Maldonodonak* az írása,⁹ amely amellet áll ki, hogy a zsinat után (a latin liturgiában is) belső építőelemmé, jelenlét-hordozóvá kell válniuk a művészeti kifejező eszközöknek.

S ez nemcsak a teológia, hanem a művészet oldaláról is lehetséges. *Günter Rombold* linzi művészettörténész, a Kunst und Kirche c. folyóirat főszerkesztője arról vall,¹⁰ hogy a művészetnek – amennyiben valóban művészet, nemcsak szolgálai másolása a külvilágnak – mindig van *vallásos dimenziója*, két irányban is: mint újjáteremtés, a teremtés misztériuma felé mutat; mint a végesnek, a nem tökéletesnek az Abszolút irányában való túllépése pedig a létezés beteljesülését, a lehetőeknek a végtelenben való célbaérését, azaz az eszkatont hirdeti meg. Éppen ez az eszkatológiai elem teszi alkalmassá a műalkotásokat arra, hogy a liturgia szerves részei legyenek. A végigtekintett történelmi utat így summázhatnók: a művészi kifejezőeszközök úgy lesznek a liturgia alkotó elemei, ha nemcsak közvetlen jelentésükkel hordoznak „vallásos mondanivalót”, hanem „mögöttes háttérükkel” is a valóságon túlira irányítják a szemlélő, a hallgató, a résztvevő figyelmét.

⁸ Valenziano, C., „Bild, Kultur und Liturgie”, in *Concilium* 1980. február, 135.

⁹ Maldonado, L., „Theologische Meditation über die Kunst in der Liturgie”, in *Concilium* 1980. február, 82.

¹⁰ Rumbold, G., „Die anthropologische Bedeutung der Kunst”, in *Diakonia* 1979. november, 37.

HAGYOMÁNY ÉS KORSZERŰSÉG

A művészetek múltbeli szerepének áttekintése után még élesebbé válik a kérdés: mennyiben kaphatnak helyet vallásos életünkben a *modern* művészeti kifejezési eszközök? Tény, hogy az újszerű kifejezési eszközök a liturgiában alkalmazott művészetek mindegyik ágában jelentkeznek. Kopogtat a templomok kapuján – diaképek formájában – a filmművészet, újkeletű hangszereivel és felszereléseiével a modern zene, a mai előadóművészet, költészet, színház, az említettek, a modern építészet és a tánc alkalmazása mellett. Egészen éles formában vetődik tehát fel hagyomány és korszerűség dilemmája: ragaszkodnunk kell-e a liturgiában a hagyományos alapelemekhez, vagy új teret kell teremtenünk? Úgy tűnik, erre a kérdésre már az *élet adott választ*. Az újabb keletű művészeti ágak a templomi katekézis, ifjúsági rendezvények építőelemeivé váltak, helyesnek tűnik azonban az az eljárás, ha érintetlenül hagyják a hagyományos szertartásokat, melyek az egyház múltjának folytonosságát jelenítik meg.

Az egyik legmaibb eszköz a *modern ének és zene*. A néger spirituálétól kezdve a „gospel”-ig, a vallásos folklórtól és sanzonoktól a sacro pop-ig számos irányzat alakult ki, amely ritmikus formanyelven fejez ki vallásos mondanivalót. Ezek – lemezekről, magnetofon-felvételekről és fordítások nyomán – hazánkban is elterjedtek (a sort annak idején a Daloljunk az Úrnak c. OMC-kiadvány nyitotta meg) s a hazai sanzonok hangvételében is születtek dalok (v.ö. Napfény-dal). Gitárral, itt-ott zenekarral kísért szólolisták, énekkarok dicsérik Istent már nálunk is, sokhelyütt legkülönbözőbb „húrokon és hangszereken”.

A modern énekek *teológiai megítélése* is megszületett. Adolf Exeler a „nép teológiája” kifejeződésének látja őket, nemcsak azért, mert egyik vagy másik nép, népréteg 19-20. századi folklórából fakadtak zeneileg, hanem mert a hívő közösség, főleg a fiatalok életérzését tükrözik. Mondhatnók tehát a világi lelkiség lecsapódásának is ezeket a modern vallásos énekeket, amelyekben a keresztyén ember maga is alanyává, résztvevőjévé válik a hit-élménynek, a hitről belső átélés, tapasztalás alapján vall. Ezért bukkannak fel bennük szentírási, evangéliumi motívumok, az énekek ezeknek teremtő tolmácsolására törekszenek. Célpontjuk a napi élet, a hétköznapi világ, ahol az „ismeretlen embertárs” mögött minduntalan Jézus jelenlétére döbbenhetünk.

Ennek a kibontakozó új vallásos költészetnek a *kulcsszavai*: öröm, bánat (a Gaudium et Spes visszhangjaként), magány, elidegenedés, éhség, szenvedés, értelmetlenség, amelyekre keresztyén fogalmak felelnek: remény, társszeretet, kivonulás. Krisztus-követés, Isten országa, Emberfia, Szentlélek... Mindez életünk újraértelmezése, tudatos alakítására, az individualista lelkiség túlhaladására, az embertársak melletti elkötelezettségre indítja a hallgatót – a belső lelki történet sodrásában álló résztvevőt. A 20. század keresztyénységének levegőjét árasztják az

énekek, korunk sok szempontból zaklatott pszüchéjének is hű tolmácsolói. Amennyiben jelentkezésük nem jár együtt a kizárólagosság igényével, még sok, valóban lelki gyümölcsöt érlelhetnek a ma és a jövő fiataljainak lelkében.

A misén dalok megszólalásához *mozgáselemek* felbukkanása is kapcsolódik. Az afrikai, ázsiai, dél-amerikai egyházak nemzeti liturgiájukba is bevitték táncokat, népi hagyományokat, amelyek egyébként a keleti szertartású etiópoknál már a régi időkben is a liturgia szerves részét alkották. Pasztorációs következtetésként semmiképp sem azt szeretnők levonni, hogy népi táncot vagy épp Rock and Roll-t kellene bevinnünk szentmiséinkbe. De ott is nagyobb szerepet kellene adnunk a megvolt, csak elsorvadt *koreográfia-elemeknek*: a főcelebráns és az asszisztensek, no meg a ministránsok mozgásának, a körmeneteknek, a meghajlásoknak, a kézfogásnak vagy a békecsóknak. Hittanórákon, ünnepélyeken tágabb teret engedhetnénk az evangélium-adaptációknak, régi vagy újkeletű népi játékoknak, színdaraboknak. Ifjúsági rendezvényeken, búcsúkon pedig – a helyhez illő, szolid formában – helyet kaphatna betanított vagy kötetlen tánc is, annak kifejezésére, hogy „táncunkat” – életünket – maga a „Tánc Ura”, Krisztus vezeti, ahogy híres énekében S. Carter nevezi őt, ősi, biblikus hasonlattal.

A *képi megjelenítés* is új eszközökkel gazdagodik. A diaképek szinte már minden templomban szóhoz jutnak. Vigyáznunk kell azonban, hogy a képeknek az a valóságos áradata, ami amúgy is jellemzi modern civilizációnkat, ne vezessen minket tévútra, különben ellenkező hatást érünk el, mint szeretnénk. Ne a mennyiségen legyen a hangsúly, ne is a „nyers tények” bemutatásán (mintha a mai ember csak azt hinné el, amiről van fényképes, netán internetes dokumentumunk). A vetítés leginkább akkor szolgálhatja a „kép liturgiájának” jelzett szerepét, ha segíti az üdvösségtörténet átélését, egyéni életünkre való alkalmazását. Főként a képmélkedések lehetnek alkalmas eszközök erre, amelyben a képek asszociációkat indítanak útra, találkozás részeseivé avatnak.

A JÁSZOL ÉS AZ UTOLSÓ SZALMASZÁL

Evangéliumi szimbólumok Nagy Gáspár költészetében

SPANNRAFT MARCELLINA

BEVEZETŐ

Nagy Gáspár élete mélyen gyökerezik a szerves, vallásos, paraszti kultúrában. Akár a tönkölybúza. Ebből fakadhat, hogy sem az ún., kádári „puha diktatúra”, sem a rendszerváltozás helyezkedő éveit nem vezettek az ő személyes és alkotói életében „erkölcsi erózióhoz”. (Görömbei 2004: 112, 116, 122)

Nehéz időkben, a II. világháború utáni években született és nevelkedett, ugyanakkor a közvetlen környezet paraszti hétköznapijainak és templomi ünnepnapjainak rendjében. Életidejének múlása közben „égygyűrűi” „életspirállá” gazdagodtak, hogy aztán valami szent cél felé vigyék-vezessék, mint Szent Márton hegyére a sokszor megtett szerpentínút.

Amikor Nagy Gáspár a „hegy”-ről ír, abban egyszerre van jelen a tehénpásztorokodó kisfiú élménye, amint a Somlót és a Ságot bámulja, a középiskolás éveit Pannonhalmán töltő kamasz napi tapasztalata egy különös, szakrális helyről, mely egyben második otthona volt, s jelen van az Olajfák hegyének és a Golgotának a gazdag utalásrendszere is.

A nagyszülőktől, szülőktől hallott bibliai történetek, a közösségben mondott imák és énekelt énekek, a búcsújárások és a karácsonyi pásztorjátékok élménye mind átszövi, átjárja, átítatja Nagy Gáspár költészetét. Evangéliumi költő ő – ahogyan Rónay György is nevezi az Új Emberben, Szabadrabok c. kötetének bemutatásakor. (Idézi Görömbei 2004: 130). Érvényesnek tarthatjuk az ő költészetével kapcsolatban azokat a szavakat is, melyeket Jelenits István Pilinszky János „evangéliumi esztétikájáról” ír. (Jelenits 1992: 13-19) A „költői személyiség etikai tartása” is szorosan összefügg az evangéliumi gyökerekkel. (Göbel 2010)

A betlehemi születéstörténetet a bérbaltavári kisgyermek több szerepben, több nézőpontból is mélyen megélte. Egyik visszaemlékezésében beszámol arról, hogy cserélte el a korábban már betöltött angyal szerepét a kispásztoréra. Neve ugyanakkor a háromkirályok egyikének köntösébe bújtatta. Ennek a szép név-beavatásnak a verses lenyomatát találjuk a Hótalán a hegyek inge című költeményben: „rí Boldizsár, Menyhért meg én.”

A BETLEHEMI JÁSZOL

„Úgy gondolom, csakis az egészen személyes s egyben a radikális reményben fogant hívó döntés képes az embert kitartásában, hűségében mindhalálig megerősíteni, a beteljesedés felé vezetni.” (Szennay 2011: 184)

Ennek a radikális reménynek a megfogalmazása valamennyi Nagy Gáspár vers, mely a Megváltó születését állítja elénk – közvetve vagy közvetlenül. A korábban külön kötetekben megjelent adventi, karácsonyi versek 2001-ben, Nagy Gáspár szerkesztésében egy csokorba gyűjtve láttak újra – sajátos szövegkörnyezetben – napvilágot.

Az Amíg fölragyog a jászol című kötet első verse sokat elárul a kapcsolatról, mely Nagy Gáspárt a betlehemi születéshez fűzi. A történet benne él, s ő egész lényével a történetben. A Májusi-karácsonyban c. vers így kezdődik:

„Szőlőbontáskor,
májusi karácsonyban,
foltos szalmazsák fölé
leszállt az angyal.”

A saját, májusi születés képei a legmélyebb rétegekben érintkeznek a Kisdéd születésének misztériumával. A *szalma* és az *angyal* szó feltűnése azonnal kapcsolatot teremt e világok között, a szent időbe lépve. Ugyanakkor a személyes születés képe nagyon is valóságosan idézi a háború utáni évek szegény, paraszti világát.

Ez a különös átjárás a világok között, a hétköznapi folyamatos megszentelődése az égi bekötöttség miatt az egyik legjellemzőbb vonása Nagy Gáspár költészetének. Miközben az adott kontextusban a *szalmazsák* már az első versszakban jellé válik, az ötödik versszak angyala kilép „hagyományos” szerepéből, s „jászolkarikák kötelét/ vágja-nyiszálja karddal”.

Bár sosem veszítik el kapcsolatukat az Éggel, az angyalok olykor úgy mozognak Nagy Gáspár verseiben, mint Wim Wenders híres filmjében (Der Himmel über Berlin, 1987). Például: „mikor az októberi csillagos égen/ átaraszol egy kicsi angyal / szárnyait ügyesen zsebre gyűrve/ nem száll de könnyedén halad” (Könnyedén halad szívem fölé az éj).

AZ ÍRÓDEÁK

„Költőien lakozni a földön a tekintet aszkézisét jelenti.” (Spinelli 2013: 6) Spirituális költőnek, közvetítőnek lenni pedig ehhez még alázatot és ráhagyatkozást is. Pilinszky János, akihez Nagy Gáspárt erős szálak fűzték, így fogalmaz: „Talán a

legszenbetűnőbb, legállandóbb jele a költői alkatnak az örök figyelem, a lankadatlan, ugrásra kész éberség. Költőnek lenni föltétlenül kimerítő és emésztő állapot.” (Pilinszky 1984: 31) Máshol pedig: „Az író nem személyiség, csak médium, közvetítő. Jézus-eszmény: örök közvetítő.” (Pilinszky 1995: 135), illetve: „A költő (...) nem alkotó a szó isteni értelmében, csupán médium, közvetítő egy teljesebb jelenlétért.” (Pilinszky 1995: 112)

„Valaki ír a kezdeddel.” – fogalmazza meg mindezt még egyszerűbben és világosabban Nagy Gáspár egy 2003-as interjújában, s még hozzát teszi: „A versírás kegyelem.” (Nagy 2005: 427)

JEGYZVÉN SZALMASZÁLLAL

Hadd idézzük ezt az ars poetica erősségű és tisztaságú verset teljes egészében!

„– ...mindig és mindig:
bűnökben édesült, iramult napok
habjaiban fuldokló emberek,
egy szalmaszállal, tudjátok-e?
talán a menthetlent mentitek.

– ...kívül és belül:
poklosan örvényült, háborult világ,
de a remény sohasem meghaló,
ha minden utolsó szalmaszál
ABBÓL A JÁSZOLBÓL VALÓ!”

A Jegyzvén szalmaszállal c. versével kapcsolatban írja Nagy Gáspár a „jóakarátú embereknek”: „tudom, hogy minden utolsó szalmaszál a Gondviselés kegyelméből valamennyiünknek külön-külön is olyan kapaszkodó, amelyre nyugodtan ráhagyatkozhatunk.” (Nagy 2005: 60) „Azt gondolom, hogy a jászol és a kereszt között minden, ami lényeges, már megtörtént.” – kezdi a költő Töredékes válaszmondatok c. rövid írását a Vigília 1999. decemberi számában. (Nagy 2005: 255)

A vers, mely 1991-ben született, s kötetben először 1994-ben látott napvilágot (Mosolyelágazás), a jászol és a szalmaszál jelein keresztül a Megváltóra, a megváltottságból fakadó reménységre mutat, miközben fel is mutatja – egyetlen kapaszkodóként a bűnök bocsánatára.

Egy 2001 decemberében adott interjújában arra a kérdésre, mennyire fontos „az a bizonyos szalmaszál, amely a betlehemi jászolból való”, így válaszol: „A legfontosabb. Az életünk függ tőle. Enélkül értelmetlen lenne, hogy egyik napról

a másakra tesszük dolgainkat. Nélküle semmiféle reménységünk nem lenne, csak mennénk szürkén az alagútban.” (Nagy 2005: 404).

Jézus Betlehemben, a „Kenyér házában” született. Ezután édesanyja, Mária „pólyába takarta és jászolba fektette”. (Lk 2,7)

A jászolban az Ószövetség idejében is az állatok etetésére szolgáló takarmányt, abrakot tartották, vagyis ennivalót. (Vö. pl. Jób 39,9; Péld 14,4; Iz 1,3 – a Magyar Katolikus Lexikon *jászol* szócikke alapján). „Jézus jászlát úgy képzelhetjük el, hogy egyik felét a barlang sziklafalába vágták bele, a másik felét agyagból építették hozzá, ahogy ez néhány palesztinai barlangban ma is látható.” (www.lexikon.katolikus.hu)

A szalma, amire Jézust fektették, a levágott gabona szára.

„Napszimbólum lehet (...) a nyáron érő gabonafélék hosszú száron ülő, aranyos szemtermése. A gabonaistenek (...) szellemei rendszerint a nap megtestesülései.” (Jankovics 1996: 103)

„A búzát személyesítette meg az elvetett maggal meghaló és a kikelővel feltámadó Ozirisz; a sarlós Kronosz, aki Hellász lakóinak egyik első napistene volt; és nem utolsósorban Jézus Krisztus: *jézus*nak hívta még nem is oly régen népünk az első learatott búzakévét.” (Jankovics 1996: 104)

„Az Újszövetségben Krisztus jelképe a búza, és mint ilyen, az élet forrása.” (Dávid 2002: 45)

„Azon az éjszakán (...) Mária révén kenyereskosárrá lesz ama nevezetes jászol, ezzel profétikusan előre vetítve Krisztusnak az árulás estéjén megfogalmazott meghívását, amellyel az egész teremtett világhoz fordult: „Vegyétek és egyetek ebből mindnyájan: mert ez az én testem, amely értetek adatik.” (1 Kor 11,24).” – írja Don Tonio Bello olasz püspök Korunk asszonya, Mária c. könyvében. (Bello 2012) Az *ostya* szó latin eredetije, a *hostia* maga is ’áldozat’-ot jelent. Az Ószövetség könyveiben ismerős fogalom az első gabonatermés legjavából felajánlott, ún. zsengeáldozat (Kiv 23,19; 34,26; Ez 44,30). (www.lexikon.katolikus.hu)

A betlehemi születés ábrázolásain olykor nem csupán szalma, hanem kalászos gabona is megjelenik, hogy még egyértelműbb legyen a jel.

A vallásgyakorló kisgyermek Nagy Gáspár számára ezek a mély, teológiai tartalmak a maguk természetességében jelentek meg a templomi énekekben is: Például: „Az Ige megtestesült Názáretben,/ kit Mária szűzen szült Betlehemben./ Itt vagyon elrejtve kenyérszínben...” (Az Ige megtestesült), „Ó fogyhatatlan csodálatos ér,/ Hópehely ostya csöpp búzakenyér./ Benne lásd, az édes Úr, téged szomjaz rád borul,/ Egy világgal ér fel.” (Ó, gyönyörű szép...), vagy akár az Égből szállott szent kenyér kezdetű karácsonyi ének képei, szavai, üzenetei.

Jegyzvén szalmaszállal című verse kapcsán ezt írja Nagy Gáspár a Vigíliában, 1999-ben: „aki az irodalomnak, a szónak elkötelezettje, és szavakat ró a porba vagy a vízre, ha ez a reménység ebben a szalmaszállban benne van, talán verseivel

is biztatást tud adni, és aki olvassa, az azt mondja: kapott a reménységből valamit.” (Nagy 2005: 385)

Az ezredforduló utáni Nagy Gáspár versek „mégis-morálja” új szint ad az adventi, karácsonyi versek világához, a végső ráhagyatkozását. Hadd idézzünk 2002-es, Rónay Lászlónak ajánlott, *Se út... se félelem* című adventi énekéből:

„Makacs szívünk
csak a reménynek
adja meg magát
bár tudván tudja
mily kockázatos ma
megint elindulni
Betlehem iránt.”
„aztán már nincs tovább
se út... se félelem...
csak a szentséges éj ölén
dicsérni a végtelen csodát.”

Bizonyára nem véletlen, hogy a jó barát Orosz István is a *Jegyzvén szalmaszállal* című vers szimbólumaival búcsúzik Álom című versében Nagy Gáspártól:

„ága-bokrán az ereknek
fény-hálózatok erednek,
világoló lélegzettel
indul a szó a torkán fel,
s kérdi újfent, – mért is gyászol:
szalmaszállban ott a jászol.”

ZÁRÓGONDOLATOK

Neki, Vele és Róla – mintha beleégett volna Nagy Gáspár zsigereibe A Történet: Krisztus születésének, elárultatásának, szenvedésének és feltámadásának története. Újra meg újra felidézi az emberiség legalapvetőbb történetét, mint a Szent Három Napon vagy Ádventben a keresztény egyházak. Körülméltéki, mindenről ez jut eszébe. Metaforarendszere is csak ezen A Történeten keresztül érthető meg igazán. Ez a megszólalás evangéliumi anyanyelve, ez a kód az üzenetek mélyrétegeinek megfejtéséhez.

Amikor egy Nagy Gáspár költői szövegben megjelenik az *ezüst*, ott szinte szükségképpen feltűnik az árulás motívuma is. Például az *És egy se...*, A Fiú

naplójából, a Hit-tan című versekben. A *kereszt* szó mindig felidézi Krisztus szenvedéstörténetét (pl. Könnyedén halad szívem fölél az éj, Kis Ferenc fejfájára, Symphonia Ungarorum), a *király* szó a Háromkirályokat (pl. Tevék szomorú tájban, Háromkirályok, Tanácsok – bizonyos koronás főknek), a *hó* az égi harmat tisztaságát (pl. Hózárat nyitogattam, Eljött ... és te versekre gondolsz, Reménység jegenyéje), a *szalma* és a *jászol* a Kisdéd születését (pl. Betlehemi istálló-tűz, Májusi-karácsonyban, Jegyzvén szalmaszállal). A *fény* szó a transzcendensre, az égi világosságra mutat (pl. Chartre-i ablak, A fény megérkezik, Három szívütem), a *vér* megjelenése pedig ebben az evangéliumi anyanyelvben sohasem független Krisztus áldozatától (pl. Évkönyv, 1989, Tegnapi újság, Késő hajnali átírat).

Isten költeménye című versében így szól Nagy Gáspár: „*Isten hatalmas verse/ a teremtett Világ.*” Az Ezredváltó, sűrű évek kötet verse ez, mely a 19. zsoltár megrendült szavait juttathatja eszünkbe. A Teremtő és a Teremtés dicséretét. Ámulón, megrendülten, s immár függetlenül attól, vajon ebben a „hatalmas, örökkévaló és tökéletes” kozmikus költeményben nyomot hagy-e a saját, személyes élet „grafit-pora”.

A szenvedésben, számvetésben erőt adón rajzolódnak ki a reményteljes rahagyatkozás szavai, hitelesítve a korábbi évek költői magatartását, a Jegyzvén szalmaszállal üzenetét is: „egyetlen iránytű marad/ velünk –: az Isten” (Expedíció)

Irodalom

- Bello, Antonio: Korunk asszonya, Mária. Tihanyi Bencés Apátság, Tihany, 2012.
- Dávid Katalin: A teremtett világ misztériuma. Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- Göbel Ágoston: Az önfeláldozás motívuma Nagy Gáspár költészetében. Kortárs, 2010. május
- Görömbei András: Nagy Gáspár. Monográfia. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2004.
- Jankovics Marcell: A Nap könyve. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1996.
- Jelenits István: Pilinszky János evangéliumi esztétikája. Diakónia 1992. 1. sz. 13–19.
- Nagy Gáspár: Közelebb az életemhez. Tiszatáj Könyvek, Szeged, 2005.
- Nagy Gáspár: Szabadrabok. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999.
- Nagy Gáspár: Összegyűjtött versek. Szerkesztette: Görömbei András. Püski Kiadó, Budapest, 2007.
- Pilinszky János: *A mű születése*, (1947.) In Jelenits István (szerk.): A mélypont ünnepélye. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984. 30–34.
- Pilinszky János: *Naplók, töredékek*, Budapest, Osiris, 1995.
- Spinelli, Barbara: A tekintet askézise. In Chiala, Sabino: A mai ember egy keresztény szemével. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013. 5–18.
- Szennay András OSB: Kiáltás a mélyből. Tihanyi Bencés Apátság, Tihany, 2011.
- www.lexikon.katolikus.hu „jászol” és „zsengeáldozat” címszava

LÁMPÁS ÉS ISTENI EMBER?

Jancsó Miklós önmeghatározásai
két Kapa-Pepe filmjében (1998, 2006)

DEÁK-SÁROSI LÁSZLÓ

A neves magyarországi rendező két filmjében található önmeghatározásokat elemzem, amelyek összeállnak egy sajátosan komplex éthosszá, a filozófiai, esztétikai, dramaturgiai és művelődéstörténeti utalások alapján. Ez a két film: *Nekem lámpást adott kezembe az Úr Pesten* (1998) és *Ede megevé ebédem* (2006).

Az önmeghatározásoknak olyan kérdések teremtenek alapot, mint „Ki a legnagyobb magyar?“, „Ki a legnagyobb ember a világon?“, „Isten vagy isteni-e ez a „legesleg“?“, „Egészen konkrétan kicsoda ő?“. Hipotézisem szerint ő maga a rendező, akinek a személyiség-meghatározásait kiterjesztik a filmjei és az azokban megvalósuló önmeghatározások. További feltételezésem, hogy a filmek esztétikumából, dramaturgiájából világnézet, ideológia, filozófia és a mindennapi életre, a valóságra vonatkoztatott hatás lesz. Ez a hatás nem más, mint a korlátlan szabadság révén a mindent és a legfőbb nemzeti, illetve emberi értékeket tagadás.

A filmek lényegében Istenként vagy isteniként határozzák meg magát a rendezőt, és ennek három fő eszköze van, amelyeket kiegészítenek a dramaturgiai és esztétikai keresztutalások. 1. szemiotikai: jelölő egyenlő a jelölttel és a jeltárggyal, amit szemiotikai Istendefiníciónak tartanak; 2. összehasonlítás személyiségekkel, a magyar és a nemzetközi „leg“-ekkel; 3. mitológiai és népmesei megistenülés, ami jelen esetben a táltos beavatásának felel meg.

Az első önmeghatározás szemiotikai, és abból az alap-összefüggésből épül fel, miszerint Jancsó Miklós filmrendező önmagát alakítja egy saját maga által rendezett filmben. A jelölő, a jelölt és a jeltárgy azonosságáról van szó, amelyben a jelölő a filmben megjelenő rendező képi és hanglyomata, a jelölt az a komplex személyiség, amelyet a film utalásrendszere felépít, a jeltárgy pedig maga a rendező mint létező személy. Pontosabban létező személy volt a filmek készítése és bemutatása idején, mert 2014-ben elhunyt. A jelölő, jelölt és jeltárgy azonossága felfogható szemiotikai istendefiníciónak (Idézi: Bencze 2009).

Az alábbiakban az isteni meghatározás második pontja gyanánt felsorolom azokat a magyar én nemzetközi vonatkozásban fontos személyiségeket, akikkel a film összehasonlítja a rendezőt. Az összehasonlítás alapja a minősítés. Ezekkel az összevetésekkel a rendező legalább olyan fontos státuszt kap, mint az összevetés

referenciája. Máskor még fontosabb lesz, mert a kiemelkedő személyiségek egy-két kivételtől eltekintve valamilyen hiba, bűn által nyernek jellemzést. Ha ők, akiket a nemzet vagy a nagyvilág fontosnak tart, jelentéktelenek, rosszak vagy bűnösök a film szerint, akkor az összevetés megemeli a főszereplő-rendező éthoszáát.

Az első személyiség, akivel a rendező állítatit párhuzamba, az Szent Péter. Egy interjúban Jancsó Miklós maga elmondta, hogy Bess Streeter Aldrich, *A Lantern in her Hand* (1928) című könyvét szándékoztak adaptálni. Az eredeti forgatókönyv szerint „az örökkévaló elküldi Szent Pétert a Földre, hogy nézzen körül egy kicsit. Szent Péter le is jön Budapestre és beleszeret egy kislányba.” (Jancsó 2000) Szent Péter az isteni személyekhez legközelebb álló ember, az első számú apostol, az első pápa, a hagyomány szerint a mennyország kulcsának az őrzője. Az ő szerepét kapja meg Jancsó Miklós. A filmben meghal, megistenül, és szellemként, isteni lényként visszatér a földre.

Szent Péter a gyökeresen megváltoztatott forgatókönyv szerint ugyan nem jelenik meg a cselekményben, de közvetett utalás történik rá. Pepe, az egyik sírásó megjegyzi, hogy látta Jancsó urat, Hernádi urat, aztán vagy János evangélistát vagy Jézus Krisztust, vagy Pál apostolt egy biciklis angyal társaságában. Hernádi Gyula a forgatókönyvíró, aki szintén szerepel a filmben, illetve az említettek valóban láthatók a temető egyik útján olyan személyek képében és társaságában, akiket a sírásó Pál apostolként és Jézus Krisztusként és angyalként említett. A rendező és a forgatókönyvíró még Szent Péternél is jobb társaságba kerül. Jézus Krisztuson mint Isten fián és Pál apostolon mint a keresztény egyház megalapozóján kívül más nem is emelhetné jobban az alkotó(k) éthoszáát.

A következő személyiség, aki referenciaként megjelenik, a nemzet költője, Petőfi Sándor. Őt egy prologusban említi két kislány elmondván róla egy gunyoros, szlenges versikét: „Petőfi Sándor gatyába’ táncol, felesége bugyiba’, úgy mennek a moziba, leülnek egy padra, pont a kutyaszarba, megnéznak egy filmet, közbe’ bepisilnek.”

Miért épp Petőfit említik? Ő azon túl, hogy a legelismertebb magyar költő, egyben forradalmár, katona, képviselőjelölt és közéleti ember. Logikus, hogy Jancsó Miklós hozzá méri magát, aki szintén politikus beállítottságú, és ha nem is költő, de filmes költő, tehát filmrendező. A legnagyobbnak tartott költőt kell legyőznie, és ha ez sikerül, akkor megszerezheti az első helyet. A film szintjén ez sikerül is, mert egy trágár gyerekversikét más kontextusba helyezve eléri a nemzet költőjének a detronizálását. Petőfi tiszteletét teszi Jancsó mozijában, ahol megalázkodik, hiszen a feleségével együtt bepisil.

Petőfit ezzel az epizóddal, dramaturgiai csavarral legyőzte a rendező, de a győzelem nem teljes, mert nem lehet hatásos vizualizációval megmutatni, kibontani. *A Nekem lámpást adott kezembe az Úr Pesten* cselekménye nagyrészt a Fiumei úti Sírkertben játszódik, a Magyar Nemzeti Pantheonban, ahol a nemzet nagyjai

nyugszanak: művészek, közéleti személyiségek, politikusok. Csakhogy a legyőzendő ellenfél, Petőfi nem ott nyugszik, a sírhelye ismeretlen. A rendező ezért keres egy másik „legnagyobb magyar”-t, akinek a Magyar Nemzeti Pantheonban van a nyughelye, síremléke, és akit legyőzhet. Ez a személyiség Kossuth Lajos.

Kossuth Lajos okkal számít a legnagyobb, legelismertebb magyarnak, hiszen mint 1848-1949 szellemi vezére nemzeti hős, és a nemzeti kisebbségek is kiemelten tisztelik, mert a forradalom és a szabadságharc jelentős mértékben felgyorsította a számukra kedvező polgárosodást és iparosodást. A „legnagyobb magyar” címet Széchenyi István viseli, és épp Kossuth titulálta őt először annak, mielőtt szembe fordultak egymásnak. Ennek ellenére Magyarországon mindmáig Kossuthot ismerik el a legnagyobb magyarként a legtöbben az összes ideológiai, politikai irányzat képviselői és követői közül. Ha a rendező elsőszégre tör, őt kell detronizálnia.

A *Lámpás* mint film szerkezetileg Kossuth detronizálására épül, amelynek megvannak a fő dramaturgiai és képi kifejezőeszközei. A legnagyobb magyart először nevetségessé teszik, utána bűnösnek nyilvánítják, majd stigmatizálják, végül a rendező és stábjja jelképesen elfoglalják a síremlékét. A folyamatot a Hirsch Tibor által is idézett „büntetőnarratíva-mintázat” írja le (Hirsch 2002), ami az inkvizíciós eljárások bűnös vagy bűnbakkeresésének fázisai szerint történik. A bűnös vagy bűnbakkeresés annyiban valós problémát ír le, hogy vannak az egyének is és a közösségnek is vélt vagy valós érdekei, amelyek gyakran szemben állnak egymással. A közösség be akarja sorolni, törni az egyént egy rendszerbe; az egyén pedig lázadásával át akarja írni vagy meg akarja semmisíteni a közösség szabályait a saját szabadságjogai érdekében.

A büntetőnarratíva-mintázat négy fő fázisa: azonosítás, felszólítás a „megtérésre”, eretnekként való azonosítás vagy stigmatizálás, és büntetés-végrehajtás. Kossuth esetén ez a következőképp történik: Miután a rendezőt és a forgatókönyvírókat lelőtték, Kossuth Lajos megjelenik a temetésükön. A második fázisban sörözés közben Kossuth a hét vezért emlegeti, de a sírásók letromfolják azzal, hogy az aranycsapat (futballcsapat) tagjait sorolják. Ezzel jelzik, hogy a nemzeti összetartozás szerintük már nem érvényes, helyette más, nem vérségi alapú állampolgári egyetértés kell, például épp az ország futballválogatottjára való büszkeség. Mivel Kossuth nem adta elég egyértelmű jelét az egyetértésnek, bár az 1849-es hóhérok italával koccintott a sírásókkal, ezért büntet olvasnak a fejére. A film később egy olyan epizódot mutat, amelyben Kossuth faji megkülönböztetésre utaló verset szaval. Erről a versről a Pepe nevű sírásó azt állítja, hogy Adolf Hitler verse. Ez ugyan képtelenség, hiszen ők gyakorlatilag nem voltak kortársak. Kossuth elhunyt, amikor Hitler még csak ötéves volt. Nagyon életszerűtlen, hogy az agg Kossuth egy ötéves gyerek versét szavalja. A fikcióban viszont mindez lehetséges, és mivel Kossuth megkapja az egyik legsúlyosabbnak tartott vádat, miszerint náci lenne, a film ítéletet hajt végre fölötte. Az ítélet abban áll, hogy a rendező és közeli alkotótársai (Hernádi Gyula



forgatókönyvíró és Mucsi Zoltán-Scherer Péter színészpáros) jellekésen elfoglalják Kossuth Lajosnak a Magyar Nemzeti Pantheonban található síremlékét. A főszereplők viccelődnek és nevetgélnek a síremlék előtt, majd a főcím alatt a stáb népes tábora látható ugyanott, amint viccelődnek, sőt ők is ugyancsak söröznek. Ezzel a gesztussal elutasítják 1948 és Kossuth Lajos szellemiségét, és nagy magyar államférfi helyére a rendező kerül alkotótársaival.

Kossuth-alteregő az *Ede megevé ebédem* (2006) című filmben is látható. Galkó Balázs maszkja egyértelműen Kossuth Lajosra utal, de Kölcseynek is megfeleltet-



hető. A filmben van egy olyan epizód, mikor a kálvinista papi öltözetet viselő férfi idéz a *Himnusz*ből, mire a filmsorozat állandó szereplői, a Kapa-Pepe bohócpáros fojtogatni kezdik őt, a szövegéből kiragadott, félremagyarázott „balsors” miatt. A *Himnusz* költőjét közvetve leszólni és megfojtogatni, az ugyancsak győzelem az egyik legnagyobbnak tekinthető magyar fölött. Itt az összevetés a rendezővel közvetett, de később összefüggésekkel igazolom, hogy Kapa és Pepe a rendező alteregói.

Ugyancsak ez a fim összeveti a rendezőt Csokonai Vitéz Mihállyal is. Csokonait ugyan nem szokták említeni mint a legnagyobb magyar költőt, de azért a legnagyobbak közé sorolják. A filmben őt elsősorban *A tihanyi ekhóhoz* című verse révén idézik meg, ami ars-poetikus: az elmúlásról és a művész emlékezetéről szól. Az idézés módja ironikus, így egyszerre alkalmas a rendező művészként való kontextusba emelésére és a költő, Csokonai megelőzésére.

A 2006-os Kapa-Pepe filmben a cím szerint „legnagyobb magyar”-nak tartott Gróf Széchenyi Istvánt is detronizálják. „Csészényi”-ként említik. Legkisebbként vagy legalábbis kicsiként való említése is trónfosztás. Széchenyit egy rövidjátékfilm is nevetségessé teszi, amelyben Kapa, Pepe és Jancsó önmagukat alakítva szerepelnek: *Legkisebb film a legnagyobb magyarról...* (2001., r. Stefanovics Angéla, Kálmánczhelyi Zoltán, Végh Zsolt)

Az *Ede megevé ebédem* egyik kiemelt karaktere Csaba királyfi, akit Fazekas Csaba filmrendező alakít. A fikció szerint ő a nemzeti önfelakasztási program vezére. Az önfelakasztási program egy 2002-es politikai kampánybeszéd félremagyarázása. A film négy év késéssel reagál egy napi tartósságú bulvárhírré. Viszont ezzel a gesztussal meg tudja bélyegezni Csaba királyfit, aki a magyar és azon belül a székely nép történelmi-mitológiai hőse. A film akasztófahumora egyáltalán nem jogos, sőt duplán nem az. Egyrészt nem igaz, hogy 2000-es évek eleji vadkapitalizmus magyar nemzeti jellegű volna, hanem sokkal inkább globális színezetű. Csaba királyfi stigmatizálása azért is problematikus, mert ő közösségi hős, a hun és székely nép közösségi értékrendjét képviselte, utólag pedig jelképezi. Viszont ő is egy „legnagyobb” (magyar vagy székely), akit a rendező lenyomva egy megbélyegzéssel, maga mögé és maga alá utasíthat.

A két film legegységesebb összehasonlítása az, amelynek során Jancsó Miklós rendező meghal Marcus Aureliusként. Itt a jelentős római császárt és írókat nem legyőznie kell, hanem azonosulnia vele. Az *Ede megevé ebédem* képsorain Jancsó Miklós császári ruhában, fején babérkoszorúval haldoklik, a többi szereplő pedig elmagyarázza, hogy ő egyszerre a rendező és Marcus Aurelius. Miért épp Marcus Aureliussal vállal a rendező ilyen nagyfokú azonosulást? Bizonyos szempontok szerint a hanyatló Római Birodalom utolsó jelentős császára aki sok „leg”-gel jellemezhető, aki a legmagasabban helyezhető el az emberek fölött, az isteni világ közelében. Marcus Aurelius egyszerre volt államférfi (császár) és író. A rendező ezért viszonyult hasonlóan, vetélkedéssel Petőfi Sándorhoz és Kossuth Lajoshoz is. (Kossuth is amellet, hogy államférfi volt, rétoriként is jelentős.) A császár Vindobonában (ma Bécs) halt meg, tehát kötődött a mai Magyarország egyik fontos egységéhez, Pannóniához. Marcus Aurelius nagyon emberséges uralkodó és író volt, vagyis annak tartották, de például üldözte a keresztényeket. Ezzel rímel, hogy Jancsó Miklós pedig ateistaként határozta meg magát. A császárnak volt, van egy kultikus emlékezete, és a rendezőt is a maga köre kultikus tisztelettel követte már életében.

Az, hogy Marcus Aurelius az utolsó nagy császár és író, kifejtést nyer a filmben Jancsó Miklós kapcsán is, akit az utolsó nagy filmrendezőnek, politikus alkatú művésznek tartanak. A tételt dramatizálják is, mert Jancsó Miklós kijelöli utódjául Mundruczó Konél nevű fiatal filmrendezőt, ő azonban Brutus szerepében tűnik fel, aki megöleti Jancsót, az elődjét, a szellemi apját; ezzel együtt azonban van annyira belátó, hogy nem fogadja el a művészeti császárság hatalmi örökségét. Miközben a valóságban elfogadja, mert ugyanolyan nihilista, agresszióra épülő, az értékeket, a magyar és keresztény értékeket tagadó filmeket készít, mint Jancsó Miklós.

A rendező önmeghatározása a mitológia megistenülés rítusa alapján is kibontást nyer a *Nekem lámpást adott kezembe az Úr Pesten* cselekményében. Az isteni minősítést a magyar mitológiai és népmesevilágban a táltos kapja meg, aki háromszoros rituális halállal hal meg, hogy örökéletűként elfoglalhassa a helyét az emberek fölötti szellemi dimenziókban. Ez az istenivé avató rítus előfordul több más nép kultúrájában is, például a Balkánon (Pócs 2002), illetve a kelta népeknél, például az íreknél is. A három halálnem: fegyver, tűz és víz által. A filmben a rendező háromszor hal meg: lelövi őt egy kínai bérgyilkos, elhamvasztják, majd belegyalogol egy zsokéval meglovagolt versenylovat vezetve a Dunába. A rendező filmbéli többszörös halála nem zárja ki azt, hogy később újra feltűnjön a filmvászonon, élőként, szellemként bármit tegyen, és újra meghaljon.

A halálnemek módoszatai a rendező esetén külön részletes elemzést igényelnének. Annyit azonban röviden elmondhatok, hogy mindegyik alkalmas egy fontos ellenségkép-gyártásra, vádra. A rendezőt és forgatókönyvíró-társát egy listán való előfordulás miatt löveti le egy menedzser egy kínai bérgyilkossal. A listázás egyértelműen utal az 1990 óta megoldatlan ügynöklistázás-kérdésére. A rendezőről nem maradt fenn dokumentum arról, hogy a pártállami rendszer ügynöke vagy tisztje lett volna, azonban a kommunista ideológiához és hatalomhoz való elköteleződésére ezer bizonyíték van a filmjei és nyilatkozatai révén. Jancsó az 1990 előtti ellenzékiekkel, később a nemzeti vonallal állt szemben. A hamvasztás a második világháború „égő áldozat”-toposza révén kaphat egyértelmű megfejtést. A magyarok kollektív bűnösségére utal, természetesen nem okkal és joggal. A Duna pedig Emese álmának folyója, a magyar halatombóluma a nemzeti mítosz szerint. A rendező a magyar hatalom jelképébe hal bele. Ezt a szimbolikát a film részletesen kifejti, de az összes Kapa-Pepe film is utal rá: *Anyád, a szűnyogok!* (1999), *Utolsó vacsora az Arabs szürkénél* (2000), *Kelj fel komám, ne aludjál* (2002), *A mohácsi vész* (2005), *Ede megevé ebédem* (2006), *Oda az igazság* (2010)..

A mítoszra és a megistenítő háromszoros rituális halára történő utalás már csak azért sem véletlen, mert megismétlődik. Kapa és Pepe a rendező filmbéli alteregói. Közülük Kapa, a fő alteregó és rezonőr ugyancsak háromszor hal meg: egyszer fejbe lövik, egyszer felrobban, és ő beleugrik a Fiumei úti Sírkertben található feneketlen kútba, aminek alja a Dunába nyílik, és oda esik bele. Tehát. fegyver, tűz és víz által.

A rítus párhuzamán túl még bemutatok egy nagyon fontos bizonyítékot arról, hogy a sírásók, köztük kiemelten Kapa a rendező alteregói: Kapa és Pepe megeszik a rendező és a forгатókönyvíró összekevert hamvait, bár előtte büdösnek tartják, és „brunyálniuk” kell tőle. A hamvak elfogyasztása idézi a keresztény teológiából ismert úrvacsorát és a szentmiseáldozat egyik központi elemét, a hívők Krisztus testének magukhoz vételét is. A hamvakból adnak a lovaknak is. A sírásók nem csak azonosulnak a rendezővel és a forгатókönyvíróval, hanem egy másik megistenülési szertartáson vesznek részt. A hamvak elfogyasztása egyedisége révén több is, mint Krisztus testének magukhoz vétele. A rítus kiegészül egy ellentétes hatású, de ugyancsak rituális szertartással: A hamvakat az aradi vértanúk hóhérainak itálával öblítik le az 1848-as szabadságharc és forradalom 150. évfordulójára készült filmben. Mindezt rá adásul Kossuth Lajos (szellemének) jelenlétében, aki maga is koccint sörrel. Itt esik meg Kossuth eretnekként való felszólítása a „megtérésre”, ami azonban nem sikerül teljesen. Kossuth sörrel koccint, de az aranycsapatra a hét vezér ellenében nem bólint. Ez a komplex gesztus a magyarság és a kereszténység kiemelt jelképeinek totális tagadása. Hogy meglegyen a teljes párhuzam, maga a rendező is később sörrel koccint az aradi vértanúkra emlékezvén. Kijelenti Pepének, hogy a magyarok nem koccintanak sörrel az aradi 13-való kegyelet miatt, de erre ő tüntetően koccint. Nem fogadja el a kegyeletet, a nemzet értékrendjét és/vagy ezzel a gesztussal jelzi, hogy nem tartja magát magyarnak. Jancsó Miklós alapvetően (háromnegyedrész) románnak tarja magát, mint kiderül Bacsó Péternek adott, az OSzK honlapján olvasható életműinterjában. (Bacsó é. n.)

Végezetül nézzük meg, hogy még milyen meghatározásokkal idézi önmagát a rendező az első Kapa-Pepe filmben, és mi derül még ki az általa képviselt értékrendből:

A film első képkockáin a cím egy ingre-pólóra nyomtatva olvasható. A póló grafikája tartalmaz egy kis stilizált emberfigurát, aki kezével egy vásznat tart, ami ugyancsak tartalmazza a film címét: *Nekem lámpást adott kezembe az Úr Pesten*. A kis alak olyan, mint a korai mozgóképes játékok figurája, a keze egy vászonnal egybenőtt vetítővászon. A figura tehát egy „lámpás”, egy laterna magica, egy isteni ember, és a fentiek értelmében, a film ismeretében a filmrendező, Jancsó Miklós jelképe.

Ez az isteni ember azonban antimoralista. Jancsó Miklós a forгатókönyvíróval dialógusban idéznek Ágai Ágnes Ember című verséből: „Ha én állat lennék, soha nem tartanék embert a lakásban, mert lármázik, meg piszkot csinál és egészségtelen.” A vers jelentését a kontextus átírja. Pár másodperccel korábban egy lány kiirtja a családját. A szerzői értékítélet azonban nem rá vonatkozik, hanem a gyilkos lány szüleire, az áldozatokra, hiszen a szájukból kiömlő vérről ők piszkítanak oda, halottként pedig igazából ők az egészségtelenek.

Egy másik önmeghatározás során Jancsó Miklós beáll kék ruhás (proletár?) fiatalok közé, azok közé, akik a legközelebb állnak a mindent tagadó, anarchista

egyedekhez. Jancsó azonban fehér ruhában látható közöttük, tehát jelzi, hogy ő a legegyenlőbb. Ez a magatartás ismerős a baloldali diktatúrák vezetőinek részéről. A rendező az „egyenlő” fiatalok közt Ganxta Zolee trágár rappjét hallgatja, ami a céltalan, mindent tagadásnak a mintapéldánya.

A trágár reppet hallgató angyalszárnyas kékruhásokat azonban szétverik vízágyúkkal. Kap belőle a fehérruhás Jancsó és a sírásó alteregó, Pepe is. Az indokolatlan agresszió: a vízágyú a hatalom totális kritikája, azonban egy kétélű fegyver. Igazából megvalósítja a „legjobb támadás a védekezés” taktikáját.

Van még egy fontos meghatározás, ami szerint a „lámpás”, az isteni ember minden szabály és erkölcsi megítélés fölött áll. Kapa, miután fejbe lőtték, és meghalt, kijelenti magáról, hogy ő a „lámpás”. Ez a „lámpás”, a „laterna magica” viszont maga a rendező is, Kapa pedig, mint korábban kiderült, alteregó. Kapa kijelenti, hogy ő mint lámpás és isteni ember halhatatlan, mert lám, megölték, de mégis él. Mivel őt meggyilkolták, azért ő feljogosítva érzi magát, hogy bármit megtegyen. Akár embert is ölhet. Ezt meg is fogja tenni, mert az egyik „báró urat” arra kényszeríti, hogy leugorjon a Földművelésügyi Minisztérium tetejéről. A báró úr le is ugrik, és lent látni még több holttestet. A „lámpás”, aki a rendező is tehát a korlátlan szabadság birtokosa, aki a film logikája értelmében bármit megtehet, és meg is tesz. Embert is öl. Ezzel a gesztussal visszatér egy megdőlt értékrendhez, a „szemet szegért, fogat fogért”, az Öszövétségben még elfogadott elvhez, de lényegesen túl is lép rajta, hiszen nem mindegyik áldozata megölését indokolja meg.

Összefoglalásként megállapítható, hogy az említett, idézett, elemzett két film alapján Jancsó Miklós filmrendező Istenként vagy isteniként határozza meg magát szemiotikailag (jelölő=jelölt=jeltárgy=Isten); a legnagyobb emberekkel és magyarokkal való összevetés vagy elhatárolódás révén (pl. Marcus Aurelius, Kossuth Lajos); illetve a magyar és más mitológiák háromszoros rituális halált megvalósító beavató, megistenítő szertartásai révén. A rendező maga is megjelenvén a vásznon/képernyőn kinyilvánítja mindent tagadó értékrendjének esszenciáját, ami a nemzeti értékek (például 1848) és az általános emberi értéket (emberélet) totális tagadása.

Irodalom

- Bencze Lóránt, *A képek hatalma*, in: Ikonikus fordulat a kultúrában, Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest; Líceum Kiadó, Eger, 2009:57.
- Csend és kiáltás; Bacsó Péter beszélgetései Jancsó Miklóssal, Magyar Elektronikus Könyvtár, é. n. (<http://mek.oszk.hu/00100/00124/00124.htm>)
- Hirsch Tibor, *Bosszúálló és bosszulatlan konszenzusok, Rettenet-színház Jancsónál*, Metropolis, 2002/I.
- Pócs Éva, *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*, 2002.
- „Szabadon és nyíltan beszélni, ha felvállalja azt az ember”, Interjú Jancsó Miklóssal, Port, 2000. III. 21.

KI A BARBÁR?

HOVÁNYI MÁRTON

1931. április 12-én jelent meg a *Pesti Napló* hasábjain a *Barbárok* című elbeszélés.¹ Móricz novellájának poétikai jelentőségét felismerve komoly befogadástörténet vette kezdetét, amely történet egyik legfontosabb állomásaként a középiskolai kánonban is helyet kapott Bodri juhász meggyilkolásának móríci szüzséje. Az erre irányuló kutatások fontos feltáró munkát végeztek el az elbeszélés történeti magva kapcsán, illetve a keletkezéstörténet lényeges szövegközi kapcsolatokra is rámutatott az idők során.² Mára elmondható, hogy azonosításra kerültek a *Barbárok* folklórban és szépirodalmi feldolgozásokban megőrzött, közvetlen forrásai. A szövegközi kutatásokat azonban több esetben túlságosan is ennek az eredetkezesi munkának a jegyében végezte a Móricz-filológia, ami egyfelől megbízható eredményekhez vezetett ezen a téren, másfelől azonban elvonta a figyelmet az új intertextuális lehetőségek feltérképezéséről. Kosztolányi Dezső értő kritikája, egy másik értelmezési sor iniciáléjaként elveti a referenciális és más utalások említésre méltóságát és helyettük csodálkozó tisztelettel hallgat el a mű önmagában zárt, nyelvi bravúrként is megálló valósága előtt.³ A *Barbárok* nyelvi zsenialitását a Nyugat 1932/5. számában elismerő Kosztolányi egyúttal fontos narratológiai és retorikai megjegyzésekkel is szolgál olvasói számára. Értelmezésének hiányosságai egyedül abból fakadhatnak, hogy nyelvközpontú megközelítése elegánsan ugyan, de félretolja azt az irodalmi hagyományt, amelynek Móricz elbeszélése egy évvel korábban maga is a részese lett. A két tendencia erősségeire egyaránt figyelő

¹ MÓRICZ Zsigmond, *Barbárok*, Pesti Napló, 82/82, 33–35. A könnyebb hozzáférés kedvéért a szövegre tett hivatkozások a következő gyűjteményes kiadásra utalnak tanulmányom során: MÓRICZ Zsigmond, *Barbárok* = UŐ., *Novellák III.*, kiad. H. BAGÓ Ilona, Bp., 2003 (Osiris klasszikusok), 241–253. Az elbeszélés szövegére tett utalások lapszámait az idézetek és utalások után a dolgozat főszövegében, zárójelben adom meg.

² Legfrissebb keletkezéstörténeti munkaként említendő: CSÉVE Anna, „Halálhörgés a pusztaiban”. A *Barbárok* keletkezéstörténetéhez, Pannontükrök, 1998/4, 12–17.

³ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Barbárok*. Móricz Zsigmond újabb elbeszélései = UŐ., *Egy ég alatt*, kiad. Réz Pál, Bp., 1977, 274–279. Móricz életművének egészére vonatkozóan a következő, ilyen irányban tájékozódó, de elbeszélésünkre érdemben ki nem térő monográfia említendő meg: HERCZEG Gyula, *Móricz Zsigmond stílusa*, Bp., 1982.

törekvések Czine Mihály monográfiájában nyilvánulnak meg elsőként. Szintézis helyett azonban inkább a referenciális, illetve keletkeztörténeti olvasat és a nyelvi-stilisztikai megoldások párhuzamos, de nem érintkező kifejtése jellemzi a *Barbárok* kritikai értékelésének ezt az irányát.⁴

Az értelmezői sor most következő lépésének kiindulási alapja a bíró utolsó, tűnődő megnyilatkozása: „*Barbárok.*” (253) A vizsgálóbiztos megállapítása az elbeszélés utolsó hiányos szerkesztésű mondataként a konklúzió erejével szólal meg. A nyomatékositás azzal válik teljessé, hogy a kifejezés a mű címeként is szolgál, amely paratextusként egyúttal keretet is alkot az utolsó mondattal. A kétszeres nyomatékositás pedig vélhetően több mint stiláris gesztus, hiszen, ha pusztán a cím megismétlésével elérhető szimmetria lett volna a szerzői gesztus célja, a hiányos szerkesztésből származó eldöntetlenségre poétikai hibaként vagy jobb szándékkal didaktikus eljárásként kellene tekintenünk. Tisztázatlan ugyanis, hogy a többes számú megnyilatkozás kikre vonatkozik, pedig a kijelentés vonatkoztatási köre érdemi interpretációs különbséghez vezet. Ez a felmerülő kérdés, azáltal, hogy a novella végén találjuk a megnyilatkozást, feszültségbe kerül a mondat kijelentő modalitásra kényszerítő és a narratívát is lezáró írásjelével, a ponttal. Éppen ott válik kérdőjelessé a megértés, ahol a novella szerzője pontot tesz. Az egyszavas mondat esszenciális sűrítése a cím – minden szövegbeli egységet magában foglaló – tágasságával ellentétpárba állítva ciklikus olvasásra hívhatja befogadóját. Az elbeszélést záró kijelentés kérdéseit ugyanis, adódik, hogy az azonos cím, majd a teljes szöveg újraolvasása oldja fel. Ugyan az olvasás ezen ciklikussága (ideiglenesen) felfüggeszthető, de ehhez feltételeznünk szükséges, hogy mást mond a bíró és mást a cím „barbárok” szava. A felfüggesztés értelmezői ára tehát az, hogy választ keresünk ezekre a kérdésre: kikre vonatkozik a bíró kijelentése? És kikre vonatkozik az elbeszélés címe?

A veres juhász vallatását és elítélését követően a feszes dialógusvezetés világosabb kicsengése lenne az egyes számban álló „barbár” szó jelzői alkalmazása. Így világos morális állásponttal szembesítene a bíró és az ezt közlő elbeszélő is: a veres ember tette és tagadása érthetetlenül kegyetlen, állatias ösztönöknél alantasabb, azaz barbár. A civilizáció jogrendjét képviselő bíró a bírvágy, a gyilkos indulat és a hazugság összetettsége előtt megdöbbenően állva, az egyes számú alakkal elsősorban a naturalizmus determinista felfogását tükrözné számunkra. Azét a determinizmusét, amelynek bizonyos fokig bárki, így a bíró is kiszolgáltatottja. A többes szám, ehhez képest, bizonyosan magába foglalja a gyilkost, de bizonytalan, hogy rajta kívül még kit. Meglehet, hogy azok a rabok értendők bele, akik a veres juhász ellen vallanak a szegedi fogdában. (250) Még ennél is valószínűbb, hogy arra a juhászra utal a többes szám, aki a kegyetlen pásztor társaként követte

⁴ CZINE Mihály, *Móricz Zsigmond*, Bp., 1970 (Nagy magyar írók), 151–153.

el a gyilkosságot. Kiterjeszthetjük a barbár jelzöt esetleg még azokra is, akik cin-kosként, hallgatólagosan hozzájárultak a Bodrit kutató feleség félrevezetéséhez. (247) Ezek a válaszok megnyugtatóan hatnak, az elbeszélés keretéül szolgáló két kifejezést kielégítően magyarázzák, miközben ismét oda vezetnek, ahová az egyes számú alak is vezethetett volna: a gyilkos és kapzsi ösztön embertelensége előtti, moralizáló ítéletalkotáshoz. Ez az értelmezési lehetőség vitathatatlanul érvényes olvasat. Anélkül, hogy mindezt kétségbe vonnánk, más megközelítési utak bevonásával, egy alternatív értelmezést is kibontakoztathatunk a *barbár* kifejezés vizsgálatával.

Az elbeszélés keretében szereplő „barbár” kifejezés három, antik jelentésrétege közül elsőként azt említük meg, amelyik idegent lát a barbárban, még hozzá a saját nemzeti identitásától különbözőt értve a másik idegensége alatt. Barbár az, akit egy olyan szükségszerűen kultúráközi konstelláció létrejöttékor sem tekintenek magukhoz tartozónak görögök és latinok, mint amilyen Nagy Sándor vagy Augustus császár birodalma volt. Utóbbi uralkodó volt az, akinek a felkérésére Vergilius élete utolsó évtizedében az Aeneisen dolgozott, hogy ezzel is mélyítse a római nép identitásának kulturális beágyazottságát. Valamivel korábban ugyanez a Vergilius latinul folytatja Theokritosz görög nyelvű idill-költészetének az útját. A theokritoszi idillek és nyomukban a vergiliusi eklogák a bukolikus költészet diptichonjaként fontos előzményei Móricz *Barbárok* című elbeszélésének is.⁵ A görög-latin bukolika eszményét azok a várost a természet kedvéért elhagyó pásztorok valósították meg, akik a természettel egységbe forrva egy tökéletes és gondtalan életvitel mellett egyedül a költészetnek, szerelemnek és bölcséletnek szentelték az életüket. Rendszerint ketten-hárman összetalálkoztak egy árnyékot adó jellegzetes fa tövében és költészeti versenyt rendezve egymás között egy istenség vagy megkívánt szerelmes kegyeieért, olykor jószáguk legjaváért birokra kelve. A harmadik pásztor döntőbíróként ítelt a költemények elhangzása után. A *Barbárok* és a bukolika ezen motívumai között nem nehéz felismerni a kapcsolatot. Ugyanakkor a móriczi elbeszélés szörnyű gyilkossága távol áll az idillek békéjétől. Említésre méltó, hogy a nemzeti identitás kulturális megteremtéséért hivatalból is tevékenykedő Vergilius első eklogájában szerepel a „barbár” jelző Meliboeus szájába adva: „Impius haec tam culta novalia miles habebit, / Barbarus has segetes: en quo discordia civis / Produxit miseros, his nos consevimus agros!”⁶ A hazája és saját sorsa felett évdődő juhász nemzeti

⁵ Szükségtelen amellet érvelnünk, hogy a 19. század végén az ország legnevesebb egyházi gimnáziumaiban megforduló Móricz Zsigmond eredetiben és fordításban egyaránt megismerkedhetett ezzel a két auktoral.

⁶ Magyarul így hangzik Fazekas Mihály fordításában a mondat: „E jó földnek a zsírja gonosz katonáé, / s jött-menté a szép aratás. Mire bíra, szegény nép, / Visszavonásod, ihol kinek a számára vetettünk?” VERGILIUS, *Pásztori magyar Vergilius. Publius Vergilius Maro eclogáinak teljes szövege*, ford. Fazekas Mihály et al., Bp., 1938 (Kétnyelvű klasszikusok), 8–9.

identitásának olyannyira tudatában van, függetlenül attól, hogy a civilizáció mesterességét a városból való kivonulása által fennhangon hirdeti, hogy egy esetleges barbár térfoglalás képe a legsötétebb tónusban rajzolódik ki előtte. Móricz egyrészt aktívan felhasználja a bukolika hagyományát például azzal, hogy a novella nyitányában, amikor Bodri a pulival beszélget a „városi” vagy „pusztabeli” kizárólagos kategóriáira osztja fel az emberiséget. (241) Ebben a bukolikus szemlélet városi kultúra és a városból kivonuló civilizáció kettősét láthatjuk viszont. Másrészt át is írja az említett vergiliusi hagyományt azzal, hogy az antikvitásban a barbárok külsődleges fenyegetését interiorizálja, hiszen a pásztorok közül kerülnek ki a barbárok is. Hasonlóan eljárásra figyelhetünk fel abban a mozzanatban is, hogy a veres juhászt kereső özvegyet „idegen juhászok” (250) igazítják útba Szeged felé.⁷ Az idegenségük ellenére éppen ők azok, akik első alkalommal irányítják helyes útra az asszonyt. Juhásként ismerősök, de idegenségük narrátori megemlézése az antik hagyomány tükrében barbárságként is olvasható, amihez a pozitív szerep hozzácsatolása komoly fordulatot hoz a hagyomány szempontjából.

A görög eredetű, latin közvetítéssel továbbélő barbár szó második jelentésrétegére kanyarodva, idézzük fel a retorikai értelemben vett idegenséget.⁸ A görögök és a rómaiak szemében barbár volt mindenki, aki nem beszélte nyelvüket, elsősorban azért, mert így az ezeken a nyelveken megszerezhető műveltségnek sem lehetett birtokában az illető.⁹ Ezt az értelmet alapul véve a barbár szó az érthetetlen, halandza nyelvet gúnyoló, hangutánzó szóból alakulhatott ki a görögben. Ez fokozatosan konkretizálódva szakkifejezéssé vált a retorikai hagyományban: barbár az, aki barbarizmust vét. Barbarizmus alatt már nemcsak az érthetetlen nyelv használatát, hanem a választékos és pontos megnyilvánulási formáktól eltérő alakokat is értették. Példaként hozhatjuk fel, hogy az *aphaireszisz* vagy *detractio* alakzata, amely egy-két betű vagy szótag elhagyásával jött létre, a klasszikus retorika számára barbarizmusnak számított.¹⁰ Quintillianus az ezüstkorból hosszasan passzusokat szentel a barbarizmusként meghatározott nyelvi vétségek, standardtól

⁷ Mivel Pannónia provincia limesét a Duna képezte, az ettől keletre fekvő vidékek a rómaiak számára a barbár vidéket jelentették. Ennek térpoétikai jelentősége van a novellában is. TÖRÖK József–LEGEZA László, *A magyar Egyház évezrede*, Budapest, 2000, 11.

⁸ Arisztotelész a *Poétikában* túlzott nyelvi idegenségként, illetve túlzott metaforahasználatként határozza meg a barbarizmust. ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. Ritoók Zsigmond, szerk. Bolonyai Gábor, Budapest, 1997, 87.

⁹ A két antik kultúrkör meggyőződésére jó példa lehet a görög-római műveltséggel rendelkező Pál apostol egyik mondata: „*Ha tehát nem ismerem a nyelvet, a beszélőnek idegen [βάρβαρος] maradok, és a beszélő is idegen [βάρβαρος] lesz nekem.*” 1Kor 14,11.

¹⁰ Magyarban példa lehet erre a „mely, hol, kivel; Napot!” alakok használata „amely, ahol, akivel; Jó napot!” helyett. Vö. az *aphaireszisz* artikulálásával in *Retorikai lexikon*, szerk. Adamik Tamás, Pozsony, 2010, 78.

való eltérések lajstromának.¹¹ A barbár idegenségét ennyiben tehát eredeztethetjük egy elsődlegesen nyelvi távolságból, vagy a műveletlenség nyelvi kifejeződéséből is, amely az értelemzavaró nyelvi hibák szintjén lép működésbe.

Ha ennek fényében olvassuk Móricz elbeszélését, akkor a „barbárok” kifejezés a kegyetlenség és a determinált, ösztönös viselkedés szinonimája mellett a szereplők és narrátoruk dialektusára is ráirányítja a figyelmünket. A motívumok szintje mellett ugyanis kirajzolódik egy olyan réteg is a novellában, amely a „barbár” szó most taglalt, retorikai-idegenség értelmét valósítja meg, amint látni fogjuk, egymás ellen fordítva a nyelvi idegenséget és az értelemzavaró, irodalmi vagy köznyelvi normaszegéseket. A barbárok jelző vonatkozhat az elbeszélés szereplőire úgy is, mint nyelvhasználókra. A nyelvhasználók körébe a novella világában a kutyák és egyéb természeti jelenségek is beletartoznak, hiszen ezeknek a nyelvén is értenek az emberi szereplők és kommunikációjuk során végig kölcsönhatásban marad a természeti és az emberi. Ember és természet egybeolvadása a juhászok esetében nem új keletű elképzelés, amint azt már a bukolika kapcsán megállapítottuk. Számunkra jelenleg ez azért fontos, mert ez az egyik szimbolikus alapja az emberek és világuk kölcsönös kommunikációjában és egymásra hatásában – például a puli „magyaráz” (242) vagy Bodri „darvadoz” (248) – a szövegszintjén állandóan megvalósuló nyelvi egységnek. Azt állíthatjuk, hogy a valós alaptörténet feldolgozásából következő tájnyelvi sajátosságok érthető indoka mellett, azért is szükséges és elhagyhatatlan a tájszólás és archaikus stílus a szereplők és a narrátor részéről is, mert a nyelv mint tágan értett jelrendszer, *a barbarizmus idegenséget jelentő kódja alatt*, így tud a motívumok szintjén egységesen távolra, tehát idegenségbe kerülni a novella befogadójától. Ahhoz, hogy a barbarizmus mint nyelvi idegenség megjelenhessen a novella szövegszintjén, szükséges, hogy a motívumok szintjén a tájszólás kiszakítsa használóit a köznyelvet beszélők társadalmából. Az, hogy a kutya ugatása, az évszakok változásának olvasható jelei, a megműveletlenséget jelképként hirdető *vadkörtefa* a pusztaságban vagy Bodri feleségének emberi beszéde összefüggő egységet képeznek az elvi megérthetőség szintjén, azt sugallja, hogy a „barbárok” jelző mindenre és mindenkire kiterjeszhető, aki alkotja vagy használja ezt a nyelvet. Az elbeszélés (egységes) nyelve mégsem a bennfoglalt narrátor vagy vizsgáló biztos számára barbár, sokkal inkább az első publikálás célközönsége számára lehetett az, akik például a *Pesti Napló* irodalmi újságokhoz szokott, fővárosi értelmiség rétegéből kerültek ki. Kérdés, persze, hogy a magát a történettől civilizált távolságban tudó olvasó nem lesz-e maga is barbár, amikor a *Barbárok* nyelvét oldalakon keresztül olvasva, megérti szavait a motívumok szintjén, illetve a szövegszinten is elérti nyelvi konfliktusait? Hiszen, mint látuk a görög-római gondolkodásban, a barbár kezdetben azt jelöli, akinek a nyelve

¹¹ M. F. QUINTILLIANUS, *Szónoklattan*, ford. Krupp József et al., Pozsony, 2008, 93–103..

olyannyira idegen, hogy egyáltalán nem is értjük, aki pedig már ért belőle valamit, maga is barbárság gyanújába keveredik.

Noha a nyelvi idegenség bélyege kvázi egy néppé szervezi a novellabeli barbárokat mint szereplőket, mégis érvényesül a „barbár” szó másik antikvitásbeli jelentése is, tudniillik a „nyelvhelyességi hiba vagy értelmetlenség, érthetlenség.” A mórícz-i novella kijátssza ezt a jelentésrétegét is a barbarizmusnak, amit azokban az esetekben észlelhetünk szövegszinten, amikor az elbeszélés szereplői megakadnak a kommunikációban. Ezzel szemben a motivikus szinten elvileg minden közlés megérthető mások számára, hiszen a kutya ugatását megérti Bodri (241), a gyilkosság nyomaint hosszú idő után is helyesen értelmezi a kölyökkutya (249) és a veres juhásznál látott idegen juhok ismerős volta is helyes értelmezés az özvegy vagy a narrátor részéről (247). A sort folytathatnánk egészen a harmadik rész vallatásáig, ahol a gyilkos juhás is ért minden szót és utalást, mégsem működik a közléscsere folyamata. Bár az elbeszélés során a számtalan helyes értelmezéssel találkozva elmondhatjuk, hogy az idegenség szempontjából egységben álló nyelvhasználók kivétel nélkül birtokolják a lexikai és grammatikai ismereteket, aminek alapján képesek saját kódjaik használatára, ez mégis alig vezeti őket sikeres kommunikációhoz. Bodri juhás és a fia meghalnak egy hosszú dialógus után, a kutyaik, vokális és nonverbális párbeszédüket követően, ugyanerre a sorsra jutnak. Gyilkosukat fölülelik hazugságai ellenére, az asszonyt félrevezetik, hiába tesz fel egyenes kérdéseket, az igazságot kimondó bírónak a szemébe hazudnak. Az elbeszélés nyelvhasználói ebben az értelemben is kivétel nélkül barbárok.

A most bemutatott feszültség, amely a novella zárt, kívülről idegennek ható világában – tehát az eddig szövegszintként emlegetett rétegben – egy egységes és ezért értelmes nyelv megléte és ennek hibás és ezért érthetetlen használata között húzódik, az elbeszélés motivikus szintjén is tükröződik. A szakirodalomban több értelmező is kiemeli a *Barbárok* időtlenségét.¹² Mintha nemcsak térben, de időben is elválaszthatnánk Mórícz elbeszélésének történéseit a valóságtól. Ezt sugallják a népmesei elemek,¹³ a tér poétikai alakítása,¹⁴ a mítoszok beszédmódja,¹⁵ illetve ide sorolhatjuk a korábban tárgyalt bukolikus költészet azonos légkört feltételező hagyományának a hatását is. A férfi–férfi párharc, az elvesztett férfit kereső nő, a

¹² Pl.: VERES András et al., *Irodalom a gimnázium III. osztálya számára*, Debrecen, 2003, 251–252.

¹³ SZILÁGYI Zsófia, „Mórícz Zsigmondnak novella-agya volt”, *Irodalmi Szemle*, 2012/2. <http://www.irodalmiszemle.bici.sk/lapszamok/2012/2012-feb/1147-szilagyizsolia-moricz-zsigmondnak-novella-agya-volt> Letöltés dátuma: 2013. 04. 01.

¹⁴ EISEMANN György, „Barbárok” a *Mórícz-prózában = A magvető nyomában*, szerk. Szabó B. István, Bp., 1993, 89–91.

¹⁵ GINTLI Tibor–SCHEIN Gábor, *Az irodalom rövid története. II. A realizmustól napjainkig*, Pécs, 2007, 280–281.

bűnre adott igazságszolgáltatás, a halott gyermek anyai siratása, a halál, az evés és az állattenyésztés kivétel nélkül olyan motívumai az elbeszélésnek, amelyek archetipikus és éppen ezért időtlen témák, megelevenítést ígérnek és teljesítenek is be. Ebben az archaizmusában időtlen, a mondai és az archetipikus világban a gyilkos és az áldozat ellentétes pólusai a gyilkosság összekötő kapcsa miatt közelebb vannak egymáshoz, mint azt a gyilkosság következménye első pillantásra sugallja. Bár az egyikük él a gyilkosságot követően a másik pedig halott, státusuk megnevezése erős kapocsként mindkettőt a másik világához köti, hiszen az áldozat csak gyilkosa által bírhatja áldozat státusát. Bodri és a veres juhász alakját közelíti egymáshoz az is, hogy a két világ közül mind a ketten pusztabeliek és nem városiak. Foglalkozásuk, életkörülményeik, vágyaik, nyelvezetük egyaránt közösségben tartja őket. A barbár kifejezés utolsó jelentésrétege, amelyet a hangutánzó etimológiai lehetőség mellett éltetett a görög-római gondolkodás, a szó barb- gyökéből indult ki, ami szakáll vagy általában vett más, erős arcszörzet jelentéssel bírt. A kevésbé valószínű etimológia mögött azt sejtették, hogy a barbárok a dús és rendezetlen hajjal, szakállal és bajusszal, jellegzetes és könnyen felismerhető látványt nyújtottak a görögök számára, amiről aztán elnevezésüket is kapták.

Az áldozat és gyilkos kettősét, ennek alapján, nevük is összeköti, amennyiben az Alföldön már a 13. századtól melléknévként használatos bodri szó tulajdonnevesül a kutyák nyelvén nem véletlenül jól értő juhász esetében. Eredetileg a bodorodó, azaz göndörödő hajra, illetve szőrre utalt. A veres melléknév még régebről adatható, már az *Ómagyar Mária-siralomban* is találkozhatunk vele. Az életet szimbolizáló vérrel és az azzal megfestett tárgyak veres és vörös színével is nyelvtörténeti kapcsolatban van. Amint azt a *Barbárok* narrátorától megtudjuk a veres juhász is részben a testszörzetéről kapta a nevét: „Aki megszólalt nagy veres ember volt. Szeplős, nagy kemény ember. Kék szemű és verhenyes bajszú.” (243)¹⁶ A nevét nem ismerjük, csak attribútumáról a vörös színről tudjuk beazonosítani azt, akit a novella világában is pusztán a színéről ismernek fel a szereplők. Az eddig felsorolt azonosságok, természetesen nem szüntetik meg a kettejük közötti szembenállás és végső soron az összekötő, de elválasztó erővel is bíró gyilkos-áldozat viszony feszültségét. Ennyiben tehát a motivikus szinten részben már visszaigazoltnak tekinthetjük a szövegszinten megállapított feszültséget.

Az archaizmusban időtlenségbe vesző, archetipikus cselekvéseket feldolgozó elbeszélés miliője valamint a két azonos életformát élő férfi, már részletezett, ambivalens kapcsolata felidézi az ikermítoszok világát is, ami további szövegközi kapcsolatok kimutatását teszi lehetővé. Az ikermítoszokhoz irányíthat a gyilkos juhász attribútuma, a vörös szín is. Ez a szín ugyanis az ikerpár egyik, jellemzően a

¹⁶ Az Osiris kiadásában „verhenyes” jelzőt találunk, de az első és második szövegkiadásban még „verhenyeges” szerepel.

hátrányt szenvedő vagy bűnös tagjának a jelképes színe a testvérekről szóló mitológiában. Első irodalmi felbukkanását a Genesis 38, 27–30 leljük. A magzatburokból kezét kidugó, majd mégis másodiknak megszülető Zára kezére skarlátvörös fonalat köt az a bába, aki a Biblia első ikerpárját segíti a világra. Ez a skarlátvörös szín¹⁷ az ikermítoszoktól függetlenül, a biblikus szövegekben jellemzően a legsúlyosabb vétkék szimbolikájához csatlakozik.¹⁸ A veres szín novellabeli jelenléte önmagában is támogatja, hogy az ikermítoszok felé tájékozódjunk, de az, hogy a juhász bajsának pontos színárnyalatát a „vörhenyeges” szóval írja le a narrátor, ez által a bibliai skarlátvöröshöz még közelebb kerül a *Barbárok* narratívája.

Ennek a kiterjedt mítoszcsaládnak számos alfaját különbözteti meg a szakirodalom attól függően, hogy milyen viszony áll fenn a testvérek között. Tág értelemben a testvérmítoszok is részét képezhetik az ikermítoszoknak, amennyiben megőrzik aitiológiai vonásukat. Káin és Ábel története ezért annyiban illeszkedhet a *Barbárok*hoz, hogy Ábel az első pásztor a földön, így valamennyi pásztor előképeként tartják számon.¹⁹ Ártatlan vérének kiontása, a tipológia szerint, Krisztusnak, a pásztori hivatás beteljesítőjének ártatlanságára is előre mutat. Az első testvérpár gyilkos tagja, a veres juhászhoz hasonlóan, féltékeny irigységből gyilkolja meg testvérét. Káin is tagadja vétkét a felsőbb hatalom előtt. Káin és Ábel mellett Jákob és Ézsau történetét is párhuzamba lehetne állítani Bodri és a veres juhász alakjával, hiszen az irigységen alapuló konfliktus árnyékot vet a bibliai ikrek és a novellában szereplő pásztorok viszonyára is. Az ikrek közül Jákob, Ábelhez hasonlóan maga is pásztor, Ézsau pedig vadász. Azonban a foglalkozásokon túl Ézsau nevének „szőrös” jelentése és méghozzá vörös szőrzete is alkalmassá teszi ezt az ikermítoszt is a hasonló attribútumokkal operáló veres juhász alakjával való összehasonlításra.²⁰

Az ikermítoszok kapcsán megkezdett bibliai intertextusok számbavételét a szakirodalom kifejtetlen, de visszatérő megállapításai is szorgalmazták már.²¹ Az eddig említettekén kívül csupán egyetlen további párhuzamra térünk most ki: Bodri és a veres juhász alakjának Jézus és Júdás apostolhoz hasonlító motívumára. A párhuzam szerint az ikonográfiában hagyományosan vörös hajjal és arcszőrizzel ábrázolt Júdás apostol, Jézus tanítványaként a lelkek pásztorának küldetésében részesült maga is. A szó keresztény értelmében testvéri kapcsolatban állt Jézussal,

¹⁷ A héber, görög és latin változat is egyértelműen skarlátvörösként hozza a színt, amit a Károli-féle fordítás egyszerűen csak „veres” színeként ad vissza.

¹⁸ Iz 1,18; Jel 17,3.

¹⁹ Gen 4, 1–16

²⁰ Gen 25,25,30. Az utóbbi vers arról tanúskodik, hogy Ézsau másik nevéként az Edom, azaz „vörösös” is használatban volt.

²¹ CSÉVE Anna, *I.m.*, 12. GINTLI Tibor–SCHEIN Gábor, *I.m.*, 281–282. Az ikermítoszok nyomán legalább utalni érdemes az antikvitás gazdag, ide illő tradíciójából Romulus és Remus alakjaira, akik és nyomukban mások, ugyanígy csatolhatóak lennének ehhez az értelmezési sorhoz.

amit árulása szakított meg. Az árulást társakkal hajtja végre Júdás, miközben Jézus egy kertben imádkozva töltötte a nyájaként köré gyűlő tanítványok szűk körében. Az árulás, amely Jézus halálához vezet, harminc ezüstpénz jutalmat érdemel. Az ártatlan Jézus halálra adása visszaköszön motivikusan a *Barbárok* gyilkosságában is. Az áldozat ártatlansága, a szíj harminc ezüst értékével mérhető értéke, illetve az, ahogy a szíjat sem tulajdonítják el a gyilkos pásztorok, akárcsak Júdás, aki visszaadja az őt megjutalmazóknak bűne elkövetése után a fejpénzt, egyezik. A részletekbe menő parallelizmus még a János evangélium narrációját is követi, amikor arról számol be, hogy a gyilkosság előtt hirtelen komor sötétségbe borult a pusztaság. (244)²² Ennyiben tehát elmondható, hogy a *Barbárok* gyilkossági narratívája felidézi a jézusi szenvedéstörténetet is.²³ Az ikermítoszokhoz hasonlóan, az evangéliumi hagyományra történő utalások is a jó és a rossz archetipikus szétválasztásának egyben láttatására tesznek kísérletet Móricznál, felmutatva ezzel a motívumok szintjén is a szövegszinten már tárgyaltakat: egyazon valóság egységének és az ellentétes erőktől való szétszakítottságának bonyolult szövedéke áll a legközelebb az életvilág valóságához, a megtapasztalható igazsághoz. Ezt bizonyítja az is, hogy visszaautaljunk a keresztény kultúrkör novellabeli motívumkincsére, hogy az egyetlen igazi megtérést éppen a gyilkos juhász mondhatja a magáénak. A vizsgálóbiztossal folytatott kielezett, vallató dialógus nem hozza meg a várt eredményt. Érthetnék egymást, hiszen ugyanazt a (táj)nyelvet beszélnek, a bíró még a pásztor szavajárását is több esetben tükrözi. A vallomás mégsem így születik meg. A vallatás során háromszor is „tekintetes” jelzővel megszólított bíró és a megszólító gyilkos között éppen a tekintetek nonverbális kommunikációja hozza meg a változást. A párbeszédben kimért és tisztelettudó gyilkos szeme lobot vet haragjában az őt leleplezni akaró bíró szavait hallva. (252) Az éj leple alatt végrehajtott kettős gyilkosság, a bíró perzselő tekintete előtt, mintha szimbolikusan napvilágra kerülne. Amit a természeti erők (Nap, éjszaka, körtefa) együttműködően és ennyiben barbár módon elnéztek a gyilkos juhászoknak, azt a vádlott és vádló dialógusában az igazságérzet felfedi. A megmakacsolt, kék szempár, amikor a kilincsere akasztott szíjra pillant, önkéntelenül hátrahőköl. Ezt olvassuk a narrátor közlésében: „A juhász lassan a fejéhez nyúlt, aztán visszafordult.” (253) Az értelem (görögül nousz) fordulatát megtérésnek keresztelő hagyomány a krisztuskövetésnek ezt a legfontosabb fogalmát, a metanoiát, a veres juhász éli át egyedül a novella szereplői közül. Az értelem szimbolikus lakhelyeül

²² Jn 13,30

²³ Adalékul szolgálhat a tény, hogy a korábban már említett nyelvi idegenség a galilleai dialektust beszélő Jézusra és tanítványaira is jellemző volt, így a jeruzsálemiek szemében hasonló nyelvi megbélyegzettséget szenvedhettek el, mint a görögök és rómaiak szemében a barbárok. Vö.: VERMES Géza, *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Bp., 1995, 69–73, 77.

szolgáló fej megfogása, valamint az igazságot képviselő bíró felé fordulás mozdulata fejezi ki ezt a belső változást a juhász lelkében. Ezt követően nevezi harmadjára is tekintetesnek a bírót, aki ekkor már nem szól hozzá, csak hagyja, hogy parázsló szemei előtt megszülessen a gyilkos megtérő vallomása: „Mink öltük meg Bodri juhászt a háromszáz birkájáért, meg a két szamaráért.” (253) A fejét eztán, Káinhoz hasonlóan (Gen 4,5), lehorgasztva viselő juhász egy ideig még állni kényszerül a bíró tekintetét, aki a kötél általi halált botozásra szelídíti. A kivezetett bűnös után pillantva tűnődik így a bíró: „Barbárok.”

Ahogy a bukolikában is csak az ítéltetett halandóként, aki maga is pástorként részese volt a bukolikus életérzésnek, úgy ebben a jelenetben is észrevétlenül egység alakul ki a nyelvhasználat, a gesztusok és a vallomást érzékelő bíró és az elítélt személy között. Minél feszesebb és a szavak szintjén kudarcra ítéltőbb a párbeszéd, érzelmileg annál fokozottabb a dialógus tétjéért, a vallomás megszületéséért folyó küzdelem. Többször is tudtára adja a bíró a vádlottnak, hogy korábbi bűnei miatt az ítélet már elkészült, de mintegy az ítélethozatalon kívül, szeretné rábírní a veres juhászt arra, hogy tegyen bűnvallást előtte. Az ezt a szándékot hamar elérő juhász a végsőkéig kitart abban, hogy nem működik együtt a bíróval, amit a megjátszott félreértések, nyelvi hibák és csúsztatások eszköztárával sikerre is visz. A szavak párbajában legyőzi a bírót, aki a szíj szimbolikus kihelyezésével, egy másik, vizuális nyelv segítségével tudja rávenni a vádlottat, hogy mégis legyen partnere a verbális dialógusban, azáltal, hogy megvallja szörnyű vétkét. Mire azonban ezt eléri, haragot vető szemével, kirohanó jelenlétével a vallasásban, végül ráadást büntetést kiszabó döntésével önkéntelenül is társává lesz a vallasottnak. Ahogy korábban a gyilkos és az áldozat távolságának látszólagosságát kimutattuk, itt is elmondhatjuk, hogy vádló és vádlott a vád (beszéd)aktusának kölcsönösen feltételezett teremtoi. A vád szülte „ikerpár”, ha egymás ellenében cselekszik, akkor is testvér marad. Ebből következik az is, hogy ha (nyelvaktusbeli) testvériségük tényén bármelyikük is felül akar emelkedni azáltal, hogy a másikat gyilkosnak, vádlottnak vagy barbárnak titulálja, kudarcát az a (nyelvi) valóság garantálja, amely a gyilkost az áldozat felől, a vádlottat pedig a vádló felől kölcsönös (megnevezési) kapcsolatba kényszeríti. Ennek mintájára az, aki másokat barbárnak titulál, miközben a cselekvésben, a dialógusban és ezek eredményeként a másik megértésében megmerítkezett, úgy állítja az idegenséget másokról, hogy az részben már a sajátja is, a barbár jelző ezért rá is – mi több, az által, hogy saját idegen voltának tudatában sincs – elsőként rá vonatkozik.

AZ ÓCEÁNIAI (MIKRONÉZIAI) NAN MADOL TITOKZATOS VALLÁSÁIRÓL

BALÁZS GÉZA

Az Ázsia és Amerika között elterülő Csendes-óceán földünk felületének mintegy egyharmadát borítja. A benne szétszórt szigetek területe viszont kb. Európa területének mintegy egy nyolcada. Az Egyenlítő két oldalán meghúzódó sok ezernyi sziget három földrajzilag és néprajzilag elkülönülő térséget alkot: a nyugati Melanéziát, a keleti Polinéziát és az északi Mikronéziát. Mikronézia görögül azt jelenti: kis szigetek. Atollok, korallból, polipból épült körgyűrűk övezik és védik vulkanikus úton kiemelkedett szigeteit. A Föld legkevésbé felderített része. Kultúrák, nyelvek kavalkádja. Az utolsó földi paradicsom. Ahol megállt az idő. Feledésbe merült világ.

FŐSZIGET – „FŐLIGET” – FŐISKOLA

A Csendes-óceánban szinte észrevehetetlenül lebeg Új-Guinea fölött, Melanézia és Polinézia között Mikronézia 2141 korallszigete, melyből sok ezer kilométeres sávban 607 sziget alkotja ma a Mikronéziai Szövetségi Államokat. Spanyol fölfedezés és hódítás, majd német, japán uralom után az USA-hoz kapcsolódva Csendes-óceáni Szigetek Gyámsági Területnek nevezték, 1978-ban függetlenné vált. Négy nagy szigete - Kosrae, Pohnpei, Chuuk és Yap – önálló állam. A szövetség központja Pohnpei (a helyiek nyelvén: Ponape) szigete, éppen fele útban fekszik a nagy Csendes-óceán közepén Manila és Honolulu között. Itt egy Palikir nevű „ligetben” jelölték ki a Mikronéziai Szövetségi Államok székhelyét. A 334 négyzetkilométeres, csaknem 40 ezer lakosú főszigeten található Nan Madol, Óceánia titokzatos romvárosa, melynek fölfedezésére-megértésére érkeztem. Palikir „ligetében” nem laknak. Tájba simuló könnyűszerkezetes, napkollektoros bungalókban foglal helyet a japán támogatással épült elnöki palota, a kormányzati hivatalok, a 14 tagú kongresszus. Pártok nincsenek. Sehol kamera vagy biztonsági személyzet. Ki akarná bántani a mikronéz elnököt? Ha szerencsénk van, kijöhet Mori elnök beszélgetni, de a most (2014. január) a Fülöp-szigeteki segéllyel van elfoglalva. 100 ezer dollárral segítik a katasztrófa sújtotta országot.

A „főliget” mellett található Mikronézia egyetlen főiskolája is: több különálló, szellős épületben. Palikirtól néhány kilométerre, a kikötő és a repülőtér közelében van az egyetlen városias település: Kolonia. Itt már lakóházakat is látunk; a kikötőben néhány luxusvilla, boltok, orvosi rendelők, néhány szálloda, és a trópusi esőerdőbe húzódó utcák, a fák között kikandikáló bodegákkal. A természeti körülmények, de talán a történelmi tapasztalatok is arra tanították az embereket, hogy ne látsszanak. Két jel mutatja, hogy egyáltalán emberek élnek itt. A szigeten körbevezető aszfaltozott út melletti iskolák környékén egyenruhás gyerekek bukkannak fel. A másik, hogy az utak mentén sok a magára hagyott roncsautó. Ahol gyerekek vannak, ott felnőtteknek is kell lenniük, a roncsautó meg a civilizáció jele. A negyed századdal ezelőtti útikönyvek is félmeztelen, fűszoknyás, virágfüzérés asszonyokról-lányokról számoltak be (akik különleges szeretettel fogadják az idegent) – a még korábbiak emberevőkről is. Mindebből mára csak a virágfüzér maradt. Főlemelő pillanat volt a helyi repülőn Chuuk szigeten felszálláskor megpillantani a hajba font, nyakba akasztott friss virágfüzéreket. Minden füzérnek jelentése van.

Az apró termetű mikronéziai lakosok jó része rejtve él az esőerdőben, csak néhol lehet megpillantani a pálmából, bádogból, meg persze minden modern anyagból eszkábált házakat, valamint a sok szabadon kószáló sovány kutya is sejteti az emberek jelenlétét. Egy beszámoló szerint kedvelt a kutyapecsenye, de erről nem szereztünk tapasztalatot. A halottakat a házak mellett temetik el: néhol díszes, fedett sírokba, néhol csak egyszerűen egy virágoskertben. A roncsautók mellett működő autók is vannak: a szigetet a keskeny, néhol rossz állapotban lévő körúton átlagosan 30-40 kilométeres sebességgel három óra alatt lehet körüljárni. Sem az autók, sem az emberek nem sietnek. A „főszigeten” szinte mindenki ismer mindenkit. A sziget belseje áthatolhatatlan trópusi esőerdő... Ki tudja, mit rejt... Angolul beszélnek, egymás között néha régi óceániai nyelveken (pl. pohnpeian és kapingamarangi-nukuoro). Turista csak hébe-hóba akad, több szálloda bezárt, vendéglő nincs. Valamikor nagy tervekkel futhattak neki a turizmusnak, mert épültek szállodák, megjelentettek turistatérképeket, amelyeken kerékpáros, csónakos és gyalogtúraútvonalak is szerepelnek. Még szlogent is kitaláltak: Rainbownesia (szójáték a szivárvány és a Mikronézia szavakból). Ahol jártunk, nyoma sem volt a turisták jelenlétének, s a jelzett turistalátványosságok is csak nagy nehézségek árán voltak megközelíthetőek. Feliratok, útba igazító táblák sincsenek. Ponapén egyetlen fürdőhely sincs, pedig a tenger meleg, a hőmérséklet télen-nyáron 30 fok körül van. Izgalmas lehetne a korallzátonyokon belüli, vízben burjánzó mangroveerdők közötti csónakázás. Fölmásztunk a repülőtér és kikötő fölé magasodó Sokehs-hegyre. Régen nem járt arra senki. Előbb a kutyák állták utunkat, majd a benőtt út, alig találtuk meg buja növényzetben a látnivalóként hirdetett második világháborús japán harcálláspontokat. Ám a fák fölött kimagasló 276 méteres csúcs

Óceánia csodálatos panorámáját adta: a hegy alatt a repülőtér szigete, majd távolabb az atollt övező korallzátony, még távolabb kis zöld pamacsok, apró szigetek.

Dollárral fizetnek, ipar nincs, csak néhány mezőgazdasági termékkel tudnak kereskedni. Több helyen árulnak előrecsomagolt ebédet. A boltban egy óriási polc az egydolláros téstaleveseknek; láthatóan sok fogy belőle. Csak a banán olcsó. A reggeli rántotta 9, a sült hal 20 dollár. Másfél liter tisztított víz 2 dollár, egy gallon benzin 5 dollár. Találkozunk egy amerikaival. Hawaiiból jött, s mindent nagyon drágának tart. Sokba kerül alig lakott szigetekre árut szállítani. Keresünk üdítőt, a hagyományos „cukros” üdítők (amelyek jól szolgálnak az üres gyomornak) itt hiányoznak. Később tudjuk meg, hogy az óceániai lakosok szervezete nem bontja le a répacukrot, ezért cukros ételeket-italokat nem forgalmaznak. Belepillantunk a helyi tévébe. Egyszerű, hosszú, unalmas műsorok. A szállodában (ahol főleg helyi munkások szállnak meg rajtunk kívül) kiteszik a helyi újságot: The National Union: Peace – Unity – Liberty. Négy oldal, egyszerű tördelés. Mint egy diáklap. Magáért beszél az is, hogy a világ legnagyobb útikönyvkiadója a Mikronézia útikönyvet utoljára 14 éve adta ki. Még a kevés idetévedő turistával sem tudnak mit kezdeni.

ÓCEÁNIA VELENCÉJE

Óceánia máig titokzatos világ. Miloslav Stingl (1979) cseh néprajzkutató magyarul is olvasható könyvében (Keresztül-kasul Mikronézián) földünk utolsó, feltáratlan paradicsomának tartja. Óceánia elsüllyedt városa, a Ponape szigetén fekvő Nan Madol legalább akkora szimbólum, mint a Húsvét-sziget. Nevezik déltengeri Atlantisznak, Óceánia Velencéjének is. Egy magasra jutott, majd elsüllyedt ismeretlen társadalom, az összeomlás-pusztulás jelképe. Ezért jöttem el Mikronéziába. Két napot töltöttem a romok között, se örök, se turisták. Óceánia óriási térségében, a kultúrák és nyelvek kavalkádjában csak néhány középkori kőkultúra maradt. Elsősorban mindenki a Húsvét-sziget titokzatos kőarcait említi, pedig Mikronéziában is van néhány: Kosrae (Lelu), Tinian Taga király oszlopai (a japánok tönkretették), Guamban (amerikai támaszpont), Taga király palotájának romjai. Ám a legtitokzatosabb és leginkább monumentális: a Ponapén lévő Nan Madol, a csaknem 100 (egyek számítások szerint 92, más számítások szerint 96) mesterséges, kb. négyzet alakú szigeten fekvő egykori város. Egyesek szerint már Kr. e. 300-ban elkezdték építeni, s a 19. században följegyezték a lakosoktól, hogy nemrég még sokan laktak ott. Érthetetlen, hogy egy csendes-óceáni szigeten, részben a parton, részben a vízbe nyúlóan fölépítenek egy várost – 30-40 km-es távolságból, a sziget túloldaláról vízen (vízben?) szállított, faragott hexagonális kövekből. Kik voltak? Miloslav Stingl néprajzkutatót Srí Lankára emlékeztetik a hatszögletűre faragott kövek, én a kínai és japán pagodák áramvonalait fedeztem

fel rajtuk. Tény, hogy a kőből épített várost elhagyták, az pedig félig belesüllyedt az óceánba, lerombolódott, benőtte a mangroveerdő, beleveszett az áthatolhatatlan part menti dzsungelbe. Szakrális központja maradt meg leginkább, azt gyalog is be lehet járni, a többit csak csónakkal. Az útikönyvben ígért kenukat azonban nem találjuk. Megpróbálkoztam gyalog, ám már az első lépéseknél elcsúsztam a köveken. Megütöttem a bokám, szerencsére nem vérzett, így az izamós sziklákon még egy darabig lépegethettem. A fényképezőgépetem is leejtettem, fel is mondta a szolgálatot. Kétségbeestem, hogy pont most, amikor a legfontosabbat látom egész életemben. Kicsit megrángattam, s újra működött. Nan Madol titokzatos természetvallásának istenei segítettek, látták, hogy nyitott szívvel közeledem. Az egyik első régésszel, a német Berggel nem voltak ilyen kegyesek – ő egy királysír feltárása után rögvést elhunyt.

Nan Madol ma is a trópusi esőerdőben lakók tulajdona. Egy-egy bozótosból kinyúl egy kéz, 1-3 dollárt kérnek az áthaladásért. Amikor a helyi pénzbeszedők látják, hogy mennyire érdekel a hely, s hogy jegyzetelek, elmondják, hogy Erich von Däniken is járt itt...

Egyes számítások szerint Nan Madolt legalább egymillió embernek kellett építeni. Lehet, hogy túlzás, de akkor is felfoghatatlan. Ma 500 kilométeres körzetben nem él 50 ezer ember! Hogyan épült? A szóbeli emlékekből kiderült, a nagy területen fekvő kőmaradványokból is sejthető, hogy Nan Madol urai túlzott építkezésekbe, mániákus halmozásba kezdtek. Később kegyetlenkedtek, sőt állítólag húsosabb alattvalóikat elfogyasztották... A sírokból előkerült csontok azt mutatják, hogy Nan Madol lakosai (vagy a vezetői) magasabbak voltak, mint a mai lakosok. Kik voltak? Thor Heyerdahl középkori amerikai indiánokkal hozza kapcsolatba őket. Nehezen hihető. Stingl inkább ázsiai, indiai kapcsolatokat sejtet. Ázsiából jöttek? De azok se magas emberek. Däniken természetesen Földön túli magyarázatokat keres. A vad nézetek között említik, hogy Nan Madol egy eltűnt fölrész, a déltengeri Atlantisz, Lemuria maradványa, Óceánia egykori fővárosa. A vízben (állítólag) platinakoporsókat találtak korábban... Az első fölfedezők között pedig egy magyar származású lengyel néprajzkutató jeleskedett, Jan Stanislaw Kubary... Akárhogy is van, Mikronézia „Húsvét-szigete” őrzi titkát. „A mérhetetlen Csendes-óceánon nem láttam semmit, ami akár csak részben is mérhető volna Nan Madolhoz” írja Stingl. Felfedezését nehezíti, hogy a romok ma az egykori öt ponapei királyság egyikének tulajdonában, magánkézben vannak. Szent helynek tartják, s bár tudomásul veszik, ha valaki odamegy, de azért nem lelkesednek túlságosan, s lebeszélnek a további romok kutatásáról.



A tanulmányban látható fotók a szerző felvételei.





AZ ANTROPOLÓGUS-NYELVÉSZEK NEHÉZSÉGEI

Nan Madol szó szerint azt jelenti: 'helyek, térségek között' vagy 'térségek helye'; ponapei nyelven: 'keskeny terület, rés, hézag'. De így nem világos. Meg kell érteni az óceániak gondolkodását. Tovább kell gondolni. Valahogy így, írja Stingl (1979: 145): „Olyan hely, ahol sok épület van, s ezek között csak kevés üres tér”. Vagyis: VÁROS! Sőt: nagyváros! Város egy ma alig 40 ezer fős szigeten!

A nyelvi nehézségek miatt Nan Madol egyes szigeteinek a nevében sem nagyon tudtak megállapodni. A szigetek népnyelvi elnevezését, azok jelentését sokféleképpen adják meg. A fő sziget, a Pan Kadira, a helyi uralkodók, az ún. saudeleurok¹ szigete. Ennek nevei: Hirdetmények helye, Tiltott hely, A tabu oltalma alatt álló hely. „Mindenesetre: ha Nan Madol egyes szigeteinek nevét lefordítják, jelentésük általában teljesen felfoghatatlan azok számára, akik nem ismerik a ponapeiek nyelvét és gondolkodásmódját.” (Stingl 1979: 145.) Ennél csak a „legendák” összegyűjtése, értelmezése nehezebb.

¹ Saudeleur = Deleur uralkodója, Deleurnak hívják Matolenimnek ezt a részét, az öbölt övező területet. (Stingl, 1979: 137.)

SZENT ÁLLATOK A VALLÁSI IDEOLÓGIÁBAN

A mikronéziai társadalmi tagolódásról és vallási hagyományokról Bodrogi Tibor (1959: 30) éppen hogy csak említést tesz. A társadalomszervezet bonyolultságát, a vallás egyszerűségét hangsúlyozza. Később látni fogjuk, hogy ez Nan Madol esetében aligha igaz.

„A társadalomszervezet szigetcsoportonként eltérő vonásokat mutat, alapvető közös jellegzetessége azonban a rétegzettség és a nemzeti szervezet: az egyes társadalmi rétegek nemesi és szolga nemzetségekből tevődnek össze. A legmagasabb rangú nemzetség vezetője volt a politikai egységnek számító körzet vagy sziget feje. A komplex társadalomszervezettel meglepő ellentétben ellentétben a vallás egyszerű. Bár a kozmogónikus mitológia fejlett, sem megszentelt helyekkel, sem istenszobrokkal nem találkozunk. Papi szervezet a szigeteken nem alakult ki.”

Ezzel szemben a későbbiekben lesz szó szent helyekről és papokról is (vö. pl. Fisher 1975, Stingl 1979). Miloslav Stingl (1979: 145-153) a kevés eddig kutatásból, „a ponapei mitológia” néven összefoglalt ismeretekből, valamint a helyiek (élő) szóhagyományából a következő képet rekonstruálta Nan Madol vallásairól. Egy sajátos természeti vallás, állatcultusz nyomaira lehetett bukkanni. Muolusei mesterséges szigetén a cápa, Pan Kadirán a krokodil, Peikapon a teknősbéka, a Leinkain a kagyló, míg a vallási központban, Ideden az angolna volt a fő tisztelet tárgya.

1. A cápák szigete (Nan Muolusei-sziget). Itt helyi szokás szerint egy töltésről követ kell bedobni a lagúnába: ez a „kövekbe mondott beszéd”. A Nan Madolba látogatóknak követ kellett venniük a kezükbe, szólni hozzá, ezzel életre kelteni, majd a lagúnába vetni. Az ott élő két cápa ekkor rávetette magát a kövekre, azt híván, hogy táplálékot kapott, ekkor a látogatóknak is áthaladhattak a lagúnán, mert a két cápa nem foglalkozott velük, hiszen a kővel voltak elfoglalva. A kődobálás szokása állítólag máig megmaradt.

2. A harcosok szigete (Nan Dowas, 'a csatorna felett emelkedő magas várfal'). A város katonai központja lehetett. A mesterséges szigetcsoport legfontosabb szigete. A helyőrség, a harcosok állomásoztak máig monumentális, kettős fallal körülvett erődítményében. A belső udvarban egy hét méter hosszú kriptá található. Nem messze tőle egy verem, állítólag börtön lehetett. A harcosok szigetét több lagúna övezi, a lagúnákat kőgátak szegélyezik, ezek csillapítják, fölfogják az óceán hullámait.

3. A harcosok szigete melletti két kisebb sziget: Dowas Powe (Dowas fölött) és Dowas Pa (Dowas alatt).

4. Krokodil-csatorna, Krokodil-sziget (Pan Kadira). Ez lehetett a város igazgatási központja. Erről a szigetről egy, a görög hitregékre emlékeztető baljós krokodil-történetet jegyeztek fel. Egy öreg nőstény krokodil feleségül adta lányát a Nan Madol-i főúrhoz. Később eljött megnézni, hogy megy a lánya sora. Ám szörnyűséges arca miatt őt a főúr elégette. Ennek nyomán öngyilkos lett a lánya és maga a főúr is. A történetet így meséli el Stingl (1979: 148-149):

„Az a bizonyos hatalmas és öreg nőstény krokodil, Nan Kieil Mau nemcsak úgy vaktában jött a fővárosba. Feleségül adta egykor egyetlen leányát az akkor uralkodó *saudealer*hoz, és szerette volna tudni, hogy megy az előkelő városban a király feleségének sora.

A *saudealer* nagy vendégszeretettel fogadta a krokodilanyóst. Szép házat is emeltetett számára Nan Madolban. Furcsa rokonának arcában azonban nem merészelt belenézni. Csak egy este, amikor a királyi család többi tagja elhagyta Pan Kadirát, tekintett bele a *saudealer* anyósa házába. És megrémült. A király soha életében nem látott még oly borzalmas és undorító látványt, mint amilyen az ő krokodilanyósának arca volt. Tüzet rakott, felgyújtotta a házat, és felesége anyját élve megégette.

A királyné azonban tudomást szerzett az anyja házában keletkezett tüzről, és sietve visszatért Pan Kadirára. Amikor látta, hogy haldoklik az anyja, ő is belevetette magát a tűzbe. És a *saudealer*? Kétségbeesésében ő is öngyilkosságot követett el.

A krokodilanyára és erre, a görög hitregékhez hasonló, mitikus tragédiára emlékeztet Pan Kadirán egy háromlépcsős emelvény, amelyen megmaradtak a *saudealer* furcsa anyósának emlékét őrző szentély maradványai. Ezért az összedőlt szentélyt Krokodilháznak nevezi az én evezősöm is.”

MÉG EGY PAN KADIRA-I MÍTOSZ

„Pan Kadira területén – a kapun kívül – főleg a sziget négy alaposan megrongálódott sarka kötötte le a figyelmemet. Evezősöm négy ’ország’ nevével jelölte meg őket. Az első a ’sokhesi’, a második a ’kusaiei’, a harmadik a ’kiti’, a negyedik a ’matoleinimi’ nevet viseli.² A Krokodil-sziget kősarkait ugyanis ezeknek az országoknak és szigeteknek a legfőbb varázslói építették. A saroképületek ezért

² A fordító ’országnak’ nevezik, de ezek voltaképpen helyi királyok, királyságok, és mai napig számon tartják területüket.

– állítólag – jelezni tudják a jövőt. Leomlanak, ha az országot, amelytől nevüket kapták, veszély fenyegeti. És valóban, a sokhesi sarok például – a balvégzetű sokhesi lázadás kitörése előtt – minden ok nélkül leomlott.” (Stingl 1979: 149)

5. Teknősbéka-sziget (Peikap). Egy szabálytalan, de kb. 100×100 m-es építmény áll rajta. A Teknősbéka-szigeten fennmaradt víztároló medencékben teknősbékákat tenyésztettek, melyeket a szomszédos Angolna-szigetre vittek át.

6. Angolna-sziget (Ided). A város vallási központja lehetett. Egy 25×25 m-es belső szentélyben rendezték a vallási szertartásokat. Egy medencében egy nagy tengeri angolnát tartottak. Ennek tisztelete lehetett a fő tárgya a titokzatos vallási ideológiának. A papok kemencében készítették el a teknősbékahúst, amelyet a tengeri angolnának a belső szentélyben adtak oda. Ha az angolna elfogadta a húst, akkor az bűnbocsánatot jelentett a Nan Madol-iak számára. Ha az angolna nem fogadta el a húst, akkor a kétségbe estek a lakosok. A teknősbéka-kemencék vizsgálatakor állapították meg, hogy ezek 1285 körül már üzemben voltak.

A szent hal, az angolna a cseh néprajzkutató leírásában (Stingl 1979: 151):

A városnak „az Angolna-sziget a vallási gócpontja volt. Itt rendezték a legfontosabb vallási szertartásokat egy huszonötöször húsz méter területű belső szentélyben, amelyben – a föld felszínével csak kis nyílással összekötött – külön, víz alatti medencében egy nagy tengeri angolnát tartottak. Ennek tisztelete volt nyilvánvalóan a magja a titokzatos ősi kultúra vallási ideológiájának. (...) Miután az idegi papok a húst jól megfőzték, felkínálták a szent halnak – az angolnának – a teknős testének öt megillető részeit. (...) Az idegi angolna, a *saudeleur* városának szent hala főszerepet játszott a Nan Madol-i vallásban akkor is, amikor a *saudeleurok* maguk már eltávoztak fővárosukból, és kiléptek Ponape történetéből. Az angolna idegi szentélyben őrizte – háromszázharminchárom *paie* nevű varázskövel együtt – azokat a dárdákat, amelyekkel a mikronéziai Kusaie szigetéről Nan Madolra érkező Isokalakal és katonái legyőzték a *saudeleurokat*.”

7. Kagyló-sziget (Lenkai). A 100×100 m-es sziget közepén egy tó van. A tavat alagút kötötte össze a korallzátony alatt a tengerrel. Ezen jöttek be a belső tóba a kagylók. A Nan Madol-i papok itt végezték a kagylószertartást, mely kezdete lehetett a kagylók és egyéb tengeri állatok halászati idényének.

8. Konderek-sziget. A város ravatalozója. A ponapeiek szerint az elhunyt lelke három napig pihent, majd megszabadulva a földi kínoktól az égbe emelkedett, akadályokat leküzdve a harmadik mennyországba. Stingl (1979: 152-3) érdekes leírásában:

„A Nan Madol-i kriptákban azonban az elhunytak csak a teste pihent meg. És a lelke? Miután rövid három napot töltött a borító kőlap alatt, elhagyta a földet, megszabadult a földi bajok s gondok terhétől, és az égbe szállt. Igaz, nem éppen egyenes úton. Először a tenger felszíne alatti ponapei alvilágban – *pasetben* – tartózkodott, majd újból útra kelt, hogy felszálljon a végtelen óceán fölé függesztett mennyország legmagasabb körébe. A ponapeieknek ugyani snem egy, hanem rögtön három mennyországuk van. Neve *Lang* (s ebben a szóban nem volt nehéz felismernem a mennyország általános polinéziai megjelölésére használt *langi* szót).

A legnehezebb akadályt az első és a második mennyország között kell a léleknek leküzdenie. Át kell haladnia egy mély szakadékot átívelő keskeny függőhídon. Amelyik lélek itt elcsúszik, örökre ebben a sötét mélységben marad. Ha azonban sikeresen keresztülhalad a ponapei legendák Sóhajok hídján (ismét Velence jut eszembe), mindörökre szabaddá válik. A mesterséges szigetnek ebben a furcsa városában csak a teste, mulandó porhüvelye semmisül meg. Az elhunyt szigetlakó örökéletű, szabad lelke pedig onnan, a végtelen kozmikus magasságból szemlélheti egykori furcsa otthonát, Mikronéziának ezt a hihetetlen kőrejtélyét, mesterséges szigetcsoportját, Nan Madolt.”

Még további speciális szigeteket is sikerült rekonstruálni az egykori városból: Kariahn (sírok), Darong (rituális hely, sakau-készítés, a sakau narkotikus-nyugtató ital), Usendau (a papok lakóhelye), Nan Mwoluhsei (ahol az óceánnal találkozik a város), Pahnwi (sírok), Kelepwel (a vendégek szigete), Wasau (ételkészítés helye), Dapahu (kenukészítés helye), Dau (katonák lakhelye), Lemenkau (orvosi központ), Peinering (kókusz készítő központ).

NAN MADOL KUTATÓI

Nan Madol ma nagyobb titkokat rejt, mint a Húsvét-sziget, antropológiai, néprajzi, nyelvészeti és régészeti kutatása azonban még korántsem teljes. A 20. század elején Paul Hambruch német etnográfus készítette az első jelentős leírást. Japán bűvárok állítólag platinát találtak a vízben – ez talán a mítoszokban említett egykori platinakoporsók lehettek. Ezt egy Herbert Rittlinger nevű kutató vizsgálta, de biztosan nem tudunk róla. Járt itt a már említett Erik von Däniken svájci író, aki egy kút és alagút rejtélyét kutatta. Megfordult itt természetesen Thor Heyerdahl is, aki az amerikai indiánok eredetét kutatva vizsgálta a romokat. Mcmillan Brown etnográfus szerint itt lehetett Óceánia egyik központja. Egy írást is rekonstruált, amelyről később megállapították, hogy hamisítás. Kutatott még a szigeten a japán Sigeriu Kaneshiro és az amerikai Paul Riesenber. A Nan Madol-i még fennálló épületek Stingl sokkal inkább Dél-Ázsia, a kambodzsai Angkor és India épületeire,

valamint különösen Srí Lanka (Ceylon) romvárosaira emlékeztetik. Lehet, hogy így van, engem sokkal inkább a kínai, japán és koreai pagodák áramvonalaira. Ezt látszanak alátámasztani Bodrogi Tibor (1981: 65-66) gondolatai is:

„Óceánia betelepülésének kérdéseiben – ami a részleteket illeti – még nem alakult ki végleges álláspont. Kétségtelen azonban, hogy a bevándorlás nyugat felől, a délkelet-ázsiai-kínai térségből ment végbe. (...) Az i. e. első évezredben újabb ausztronéz hullám hatolt be Óceániába. Míg a korábbi ausztronéz csoportok Hátsó-Indiából az indonéziai szigeteken keresztül jutottak el Melanéziába, addig az újabb vándorlás a feltevések szerint az északi útvonalon ment végbe, és Kínából Tajvanon át és a Fülöp-szigeteken keresztül jutott el Mikronéziába és Polinéziába. E két területen a szigetek benépesülése azután részint szándékos tengeri utak, részint véletlen sodródások által ment végbe. Bár ezt a folyamatot időben az eddigi régészeti vizsgálatok gyér adatai miatt még nincs módunkban részleteiben is nyomom követni, annyi bizonyos, hogy a polinéziaiak mintegy ezer év alatt népesítették be a szigeteket: a legkeletibb Húsvét-szigetre legkésőbb az i. sz. IX. században (...) jutottak el.”

(Mikronézia, Phonpei/Ponape, 2014. január-február)

Irodalom

- Balázs Géza (2014) Lebegő ország. Rejtelmes szigetek a Csendes-óceánban. Magyar Nemzet, 2014. július 19. 34.
- Bodrogi Tibor (1959) Óceánia művészete. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest.
- Bodrogi Tibor szerk. (1981) Törzsi művészet. I. kötet: Ausztrália, Óceánia, Afrika. Corvina Kiadó, Budapest.
- Fisher, J. L. (1975) Sex, Nature, and Culture in Ponapean Myths. 501-508. In: Thomas R. Williams (Ed.): Psychological Anthropology. Mouton, De Gruyter, The Hague.
- Galbraith, Kate, Glenda Bendure, Ned Friary (2000) Micronesia. Lonely Planet Publications, Melbourne, Oakland, London, Paris.
- Stingl, Miloslav (1979) Keresztül-kasul Mikronézián. Ford.: Horváth Ferenc. Gondolat, Budapest. (Világjárók 131.)

A VÉGTELEN ÉS AZ ÖRÖKKÉVALÓ

SIMON-SZÉKELY ATTILA

A VÉGTELEN MINT AZ EMBERISÉG ÁLLANDÓ PROBLÉMÁJA

A Jajurvéda Isa Upanisádja, a Kr.e. 4-3. században, kimondja, hogy „ha a végtelenből elveszünk vagy a végtelenhez hozzáadunk egy részt, ami marad, az még mindig végtelen”.

Az indiai matematikai szöveg a Szurja Prazsnapti (Kr.e. 400) minden számot három halmazba sorol: számos, számtalan és végtelen. Ezek mindenikét még három részre osztották: Számos: legalacsonyabb, közepes és legmagasabb. Számtalan: majdnem számtalan, ténylegesen számtalan és számtalanszor számtalan. Végtelen: majdnem végtelen, ténylegesen végtelen, végtelenszer végtelen.

A dzsainok voltak az elsők, akik elvetették azt a nézetet, hogy minden végtelenség ugyanaz vagy azonos. Ők felismerték a különböző végteleneket: hosszúsági végtelen (egy dimenzió), kiterjedésbeli végtelen (két dimenzió), térfogati végtelen (három dimenzió), a szakadatlan végtelen (végtelen számú dimenzió).

Az episztemológiai gondolkodásban a végtelennek több hiposztázisa ismert:

1. *aktuális végtelen* – jelöli a létezőt, az elemek halmazát, a tulajdonságokat és a relációkat egy adott pillanatban, statikus jellege van;
2. *potenciális végtelen* – feltételezi egy adott véges határ állandó meghaladását, a mozgást, mint végtelen egymásutániságot. Kvantitatíve, például a matematikai végtelent, mint végtelenszer változó méretet.
3. *gyakorlati végtelen* – egy véges méret, de hatalmas kiterjedésű más méretekhez hasonlítva; pl. a Föld átmérője összehasonlítva egy atoméval;
4. *elméleti végtelen* – a különböző tudományágak által alkotott modellekben megjelenő végtelen: kozmológia, logika, matematika, filozófia.
5. *makro-végtelen és mikro-végtelen* – a létezés két szintjén levő térbeli struktúrákra vonatkozik – a makrokozmosz és mikrokozmosz, vagyis a metagalaxis és a kvarkok;
6. *intenzív végtelen és extenzív végtelen* – kimutatható egy elképzelt vertikálison rendszeres extrapoláció által, mélységben, mint oszthatóságban, és az utóbbi, a megakozmoszon keresztüli kiterjedésben, komplexitásban.

A VÉGTELEN PARADIGMÁI AZ ÓKORI ÉS A KÖZÉPKORI FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSBAN

Preszokratikus filozófia: A legkorábbi görög filozófusok leírták, hogy a látszat csalhat, és megpróbálták megérteni a látszat mögött megbúvó valóságot. Különösen kiemelték az anyag képességét arra, hogy formáját megváltoztassa (pl. a jég vízzé, majd gőzzé válhat) és több filozófus felvetette azt a gondolatot, hogy a világ összes látszólag különböző anyaga (fa, fém stb.) egyetlen anyag, az arché különböző formái. Az első ilyen filozófus Thálesz volt, aki Víznek nevezte ezt az anyagot. Utána Anaximenész Levegőnek nevezte, és feltételezte, hogy vonzó és taszító erőknek kell közrejárásniuk, amelyek kiváltják, hogy az arché különböző formákba sűrűsödik, vagy terjed ki. Empedoklész azt állította, hogy többféle alapvető anyagra van szükség a világegyetem diverzitásának megmagyarázásához, és javasolta, hogy mind a négy klasszikus elem (Föld, Levegő, Tűz és Víz) létezzen, csupán különféle kombinációkban és formákban. Ennek a négyelemes elméletnek sok filozófus követője lett az idők folyamán. Néhány Empedoklész előtti filozófus kevesebb anyagiasságot tulajdonított az archénak; Herakleitosz a Logosz mellett kardoskodott, Pythagorász abban hitt, hogy minden dolog számokból tevődik össze, Thálesz diákja Anaximandrosz pedig leírta, hogy minden az apeiron nevezetű kaotikus anyagból van, amely nagyjából megfeleltethető a kvantumfelhő modern felfogásának. Az apeiron elmélet különböző változatait dolgozták ki, melyek közül az Anaxagorászé volt a legkiemelkedőbb, mely kimondta, hogy a világ kirobbant a gyorsan forgó apeironból, melyet a Nous (Ész) elv hozott mozgásba. Más filozófusok, mint Leukipposz és Demokritosz, feltételezték, hogy az univerzum oszthatatlan atomokból áll, melyek az üres téren, a vákuumon keresztül mozognak; Aristotelész ellenezte ezt a feltevést („A természet iszonyodik a vákuumtól”) azon az alapon, hogy a mozgással szembeni ellenállás nő a sűrűséggel; ebből következően, az üres tér nem mutat ellenállást a mozgással szemben, mely elvezet a végtelen sebességhez.

Jóllehet, Herakleitosz az örökös változás mellett szólt, kortársa Pármenidész azt a radikális nézetet hirdette, hogy minden változás csupán illúzió, és, hogy a tényleges alaprealitás teljesen változatlan és egységes természetű. Pármenidész ezt a valóságot $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon$ –ként (Az Egy) jelölte meg. Pármenidész elméletét sok görög gondolkodó nem fogadta el, viszont tanítványa Eleai Zénon több paradoxont fogalmazott meg ezekkel kapcsolatosan. Aristotelész úgy oldotta meg ezeket a paradoxonokat, hogy kidolgozta a végtelenül osztható kontinuumot, és alkalmazta a térre és az időre.

Az első megfelelő modellt a Knidoszi Eudokszosz dolgozta ki. Ennek megfelelően a tér és az idő végtelen és örökkévaló, a Föld gömbölyű és statikus, és minden egyéb anyagot, forgásban levő koncentrikus gömbök határolnak. Ezt a modellt Kallipposz és Aristotelész finomította, és a Ptolemaiosz által végzett csillagászati megfigyelésekkel teljes összhangba hozta.

Eleai Zénon, (sz. Kr.e. 488), a végtelenről (a sokaságról és mozgásról) szóló paradoxonjairól ismert.

Platón (Kr.e. 427–347) Szokratesz diákja, az általa alapított Akadémián tanított, a fizikai és a humán univerzum zseniális szintézisét, a „totális” magyarázatát valósította meg, mely századokon keresztül az összes görög tudós fő példaképe volt.

Aristotelészt (Kr.e. 384-322) általában az ókor legnagyobb filozófusának tekintik. Aristotelész úgy tűnik az első volt, aki megfogalmazta a különbséget az aktuális és a potenciális végtelen között. A Fizika (III. könyv 6 (207a7) c. munkájában megadja a potenciális végtelen definícióját. „Egy mennyiség végtelen, akkor, ha mindig el tudunk venni belőle egy részt, azon kívül, amit már elvettünk belőle.”

John Duns Scotus (1270-1308), skót filozófus, Aristotelésszel ellentétben, az aktuális végtelenben hitt.

William of Ockham (1280-1349) angol ferences filozófus, aki nagymértékben hozzájárult a logika és a filozófia fejlődéséhez. Leibnizhoz hasonlóan Ockham megvédte azt a gondolatot, hogy a végtelenség csak más fogalmakkal együtt értelmezhető (szynkategorematikus), de aktuális.

Majdnem egy évszázaddal Kopernikusz előtt, Nicolaus Cusanus „A tanult butaságról” c. könyvében (melyet 1489-ben, halála után adtak ki) szintén megfogalmazta, hogy a Föld a saját tengelye körül is forog.

Giordano Bruno „A végtelen Mindenségről és világokról” c. munkájában kimondta, hogy a tér végtelen és a miénkhez hasonló naprendszerek népesítik be; több filozófiai nézete miatt máglyán égették el a Rómában levő Campo dei Fiori téren 1600 február 17-én. Ő volt a végtelen tudományának az első filozófusa.

Gottfried Leibniz (1646-1716) matematikus és filozófus. Legismertebb gondolata, hogy az univerzum végtelen mennyiségű oszthatatlan, anyagtalan monádokból tevődik össze, amelynek a legátfogóbbja Isten önmaga.

A VÉGTELENKUTATÁS JELENE

A végtelent a modern és a jelenlegi tudományfilozófiában, viszonylag kevesen kutatták. Fontosabb kutatói a XX. és XXI. században a következők: L. Wittgenstein, M. Heidegger, R. Thom, M. Bunge, G. Frege, L. Bertalanffy, N. Chomsky, W.v.O. Quine, K. Gödel, R. Carnap, Emmanuel Lévinas, José A. Benardete, Rudy Rucker, I. Pârvu, Eli Maor, A.W. Moore, G. Oppy, Simon-Székely A.

VÉGTELEN A MATEMATIKÁBAN

John Wallis vezette be a végtelen szimbólumát (∞) a matematikai szakirodalomba, 1655-ben, *De sectionibus conicis c.* munkájában.

A végtelen szimbólumának (∞) a pontos eredete még homályba vész. Egyik valószínűség az, hogy a latin *lemniscus*-ból eredne, amely szalagot jelent. Képletesen valaki örökké menetel, egy szalagból készült egyszerű hurkon.

Egy népszerű magyarázat szerint, a végtelenség szimbóluma a Möbius szalag formájából keletkezett. A szalag felületén szintén a végtelenségig lehet sétálni. Ez a magyarázat mégsem reális, mivel a szimbólum már több, mint kétszáz évvel azelőtt létezett, hogy August Ferdinand Möbius és Johann Benedict Listing 1858-ban felfedezte a Möbius szalagot.

Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor (1845-1918) kifejlesztette a transzfinit számok rendszerét, amelyben az első transzfinit kardinális szám az alef-null. Cantor kétféle végtelen számot határozott meg, a rendszámokat (sorszámokat) és a kardinális számokat. A kvantitatív végtelen ilyenfajta matematikai felfogásrendszere a kései XIX. században alakult ki Georg Cantor, Gottlob Frege, Richard Dedekind és mások munkássága által, kialakítva a halmaz fogalmát. Egy végtelen halmazt egyszerűen úgy is meg lehet határozni, mint olyant, amelynek ugyanakkora a mérete, mint legalább egyik saját részének; ezt a végtelen fogalmat Dedekind-féle végtelennek nevezik.

Más jelentős, a végtelen matematikai logikájával foglalkozó gondolkodók: David Hilbert, Bertrand Russell, L.E.J. Brouwer, Kurt Gödel.

Leopold Kronecker elvetette a végtelen fogalmát, mely által elindított a matematika filozófiájában egy finitizmusnak nevezett irányzatot, mely elvezetett a filozófiai és matematikai konstruktivizmushoz.



1. ábra



2. ábra

ÉPÍTÉSZETI ALKALMAZÁS

A kínai Hunan tartományban található Changsha folyója felett épül egy végtelen szimbólum formájú gyalogoshíd. A holland NEXT Architects cég tervezte és szerintük, már jövő évben elkezdődhet az építése. Valójában három egymástól különálló útvonalból áll, melyek emelkednek és süllyednek, ez adja a híd érdekes szerkezetét. Amikor elkészül, 150 méter hosszú és 24 méter magas lesz.



3. ábra



4. ábra

A VALLÁS KOZMOLÓGIÁJA

Sok világvallásnak van kreációs mitológiája, amelyek magyarázzák a világ és az élet keletkezését. Mindezek gyakran különféle szentírások tanításaiból erednek, és úgy tartják, hogy hozzátartoznak a hit dogmatikájához, de egyes esetekben kiterjednek a filozófiai és a metafizikai érvelésre is.

Egyes teremtésmítoszokban az univerzumot közvetlen beavatkozással egy isten vagy istenek teremtették, aki(k) az emberiséget is egyidőben megalkotta(ák). Gyakran a vallásos kozmológiák megjósolják az univerzum végét is, vagy egy isteni beavatkozásnak tulajdoníthatóan vagy saját szerkezetéből kifolyólag. Egy hatalmas Univerzumstruktúra található a hindu kozmológiában.

Mindkettő, a kereszténység és a judaizmus is, a Genesisen alapul, mely egy szentírásbeli kozmológiai beszámoló. Ilyen a bibliai kozmológia és a Tzimtzum.

Az Iszlám, kozmológiai magyarázatának legfőbb forrásán, a Korán megértésén alapul. Ez az Iszlám kozmológia.

A buddhizmus, a hinduizmus és a dzsainizmus hívei azt vallják, hogy az univerzum végtelen mennyiségű keletkezési és elpusztulási fázison megy keresztül, mindenik ilyen ciklus több trillió évet foglalva magába (pl. 331 trillió év, vagy Brahma életideje, a Hinduizmus szerint), és minden ciklus több helyi teremtési és elpusztulási alciklusból áll (pl. 432 billió év, vagy egy Brahma-nap). A Véda (Hindu) világnézet úgy tekinti az egy isteni princípiumot, mint önleképezést, az isteni ígé-
hez hasonlóan, „megszülve” a jelenlegi kozmoszt a monisztikus Hiranyagarbhaból vagy az Aranyméhből.

Egy komplex keveréke a helyi védikus isteneknek, szellemeknek és démonoknak, megtűzdelve különböző importált hindu és buddhista istenségekkel, hitekkel és praktikákkal, eredményezi a Sri Lanka-i kozmológiát.

Az ausztráliai bennszülött álomlátás felfogás magyarázza az univerzum kreációját, mint egy örökkévaló kontinuumot: minden időben. Bizonyos ceremóniák által, a múlt „felnyílik” és átjön a jelenbe. Minden egyes topografikus jelleg az alvó teremtő szellemek egyik megnyilvánulása; minden egyénnek saját személyes, születésekor meghatározott, álomlátásai és ceremóniális felelősségei vannak, mely a szellemekkel vagy a földdel történő törődésre irányul.

Sok vallás elfogadja a fizikai kozmológia felfedezéseit, különösen, ami a Big Bang elméletét illeti, egyes egyházak, mint pl. a Római Katolikus Egyház, támogatja, mint filozófiai első okot. Más vallások megpróbálják felhasználni a tudományos metodológiát arra, hogy bizonyítani próbálják a saját vallásos kozmológiájukat, mint egy intelligens alkotást feltételező vagy kreacionista kozmológiát.

EZOTÉRIKUS KOZMOLÓGIA

Sok ezoterikus tanítás, jól kiépített kozmológiával rendelkezik. Ezek egy univerzum-, lét- és tudat „térképet” alakítottak ki, a saját speciális doktrínájuknak megfelelően. Ezek ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkoznak, mint a vallásos vagy filozófikus kozmológiák, mint pl. a világmindenség, a tudat, eredete, célja, jövője és a lét természete. Emiatt nehéz határt vonni aközött, hogy hol ér véget a vallás vagy a filozófia és hol kezdődik az ezotéria és/vagy az okkultizmus.

Az ezotéria által tárgyalt általános témák között található az emanáció, involúció, evolúció, epigenézis, a lét szintjei, a szellemi lét hierarchiája, kozmikus ciklusok (pl. kozmikus év, yuga), jóga és spirituális diszciplínák, és hivatkozások a megváltozott tudatállapotokra. Az ezotérikus kozmológiákra példákat találhatunk a modern teozófiában, a gnoszticizmusban, tantrában (különösen a Kásmir Síva hitben), a kabbalában vagy a szufizmusban.

A VÉGTELEN SZIMBOLIKÁJA

Végtelen csomó: Kínában és Tibetben egyaránt népszerű a végtelen hurok, vagyis a hosszú élet csomója (pan- zhang). A szerencsecsomónak is nevezett végtelen szalagot jelölő pan- zhang kifejezés hosszú zsinórt, hosszú tekervényt jelent. A pan- zhang egyike a buddhizmus nyolc legszentebb jelképének. Egy régi hindu elképzelés szerint eredetileg Visnu mellkasát díszítette ez az ábra. A végtelen hurok gyakori eleme a kínai díszítőművészetnek. (5. ábra)

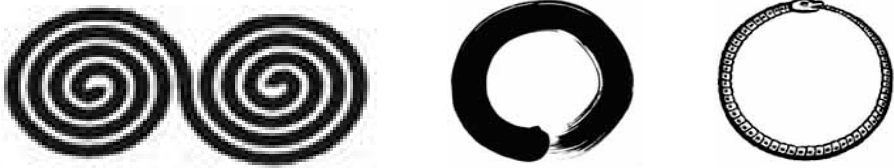


5-7. ábra.

A druidák leggyakoribb szimbóluma, egy körben egymásba fonódó végtelen jelek. (6. ábra)

A druidák kör motívuma, talán az ember legelsőként használt szimbóluma. (7. ábra)

A druidák kettős spirálja: a természet meghalását és újjászületését jelképezi; a világ kettősségének szimbóluma. (8. ábra)



8-10. ábra

Az enso kör a zen buddhizmus egyik szimbóluma. A végtelen ürességet, a semmit, a teljes meditációs állapotot, és a megvilágosodást (satori) jelképezi. (9. ábra)

Az Ouroborosz görög szó „farok nyelő”-t jelent. Ez egy végtelen kígyó, azaz a saját farkába harapó kígyó.

Állítólag Egyiptomból ered. A Nap szimbóluma; a napkorong égi mozgását mutatja.

A gnoszticizmusban Abraxas napistenhez kapcsolódik; Jelentése: örökkévalóság és világlélek. (10. ábra)

Az alkímiában az Ouroborosz a Merkúr jelképe: szubsztancia, mely minden anyagot áthat.

Állandó megújulás, újjászületés, élet-halál ciklus, az ellentétek harmóniájának szimbóluma.

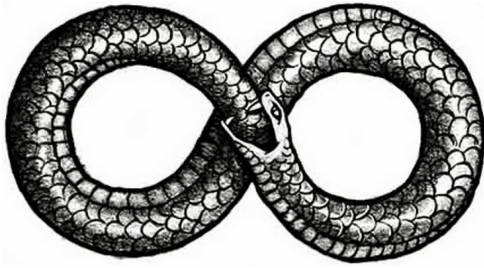
A norvég legendában a Jormungandr egy mérgekígyó, mely körülöleli a világot és Yggdrasilt, az élet fáját védelmezi. (11. a. és b. ábra)



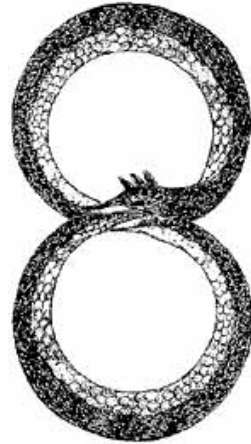
11. a-b. ábra

A kettős ouroborosz az egymást felfaló két kígyó.

Az alkímiában az illékonyság; a felső és alsó végtelen természet egyensúlyának jelképe. (12. a. és b. ábra)



12. a–b. ábra

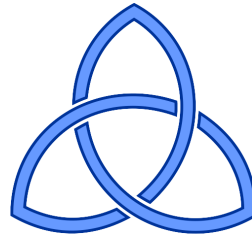
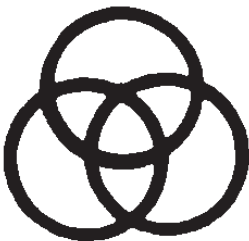


VALLÁSFILOZÓFIAI MEGKÖZELÍTÉS ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA

Isten örökkévalóságára két alapvető érv létezik:

1. Isten időn kívüli vagy időtlen (Anzelm, Ágoston, Aquinói Tamás, Kálvin János, Descartes, Friedrich Schleiermacher, Boëthius).

B. Davies (1999, 163.) szerint, Isten időtlenségének „egyik különösen nagy hatású képviselője Boëthius (480-524) volt. Az ő meghatározása, amely az örökkévalóságot az időtlenséggel azonosítja, volt a kiindulópontja az örökkévalósággal kapcsolatos középkori elméletek jelentős részének. Boëthius¹ szerint: Az örökkévalóság a határok közé nem szorítható létezés teljességének egyszerre valós (tota simul) és tökéletes birtoka; amit világosabban megértesz, ha összehasonlítjuk a mulandó dolgokkal. Mindannak, ami időhöz kötve él, a jelene: átmenet a múltból a jövőbe, s nincs olyan idő szerint élő lény, amelyik életének teljes tartalmát képes volna egyidejűleg megélni... Vagyis az, ami alá van vetve az időbeliségnek, még akkor



13 a–b. ábra. A Szentháromság egysége, azonossága,
és a három személy örökkévalósága

¹ Davies idézi Boëthius munkájából: A filozófia vizsgálása. Budapest: Helikon, 1970. V, 6.

sem nevezhető joggal öröknek, ha ... sohasse kezdett volna és sohasse szűnne meg lenni, s léte az idővel egyetemben a végtelenségbe nyúlna.”

2. Istennek nincs kezdete és nincs vége: mindig létezett és létezni fog, de az időn belül. Davies, Richard Swinburne², Oxford-i vallásfilozófus professzort idézi ezzel kapcsolatosan (1999, 163-164.): „Ha az univerzum teremtője most létezik, akkor legalábbis azóta léteznie kell, amióta más, logikailag kontingens létezők vannak... A hagyományos teisták azonban nem egyszerűen abban hisznek, hogy ez a bizonyos szellem, Isten, most létezik vagy hogy azóta létezett, amióta teremtett dolgok vannak, hanem abban, hogy örökkévaló lény. Ez, úgy tűnik, elsősorban azt jelenti, hogy mindig is létezett – hogy nem volt olyan idő, amikor nem létezett... Fogalmazzunk talán így: hisznek benne, hogy Isten visszafelé örökkévaló. Az a föltételezés, hogy egy szellem a fenti fajtából visszafelé örökkévaló, koherensnek tűnik... Az a tanítás, hogy Isten örökkévaló, úgy tűnik, azt is magában foglalja, hogy a fenti szellem mindig is létezni fog... Ezt a nézetet másként úgy fogalmaznám meg, hogy előrefelé is örökkévaló. Ez is ellentmondásmentes föltételezésnek tűnik.”

ÉLET, HALÁL UTÁN

Kétféle elképzelés létezik:

1. Az ember, nem azonos a testével, a halál utáni élet nem testi jellegű, az én, a lélek marad fenn.

2. Testi formában történő továbbélés: a holtak feltámadása, eredeti keresztény tanítás. Ezt megfelelően szimbolizálja az állandóan feltámadó Főnix madár legendája. (14. ábra)



14. ábra. Főnix madár

² Richard Swinburne: *The Coherence of Theism*. Oxford, 1977. 221.

Bibliográfia

- BARROW, J. D. (1986); TIPLER, F. J.: *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- BARROW, J. D.; SILK, J. (1994): *The Left Hand of Creation; The Origin and Evolution of the Universe*. 2nd Ed. New York: Oxford Univ. Press.
- BARROW, J.D. (2005): *A semmi könyve. A nulla kialakulásától a kvantumvákuumig*. Budapest: Akkord.
- BENARDETE, I. A. (1964): *Infinity. An Essay in Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- BOHM, D.; HILEY, B.J. (1993): *The Undivided Universe*. London: Routledge.
- BOLZANO, B. (1950): *Paradoxes of the Infinite*. London: Ed. D. A. Steele (1850), and Routledge and Kegan Paul.
- BRUNO, G. (1972): *Két párbeszéd; Az okról, az elvről és az egyről. A végtelenről, a Világegyetemről, Világokról*. Budapest: Magyar Helikon.
- COLODNY, R. G. (ed.) (1962): *Frontiers of Science and Philosophy*. Univ. of Pittsburgh Press.
- DAVIES, P. (1996): *Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata*. Budapest: Kultúrtrade Kiadó.
- DAVIES, B. (1999): *Bevezetés a vallásfilozófiába*. Budapest: Kossuth.
- EDEL, A. (1934): *Aristotle's Theory of the Infinite*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 25. Dec. 6, pp. 691-692.
- FERRIS, T. (2005): *A Világmindenség. Mai kozmológiai elméletek*. Budapest: Typotex.
- FRIEDMAN, J. I. (1975): *On Some Relations between Leibniz' Monadology and Transfinite Set Theory (a Complement to the Russell Thesis)*. In: *Akten des II.-n Internationalen Leibniz-Kongresses*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- HAWKING, S. W. (2005): *A mindenség elmélete*. Budapest: Kossuth.
- KRETMANN, N. (ed.) (1982): *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. London, Ithaca: Cornell Univ. Press.
- LEIBNIZ, G. W. (1972): *Opere filozofice. I. București*: Ed. Științifică.
- LESLIE, J. (1989): *Universes*. London: Macmillan.
- MERLEAU-PONTY, J. (1978): *Cosmologia secolului XX. București*: Ed. Științifică. și Enc.
- MUNITZ, M. K. (ed.) (1957): *Theories of the Universe; From Babylonian Myth to Modern Science*. New York: The Free Press.
- PÁRVU, I. (2000): *Infinitul*. București: Teora.
- PENROSE, R. (1991): *The Emperor's New Mind*. Penguin Books.
- PENROSE, R. (1999): *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a conștiinței*. București: Ed. Tehnică.
- PLATÓN (1984): *Összes művei. I.-II.-III. kötet*, Budapest: Európa.
- RÁDI, P. (1979): *Ősrobbanás, avagy a világ kezdete*. In: *Természet Világa*, 11.
- RAFFY, Á. (1957): *Ha Giordano Bruno naplót írt volna...* Budapest: Gondolat.
- REICHENBACH, H. (1951): *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press.
- RUCKER, R. (1984): *Infinity and the Mind; The Science and Philosophy of the Infinite*. London: Paladin Books, Granada Publ. Ltd..
- RUSSELL, B. (1991): *A filozófia alapproblémái*. Budapest: Kossuth.
- S. SZÉKELY A. (1998): *Moartea ca problemă a psihologiei*. Tg. Mureș: Custos.
- S. SZÉKELY A. (1999): *Az Fk.-modell*. Marosvásárhely: Custos.
- S. SZÉKELY A. (2006): *A magatartás multidiszciplináris tudománya*, Budapest: Közdok Kiadó.
- S. SZÉKELY A. (2006): *A tudat pszichológiai és filozófiai vonatkozásai*. Budapest: Közdok Kiadó.

- S. SZÉKELY A. (2006): *Biopsihologia conștiinței*. Tg. Mures: Ed. Ardealul.
- S. SZÉKELY A. (2007, 2008): *Életfelfogás, szorongás, halálfélelem*. Budapest: Animula.
- S. SZÉKELY A. (2008): *Rövid magatartástudomány orvosoknak*. Budapest: Animula.
- S. SZÉKELY A. (2009): *A lét szerkezete*. Budapest: Animula.
- S. SZÉKELY A. (2009): *Képi logika*. Budapest: Animula.
- S. SZÉKELY A. (2009): *Mozgás és struktúra*. Budapest: Animula.
- SANTAYANA, G. (1932): *The Prestige of the Infinite*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 29, No. 11. May 26, pp. 281-289.
- SCOTT, J. W. (1924): *Our Knowledge of the Infinite*. In: *Mind, New Series*, Vol. 33, No. 129. Jan., pp. 72-77.
- SIMONYI, K. (1986): *A fizika kultúrtörténete*. 3. kiadás. Budapest: Gondolat.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Principal Editor: Edward N. Zalta. Center for the Study of Language and Information. Stanford University, Stanford, CA. www.plato.stanford.edu
- SZABÓ, Zs. (2005): *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- WITTMENSTEIN, L. (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

DISPUTA

A FEMINIZMUS KIHÍVÁSA A TEOLÓGIÁNAK

Jegyzet a lesbico-gay- gender-kultúráról

SZABÓ FERENC SJ

Napjainkban egyre erősödik a „*lesbico-gay* és a *gender-kultúra*, az a nézet, illetve gyakorlat, amely elmossa a különbséget a férfi és a nő szexuális meghatározottsága között.¹ Ez az elmélet/ideológia tehát lerombolja a sajátos szexuális identitást, akár heteroszexuális, akár homoszexuális, akár lesbikus legyen. Mindent visszavezet a „normatív” és a „deviáns” szociológiai kategóriákra, és így megteremti az előfelteteleket, hogy kiüresítsék a „perverzión” pszichológiai kategóriáját is.

Mario Imperatore, jezsuita szerző², az említett nagyon időszerű jelenség antropológiai háttérét világítja meg. Az egyre terjedő „*lesbico-gay*” kultúra, amely a radikális (leszbikus) feminizmus ideológiájára is támaszkodik,³ azt a posztulátumot hangsúlyozza, hogy a férfi és a nő közötti anatómiai-biológiai különbség kialakulásában a szociális szerep és a kultúra (*queer-elmélet*)⁴ befolyása játszott és játssza a döntő szerepet.

Tehát a férfi és a nő szexuális kapcsolata szociális-kulturális képződmény, és – amint Michel Foucault hirdette – a heteroszexuális vágy mindig szoros kapcsolatban áll a hatalom gyakorlásának játékával.⁵

Ebből következően bevezetik a feltételezett „új jogok” kategóriáját, és automatikusan egyenlőségjelet tesznek a szociológiai „*deviáns*” és a jogi „*diszkriminatív*”

¹ A gender-kutatásokról lásd Kopp Mária szakszerű tanulmányát a Távatok honlapján: http://www.tavlatok.hu/net/cikk29kopp_k.htm

² A következőkhöz lásd Mario Imperatori SJ, „Sfide filosofico-teologiche de corpo sessuato” *La Civiltà Cattolica* 2014, II, 236–248, 3933 (3 maggio 2014).

³ Lásd Simone de Beauvoir, *A második nem*, 1949 (magyarul Gondolat Kiadó, Budapest 1969 és 1971); Monique Wittig, *Non si nasce donna*, 1980 (a francia feminizmusról); Michel Foucault, *A szexualitás története I–IV* (1976–1984).

⁴ A queer-elmélet ([kwir], a társadalmi nemek elmélete (*gender studies*) egyik alterülete, amely az 1990-es években a meleg és lesbikus tanulmányokból alakult ki. A megközelítés nagyban épít a posztstrukturalista, dekonstrukciós módszerekre; a társadalmi nem és a szexuális irányultság konstruktivista olvasatát adja (*Wikipedia*).

⁵ Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir, Initiation à Michel Foucault*, Pierre Mardaga ed., Bruxelles 1985. – Lásd Szabó Ferenc SJ szemléjét: *Mérleg* 1988/4 = „M. Foucault életművének megközelítése” in *Szomjúság-forrás*, Róma 1989, 236–261 (irodalom).

közé, így aztán kialakul – még a „haladó társadalmak” globális gazdasági válsága előtt – a „likvid társadalom” és a „likvid szerelem” klímája.⁶

Mario Imperatore fontos meglátása, hogy ez az irány/ideológia Descartes-ra, és még távolabb a Platónra hivatkozó *dualista antropológiára* (idealizmusra) vezethető vissza. Ez a dualizmus jelentéktelennek tartja az ember testi mivoltát. Mert, ahogy már Simone de Beauvoir magyarázta, az ember testi mivolta, a sajátosan emberiről a szociális és pszichológiai meghatározó tényezők nélkül, önmagában semmit sem mond.

A jezsuita szerző rámutat a radikális feminizmus egyik fő képviselője, Simone Beauvoir (Sartre élettársa) antropológiájának dualista, karteziánus gyökereire.⁷ Beauvoir – részben Sartre-ot, részben Merleau-Ponty-t és Foucault-t követve – azt akarja bizonyítani: *nőnek (és férfinak) nem születik senki, hanem azzá válik.* „Az emberi egyed nem pusztán testként ismeri meg és teljesíti ki önmagát, hanem különféle tabuknak és törvényeknek alávetett testként: meghatározott értékrendszerrel méri önnön értékét. A nemek hierarchiájára (arra, hogy miért a nő a Másik) nem a biológia, hanem az emberiség történelmi fejlődése adhat magyarázatot, tehát az (a kultúrtörténet) formálta az emberi nőtényt azzá, ami, a faj életének (és a férfinak) alávetett lényé.”

Igaz az, hogy az említett idealizmusnak voltak kapcsolatai a keresztény hagyományban: az újkori keresztény antropológiát is befolyásolta a karteziánus dualizmus. Még korábban az egyházatyák is gyakran hivatkoztak a platonizmusra, amikor a lélek halhatatlanságáról értekeztek, mintegy feledve a bibliai tanítást (Ter 2, 24) és a Megtestesülés dogmáját.⁸

A test-lélek *lényegi egységéről* vallott mai keresztény, főleg a tamási antropológia,⁹ valamint a perszonalista filozófia cáfolja ezt a posztulátumot. Manapság e keresztény antropológiának-teológiának segítségére siet a klasszikus fenomenológia: Husserl,¹⁰

⁶ Vö. Z. Bauman, *Amore liquido*, Bari, Laterza 2004.

⁷ Simone de Beauvoir és Jean-Paul Sartre filozófiájáról bővebben lásd tanulmányaimat: *Az ember és világa*, Málta Könyvek, Budapest 2011, 236–260 (a szabadságról és erkölcsről); *Két végtelen között*, Budapest 1999, 111–130. – Vö. még Joó Mária, „Simone de Beauvoir filozófiája és *A második nem*” <http://www.c3.hu/~prophil/profilo33/joo.html>

⁸ „Caro cardo salutis”, Tertullianus, *De Resurrectione carnis*, VIII: PL 2, 852.

⁹ Bár még Szent Tamásnál is láthatunk bizonyos következetlenséget, amikor a feltámadásról beszél. Vö. M. Imperatorri, „Escatologia e risurrezione dei corpi in san Tommaso d’Aquino, i *Civ Catt.* 2010, IV, 257–268. Lásd még Szabó Ferenc SJ, *Az ember és világa*, Budapest 2011, 285–292. Vö. E. Gilson, *L’Esprit de la philosophie médiévale*, 1948, 193. Utalások Szent Tamásra: *Summa Th.* I, 89; *Summa C. G.* II, 81; *De Anima*, 15.

¹⁰ Husserl, a klasszikus fenomenológia atyja megkülönböztette az élő (hús)testet (*Leib*) az élettelen testtől (*Körper*). – G. Marcel is az inter-szubjektivitás gyökerénél látja a személytől elválaszthatatlan testet. A szubjektum és az objektivitás között ott van *az én testem*, amelyet

E. Stein, Marcel, Meleau-Ponty, K. Wojtyła, továbbá az új *neurofenomenológia*.¹¹ Az újabb tudományos agy kutatás alapján állíthatjuk, hogy az ember testi dimenziója, a szexuális meghatározottság nem tulajdonítható lényegében szociológiai és pszichológiai tényezőknek, amint ezt a veszélyes *gender*-elmélet vallja. Persze nem lehet tagadni a biológiai/anatómiai meghatározottság *mellett* a szociológiai és pszichológiai (kulturális) befolyásokat.

A *teológia* nem maradhat közömbös a *gender*-elmélettel szemben. Mindenekelőtt tudatosítania kell, hogy a keresztény hagyományt befolyásolta a dualista mentalitás, a kulturális (gyakran klerikális) „maszkulinizmus” („hímneműség”), amikor Jézus férfi voltáról volt szó: lelkipásztori, lelkiségi szinten a Fiú emberségét gyakran „aszexuálisnak” fogták fel, az Evangélium platonizmustól megjelölt *androginizmus*áshoz hasonlóan. Ebben az egyházi kontextusban alakult ki a *feminista teológia*. Nem szólva most annak vitatható eredményeiről, a cikkíró megállapítja történelmi érdemeit: arra készítette a teológiai reflexiót, hogy kifejezetten vegye tekintetbe a megtestesült Fiú szexuális (férfi) mivoltát is, amelyet a közép- és újkorban szinte kizárólag a női jegyesi misztika tapasztalatában lehetett megfigyelni.

A jezsuita szerző a realista antropológia, az ember szexuális meghatározottsága távlatában kitér krisztológiai kérdésekre („*crisologia sessuata*”).¹² A megtestesült Ige, Jézus valóságos ember, ahogy azt már első századokban a nagy zsinatok (például Khalkédon) hirdették az eretnekekkel szemben. Valóságos *férfi*, zsidó ember. Hogy miért férfi lett a megtestesült Ige, ezzel foglalkoznak a teológusok. Ez a hímneműség nem a férfi hatalom-birtoklása, hanem fiúi alávetettség az Atyának és önkiüresítő szolgálat (Fil 2). De a nőnek is lényeges szerepe van a megváltó Megtettesülésben: Mária *Igen-jétől* függött üdvösségünk.¹³

A Nemzetközi Teológiai Bizottság is közzétett egy dokumentumot e kérdésről: *Communione e servizio* (2005). Ez 35. pontjában már hangsúlyozza az ember szexuális különbözősége teológiai és eszkatológiai jelentőségét, kifejezetten is utalva Jézusra és Máriára.

Hans Urs von Balthasar – részben Erich Przywara SJ és a misztikus Arienne von Speyer befolyására – már eszmélődött a kérdésről: Jézus, Isten megtestesült Fia hímneműségét összekapcsolta az önkiüresítő szolgálattal. Isten Fia ugyanis

nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat: „én a testem (is) vagyok”. Vö. Szabó Ferenc SJ, *Marcel önmagáról*, Róma 1988, 18-19.

¹¹ M. Capuccio (szerk.), *Neurofenomenologia*, Mondadori, Milano 2006.

¹² Vö. G. Bonaccorso, „L'epistemologia della complessità e la teologia”, in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 61-95.

¹³ Impeatori SJ hivatkozik – többek között – a következő szerzőkre: H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1990, 266-273. Vö. R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Lugano 2007. – A. Biscardi, *Un corpo mi hai dato. Per una crisologia sessuata*, Assisi 2012.

megtettesülhetett vagy férfinak, vagy nőnek. Amikor a férfi nemet választotta, nem a hatalmat akarta gyakorolni, hanem az önkiüresítő szolgálatot, egészen a kereszthalálig.

M. Imperatore SJ szerint e kijelentésnek a hordereje a következő: *határozottan kizárja azt a téves teológiailag értelmezést, miszerint a férfi test felvételével vele járt a hatalom és az uralkodás gyakorlása. Mert ez igazában a bűnnel jár együtt, ahogy Ter 3-ban olvassuk. Mert a bűn, az Istennel való szakítás, éppen a férfi uralma alá vetette a nőt, akár a társadalomban, akár sokszor magában az egyházban is. Ez az álláspont nyitva hagyja a lehetőséget a feminizmussal folytatandó párbeszédre.*

*

A megtettesülés hite tehát felmagasztalja az emberi testet: a Szentlélek templomának tekinti, ugyanakkor a szexualitást relativizálja, miként minden más földi valóságot. A keresztény nem bálványozza a testi élvezeteket: nem istene a has vagy a szex; hiszen: „Isten országa: igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben” (Róm 14,17). A Krisztus-hívő várja a test feltámadását és az örök életet.

HÍREK

EGY LEHETSÉGES HOLOKAUSZTOKTATÁSI KONCEPCIÓ FELÉ

SZÉCSI JÓZSEF

A holokauszt kérdéskörével intenzíven a keresztény-zsidó párbeszéd keretei között találkoztam, két általam alapított szervezetben, először a Keresztény Ökumenikus Baráti Társaság Hebraisztikai-Judaisztikai Munkacsoportjában (1988-1991), majd a Keresztény-Zsidó Társaságban (1991-). Reinhardt Neudecker S.J.: Az egy Isten sok arca (Keresztény-Zsidó Párbeszéd Könyvtára 1. Budapest, 1992) c. könyvében arról írt, hogy a másikkal való párbeszédben sokszor a magunk kérdéseire keressük a választ. Ez természetes dolog, de a párbeszéd a másikkal történik. Tapasztalatom szerint, hasonlóan a kétezer éves keresztény-zsidó történelemhez, mereven két külön szempontrendszerben élnek zsidók és keresztények. Keresztény részről általában az első kérdés az, hogy miért nem hisznek a zsidók Jézus Krisztusban, miért nem fogadják el messiásuknak? Zsidó részről pedig a kérdés nagyon hétköznapi, gyakorlati: miért van politikai antiszemitizmus, miért üvöltik a futballmeccsen, hogy „indul az auschwitzi vonat”? Természetesen vannak teológiai kérdések zsidó részről és politikai felvetések keresztény részről, de a döntő hozzáállás mégis ez.

A kétezer éves teológiai antijudaizmus, vagyis a keresztény antiszemitizmus egy jól körülírható terület, mégsem lehet teljesen lezárni. Az új szélsőségek továbbéltetnek kérdésköröket. A holokauszt a politikai antiszemitizmus kifutása volt, de száz százalékgig jelen volt benne a keresztény antijudaizmus Európában és Magyarországon is a vészkorszak napjaiban.

Tudomásul kell venni azt, hogy nem vagyok azonos a másikkal, ami azonban nem jelenti azt, hogy a másik vétkes azért, mert nem élt át bizonyos történéseket. Más világban nevelkedett, bizonyos dogokról hiányoznak az ismeretei. A holokausztot átélte, a holokauszttal kapcsolatban lévő család, közösség, zsidóság számára egészen más a jelentése a Soának, mint annak, aki ezt nem élte át, aki erről esetleg semmit sem hallott, vagy kifejezetten téves információkat kapott. Más a Zeneakadémián hallgatni Beethoven IX. szimfóniáját és más a rádióban. Más valamiről tankönyvben értesülni és más azt személyesen átélni.

A HOLOKAUSZT OKTATÁSÁRÓL ZSIDÓKNAK ÉS NEMZSIDÓKNAK

A holokausztról más beszélni zsidóknak és más nemzsidóknak. A zsidóság számára általában ismert saját identitása, története, kultúrája, vallása. Vagyis nem szükséges egy a kérdéskörhöz tartozó bevezetés magáról a zsidóságról. Nem így van ez a holokausztot át nem éltekkel, nem így van ez a holokauszt után született nemzsidó generációkkal. Számukra légtüres térben mozog a holokauszt és igen sokszor jogtalanok tűnik a vézskorszakról való beszéd. Ha a holokausztról beszélni, oktatni, tanítani, nevelni akarunk, akkor figyelembe kell venni az oktatandó rétegnek, személyeknek a világát. Ez annyit jelent, hogy a holokausztról ha nemzsidók felé beszélünk, akkor először a zsidóságról kell beszélni.

A ZSIDÓSÁG TÖRTÉNETE

Mindenekelőtt be kell mutatni vázlatosan a teljes zsidó történelmet, a kezdetektől a mai napig. Ha ez nincs meg, úgy munkánk nem érhet célba. Az ún. teológiai antijudaizmus egyik alaptétele az, hogy Kr. u. 70-től, a jeruzsálemi Szentély pusztulásától gyakorlatilag nem beszélünk zsidóságról, mert az ún. behelyettesítésteológia alapállásaként a zsidóságot leváltotta a kereszténység, és ettől kezdve nem érdekes, nem kell vele foglalkozni. A zsidóság története során először az ókori zsidóság, majd a középkori, az újkori és a modern kor zsidó történelméről kell áttekintő képet adni. Ugyanígy külön kell ezután még tárgyalni a zsidóság teljes magyarországi történetét. Ezen történeti áttekintés érinti egyetemes és magyar történelmi vonatkozásban is a holokausztot, de nem tárgyalja azt részleteiben.

A ZSIDÓ VALLÁS

Be kell mutatni a zsidó vallást. Elsőként bemutatandó a Tánách, az ókori zsidóság irodalma, a 2000 éves judaizmus jelentős szellemi alkotói, majd a judaizmus vallási világa, hitvilág, vallási élet, hitéleti gyakorlat. Bemutatandó a zsidó vallás kétezer éves alakulása, végül a mai zsidó vallási irányzatok a világban és Magyarországon.

A HOLOKAUSZT

Ezután már a nemzsidó hallgató el tudja helyezni a holokauszt történéseit, egyedülálló tragédiáját, van megfelelő racionális és érzelmi alap, illetve elvárás a vézskorszak

befogadására. A holokauszt oktatásakor be kell mutatni a náci Németország holokauszthoz vezető útját szellemi, politikai téren. Először a holokauszt „egyetemes” történetét kell ismertetni, benne a magyarországit is, majd külön részletesebben a magyar holokausztot. A holokauszt ideológiájának ismertetésekor be kell mutatni a negatív keresztény vallási hozzáállást is európai és magyar viszonylatban egyaránt. Szükséges az embermentés ismertetése a civil és egyházi szférában.

A TEOLÓGIAI ANTIJUDAIZMUS

A vallási antiszemitizmus kétezer éven át előkészítője volt a Soának. Beszélni kell arról, hogy a keresztény vallási hitoktatásban melyek azok a szempontok, melyeket figyelembe kell venni a zsidóságról való tanításnál, oktatásnál. A teológiai antijudaizmusnak van története, fontos személyiségei. Itteni kérdéskör az „Auschwitz utáni istenkép” zsidó és keresztény problematikában.

„ELHALLGATOTT” KÉRDÉSKÖRÖKRŐL VALÓ BESZÉLGETÉS

Nemzsidó részen az ismeretek egyrészt hiányosak, vagy hibásak a vészkorszakról, másrészt vannak bizonyos pontok, melyekről úgy gondolják, hogy átverik őket és általában valami nem stimmel a „zsidó üggyel” és az egész holokauszt kérdéskörrel. Ide tartoznak pl. az összeesküvés elméletek. A zsidó-szakadkőműves, judaéo-bolsevista világösszeesküvés, Sion bölcseinek jegyzőkönyve, a holokauszt tagadás. A holokauszttal kapcsolatos az ún. „zsidó-visszaütés” a vészkorszak után a felszabadult légerekben, vagy itthon az Andrássy út 60-ban „zsidó résztől”. Ide tartozik az 1919-es kommün, a magyarországi zsidóság II. világháború utáni nagylétszámú részvétele a kommunista államapparátusban, hogy Rákosi „zsidó”, Szálasi pedig „keresztény”, örmény katolikus volt.

NÉPEK TÖRTÉNELMI KATAKLIZMÁI, GENOCÍDIUMAI

A holokauszttal való foglalkozást megnehezíti pl. az a meggyőződés, hogy állandóan csak a holokauszttal foglalkozunk, állandóan csak a zsidókkal, miért nem foglalkozunk a magyarság tragédiáival is? Állandóan azt hallják, hogy a holokauszt a legnagyobb tragédia, holott más népek és népeknek is volt, vegyük már le a napirendről és hagyjuk végre abba. El kell mondani, hogy a történelem folyamán

sok tragédia volt. Néhány éve a cigányság vészorszakbeli üldözése is megjelent a magyarországi holokauszt történetében, ez korábban nem volt. Volt az elmúlt században sok magyar tragédia, de volt pl. örmény genocídium is. A népi tragédiáknál nem lehet a holokauszton kívülieket a még futottak kategóriájába sorolni. Sokat halljuk, hogy a holokausztot semmivel sem lehet összehasonlítani, ez egy teljesen egyedi eset. Az, hogy a holokauszt sajnálatos módon egyedi a történelmi kataklizmákban azt onnét tudjuk, hogy ismerjük a többi genocídiumot és tudjuk, hogy miben különbözik ezektől a holokauszt. Világos érzékenységet kell mutatni más népi katasztrófák felé, csak ekkor érhető el és várható el, hogy megfelelő érzékenység legyen a zsidóság tragédiája felé is.

A ZSIDÓELLENESÉG ÚJ KÉRDÉSKÖREI

Napjaink külpolitikai történései között már elsők között van az „iszlám antiszemitizmus” nemcsak a Közel-Keleten és az arab, illetve az iszlám világban, hanem Nyugat-Európában is. Az új antiszemitizmus Izrael-ellenességet jelent. Magyarországon évtizedes múltra tekint vissza Jézus zsidó volta tagadásának intenzív megerősödése, mely a szélsőjobboldal „teológiai” ideológiájának kedvelt szelete.

POZITÍVUM

A vallásközi párbeszéd a II.világháború után indult el kifejezetten keresztény-zsidó dialógus formájában. Ez nemzetközi és magyarországi viszonylatban – ha szerény keretek között is – de folyamatosan jelen van. Tekintettel arra, hogy az iszlám világ legújabb történése, iszlám kalifátusok (2012 augusztus) megjelenése a világban új helyzetet teremtenek, fokozott figyelmet kell szentelni a világ mai eseményeinek, mert ezek befolyásolják a hallgatóságot, amikor nekik a holokausztról beszélünk.

A HOLOKAUSZT UTÁNI AK FELELŐSSÉGE

Tudatosítani kell, hogy a holokauszt után születettek nem vétkesek a holokausztban és nem kell bűnbánatot gyakorolniuk. Mindenki a saját vétkéért felelős. Vallási és politikai testületeknek azonban le kell vonni a tanulságot, elemezni kell a múltat, bocsánatot kérni a testület történelmi vétkeiért és új helyes irányba fordulni. Az egyénnek pedig a maga területén elindulni, helyes irányba menni. Vallási és politikai síkon ki kell állni a meggyőződés mellett szavakban és tettekben is.

A HOLOKAUSZTRÓL VALÓ OKTATÁS EGY LEHETSÉGES TEMATIKÁJA

A nemzsidó közönségnek, hallgatóságnak, holokausztmúzeum látogatóinak szükséges egy bevezetés a „holokauszt” ismertetéséhez és szükséges egy kérdéskörrel való ismeretátadás a holokauszt „ismertetése” után is. A bevezetés alatt értendő a zsidóság történetéről, vallásáról való ismeretanyag átadása, a holokausztról való oktatás, a teológiai antijudaizmus ismertetése, a kiállítás megtekintése után pedig az „elhallgatott kérdések”, kérdéskörökről való beszélgetés, előadás; népek történelmi kataklizmái, genocídiumai; a zsidóellenesség új kérdésköreinek ismertetése és figyelemfelhívás egy pozitívumra, a vallásközi párbeszédre, illetve az egymásért való helyes politikai kiállásra és az igazságnak elfogadására bármilyen oldalról és irányból is jön.

ÖKUMENIKUSAN A KATOLICITÁSRÓL

KRÁNITZ MIHÁLY,

AZ UT UNUM SINT ÖKUMENIKUS INTÉZET ELNÖKE

2014. augusztus 21-26 között Budapesten tartotta tizennyolcadik akadémiai konzultációját a *Societas Oecumenica*. Az 1978-ban alakult Európai Ökumenikus Társaság két évente rendezi tudományos összejöveteleit, melyek a keresztény egység témakörével foglalkoznak. Az első konferencia 1980-ban a németországi Münsterben volt, s idén Magyarország, és azon belül Budapest adott otthont az európai ökumenikus megbeszéléseknek, a társaság titkára Szentpétery Péter evangélikus professzor és munkatársai szervezésében.

A találkozót a katolicitás egyházi összefüggését vizsgálta az egyházak közötti párbeszédben és gyakorlatban. A mintegy nyolcvan résztvevő között egyéni személyes érdeklődők és ökumenikus intézetek képviselői is jelen voltak. A hatnapos konferencia intenzív főelőadásokból és műhelyfoglalkozásokból állt.

Magyarországon az egységes ökumenikus tevékenységet – melyet a II. Vatikáni Zsinat a Szentlélek kegyelmének tekintett – a protestáns egyházak már 1943-tól gyakorolták a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa létrehozásával, akikhez 1961-ben a magyarországi ortodox egyházak is csatlakoztak. Végül soron a kölcsönhatás eredményezte, hogy az Egyházak Világtanácsának létrejöttével (1948) a római katolikus egyház is készen állt – a katolikus egyház látható keretein kívül is megtalálható, s Krisztus egyetlen egyházát építő „elemek és javak” felismerésével, – az igazi katolicizmus megvalósítására, melynek a végcélja a Krisztus által megfogalmazott „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21) újszövetségi gondolat.

A hosszabban együtt töltött idő lehetőséget adott nemcsak tudományos előadások meghallgatására és az ismeretek bővítésére, hanem az európai keresztény egyházak képviselőinek személyes megismerésére, és ezáltal hitük és egyházfelfogásuk kifejezésére is. A rendezvény idejére eső vasárnapon a résztvevők Veszprémbe, Balatonalmádiba és Pannonhalmára látogattak el. A kulturális kirándulást is fel tudta mutatni, hogy milyen élő értékek vannak hazánkban, melyeket a magyarországi egyházak képesek őrizni és továbbadni.

Az ökumenikus társaságnak semmiféle végrehajtó szerepe nincs, ezért sokkal könnyebben és természetesebben képes akár nyílt kérdésekkel foglalkozni, és a leendő egység feltételeit gyakorolni. A konferencia tagjai többnyire lelkészek és

tanárok, s így az itt megfogalmazottak közvetlenül juthatnak el Európa minden szegletébe és az ökumené kérdésével foglalkozó központokba. Nem azonnali és látványos változást kell várni, de ahogy Ferenc pápa kérte, hogy az evangelizáció új módszereit keressük, úgy ez a fórum teljesen megfelel ennek az elvárásnak és Krisztus szándéka megvalósulásának.

A tanácskozás befejeztével az ökumenikus társaság tagjai döntöttek a következő találkozó helyszínéről, s 2016-ban majd Finnország fővárosa, Helsinki várja a keresztény egység elkötelezettjeit.

RÖVID ÖSSZEFOGLALÁS AZ „ISTENFOGALOM ÉS ISTENÉRVEK A VILÁG FILOZÓFIAI HAGYOMÁNYAIBAN” CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

ERDEI ILDIKÓ – SOMOGYI NÓRA

2014. május 9-10-én került megrendezésre az „Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban” című konferencia a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán. A rendezvénnel a szervezők elsősorban azt tűzték ki célul, hogy neves filozófusok, teológusok és vallástudósok részvételével keressék a választ arra a kérdésre, hogy mit értenek, mit értettek az emberiség jelentősebb vallási és filozófiai hagyományai – kitekintve az Európán túli filozófiai tradíciókra is –, Isten fogalma alatt, hogyan bizonyítják Isten létét, milyen kritikával élnek a bizonyításokkal szemben, és milyen orvoslakat kínálnak a cáfolatokkal szemben.¹

Dr. Sepsi Enikő dékánasszony köszöntője után a Negatív teológia című szekciót Stéphane Kalla (KRE) nyitotta meg „Valeur épistémique du silence dans la théologie négative” című előadásával. Az előadó a szokásos történeti perspektíva helyett a negatív teológia és a fenomenológia összehasonlítását tűzte ki célul francia nyelvű előadásában. Mivel a negatív teológia elsősorban apophatikus, azaz tagadó teológia, ezért Kalla leginkább a tagadás megjelenését vizsgálta Platónnál, majd az újplatonikus és egyben keresztény Ál –Aeropagita Dénesnél.

Bugár István (DE) az „Affirmatív teológia, negatív teológia, paradox teológia a II-III. század kisázsiai és római keresztény szerzőinél” című előadásában a történeti megközelítést választotta. Eszerint a II–III. században keletkezett keresztény teológia a görög filozófiából származik, hiszen az első keresztény teológiát művelő szerzők egyben filozófusok is voltak, és a filozófia fogalmaival, módszereivel éltek. Miután a keresztény szerzők a görög filozófiához hasonlóan kimondták, hogy Isten halhatatlan, láthatatlan, a negyedik századra kialakult a – Bugár saját fogalmával élve – *paradox teológiának* nevezhető retorika.

A második szekciót Borbély Gábor (ELTE) nyitotta meg „Hogyan épül föl a nyugati teológia Istenfogalma: az evolúciós pszichológiai magyarázat” címmel. Az előadó kiindulópontja az volt, hogy az isteni mindentudás minden vallás sajátja, tehát a természetfölötti ágensek reprezentációjának elterjedt eleme. Ezt az elemet

¹ Szeretnénk köszönetünket kifejezni Vassányi Miklósnak, amiért áttekintette a szöveget és tanácsokkal segítette munkánkat

a nyugati racionális teológia még kiemeltebben kezeli, hiszen sokat elemzett fogalmai a mindentudás, eleve elrendelés és a szabad akarat viszonya, az isteni változtathatlanság problémája. Az előadó a mindentudó ágensek létrejöttének okát kereste mély elemzése során.

Dobos Károly (PPKE) Maimonidész istenképét vázolta fel a világ teremtéséről vagy örökkévalóságáról folyó vita tükrében. A zsidó filozófus elvetette az Arisztotelész nevével fémjelzett, valójában újplatonikus nézetet, mely szerint a világ örökkévaló, mondván, hogy az csak hipotézis, amiből az következne, hogy Istenről a létezésén kívül semmit nem tudhatnánk meg. A vallásos jogtudós a teremtés mellett érvelt, amely sokféle módon tesz bizonyosságot Istenről.

A folytatásban Boros Gábor (ELTE) Kolnai Aurél értéketikájának istenfogalmát vizsgálta. Az előadásban részletes ismertetést kaptunk Kolnai életrajzáról. A Pesten született, de főleg Bécsben élő és németül is író, zsidó származású szerző eredetileg pszichoanalízissel foglalkozott. 1926-ban a doktori fokozata megszerzésének napján történt megtérése és újjászületése, melyet a katolikus egyházhoz való megtérésnek hívott. Kijelentette, hogy számára a kereszténység egyenlő a katolicizmussal mint a morális tetteket számon kérő, büntető és igazságos istenfogalom közvetítőjével. Írásaiban a megtérése előtti tévelygéseiről az ágostoni *Vallomások* stílusában írt, magát a baloldaliságot pedig tévelygésnek tekintette, mivel az vallástalanságot jelent.

Sepsi Enikő (KRE) Simone Weil istenfogalmát vizsgálta. A zsidó származású Weil istenfogalma a görög filozófia és mitológia, valamint a kereszténység gondolatrendszerének bátor ötvözése, a vallásfilozófia, a misztika és a teológia határán. Értelmezése szerint Krisztusnak sok pogány előképe is volt, így például Bacchus és Dionüszosz is Krisztus előképe, ahogy Homérosz és Ozirisz is.

Bányai Ferenc (ELTE) „Istenfogalom, a lélek és megismerés Avicenna filozófiájában” címmel foglalta össze a nagy muszlim gondolkodó istenfogalmának elemeit. Avicenna azért is jelentős, mert tanításai nemcsak a muszlim világban, hanem a nyugati filozófia és orvostudomány történetében is párját ritkító hatást értek el, és a mai angolszász diskurzusokban is jelen vannak. A közel négyszázötven, neki tulajdonított műből a legtöbbet idézett érvelése az Isten szükségességéről szóló gondolatmenete, de hasonló módon a filozófia eszközeivel bizonyít olyan hitigazságokat, mint Isten tökéletessége, az egyszerűség, egyetlenség vagy örökkévalóság attribútuma.

Pavlovits Tamás (SZTE) „Az istenfogalom megkettőződésének” nevezte Pascal metafizikáját, mely egyben a XX. századi filozófiai teológia kritikája is volt. A nyugati gondolkodásban Blaise Pascal volt az első, aki különbséget tett a filozófusok Istene és a vallás Istene között, aminek következtében Isten megismeréséhez a filozófia és az ész helyett a szeretet útját nevezte meg. A filozófusok Istenét csak bálványnak nevezte, mert az ész által megismerhető Isten csak egy képmás. Nekünk ellenben affektív módon kell viszonyulnunk Istenhez, így az

ész helyett a szív veszi át az érzékelés szerepét, hogy a Biblia Istenéhez szeretet által kapcsolódhassunk.

Ullman Tamás (ELTE) a kései Schelling istenfogalmát vizsgálta. Schelling, aki szeretett volna túllépni Kant és Hegel túlzóan intellektuális hagyományán, úgy gondolta, hogy nem az affektivitáson keresztül lehet meghaladni a hagyományos istenfogalmat, hanem úgy, hogy Istenben fejlődést gondolunk el. Kései írásaiban olvashatunk az Alap és Egzisztencia megkülönböztetéséről, ami az Abszolútum önkibontási folyamatának a középponti modellje.

Ruzsa Ferenc (ELTE) „Istenérvek a hindu logikai iskolában” című előadásában a hindu körökben jól ismert, XI. században élő Udayana mester legismertebb írásáról beszélt. A *Njája-kuszuma-andzsali*, azaz *Imádságos felajánlás a logika virágaiból* című műben a szerző Isten létének bizonyítására vállalkozik, ámbar kulturális okokból strukturálisan más sorrendben, mint az a keresztény irodalomban megszokott. Művének utolsó fejezetében, az ötödik virágcsokorban tizennyolc istenérvet sorol fel, melyek közül néhányat az előadás során megismerhettünk.

Hamvas Endre (Hódmezővásárhely) „Divina Ratio: Introspectióra épülő istenérvek a görög–római filozófiai hagyományban” címmel azzal a felvetéssel élt, hogy az olyan klasszikus szöveghelyek, mint Ciceró *Tusculanae disputationes* 1. könyve, vagy Seneca 41. levele nemcsak irodalmi toposzként kezelik az önmegfigyelésen alapuló tartalmat, hanem valóságos meditatív élmények, melyekből a szerzők istenélményeire következtethetünk. Az előadó összevetette a *Poimandrést* Ágoston *Soliloquia*-jával, illetve Ciceró egyes szöveghelyeit a *Confessionesszel*, és Arisztotelész *De animájá*t elemezve arra a következtetésre jutott, hogy nem zárható ki, hogy mindeme szövegek mögött valamiféle istenélmény áll.

Vassányi Miklós (KRE) „Hitvalló Maximos krisztológiai érvei a Pyrrhos-vita tükrében” című előadásában ismertette a vita főbb pontjait és Maximos érveit. Pyrrhosz pátriárkát a császár menesztette, teológiai nézeteit később elítélték. Maximost később politikai okokból ítélték el, mert nézetei megosztották volna az egyházat. Maximost később azért száműzték, amiért Pyrrhoszt kiátkozták, s e vitában azokat a nézeteket képviselték, amikért támadták őket.

Schmal Dániel (PPKE) „Az ontológiai istenérv alakváltozatai a kora újkorban” című előadásában Leibniz ontológiai istenérvéről beszélt, mely a descartes-i istenérv kritikája. Descartes szerint ha az első létezőről gondolkodunk, szükségszerűen neki kell tulajdonítanunk valamennyi tökéletességet, tehát a létezés tökéletességét is. Az első és legfőbb létezőből tehát analitikusan következik a létezés. Leibniz úgy vélte, hogy ez akkor igaz, ha az első és tökéletes létező léte bizonyítható. Mivel azonban nem az, az érv kiegészítésre szorul, amitől megváltozik az érv szerkezete. A gondolatmenet akkor helyes, ha a Legfőbb Létező lehetséges. Az isteni természet privilégiuma, hogy tartalmazza a létezést, mert ha a szükségszerű létező lehetséges, akkor létezik.

Steiger Kornél (ELTE) „Epiktétosz tanítása a személyes isteni gondviselésről” címmel a sztoikus filozófus *Beszélgetések* című művében található öt álláspontot ismertette a gondviselésről. Az első, ateista álláspont szerint Isten nem létezik.

A második Epikurosz véleménye, mely szerint Isten létezik, de nem tevékenykedik. A harmadik szerint Isten csak az égi szférában fejt ki tevékenységét. A negyedik Zénón álláspontja: eszerint Isten az emberi szférában is tevékenykedik. Epiktétosz véleménye az ötödik álláspont, miszerint az isteni gondviselés személyre szóló. Antropológiája szerint annak ellenére, hogy az individuális lélek Isten egy darabja, moralitásunk kizárólag tőlünk függ. Az életesemények isteni utasítások, melyeket a filozófia segítségével értelmezhetünk helyesen. Bár Epiktétosz tanítását rabszolgamorálnak titulálták, az előadó szerint valójában a kor emberének helyzetére, a császárnak való kiszolgáltatottságra adott választ a személyes gondviselés elméletével.

Kendeffy Gábor (KRE) „Az isteni gondviselés és az emberi megismerőképeség kapcsolata Lactantius életművében” című előadásában Lactantius az *Isten műve (De opificio Dei)* és az *Isteni tanítások (Institutiones divinae)* című munkáit vizsgálta. Az *Isten művében* található teológiai szemlélet szerint a világ és az ember nem ok nélkül jött létre, a világ célja az ember, az ember célja (*ratio*) pedig az örök boldogság, melyet Isten szemlélése ad. Az *Isteni tanítások* című mű a keresztény-üldözések során készült, a pogányoknak és a kételkedő keresztényeknek akarta megmutatni, hogy az üldözések is a gondviselés részét képezik. Két utat vázol fel, a sátánét, mely látszólag jó, ám valójában rossz, és Istenét, mely a látszólagos rossz, de valójában jó.

Tóth Anna Judit (KRE) „Az isten születése – isteni státuszú félistenek a görög mitológiában” című előadását a görög istenkép bemutatásával kezdte. A görög isteneknek nem volt etikai karakterük, különleges képességeik. Inkább mágikus jellegűek voltak, mivel szükségük volt különleges tárgyakra. Az istenek halhatatlanok voltak ugyan, de szenvedtek, megsebesültek, megbénulhattak, sőt, meg is halhattak. Halhatatlanságuk nem volt lényegi vonásuk, akár ételhez, italhoz is kötődhetett. Öt fontosabb istenség tudta átlépni az ember és az isten közötti határvonalat: Heléna, Kasztor és Polüdeukész, Héraklész és testvére, Iphitosz, valamint Dionüszosz. Az alakok közös vonása, hogy mindegyiküknek halandó anyja volt, és mind meghaltak. Életpályájuk nem isteni, hanem heroikus, többségük haláluk után érte el az isteni státuszt. E vallási eszme történeti alapja egy átmeneti rítus, a társadalmi kivettség lehetett.

Németh Attila (ELTE) „Lucretius és az istenség utánzása” című előadásban a *De natura rerum* egy részletét vizsgálta, ahol Lucretius maga is isteni fényben tűnik föl. Lucretius Epikurosz utánzásával kívánta elérni az isten boldogságot. Nem pusztán követni, hanem imitálni akarta Epikurosz, mint atyát, aki elhozta a tudást. Az epikureusok testvérként tekintettek egymásra, céljuk a közösségben

megélt, Epikurosz iránti szeretet volt. Lucretius ódájában Epikurosz gyermekei közé helyezte magát.

Ötvös Csaba (Budapest) az antik gnózis forrásszövegei alapján kirajzolódó mítosz-sémáról beszélt „A fénylő égi kép. Az égi Ádám alakjai az antik gnózisban” című előadásában. A következő narratívát ismertette: az első arkhón ego-proklamációja, majd az égi világ reakciója: cáfolat, az égi világ proklamációja; az égi képmás feltűnése. Az előadásban a Nag Hammadi-kódexekben található *Cím nélküli iratot* és a *János-apokryphont* vizsgálta e narratíva alapján.

Németh Csaba (Budapest) „Az angyalok körmozgása és Isten belseje. Istantan és istenismeret problémái Hugo De Santo Victore *Mennyei hierarchia*-kommentárjában” című előadásában arra a kérdésre kereste a választ, hogy Isten lényege megismerhető-e. Hugo De Santo Victore szerint Istennek van egy külső „színe”, és megismerhetetlen a mélye. Isten ugyanakkor megismerhető spirituális tapasztalaton keresztül is, melyet azonban nem lehet szavakkal visszaadni.

Zsengellér József (KRE) „Az ószövetségi istenfogalom változásai a korai zsidóságban” címmel az istenfogalom változásainak történeti hátterét vizsgálta. A babiloni fogság vízváltató esemény volt, mivel a papi réteget elhurcolták, a visszatérők pedig már másként gondolkodtak, ezáltal megváltozott az istenfogalom is. A babiloni fogság előtti leletekből a régészet és nyelvészet több istenség tiszteletére utaló nyomokat talált: Él, Baál, Yahweh, Anat, Bétel, továbbá démoni lények tisztelete is bizonyítható. Az istenségek közül emelkedett ki Yahweh, akit a zsidóság egyetlen istenként fogad el, de a környező népek isteneinek nyomai is megmaradtak az ószövetségi gondolkodásban. Monoteizmus csak a fogság után keletkezett szövegekben jelenik meg.

A buddhista nézőpontot Hamar Imre (ELTE) „Transzcendens buddhák és szent hegyek Kínában” című előadásából ismerhettük meg. A buddhizmusban nincs teremtő istenség. Buddha ember volt, a világ körforgásából való megszabadulást hirdette, a korai buddhizmusban ezért nincs transzcendens istenbe vetett hit – ehelyett a karmában hittek. E téren a mahájána buddhizmus hozott változást: Buddha halála után kialakult egy új, transzcendens Buddha-eszme, akihez imádkozni is lehet. Emberi jellege háttérbe szorult, később már megjelentek transzcendens tulajdonságai is, majd a Buddha-kép megsokszorozódott, és így kialakult a bódhiszattvák képzete. Négy szent hegy található Kínában, mindegyiken bódhiszattvák „laknak”. A kínai buddhisták ezeknek a hegyeknek szellemi erőt és természeti csodákat tulajdonítanak, a bódhiszattvák jelenléte pedig a hívők szerint megtisztítja a földet, ahová a hívők elzarándokolnak. Ez az ún. *mofa*, a tanulás hanyatlásának időszaka, amikor már külső segítség szükséges a megvilágosodáshoz, a hívők ezért zarándokolnak a szent hegyekre.

Bene László (ELTE) „Ortodoxia, újpogányság és szektarianizmus: Geórgios Gemistos Pléthón Istenről” című előadása zárta a konferenciát. *Törvények könyve*

című írása halála után került elő, melyben oly erős a pogány hatás, hogy Szkholariosz Gennádiosz pátriárka elégette a művet, csak a tartalomjegyzék és néhány himnusz maradt meg. Politeizmussal és bálványimádással vádolták; Szkholariosz úgy vélte, hogy Pléthon filozófiája mögött Proklosz áll. Ebben a korban Bizáncban a teológia politikai ügy is volt. Pléthon kilépett ebből a keretből, és olyan alternatívát kívánt vázolni, mely nem eretnek kereszténység, hanem határozottan pogány volt.

RECENZIÓK

McGrath, Alister:
Dawkins Istene. Gének, mémek és az élet értelme

KALLIGRAM, POZSONY, 2008, 223 OLD.

*Cél és értelem nélküli világ?
Szélgjegyzetek egy világnézeti vitához*

Pár éve heves vitát váltott ki Richard Dawkins brit biológus pamfletsorozata,¹ amelyben a „vakhitet” pellengérré állító, harcos ateizmus szószólójaként lépett fel. A tudomány nevében ágál, de a tudományon túllépő ideológiára támaszkodik. A kihívásra válaszolt a szintén brit tudós és teológus, Alister McGrath: 2008-ban magyarul is megjelent válaszkönyve.

McGrath a történeti teológia professzora az Oxfordi Egyetemen, aki doktori címét korábban molekuláris biofizikából szerezte. Maga is ateizmust vallott a tudományra hivatkozva, de elmélyült teológiai tanulmányok után megtért az anglikán hitre. Személyesen is találkozott Dawkins kollégájával, akinek tudományos kutatását elismeri, de ideológiáját nem.

Richard Dawkins provokáló álláspontja leegyszerűsítve így hangzik: az *isteneszmé valójában nem más, mint egy vírus*. Ennek illusztrálására a *mém* fogalmát hívja segítségül: a *mém* kulturálisan közvetített minta, úgy működik – szerinte –, mint a biológiai *gén*. A vallás olyan téveszmére épül, amely az évezredek folyamán emberről emberre terjedt; kötelességünk kiirtani az elméből, mint a vírusokat a testből.

A hátsó borítón olvassuk: „A szerzőt főleg az foglalkoztatja, miként jut el Dawkins a darwini evolúcióelmélettől egy meggyőződéses ateista világmépig, amelyet messianisztikus buzgalommal és megcáfolhatatlan bizonyossággal hirdet. Minden esetben ragyogó okfejtéssel bizonyítja Dawkins felfogásának tarthatatlanságát.”

McGrath megmutatja, hogy Dawkins hol és miben torzít. Főleg azt veti szemére, hogy elméletét nem támasztja alá tudományosan, megalégszik a retorikával. A modern természettudományokból nem következik az ateizmus. A keresztény teremthittel nem ellenkezik az evolúció/fejlődés (nem valljuk a kreacionizmust, amely kizárja az evolúciót): a tudomány világában a másodlagos okság érvényes,

¹ Richard Dawkins, *Az önző gén, A hódító gén, A vak órásmester, Folyam az Édenkertből, Szivárványbontás, Isteni téveszme*, 2006. – Vö. A *Vigilia* 2011. februári száma dosszióját Dawkinsről.

amelytől lényegesen különbözik a transzcendens, létet adó okság: Isten teremtő tevékenysége és az értelmes hit kérdése a metafizika és a teológia területére tartozik.

Dawkins „tudományos” érvei csak a vak, babonás hitet és a hamis istenképet rombolhatják le. Legfeljebb segítenek bennünket, hogy megtisztítsuk, elmélyítsük hitünket. McGrath (114–115) is leszögezi: természettudományos alapon nem lehet sem bizonyítani, sem cáfolni Isten létezését, mert az istenkérdés a metafizika és a teológia körébe tartozik.

Ez a kritika vonatkozik a Mc Grath által is idézett (48–49, 58–59) neves francia Nobel-díjas tudós, Jacques Monod *Véletlen és szükségszerűség*² című könyve érvelésére is. A molekuláris biológia szakembere tudományos kutatásait túllépve posztulátumra épít, amikor *eleve kizár minden célszerűséget a kozmosz fejlődésében.*

*

J. Monod 1970-es könyvében bírálta Henri Bergson és Teilhard de Chardin evolucionizmusát (az „animisták” közé sorolta őket), pedig e szerzők filozófiája megalapozottabb, mint a szakbiológus posztulátuma, ideológiája.

Teilhard de Chardin (1881–1955) jezsuita paleontológus már a két háború között elfogadta az evolúciót: és igyekezett kibékíteni a fejlődélméletet a teremtéshittel. Megfordítva a filozófus Henri Bergson főművének címét: az *Évolution créatrice* = *Teremtő fejlődés* helyett *fejlődő teremtésről* beszélt. A felfelé ívelő fejlődést nem a bergsoni „élan vital” (életlendület) energiájával magyarázta. Megfogalmazta a *centro-komplexitás/tudat* növekedése törvényét: e szerint a tág értelemben vett „Tudat” (*Dedans des choses* = a dolgok benseje), az anyag bonyolódásával párhuzamosan növekszik: az emberi agy kifejlődésekor megjelenik a gondolkodás, az öntudat. A fejlődés során jelentkező lét-többletet a teremtő isteni erő eredményezi. A teremtés Isten örök aktusa, amely a létbe helyezi, és létben tartja mindazt, ami létezik. Tehát a teremtés *transzcendens, vagyis létet adó tett.*

Teilhard de Chardin már korai esszéiben hivatkozott a domonkos Sertillanges teremtésértelmezésére; őt idézve hangsúlyozza: az, hogy a világ teremtett, azt jelenti: a mindenség létében függ Istentől. Az evolúció igazában a teremtés láthatatlan isteni aktusának kifejeződése a térben és időben.

Ezt a kérdést még filozófiailag és teológiailag továbbfejlesztette a német jezsuita Karl Rahner, aki megmagyarázta, hogy a fejlődés során *önfelülmúlás* történik, amikor *léttöbblet* keletkezik. Ez a létnövekedés végső elemzésben Istentől jön, és egyedül Tőle, jóllehet Isten transzcendens: teremtő oksága a világban működő okokon (skolasztikus kifejezéssel a „másodlagos okokon”) keresztül hat.

*

² Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Seuil, Paris, 1970.

Térjünk vissza *Jacques Monod*-hoz, aki viszont joggal bírálta Marx–Engels *dialektikus materializmusát*,³ nevezetesen Engels nézetét a történelem végső értelméről, aki végül az *örök visszatérés* mítoszához folyamodott.⁴

„Az anyag örök körforgásban van (...) Millió és millió nap és föld születik és semmisül meg. A szerves élet feltételeinek megvalósulás egyetlen bolygón végtelen időt vesz igénybe; és megszámlálhatatlan élőlénynek kell születnie és eltűnnie, míg az általuk előkészített környezetben megjelennek a gondolkodó aggyal bíró lények, akik képesek lesznek egy rövid pillanatig alkalmazkodni a kedvező feltételekhez, hogy aztán könnyörtelenül kipusztuljanak...”⁵

Igazában Monod „megoldása” sem volt megnyugtatóbb, aki a *Véletlen és szükségyszerűség* elején Albert Camus *Sziszüphosz mítosza* című művét idézte mottóul az abszurd létezés illusztrálására, és könyve végén e mítoszra utalva fejezte be utópiáját.⁶

Monod szerint maga a Tudomány az igazság forrása, és ez alapozza meg az ember szabadságára és felelősségére alapozott humanista etikát; ettől várta a „teremtő ember Királyságához” a megoldás kulcsát. „Ez talán utópia?” – tette fel a kérdést könyve végén. „Lehet, de ez következetes álom. Az ember végre tudja, hogy egyedül van a Világegyetem közönyös mérhetetlenségében, ahonnan véletlenül felbukkant. Sorsa és kötelessége nincs sehol megírva. Neki kell választania a Királyság és a Sötétség birodalma között.”

Ez a záradék világosan visszautal a Camus-tól vett mottóra, *Sziszüphosz mítoszára*, melynek végén a mitológia tragikus alakját látjuk a sziklával – a lejtő lábánál. Sűrű éjszaka lepi be a hegyet. „*Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt*” – ezzel az abszurd kijelentéssel zárul Camus könyve. A tudós biológus, Monod sem ad az írónál jobb megoldást az emberi létezés problémájára.

Emlékezünk arra, hogy *Albert Camus* (1913–1960) válságos korszakában írt „abszurd” esszékötetét így kezdi: „Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma létezik: az *öngyilkosság*. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére.”

A fiatal Camus – a hívő Pascal a szkeptikus regényíró Malraux (*Emberi állapot*) kijelentésén át értelmezi: „A halálban az a tragikus, hogy orvosolhatatlanná teszi mindazt, ami megelőzte, a halál végzetté változtatja az életet.” Az életnek

³ I. m., 46–52. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (1878) és *Dialectique de la nature* (1883).

⁴ Lásd Szabó Ferenc SJ, *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1965, 189–202: J.-P. Sartre és Lukács György vitája.

⁵ *La Dialectique de la nature*, 1950, 132.

⁶ Camus-ról lásd a *Mai írók és gondolkodók* (Louvain, 1965) tanulmányait: „Albert Camus hitetlen humanizmusa.”

semmi értelme nincs. Úgy látszik, az egyedüli logikus megoldás az öngyilkosság. A hamleti kérdés ez: Lenni, vagy nem lenni?*

Az abszurd ember, aki nem lesz öngyilkos, hanem minden erejével ragaszkodik az élethez, különböző magatartásokat vesz fel: Don Juan, színész, hódító, mindenekelőtt alkotóművész. Főleg ez az utóbbi, a Szép, az alkotás jelentheti a szabadulást. Bár az alkotó is abszurd ember marad: „Alkotni annyi, mint formát adni saját végzetünknek” – állapítja meg Camus. Végül marad a mítosz: *Sziszüphosz mítosza*.

*

Most itt *Madách Imre* (1823–1864) vívódása, *Az ember tragédiája* történelemfilozófiája jut eszembe. A XIII. színben, az űr-jelenetben, a végső vízióban a kiábrándult Ádám, aki álmában az emberiség történetét áttekintette, felébredve és eszmélve szintén a teljes értelmetlenség gondolatát fogalmazza meg. Hiábavaló a küzdés, a csatázás, mindez nem vitte előre az emberiséget.

„A célt, tudom, még százszor el nem érem. / Mit sem tesz. A cél voltaképp mi is? / A cél a halál, az élet küzdelem, / S az ember célja e küzdés maga.”

A dilemma után következik a kihűlő világ, a „jégkorszak” látomása. A következő „eszkimó-színben” Ádám kétségbeesve a jövőből a jelenbe kívánczik vissza. A XV. zárószínen pedig az *öngyilkosság* szédületét éli át:

„Elöttem e szirt, és alatta a mély: / Egy ugrás, mint utolsó felvonás... / S azt mondom: vége a komédiának” – / (Ádám a szirt felé halad, Éva kilép az ajtón)

Éva hozza a szabadulás örömhírét, amikor megsúgja Ádámnak:

„Anyának érzem, oh Ádám, magam.”

És következik Éva burkolt hivatkozása az Ósevangéliumra (Ter 3,9–20), a megígért Megváltóra, aki megszabadít a bűntől.

„Ha úgy akarja Isten, majd fogamzik / Más a nyomorban, aki eltörüli, / Testvériséget hozván a világra.”

Erről gyakran megfélekedeznek *Madách Tragédiájának* kommentátorai. Az Űr és az Angyalok kara ezután még felvilágosítja Ádámot a Krisztusban hozott isteni

⁷ Camus további okoskodását az öngyilkosságot nem vállaló abszurd ember különböző magatartásáról lásd *Mai írók és gondolkodók*, 16–18.

üdvösségtervről, a kegyelem és a szabadság, Isten és ember együttműködéséről. Így már – a reménység előrejelzésével – nem lesz ellenmondásos az Úr végső szava:

„Mondottam ember: küzdj és bízva bízzál!”

Szent Pál majd ezt hirdeti – összevetve Ádám vétkét Krisztus megigazulást hozó művével: „Ahol eláradt a bűn, túlárad a kegyelem.” (Róm 5,12–21) És az Egyház ezt énekli a húsvéti vigília szertatásában, az *Exultetben*:

„Ó szerencsés vétek, hogy ilyen hatalmas és fölséges Megváltót kívánt és érdemelt!”

✱

Végül még visszatérek Monod *Véletlen és szükségszerűség* című művére. Érdekes adalék: *Joseph Ratzinger* (a leendő XVI. Benedek pápa) több ízben érintette a *teremtés és evolúció* kapcsolatát megnyilatkozásaiban.⁸ Például 1968-ban – Teilhard de Chardinre is hivatkozva – azt bizonygatja, hogy nincs alapvető ellentét az evolúció elmélete és a teremtés hite között: a két megközelítés egymást kiegészíti. Az előző képviselői a „hogyan”-t tárgyalják, a teológusok a „miért” kérdését, a világ (isteni) eredetét kutatják. Végső soron az emberi létezés értelméről van szó. Ratzinger elveti a két ateista tudós, Richard Dawkins és Jacques Monod nézeteit, akik azt állítják, hogy nincs célszerűség és értelmes tervezés a világfolyamatban, hanem a „véletlen és szükségszerűség” játékeinak eredménye világ és benne létünk.

XVI. Benedek pápaként is elutasította a főleg Amerikában terjedő, ún. „kreacionizmust”, amely kizárja az evolúciót, ugyanakkor erősen bírálta azt az evolucionista elméletet, amely elkendőzi hiányosságait. A tudománynak el kell ismernie korlátait, miként a hitnek is hagynia kell, hogy a tudományos felfedezések kérdéseket tegyenek fel neki.

Vincent Aucante emlékeztet II. János Pál híres 1996-os beszédére, amelyben a Pápai Akadémia tagjaihoz szólva – a Galilei-ügy kapcsán – a Biblia helyes, nem szó szerinti értelmezéséről beszélt, és kijelentette, hogy az evolúció elmélete napjainkban már nem tekinthető pusztán hipotézisnek.

Ratzinger/XVI Benedek pápa beiktatási miséjének homíliájában (2005. április 24-én) többek között ezeket mondta: „Nem vagyunk a véletlen termékei, az evolúciónak van értelme. Valamennyien Isten gondolatának gyümölcsei vagyunk. Mindannyiunkat Ő akarta, Ő szerette, mindegyikünk szükséges.” 2005. augusztus 15-i homíliájában pedig kijelentette: „Amikor az ember már csupán a

⁸ Lásd Vincent Aucante, „Création et évolution, La pensée de Benoît XVI.”, in *NRT* 138/3, (2008) 610–618.

vak evolúció terméke, akkor lehet használni és visszaélni vele. Ezt megerősítette korunk tapasztalata.”

*

Végül eszembe jut a híres orientalista, René Grousset-nak 1946-ban, a világháború másnapján megjelent híres könyve, *A történelem mérlege*⁹ végkövetkeztetése: „Ha világ csak az, aminek a (materialista) természettudomány és a hitetlen filozófia állítja, akkor értelmetlenség az észnek és fellázítja a szívet. E borzalmas ürességgel szemben a kereszténység képviseli ma a szellem védelmét. E küldetése a hajótörésben – amely minden remény híján lenne, ha a kereszténység nem lenne jelen – üdvösséghezőbb, mint valaha is volt. *O Crux, ave, spes unica!* Üdvözlégy, Kereszt, egyetlen reményünk!”

Teilhard de Chardin főműve, *Az emberi jelenség* végén ezt írja: „Akármint van is, bizonyos, hogy még az egyszerű biológus is azt veszi észre, hogy semmi sem hasonlít jobban a *keresztúthoz*, mint az emberi hősköltemény.”

De világban pusztító rossz, szenvedés és hibák, könny és vér ellenére, a hívő tudós víziója optimista. Az ősrobbanástól az egyetemes fejlődés – a kozmosz és az élet fejlődése – az öntudatra ébredt emberig ível, aki az evolúció nyílhegye, a fejlődő mindenség virága. De az emberré válással nincs vége a fejlődésnek: most már a szellem szférájában folytatódik az összpontosulás: a planetizáció (ma azt mondjuk: globalizáció) lehetővé teszi az egyre sűrűsödő kapcsolatteremtést, az együttgondolkodást és az emberiség egységesülését. De ez nem történik automatikusan; le kell dönteni az önzés válaszfalait, legyőzni az állatias ösztönöket, az agresszivitást, széthúzást, mert különben elpusztítjuk egymást. Teilhard hangsúlyozza: szükség van arra, hogy egy már létező, transzcendens Ómega Pont, vagyis a Feltámadt Krisztus „amorizálja”, szeretettel hassa át az önző, széthúzó, szeretetre önmagától nem képes embereket. Igazában a fejlődés folytatódik természetfeletti síkon is Krisztus Titokzatos Testében, ha az emberek megnyílnak a Feltámadott Lelkének.

A fentebb idézett cikk¹⁰ szerzője, Vincent Aucante egy szép szakaszt idéz Benedek pápa 2006. húsvét vigíliáján mondott beszédéből: „Krisztus feltámadása – ha az evolúció-elmélet szókészletét alkalmazhatjuk – a legnagyobb »mutáció«: abszolút értelemben a legdöntőbb ugrás egy teljesen új dimenzióban, ami valaha is megtörtént az élet hosszú fejlődésében és kibontakozásában: egészen új minőségű ugrás, amely minket és az egész történelmet érinti.”

Dr. Szabó Ferenc SJ

⁹ René Grousset, *Bilan de l'Histoire*, 1946, 306. Vö. Szabó Ferenc SJ, *Mai írók és gondolkodók*, 1965, 226–227.

¹⁰ Vincent Aucante, „Création et évolution, La pensée de Benoît XVI.”, in *NRT* 138/3, (2008)

Cselényi István Gábor:

A lét perújrafelvétele

KAIROSZ KIADÓ, BUDAPEST, 2011, 199 OLD.

A lét nászdala

UNITED P.C. KIADÓ, NECKENMARKT, 2013, 384 OLD.

A szerző két könyvet ad közre a *létről*. Manapság, ilyen világnézetileg és filozófia-
ilag „szélcsendes” időkben, amikor mindenki kerüli a nyílt kiállást, üdítő jellegű,
frissítő erejű ilyen műveket kezünkbe vennünk. Az első, *A lét perújrafelvétele* a
rendszerelváltás előtti idők alapján válik érthetővé. Emlékszünk még a marxista
korszak vérre menő „hitvitáira”: a lét vagy a tudat-e az elsődleges? Melyik vilá-
nézet érvényes: a materializmus vagy az idealizmus? Jelentkeztek új lételméletek is:
az egzisztencializmus és a heideggeri Fundamentalontologie, amely kérdőre vont
minden korábbi filozófiát, és a lét védelmében lépett fel. Cselényi nem elégszik meg
a századvég lételméleti kísérleteivel, hanem *perújrafelvétele* kezdeményez. Rámutat,
hogy mind a marxista, mind az egzisztencialista jellegű irányzatok *féloldalasak*:
előbbi a kézzelfoghatóra, az érzékileg megismerhetőre, az anyagra szűkíti le a lét
fogalmát, ezzel másodlagosnak ítéli a pszichikai lét valóságát, és eleve kizárja Isten
létét;¹ utóbbi pedig sajátos szubjektív idealizmust alakít ki, ahol nem annyira a ráció,
mint az emberi szabadság teremti meg a világot. Szerzőnk ennek tisztázásával *ki-
zárja mind a materializmus, mind a (szubjektív) idealizmus szélsőségét*. Utóbbi talán
különösen meglepő, hiszen tőle, mint lelkésztől mindenki az idealizmus igazolását
várná, de mint írja, az (emberi) tudatnak nincs teremtő ereje, a tárgyi lét megelőzi
a szubjektív létet, vagy helyesebben: a tárgyi és alanyi lét egyetlen egységet alkot.
A két véglet kizárásában szerepe van a *századvég történelmi tapasztalatának* is: a
marxizmus, mint a „reálisnak” mondott (valójában inkább irreális) szocializmus
uralma alatt a lelki értékek, a vallás, sőt a pszichológia üldözőjévé is vált és nyers,
anyagias szemlélethez vezetett egész tömegeket,² az egzisztencialista jellegű pró-
bálkozások pedig liberális szabadság-mítoszhoz vezettek. Mint Sartre mondta: „a
szabadság által szabadul ki az önmagáért-létező létéből, mint lényegéből”³

¹ Vö. Dewan, L., „St. Thomas Aquinas against metaphysical materialism”, *Studi Tomistici*, vol. 14, Vaticano, 1982, 412.

² Cselényi I., „Roots of moral crisis in Hungary”. *Scientific Bullentin*, Baia Mare, Serie C, vol. XI, 1997, 48.

³ Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, 1965. 521.

Ezekkel a szélsőségekkel szemben Cselényi a *teljes létfogalom* jogait szeretné helyreállítani. Ehhez a neotomizmus ad a kezébe eszközt. A tomizmus újjáéledése (1974) óta tagja a Nemzetközi Szent Tamás Társaságnak (Società Internazionale di Tommaso d’Aquino), a Sita-nak, 1991-től pedig levelező tagja a Pápai Szent Tamás Akadémiának (Pontificia Accademia di San Tommaso), 2002-től pedig egyik szervezője, majd elnöke a Sita Magyar Tagozatának. Mégsem mondható afféle iskolás tomistának, hanem római kongresszusokon, majd itthon is részese a neotomizmus kialakításának, amely cselekvő módon fejleszti tovább a szenttamási hagyományt. Különösen a lét-kérdésben talál fogódzóponthoz a kor irányzataival folytatott párbeszédben, vitában.

Ebben a könyvében kimutatja, hogy Heidegger jogtalanul sorolta Aquinóit a „lét-elfedők” köré. Ez a vád talán a múlt század közepéig érvényes volt a tomistákra, hiszen a metafizikát a létezőről szóló tudománynak tekintették, a szerző szerint azonban ez félreértésen alapult.⁴ Részletes szövegelemzéssel kimutatja, hogy Szent Tamásnál az *esse* (a lét) és az *ens* (a létező) közül nemcsak statisztikailag, hanem tartalmilag is az *esse* az elsődleges. Szellemes nyelvi, sőt grammatikai kutatás segít ennek megállapításában: ti. az *ens* nyelvi formája csupán participium, ami már elnevezésében is azt fejezi ki: valami egy *részt* kap meg (*partem capit*), más szóval csak participáció, részesedés, és ez minden egyes létezőre érvényes, az *esse* viszont infinitívus, tehát lehatárolatlan igei formája a létezésnek. A kettő közti viszony így már nyilvánvaló: „Omnes res quae existunt participant de esse”, vagyis: „Minden dolog, ami csak létezik (=a létezők összessége) csak részesedés a létből!

A létnek a létezővel szemben igazolható elsődlegessége alapján Cselényi merész kijelentésig jut el: bár Szent Tamás nem ismerte a modern kori ontológiákat, és mint korának gyermeke, csak „metafizikát” emleget, valójában egy csodálatos lételméletet, ontológiát épített fel; úgy is mondhatnók: az ontológia elsőségét vallja a metafizikával szemben. Ez az ontológia különösen jelentős a perújrafelvétel munkájában, hiszen éppen ennek alapján láthatjuk be, hogy mind a materializmus, mind az egzisztencializmus valójában csak a létezőről (az anyagról, ill. a szubjektív létről) szól,⁶ az igazi ontológiának azonban a lét egészét kell felvállalnia. Tamás elméletét a szerző így nevezi: ez „Heidegger utáni”, még ha Tamás időben sokkal korábban élt is, mint 20. századi társa. Ez már tényleg *neotomizmus*, megújult, revidált tamási rendszer, szemben a Tamás-epigonok útjával.

Mi is tehát az a *teljes lét*, amely feleletet jelenthet a féloldalas lételméletek kihívására? Cselényi itt is Aquinói indításai alapján rajzolja fel a lét hierarchiáját. Már az *esse simpliciter*, vagyis amit egyszerűen létnek nevezünk, vagy az *esse commune*, a közös lét is túl van mind a test, mind az (emberi) lélek szintjén. Nem helyezhető el

⁴ Donat, J., *Ontologia*, Oenipont, 1953. 14.

⁵ In evang. Joan., Prol. n. 5.

⁶ Geiger, L.B., *Philosophie et Spiritualité*, Paris, 1963. 88.

az arisztotelészi kategóriák önfőformáiba, hanem valamiféle szuperlogika érvényes rá, egyszerre transzcendens és immanens, mert „a lét az, ami mindenben belül van, és ami mélyebben ott van mindenben”. Itt Szent Ágoston gondolata sejlik fel: Isten „beljebb van legbensőbb bensőmnél is, és fölül van legfelső részemtől is”, de ezek szerint a lét minden formája részesedik ebből a jellegből. Tamás különbséget tesz aztán az isteni és a teremtett lét között, de lét-hierachiája csúcán Isten áll, akit Tamás így nevez: *esse ipsum, esse in se subsistens* (maga a lét, maga az önmagában fennálló lét). A Summában kifejti, hogy ezt a tartalmat látja a Jahve szóban, tehát abban, hogy Isten „Az, aki van”, épp ezért ezt Isten „legsajátabb nevének” tartja.⁷ Cselényi kiemeli azt is, hogy Aquinóinál Isten nem „mozdulatlan mozgató”, hanem *actus purus*, csupa tevékenység, akinek létehez a szüntelen tevékenység tartozik hozzá, nem pedig a mozdulatlanság szentesítése. Ezt ma talán a *creatio continua*, a folytonos teremtés gondolatával rokoníthatnánk.

Mindezek alapján Cselényi kísérletet tesz a perújrafelvétel utáni, 3. évezredi ontológia felvázolására. Materializmus-idealizmus tudathasadásos dualizmusán túl objektív és szubjektív lét egymásra-irányulását vallja, mint ahogy Szent Tamás is egyetlen szubsztanciának látja az embert. Szól az abszolút és a relatív lét, sőt a lehetséges lét formáiról is, a fejlődés (sőt talán az evolúció!) transzcendens gyökereiről, az emberről, mint „létre nyíló” lényről, és itt már a rahneri-lonergani transzcendentalizmus gyökerét látja meg a tamási rendszerben.⁸ Cselényi legsajátabb „találmánya” pedig a *relacionista ontológia*, amely a viszony kategóriáját dolgozza ki, sok tekintetben tamási indítások (lásd potencia-aktus, materia-forma, test és lélek kettősségei) alapján.

És ez az a pont, ahol rányílik szemünk Cselényi másik új könyvére, melynek címe: *A lét nászdala*. Materializmus és idealizmus túlhaladását a könyv egyik fejezete programszerűen vállalja fel. Másik könyvénél is részletesebben viszi végig a dolgokban búvó kettősségek jelenlétét, de itt már arra is rámutat, a „polarításoktól a triászokig” vezet az út, hiszen sehol sem csupán ellentétpárokról van szó, hanem a relációkban mindig a két oldal egységéről is. Így jut el a könyv alapgondolatáig: a létnek „nász-szerkezete” van, tehát a szerelemhez hasonló kettősség és egység lüktet a lét minden szintjén. Ezután veti fel a kérdést: vajon ez a nász-jelleg meglehet-e, megvan-e az abszolút létben, ti. magában Istenben? Ezt a kérdést korábbi könyve már címében is feltette.⁹ Folyóiratunk egyébként vitára is bocsátotta annak megállapításait.¹⁰ A mostani könyv újdonsága azonban épp az ontológiai megalapozás

⁷ S. Th. I. q. 13. 1. 11.

⁸ Lonergan, E., *Insight – A study of Human Understanding*, London, 1958, 360. kk.

⁹ Cselényi I. G., *Isten anyai arca? Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Bp. 2007, ill. Maternal face of God*, Bp. 2009.

¹⁰ *Vallástudományi Szemle*, 2012/2, 2012/4, 2013/2, 2013/3.

elmélyítése. Új mozzanat a természettudományos háttér is, amely az értelmes univerzum feltételezéséig vezethet el. Teljesebb a vallástörténeti háttér is: a távolkeleti vallások mellett megjelenik a görög-római, sőt az ősmagyar mitológia is. A korábbinál következetesebb a szentírási források közlése is (a bölcsességi könyvek szofiológiája és a Ruah-fogalom, illetve a galamb-motívum és az „újjászületés Lelke” gondolata, amely korábban nem kapott elég hangsúlyt), aminek alapján a szerző felveti hipotézisét: az isteni léten belül a Szentlélek jelentheti a „női”, „anyai” oldalt.

Ezt a fő eszmét azután a patrisztika (főleg a korai szír teológusok), a nyugati és keleti misztikusok, vallásbölcselek egész gárdájának felidézésével mélyíti el. Új, 20. századi tanút is idéz, mégpedig Carl Gustav Jungot, aki szerint a Szentléleknek az őskereszténység anyai jelleget tulajdonított. Cselényi több száz forrásra is hivatkozik, művének fő ihletője mégis Thomas Schipflinger.¹¹ És bár a katolikus tanítóhivatal csak közvetve szólt erről a kérdésről (vö. I. János Pál kijelentését: „Isten – atya, de még inkább anya”), a szerző joggal hivatkozik a legmodernebb katolikus dogmatika állítására: “Bár nagyon óvatosnak kell lennünk, amikor üdv-történeti kijelentésekből az immanens Háromságra következtetünk, mégis nagyon ösztönzőnek látszik a konkrét pneumatológia számára az, hogy a teremtésben, a kegyelemben és az egyházban a Lelket a teremtés anyjának, az újjászületés fürdőjében újjáteremtettek anyjának és az Egyház anyjának nevezzük.”¹² A kor sokat ígérő indításai közé tartozik a kopt teológus és lelkes író, *Henri Boulad* gondolata is: „A Szentháromság tanából hiányzik a női princípium víziója. El tudom képzelni, hogy a közeljövőben itt korrektúrára fog sor kerülni”, és hozzáteszi: „A Szentlélek tevékenységének egyik vetülete számomra a nőiség”.¹³ Cselényi könyve ezek szerint már a jövő világába vezet be.

Szerzőnk gondolat-kísérletét (a Bölcsesség-eszme központi jellege miatt) a *szofiológia* körébe sorolja. *Hipotéziseit* így lehetne összefoglalni:

1. A polarítások és azok egységei (mint triászok) át- meg átjárják a természet, az ember, a lét minden szintjét, s ezek a lét nász-szerkezetéhez vezetnek el, amely érvényes lehet akár az abszolút létre, Istenre is.

2. Az ókori filozófiák a világ rendező elve-elvei felé, a Logosz-Szophia fogalompár felé mutatnak. Megjelenik ez nemcsak az ókori görög, hanem a gnosztikus irodalomban is.

3. A legújabb természettudomány hajlik arra, hogy a világmindenséget egyetlen élő organizmusnak tekintse, amelynek rendező elve a Világlélek, amelyet sokan személyesnek és anyai jellegűnek tekintenek. A keresztény hit koordináta-rendszerében a Világlélek semmiképp sem isten, csakis teremtmény. Sokaknál ez a fogalom

¹¹ Schipflinger, Th., *Sophia – Maria. Eine Ganzheitliche Vision der Schöpfung*, München-Zürich, 1988.

¹² *A dogmatika kézikönyve*, Vigilia-könyvek, Bp. 1997. I., 542.

¹³ Boulad, H., *A Szentlélek ezer arca*, I., Bp. Kairosz Kiadó, 2005. 195.

a Logosz-Világlélek polaritásában, nász-szerkezetében jelenik meg, melynek „fia”, gyümölcse a világ.

4. A görög-római mitológiákban és a távol-keleti vallásokban az istenségnek *van* női arca, vannak istennők is (Maha Dévi, Káli, Sakti, Radha, Pragnya Tara), szerepük a kozmoszra (vö. Tao, mint Világlélek), sőt az isteni lét belső világára is kiterjed, és rendszerint összekapcsolódik a Szophia-fogalom valamilyen árnyalatával (Szaraszvati, Pragnya Paramita). A polarítás előtűnik a legfelső szinten is (vö. Krisna-Radha kettőse, a Tara-ábrázolások polaritásai). A távol-keleti Szophia-párhuzamokban Szophiának teológiai, kozmológiai, metafizikai, szótériológiai és etikai dimenziója is van. E vallások politeista, panteista világléke természetesen a keresztény hit keretében nem fogadható el.

5. Az Ószövetség elfelejtett lapjairól, a bölcsességi könyvekből kirajzolódik Hokma-Szophia, az *Isteni Bölcsesség* alakja, aki női-anyai jellegű, (jórészt) személyes valóság, afféle védangyal, akinek kozmológiai és etikai szerepe van; sok tekintetben a Világlélek analogonjainak felel meg.

6. A minimalizáló, akár zsidó, akár keresztény felfogás számára talán elfogadható megoldás lehet, ha Szophiát úgy tekintenénk, hogy nem más, mint az isteni lényeg, ez esetben keresztény felfogás szerint csak a Szentháromság személyeiben válik személlyé (vö. Bulgakov szofiológiája).

7. Általánosabb vélemény azonban, hogy egyértelmű a személyes és anyai jellege, és szerepe van a teremtésben (arché, Jahve munkatársa, tanácsadója), Világlélek, mert ruházata a világ, Izrael népében személyesül meg. Ugyanezt a tartalmat az Ószövetség utáni zsidó irodalomban Sekina hordozza. Ismeri az Ószövetség Jahve és Szophia nászjellegű kapcsolatát is. Az Énekek éneke talán a *lét nászadalán* tekinthető.

8. Központi alak Szophia Philón vallásbölcseletében is. Jahve leánya, az ideák ideája, a Logosz anyja: Téves volt az a felfogás, hogy Philón Szophiát mindenestől a Logossal azonosította volna.

9. Az Ószövetségből megismert Szophiának a keresztények közül sokan a kozmológiai szerep (=arché) mellett mariológiai vagy/és egyháztani szerepet is tulajdonítanak. Teológiailag ez nem ontológiai azonosítás, hanem csak jelképes, erkölcsi párhuzam.

10. Jelen van Szophia az Újszövetségben is, kozmikus, üdvtörténeti dimenzióban, mint Máriában megtestesült Bölcsesség, egyeseknél mint Krisztus emberi természete, mint Krisztus titokzatos testének a Fő, Krisztus melletti része, illetve végidei szerepkörben. A teremtett Szophia az Atya leánya, a Logosz társa a teremtésben és a Szentlélek képmása (még ha nem is lételvi, hanem csak erkölcsi értelemben).

11. Az ikonográfiai megjelenítés és számos misztikus szerint a kozmikus-eonikus Szophia megtestesülése Mária (ismét csak jelképes, erkölcsi értelemben), ez az állapot kenózis lehetett számára, de Mária mennybevételével léte kiteljesedik.

12. A patrisztika elfogadja a teremtett Szophiát, annak kozmikus, mariológiai, egyháztani kicsengését, és el tudja fogadni a teremtetlen Szophiát is, akit többnyire a Logosszal, de sokan a Szentlélekkel azonosítanak.

13. A keleti egyházban – a liturgiában, és különösen a palamita hagyományban – igen jelentős Szophia jelenléte. E vonulatban főleg a mariológiai dimenzió jut előtérbe, és megfogalmazódik az isteni nász gondolata is, akár az Atya és Szophia-Mária (mint isteni ara), akár a Logosz és Mária kapcsolata formájában.

14. Ez a hang felerősödik a 19. századi orosz vallásbölcseletben, melyben erős Szophia kozmikus dimenziója is, de megjelenik az a gondolat is, hogy a Szentlélek ikonja. Kedvelt alakja Szophia az orosz templomépítészetnek és ikonográfiának is. Az ikonok a kozmikus Szophiát sokszor anyagnak ábrázolják.

15. A nyugati hagyományban misztikusok, látnokok és az ikonográfia is hasonló úton járnak, kiemelkedik közülük Bingeni Szent Hildegard, aki szerint Szophia a Szentlélek megjelenítője, és festmények, képek is feltételezik a Szentlélek-Szophia-Mária-Egyház logikai sort, mint jelkép-rendszer-sorozatot.

16. Jakob Böhme szophiológiájában az *Ungrund*-ból, mint ős-létforrásból az Atya és Szellem-anya-társa, a teremtetlen Bölcsesség válik ki, kettejük gyümölcse a Fiú, de „kifelé” is alapvető a Bölcsesség szerepe.

17. Mindezek alapján Szophia és a róla szóló tanítás, a szophiológia mind a válások, mind a filozófiák, mind a természettudományok oldaláról megközelíthető, az emberiség közösségi tudatának jelentős része.

18. A hagyomány áttekintése után az újkeletű szophiológia legnagyobb felfedezése az lehet, hogy az isteni léten belül talán a *Szentlélek képviseli a női oldalt*, hiszen a Szentlelket (Ruach) anyagalmnak rajzolja meg a Szentírás, aki az ember újjászületésének és üdvösségének kiteljesítője, sokak szerint talán anyai elve. Számos felsorakozott tanú szerint így a szent nász az abszolút léten belül is feltételezhető.

19. A szophiológia (és annak pneumatológiai kivirágzása) kihathat többé-kevésbé patriarchális egyházképünkre, társadalom-szemléletünkre és napi emberképünkre, végső soron átalakíthatja a teremtett világhoz való viszonyunkat is, a tudományok területén is új, *szophiánus gondolkodásmódhoz* vezethet el.

20. Végül perdöntő lehet a lét nászának felfedezése annak a titoknak az elmélyítésében is, hogy férfi- és női mivoltunk együtt teljesíti ki bennünk az Isten-képmást (Ter 1,26-27), tehát a család, a társadalom alapsejtje maga is *zengi a lét nászadalát*.

Utóbbi időben Cselényi e könyvéhez, sőt könyveihez mérhető új utat aligha járt be bárki is a kortársak közül, hiszen gondolatai forradalmian új megközelítéseket tartalmaznak.

Vassányi Miklós – Sepsi Enikő – Voigt Vilmos (szerk.):
A spirituális közvetítő

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM – L'HARMATTAN
KIADÓ, BUDAPEST, 2014, 394 OLD.

A spirituális közvetítő címet viselő tanulmánykötet a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kara valamint a Magyar Vallástudományi Társaság által 2013. május 21-22-én tartott konferenciáján elhangzott előadásokból közöl válogatást.¹ A szerkesztők rövid előszavát követően a tanulmányok a spirituális közvetítő szerepét, fogalmát tárgyalják különböző témakörök szerint, ezzel három nagyobb fejezetre osztva a kötetet; a vallástörténet, a vallásantológia valamint a vallásantropológia és valláslélektan területeire vezeti el az olvasót.

Az első fejezetben található írások az ókori görög és a keresztény valláshoz, valamint közel-és távol-keleti vallások világához kapcsolódó spirituális közvetítőket mutatják be. Schiller Vera *A pythia mint spirituális közvetítő* című tanulmánya nyitja meg a kötetet (11-22. old.). A szerző röviden ismerteti a jósnő szerepét, de az általános leíráson túl megtudjuk a legfontosabb hozzá kötődő történeteket, mítoszokat is. Ő az, aki közvetít az emberi és az isteni világ között és aki az istenség akaratát tudatja az emberekkel. A pythia bemutatása után következik a jóslatadás leírása, megtudjuk a jóvendülés menetét, annak előzményeit és a jóslásra való felkészülés fontos állomásait. A tanulmány szerzője a pythia kilétének és közvetítői tevékenységének megismertetése céljából antik szerzők műveiből is idéz, amely művek vagy konkrétan a jósnő szerepére vonatkoznak vagy magára a delphoi jóslás leírását tartalmazzák.

A második írás a kereszténység világába vezeti el az olvasót. Nagypál Szabolcs *A közvetítő fogalma a keresztény gondolkodásban* (23-41. old.) című munkájával bebizonyítja, hogy a keresztény vallásban is létezik a közvetítő. A szerző a közvetítés hat szintjén elkülönítve mutatja be, hogy mit is érthetünk e fogalom alatt a kereszténységen belül. Krisztust, a legfőbb közvetítőt hivatali hármassága szerint mutatja be kitérve tanító, törvényadó, közösségteremtő és papi feladataira, majd ezt követően a Szentlélek felfelé és lefelé irányuló szerepét írja le. A folytatásban az angyalok, Mária és a szentek közvetítői szerepével ismerkedhetünk meg, lezárásként pedig az egyházzól, mint a „földi” közvetítés színhelyéről olvashatunk.

¹ Hasonló témájú tanulmányok már szerepeltek a Vallástudományi Szemle tematikus számai között (2006/2. szám)

Az előző tanulmányhoz témájában részben kapcsolódik K. Gábor János írása, ami az *A sivatagi atyák mint közvetítők a kopt Apophthegmata Patrumban* címet viseli (42-57. old.). A Kr. u. 4-5. századi egyiptomi és palesztin atyák mondásait tartalmazó irat (röviden AP) segítségével ismerjük meg a sivatagi atyák közvetítő szerepét. A tanulmány szerzőjének saját fordításában olvashatjuk a kopt szöveget, ami bemutatja a félanchóréta remete-közösségekben élő atyák közvetítés szerinti típusait. A szövegek alapján leggyakrabban előforduló közvetítő típus a tanácsadó/tanító atya, de olvashatunk gyógyító illetve vizionárius tapasztalattal segítő remetéről is. A szerző egy-egy konkrét (tanulságos) történet kapcsán mutatja ezen szerepek legfontosabb jellemzőit.

Hamar Imre a nem közvetlenül Buddhától származó iratokkal foglalkozik a *Buddha tanainak közvetítése - Indiai mahájána szútrák, kínai apokrif iratok, tibeti gtermák* című tanulmányában (58-70. old.). Amíg Buddha életben volt, ő volt a közvetlen forrás, nem létezett spirituális közvetítő, halála után azonban követői miatt fokozatosan kultuszhoz jutott és transzcendens lényvé vált. A kötet ezen írása által megismerjük ezt a folyamatot és az ehhez kapcsolódó mahájána szútrák részleteit, valamint Buddha lényegének, tanításainak akkori újraértelmezését. A tanulmány további része az indiai mahájána szútrák után a címben található két nem indiai forrásanyag kapcsán vizsgálja a közvetítői szerepet egy teljesebb képet adva az Indián kívüli buddhizmusról.

A kötet következő írása, a *Buile Suibhne - Egy óir közvetítő a sámántól a szentig? (...és néhány párhuzam)* Voigt Vilmos tollából való (71-84. old.). A téma kevésbé kutatott volta indokoltá teszi a szerző rövid tájékoztatását az olvasó felé: a baile~buile az óir irodalom egyik műfaja, egy prózai elbeszélés és „örjögést” jelent. A tanulmányban vizsgált szöveg egy harcias király, Suibhne történetét és örjögését meséli el. A szerző e szöveg kapcsán arra keresi a választ, hogy a király viselkedési formái mennyiben tekinthetők a sámánizmus valamiféle megnyilvánulásának. Suibhne rövid történetének megismerése után kiemeli azokat a részeket, amik megfelelhetnek ezen kritériumoknak, majd a viselkedési normák elemzésével, valamint a főhős és más történetekben található hasonló személyek párhuzamba állításával alkot véleményt a szövegben megjelenő sámánista motívumokról.

A folytatásban Imregh Monika *Marsilio Ficino - Orvosságos ember vagy a szellem gyógyítója?* (85-107. old.) című írását olvashatjuk. A tanulmány az egyszerre orvos-filozófus-teológus és felszentelt-gyakorló pap Ficino három könyvének asztrológiai és mágikus vonatkozásait mutatja be. A szerző kitér az orvoslás és asztrológia szoros kapcsolatára az egyes könyvek részletezésével, amik egyrészt az egészséges és hosszú életről közölnek hasznos információkat (elsősorban a tudós tevékenységet folytatók számára), másrészt a mágia és asztrológia segítségével a világegyetem egységes létének szemléletét közlik az olvasóval. A szellemet mint a test és lélek közötti közvetítőt mutatja be, ami által a lélek életben tartja a testet és

mindezen egész egysége, valamint a világban betöltött szerepe szolgál a tanulmány vizsgálatának alapjául.

A kötet első fejezetét Spat Eszter *Akik könyvbe esnek - Jezidi látók Észak-Irakban a 21. század elején* (108-139. old) címet viselő munkája zárja. A szerző egy alig ismert témára hívja fel a figyelmet, ami nemcsak Európában nem ismert, hanem még a Közel-Keleten sem. A kurd nyelven beszélő vallási kisebbség rövid bemutatása után a vallás két fontos jellemzőjére tér ki: az írott szent szövegek hiányára (ami a jezidiket érő problémák egyik okának is tekinthető) és a sajátos vallási kasztrendszerre, ami meghatározza, hogy ki milyen helyet foglal el a vallási hierarchiában. A tanulmány további részében a szerző a jezidi látók ezen vallási hierarchiában betöltött szerepét vizsgálja és az egyes látók életének bemutatásával anyagi és morális sikereik történetét is megismerjük. Ezek után tér rá a könyvbe esés mint módosult tudatállapot részletes kifejtésére és a látóvá válás folyamatának leírása után a mai, 21. századi látók helyzetére is kitérve zárul a mű.

A második témakörbe tartozó tanulmányok a sámánnal mint spirituális közvetítővel foglalkoznak. A szövegek főként a belső-ázsiai és grönlandi sámánok világát mutatják be, de a fejezetet Pócs Éva *Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában* (143-163. old.) című írása nyitja meg. A szerző bemutatja a tündérek és az emberek közötti kommunikáció típusait, elsősorban a magyar, bolgár, szerb, macedón, szlovén, albán és görög tündérek modern kori folklóradatait alapul véve. Megismerjük a tündérek sokszínűségét és azt, hogyan jelennek meg elbeszélésekben; áldást, gyógyítást és termékenységet hozó szerepük mellett a szerző kitér halotti karakterükre is, ami által az embereket büntetik, megszállják vagy épp megbetegítik. Ezek után a mindennapi kommunikációs formákról olvashatunk, a tanulmány végén pedig a szerző a beavatottak: varázslók, gyógyítók és látók világának vizsgálatával nyújt egységes képet a tündérekkel való kommunikáció változatos formáiról.

A kötet következő tanulmánya Vassányi Miklós munkája, amelynek címe *Az inuit sámán (angekkok) első rendszeres leírása. Hans Egede: A régi Grönland új leírása (1741)* (164-174. old.). Bár a címben olvasható 18. századi norvég lelkipásztor műve nem mentes a szerző elfogult véleményétől, mégis az első tudományosabb jelentésnek tekinthető az inuit vallásról olyan szempontból, hogy leírása alapján rekonstruálható a sámán közösségben betöltött szerepe. A tanulmány röviden bemutatja Egede művének az inuit vallásra vonatkozó fejezetét, megismerjük az angekkok fogalmát és a szerző által gúnyosan megfogalmazott angekokká válás részleteit is. Ezek után a inuit sámánnal kapcsolatban álló tórnak (segítőszellem) szerepével, angekkok főbb feladataival és az inuit vallási gondolkodás összefoglalásával zárul a tanulmány.

Bakos Áron az amerikai kulturális antropológia kiemelkedő alakja, Franz Boas művét mutatja be az *A spirituális közvetítő Franz Boas The central eskimo*

című művében. A monográfia tudománytörténeti vonatkozásai címet viselő tanulmányában (175-191. old.). A mű rövid áttekintése után ismerteti az olvasókkal a vallási közvetítőre vonatkozó részeket. Megtudjuk, hogy a címben található írás a kultúra egyes elemeinek leírása mellett tömören bemutatja az inukok vallási életét is, bár nem tér ki ennek valódi részletezésére; sokszor csak felületesen közli a vallási képzeteket mindennemű magyarázat nélkül. Ezek után a sámánokat és azok világát vizsgálja a szerző Boas alapján és közli az általa ismert mítoszokat, amik a sámánokra és a hozzájuk kapcsolódó szertartásokra vonatkoznak. A tanulmány az antropológus szerepének összefoglalásával és más kutatók által alkotott vélemények leírásával zárul.

Hoppál Mihály jelen tanulmányának - *A sámán mint mediátor* (192-202. old.) - témájával már nem először foglalkozik. A műben a sámániséget mint összetett hiedelemrendszert vizsgálja, részletesen bemutatva a sámáni szerepköröket, amik által múlt és jelen között is képesek közvetíteni. A továbbiakban ebben az írásban is találkozunk a közvetítés folyamatának leírásával és az abban résztvevők funkcióinak bemutatása mellett kitér a zene, a tűz és a füst szerepére is. A tanulmány a szerző saját fotóival és személyes élményeivel kiegészülve színesíti a sámánokról alkotott képünket és közelebb hozza ezt az érdekes világot a mai olvasóhoz.

Birtalan Ágnes tanulmánya, amelynek címe *Sámánzleng? – Mongol sámán-naratívák nyelvi tanulságai (terepkutatás alapján)* (203-223. old.) az ELTE Belső-ázsiai Tanszékének 1991 óta történő terepkutatásainak anyagainak alapján született. A kutatás célja a mongol nép -ahol a sámánizmus új reneszánszát éli- nyelvi helyzetének és népi műveltségének feltérképezése és elemzése. A tanulmányban a szerző és kollégái által gyűjtött anyagok közül öt sámánasszony tevékenységét és élettörténetét ismerhetjük meg. Az idézetekkel és fényképekkel kiegészített tanulmány a sámánok elbeszélései alapján von le következtetéseket a különböző nyelvi formák és jelenségek előfordulására.

Dyekiss Virág az észak szamojéd népek közé tartozó nganaszanok világába vezet el az olvasót. A mű címe „*Ha az emberek éheznek, minket feleslegesen hívnak sámánnak*”. A *nganaszan sámánok tevékenysége krízisszemléleti megközelítésben* (224-242. old.). A szerző a nganaszan sámánlétet vizsgálja a folklórszövegeken keresztül és különböző életút-elbeszélések segítségével megismerjük a sámánok egységes, rendezett, ok-okozati összefüggésekre épülő hiedelemrendszerét és az ebben betöltött szerepüket. A sámántörténetekből kiderül a sámánok krízismegoldó képessége is; az ő feladatuk a nganaszanok közötti súlyos akcidentális krízisek kezelése. A tanulmányban ezen problémákra és azok megoldására találunk példákat, amik között nagy szerepe van a sámán és közösség egységének: a kettő kapcsolata és együttes működése elengedhetetlen a krízishelyzetek megoldásában.

A kötetet záró fejezet írásai a látók és látnokok világával, illetve különböző jóslási technikák mellett más tudományterületek vizsgálataival foglalkoznak. Ezen

tanulmányok közül az első Gyimesi Júlia *Spiritiszta médiumok a magyar pszichológia történetében* című művében (245-258. old.) először a modern pszichológia tudományosságának elemzésével foglalkozik, majd kitér az emberi lélek összetett minőségére és a lelki folyamatok testi hatásaira. Minderre azért van szükség, hogy a Magyarországon a 20. század elején csúcspontját elérő spiritualizmust részletesen bemutassa, ami bár kapcsolatban áll a pszichológiával, ahhoz képest mégis kevesebb érdeklődésnek örvendett.

Lázár Imre műve az *Az áldozat rózsafüzére – Egy magánkinyilatkoztatás dokumentumai* címet viseli (259-293. old.). Az írás újszerűnek mondható a kötet eddig ismertett tanulmányaihoz képest, mivel egy sokgyermekes családanak a közvetítői szerepét és magát a profetikus folyamatot mutatja be. Megismerjük a spirituális közvetítő elhívásának folyamatát és azt az akadálymentesnek nem mondható utat, amit be kellett járnia. A szakrális kommunikáció részét képező belső hallás útján kapott imákat vizsgálja a szerző példákkal és idézetekkel kiegészítve. Ezek után tér rá a látnok által kapott üzenetek egyik legfontosabb szövegére, Az áldozat rózsafüzérének bemutatására. A tanulmány végén már komplex képpel rendelkezik az olvasó a spirituális közvetítő mediális munkájáról és értelemadó szerepéről.

Korpics Márta *A látnok mint közvetítő* című tanulmányában (294-304. old) azokat a látnokokat mutatja be, akik Medjugorjében tevékenykednek. Az itteni látnokok az emberek és Szűz Mária közötti közvetítésben vesznek részt és zárándokok látogatják meg őket. Az műben megismerjük a zárándokhelyé válás folyamatát és a medjugorjei látnokok mint közvetítők szerepét a közösség és Isten kapcsolatának alakításában. Ez a helyszín a 20. századi Mária-jelenések egyik színhelye, ahol a mai napig megjelenik a Szűzanya néhány látnoknak és üzeneteket ad át nekik, amik általában bőjtire, imára és az Istennel való erősebb kapcsolatra buzdít. A látnokok azok, akik nemcsak üzeneteket, hanem a Máriával való találkozás élményét is megosztják a zárándokokkal és az ő létük biztosítja számukra, hogy létezik kapcsolat emberek és az Isten között.

Lovász Irén „*Médium vagyok*”-*Egy női spirituális közvetítő ma Budapesten* című munkája (305-327. old.) részben kapcsolható Lázár Imre már ismertett tanulmányához. A mű egy mai budapesti nőt vizsgál, aki hasonlóságot mutat azzal a látó parasztasszonnyal, aki már témája volt a szerző egy korábbi kutatásának. Ez a hasonlóság spirituális közvetítői attitűdjükben, módszereikben és élettörténetükben mutatkozik meg. A most vizsgált nő magát médiumnak tartja és ezáltal kötelező feladatának érzi, hogy közbenjárjon az emberek gyógyulásában, a gyermekáldásban és a halálfélelem leküzdésében. A szerző bemutatja a spirituális közvetítő gyakorlati módszereit és a tanulmány végén a vizsgált médium pácienseinek személyes történeteit olvashatjuk.

Sepsi Enikő művének címe *A divináció (jóslás) mint spirituális közvetítés és a szinkronitás összefüggései* (328-38. old.). Ebben az írásban a szerző egy Jung-ta-

nítvány könyvét alapul véve vizsgálja a divináció különböző formáinak alapjait. Megismerjük Jungnak a jóslóformákról alkotott elképzelését, miszerint ezeket a pszichikai és fizikai világ egységét valló tétel alapján kell megközelíteni. A címben található szinkronicitás fogalmának bemutatása után a szerző a Ji-King jóslási módszert írja le, amit később filozófiai rendszerré fejlesztettek. Ezek után tér rá a másik divinációs technikára, a radix-tranzithoroszkóp rendszerére és használatára.

Mirnics Zsuzsanna, Vass Zoltán és Kövi Zsuzsanna tanulmánya a *Bensőséges kapcsolatok és istenkép* (339-345. old.) címet viseli. A szerzők a kötődés érzelmi hatásait vizsgálják, rámutatva arra, hogy a korai kötődés nemcsak a felnőttkori érzelmi kapcsolatok ősmintája, hanem a fiatal- és felnőttkori istenkapcsolaté is. A vallási élmények stabilabbak és több erőt adnak azoknak, akik biztonságosan tudnak/tudtak kötődni. A mű kitér az anyakapcsolat és az Isten iránti kötődés hasonlóságára és azokra az egyéb hatásokra, amik befolyásolhatják a vallási szocializációt és ezáltal a spirituális fejlődést. A tanulmányból kiderül, hogy az Isten felé irányuló kapcsolatban döntő szerepe van a családi kötődéseknek és nem egyetlen kapcsolati élményből, hanem kapcsolati tapasztalatok sorából formálódik.

Zsirosné Seres Judit, Vass Zoltán és Mirnics Zsuzsanna írása a következő kötetben. A *Spirituális közvetítő személyek és terek* (346-354. old.) a spirituális közvetítő szimbólumok gyermekek rajzaiban való megjelenítését vizsgálja különböző életkorú, egyházi iskolába járó gyermekeknél, ebből kialakítva a hit fejlődési szakaszaira vonatkozó következtetéseket. A vallási hit fejlődési szakaszainak bemutatása után a rajzolás fejlődésének korszakait írja le. A vizsgálatban résztvevő gyermekektől azt kérték a szerzők, hogy rajzolják le Istent, majd ezeket a rajzokat elemezték, hogy kiderüljön, a hitélmény megéléséhez Isten és Jézus mellett milyen egyéb szimbólumok, minták és jegyek kapcsolódnak, amiket mind spirituális közvetítőnek lehet tekinteni.

A kötet zárótanulmánya az irodalomtudomány és nyelvészet területére vezet el az olvasót. Spannraft Marcellina *A költő mint spirituális közvetítő* (355-367. old.) című írása a közvetítő szó tágabb jelentéseinek megfogalmazása után a költői közvetítés szerepét vizsgálja. A költő eszköze a szó, a kimondott szó azonban imádságértékű, abban az esetben, ha tiszta kinyílással fordul a másik ember és az Abszolút Te felé. A szerző ettől a ponttól már Pilinszky János írásai alapján próbál választ találni arra a kérdésre, hogy egy költői életműben mit jelent a fent említett szakralitás és spirituális közvetítés, az idézetek által megtudjuk a művészet spirituális voltát és Pilinszky személyes költői hitvallását.

Összességében elmondható, hogy a bemutatott kötet előadásai rengeteg tudomány területére vezetik el az olvasót, segítségül hívva az adott terület kutatási és értelmezési módszereit úgy, mint a pszichológia, nyelvészet, filozófia vagy irodalomtörténet. Mindezzel hozzájárulnak ahhoz, hogy egységes kép alakuljon ki a spirituális világ és az emberek kapcsolatáról. Véleményem szerint *A spirituális*

közvetítő című kiadvány a szakavatottaknak elengedhetetlen, ugyanakkor mindenki számára érdekes és hasznos, tudományos és közérthető olvasmány, ami közelebb hozza a mai olvasóhoz a közvetítők sokszínű világát.

Kövi Franciska

Csima Ferenc (szerk.):

Valláshorizontok. Vallástudományi tanulmányok

FAVORIT KÖNYVKIADÓ, BUDAPEST, 2013, 159 OLD.

Ha a vallástudomány mint diszciplína magyarországi önállósodási törekvéseit vizsgáljuk, számos ellentmondásra bukkanhatunk. A felsőoktatásban egyre több helyen találkozhatunk vallástudományi tanszékekkel, ahol felkészült, elismert szakemberek oktatnak. Ennek ellenére, továbbra sem jelenthetjük ki, hogy az autonóm tudománnyá válás maradéktalanul végbement volna hazánkban. Néha még a szakma művelői is zavarba jönnek, ha a vallás tudományos vizsgálatát végző egyéb tudományterületektől való eltéréseket kell egy laikus számára is érthetően elmagyarázni. Ráadásul az akadémiai pályára készülő fiatalok számára fontos tudománymetria szempontjából sem rózsás a helyzet: biztos anyagi háttérrel rendelkező, lektorált szakfolyóiratot nehéz Magyarországon találni, így érthető, hogy a kutatók inkább a történettudomány, szociológia, néprajztudomány, esetleg a teológia felségterületére evezve próbálják megtalálni a számításukat. Épp ezért nem meglepő, hogy a Favorit Könyvkiadó gondozásában megjelent *Valláshorizontok-vallástudományi tanulmányok* című kötet szerzői között is találhatunk tanárokat, történészt és szociológust egyaránt. Csupán a kötet szerkesztője határozza meg magát valláskutatóként, szerényen szemelőtt tartva Selye János útmutatását, miszerint: „Tudós minősítést csak az a személy érdemelheti ki, aki már nem él. Az élőkre a *kutató* elnevezés illik.”

A kötet nagy erénye, hogy határozottan a vallástudomány területére pozicionálja magát, bár azt is feltételezhetnénk, hogy ez volt az a halmaz, amelybe a nagyon eltérő témájú tanulmányok mind belefértek. Mint az előszóból megtudjuk, a könyv megjelentetésének legfőbb célja az volt, hogy olyan tanulmányokat juttasson el az olvasókhoz, amelyek a Vallástudományi Szemle tematikus számaiba csak nehezen férnének bele, nem színvonaluk, hanem témájuk miatt.

Pete József írása a *Mi a vallásföldrajz?* címet viseli, és ennek megfelelően arra tesz kísérletet, hogy az említett fogalmat meghatározza, elhelyezze a többi tudomány között, és szemléltesse kapcsolódási pontjait. A szakirodalmi hivatkozásokkal gazdagon ellátott tanulmányból nem csupán a vallásföldrajz fogalmával, de történetével is megismerkedhetünk.

Papp Sándor történelem- és református hittantanár figyelemfelkeltő címmel – Meghamisították-e a Bibliát? – közöl tanulmányt. A szerző Noel Langley: Cayce a reinkarnációról címmel megjelent könyvének állításait próbálja meg cáfolni. Ez a könyv a Bibliának az V. Konstantinápolyi zsinaton történt meghamisításáról szól, amelynek során kihagyták a Szentírásból a reinkarnációra vonatkozó részeket. Nem lenne ildomos a leendő olvasó számára elárulni, hogy vajon Langley állítását sikerül-e Papp Sándornak cáfolnia, de a tanulmányból mindenre választ kaphatunk.

Tóth-Simon Károly a Miskolci Keresztény Gyülekezet lelkipásztora egy 2007-ben megjelent, és komoly visszhangot kapott három részből álló filmsorozat első epizódjáról ír. A film a kereszténységet egy politikai célból létrehozott összeesküvésként láttatja. A tanulmány a filmben megjelenő állításokat kritikai vizsgálatnak veti alá, és reflektál azok ellentmondásaira. Mivel a *Zeitgeist* sok nézővel dicsekedhetett az elmúlt években, mindenképp hasznosnak tűnik egy tényszerű, ám nem érthetetlenül tudományos válasz megjelentetése. Jó lenne, ha ez a film egykori nézőinek mind szélesebb köréhez eljutna.

A kötet szerkesztője Csima Ferenc szerzőként a magyarországi zsidóság vallási irányzatairól ír. Az ortodox, neológ és a status quo ante irányzatok történetének ismertetése mellett, a jelenleg működő reformirányzatokról és egyéb csoportokról, közösségekről olvashatunk részletesebben.

Pánczél Hegedűs János írása ismerős lehet az Igen című folyóirat régi olvasóinak. A jelen kötetben közölt tanulmánya a korábban megjelent munkájának kiegészítése és átdolgozása. A szerző arra emlékeztet, hogy valamennyi valláshoz közelíthetünk ezoterikus és exoterikus módon. Kifejezetten szorgalmazza a különféle vallások követői számára egymás hagyományainak mélyebb megismerését.

Összességében elmondható, hogy a *Valláshorizontok* című könyv tartalmas olvasmány lehet minden érdeklődő számára. A szerzők az általuk feldolgozott témák avatott ismerői, akik úgy írnak, hogy az a szakemberek mellett a vallások iránt érdeklődő laikusok számára is befogadható legyen. Remélhetően az ismertetett kötet egy leendő sorozat első darabja, amelyet még számos hasonló követ, a vallástudomány iránt érdeklődők örömeire.

Bálint Csaba

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 jobbára 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 kikerült 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

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 Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

