

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2023. XIX. ÉVFOLYAM 1.

A TARTALOMBÓL

HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Nekromantikus divináció nyomai a *Picatrix* című varázskönyvben. Adalékok a latin *Picatrix* III, 7, 36–40 értelmezéséhez

VASSÁNYI MIKLÓS: A mozgásból vett érv két fázisa közötti feszültség és ennek metafizikai jelentősége a *Summa contra Gentiles* I/13-ban

SÁRKÖZY MIKLÓS: A két Dzsingisz legendája – síta eszkatológia és élő történelem

SZALAY MÁTYÁS: Politikai fantázia versus teopolitikai képzelet

HEIDL SÁRA ESZTER: *Event Religion*. Az Everness Fesztivál vallási dimenziói és azok értelmezése

DAGHRIRI AHMAD: Monoteizmus Dél-Arábiában

AQUINÓI TAMÁS: *A pogányok ellen írott summa*. I. rész, 13. fejezet: „Érvek Isten létének bizonyítására.”

FRAZER-IMREGH MONIKA: Milyen a jó hitszónok? Angelo Poliziano levelei Tristano Calcóhoz. Bevezető és fordítás

ANGELO POLIZIANO: Levelek

TÓTH RICHÁRD: A nagybőjt és a katekumenátus kialakulásának kutatása a nyugati és a keleti hagyományban

ADAMIK TAMÁS: Hilarius 3. himnusza: *De tentationibus Christi per diabolum* – Krisztus megkísértéseiről az ördög által

SZABÓ CSABA: Térszakralizáció és római vallási kommunikáció a dunai provinciákban. Projekt-összefoglaló és kutatási perspektívák

KOCZISZKY ÉVA: „A legjobb romlása a legrosszabb.” Ivan Illich gondolkodói pályájának összegzése utolsó interjúkötetében

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal Of Religious Studies

XIX. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2023

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES
Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Tizenkilencedik évfolyam, 2023/1. szám

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

Főszerkesztő: Vassányi Miklós
Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

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

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

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

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

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

A kiadásért felel: Dr. habil. Horváth Géza,
a KRE Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának dékánja
A folyóirat megvásárolható a L'Harmattan Kiadónál.
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16., tel.: 267-5979
harmattan.hu

Nyomdai előkészítés: L'Harmattan Kiadó
A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Könyvpont Nyomda Kft. végezte.
Felelős vezető: Gembela Zsolt

TARTALOM

Lectori salutem!	5
------------------	---

TANULMÁNYOK

HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Nekromantikus divináció nyomai a <i>Picatrix</i> című varázskönyvben. Adalékok a latin <i>Picatrix</i> III, 7, 36–40 értelmezéséhez	9
VASSÁNYI MIKLÓS: A mozgásból vett érv két fázisa közötti feszültség és ennek metafizikai jelentősége a <i>Summa contra Gentiles</i> I/13-ban	24
SÁRKÖZY MIKLÓS: A két Dzsingisz legendája – síita eszkatológia és élő történelem	34
SZALAY MÁTYÁS: Politikai fantázia versus teopolitikai képzelet	60
HEIDL SÁRA ESZTER: <i>Event Religion</i> . Az Everness Fesztivál vallási dimenziói és azok értelmezése	78

FORRÁS

DAGHRIRI AHMAD: Monoteizmus Dél-Arábiában	103
AQUINÓI TAMÁS: <i>A pogányok ellen írott summa</i> . I. rész, 13. fejezet: „Érvek Isten létének bizonyítására.”	109
FRAZER-IMREGH MONIKA: Milyen a jó hitszónok? Angelo Poliziano levelei Tristano Calcóhoz. Bevezető és fordítás	123
ANGELO POLIZIANO: Levelek	129

DISPUTA

TÓTH RICHÁRD: A nagyböjt és a katekumenátus kialakulásának kutatása a nyugati és a keleti hagyományban	135
ADAMIK TAMÁS: Hilarius 3. himnusza: <i>De tentationibus Christi per diabolum</i> – Krisztus megkísértéseiről az ördög által	143

MŰHELY

SZABÓ CSABA: Térszakralizáció és római vallási kommunikáció a dunai provinciákban. Projekt-összefoglaló és kutatási perspektívák	161
KOCZISZKY ÉVA: „A legjobb romlása a legrosszabb.” Ivan Illich gondolkodói pályájának összegzése utolsó interjúkötetében	176

HÍREK

Report on the 2022 conference of the Central European Symposium for the Academic Study of Religion (Márk Nemes)	191
Etióp szakrális szimbólumok a Néprajzi Múzeumban (Bakos Áron)	196
Beszámoló az <i>Egyház és hatalom viszonya az ókortól napjainkig</i> című konferenciáról (Jakab Krisztián)	198
Mi dolga a filozófiának a vallással? Könyvbemutatóval egybekötött kerekasztal-beszélgetés (Enesey Diána)	201
Beszámoló az <i>Átistenülés, egyesülés, misztika</i> című konferenciáról (Élő Csenge Enikő)	205
Irodalomtudományi megközelítések az <i>Átistenülés, egyesülés, misztika</i> című konferencián (Vas Máté)	208
Beszámoló a <i>Kísérletek a mai istenkérdés megválaszolására</i> című konferenciáról (Pallós Áron)	209
Beszámoló a Magyar Filozófiai Enciklopédia (MAFE) II. konferenciájáról (Pető László)	210

RECENZÍÓK

Egeresi László Sándor: <i>Bibliai héber–magyar szótár. Függelék: bibliai arámi szavak listája</i> . Budapest: [s.n.], 2022. (Kiss András)	215
Lloyd Ridgeon (szerk.): <i>Routledge Handbook on Sufism</i> . London & New York: Routledge, 2020. (Csehi Dóra Anasztázia)	222
Haim Sperber: <i>The Plight of Jewish Deserted Wives, 1851–1900. A Social History of East European Agunah</i> . Eastbourne: Sussex Academic Press, 2023. (Háberman Zoltán)	225
Ken Wilber: <i>The Religion of Tomorrow: A Vision for the Future of the Great Traditions – More Inclusive, More Comprehensive, More Complete</i> . Boulder: Shambhala, 2018. (Szijj Márton)	231
Kahler Frigyes: <i>A múltat bevallani: tanulmányok, előadások, beszédek</i> . Budapest: Kairosz, 2016. (Balázs Andrea)	235
Daniel J. Lasker: <i>Karaism: An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism</i> . The Littman Library of Jewish Civilization Series; London: Liverpool University Press, 2022. (Lénárt G. József)	239
Simon Róbert: <i>Vallás, vallástudomány, vallástudósok</i> . Budapest: Corvina, 2020	
<u>A. Gergely András</u>	242
Horváth Emőke, Sarnyai Csaba Máté és Vassányi Miklós (szerk.): <i>Egyházi és vallási reformtörekvések régen és ma</i> . Budapest: Kairosz Kiadó, 2020. (Pető László)	248

LECTORI SALUTEM!

Új számunk megjelenése alkalmából tisztelettel köszöntjük a *Vallástudományi Szemle* Olvasóit! Folyóiratunk ismét új köntösben lép az olvasóközönség elé: a Károli Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó közötti megállapodás eredményeképpen ez évtől ismét a L'Harmattan Kiadó gondozásában jelenik meg a *Vallástudományi Szemle*. Egyetemünk és Karunk vezetése változatlanul támogatja a *Szemle* megjelenését a KRE többi folyóírárával egyetemben, amiért szerkesztőségünk e helyen is köszönetét fejezi ki!

Új számunk vallástörténeti, valláselméleti, vallásfilozófiai tartalmú. Hamvas Endre nyitó tanulmánya az arab mágia latin recepciójának egyik alapművében, a *Picatrix* címen ismert anonim varázskönyvben keresi a halottjósásra, *nekromanteiára* utaló nyomokat. Vassányi Miklós elemzése Aquinói Tamás filozófiai summájának (*Summa contra Gentiles*) fő istenérvét elemzi az érv két fázisa közötti dialektikus feszültségre való tekintettel (a cikket a ScG I/13 fordítása kíséri a *Forrás* rovatban). Sárközy Miklós tanulmánya egy újonnan felfedezett klasszikus perzsa nyelvű ódagyűjtemény, a *Dīwān-i Qā' imiyyāt* szövegét elemzi azzal a céllal, hogy bevilágítva a síita történetírás egy kevésbé ismert szakaszába, árnyaltabban mutassa be a mongol-nizāri ismā'īli kapcsolatrendszerét. Szalay Máttyás valláselméleti írása a képzelőerő eltérő működési módjait vizsgálja a teopolitikai képzelet és a szekuláris politikai teológia alternatív mezőin. Végül a *Tanulmányok* rovatot záró vizsgálódás, Heidl Sára Eszter műve egy modern vallási jelenség, a „eseményvallás” valláselméleti értelmezését kínálja.

Forrás rovatunk ezúttal a szokásosnál gazdagabb és változatosabb tartalommal jelentkezik. Daghrriri Ahmad a pre-islám monoteizmus nyomait mutatja fel egy dél-arábiai feliratban. Aquinói Tamás legkidolgozottabb istenérvét – a fent említett *Pogányok ellen írott summa* I/13. fejezetét – közli a második forrásszemelvény Vassányi Miklós fordításában és jegyzeteivel. Imregyh Monika bevezető tanulmánya és forrásközlése pedig az olasz reneszánsz homiletika történetébe enged bepillantást, amikor Angelo Poliziano ilyen tárgyú episztoláját közli és értelmezi.

A *Disputa* rovat szintén bővült a megszokotthoz képest. Mindkét itteni közleményünk a medievisztika területén mozog: Tóth Richárd liturgiátörténeti cikke

a nyugati és keleti keresztény egyház néhány alapvető rítusának és intézményének történetét vizsgálja, kritikusan szembesülve Maxwell E. Johnson amerikai liturgia-kutató egy tanulmányával; rovatunk vezetője, Adamik Tamás pedig folytatja az V. századi Hilarius himnuszainak korábbi számainkban megkezdett ismertetését, tudós poétikai elemzését és fordítását.

Műhely rovatunk is gazdagodott: ezúttal Szabó Csaba projektjelentését közöljük a római korral kapcsolatos daciai vallásrégészeti kutatásairól; valamint Kocziszky Éva áttekintését a medievista Ivan Illich pályafutásáról Illich utolsó interjúkötete alapján, a neves középkorkutató teljes életpályáját is bemutatva.

A *Hírek* rovat vallástudományi konferenciabeszámolókkal, kiállítás-ismertetéssel, könyvbemutatóról szóló jelentéssel mutatja meg, mennyire élő, mély és érdekes az a tudomány, melynek folyóiratunkat szenteljük – amint a *Recenziók* rovat is felvillantja a vallási jelenségek végtelen sokszínűségét, amikor szűfizmusról, judaizmusról, kereszténységről szóló, a közelmúltban kiadott magyar és angol nyelvű szakkönyveket ismertet különböző szemszögekből.

Reméljük, hogy az eddigieknél terjedelmesebb kötetünkben minden, a vallástudomány iránt érdeklődő olvasó talál olyan cikket, mely felkelti és leköti érdeklődését! Jó olvasást kíván

A főszerkesztő

TANULMÁNYOK

NEKROMANTIKUS DIVINÁCIÓ NYOMAI A *PICATRIX* CÍMŰ VARÁZSKÖNYVBEN

Adalékok a latin *Picatrix* III, 7, 36–40 értelmezéséhez

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

ABSTRACT

Traces of Necromantic Divinatory Practices in the Latin *Picatrix*. Some remarks on the interpretation of *Picatrix* III, 7, 36–40

In the famous Medieval magical manual called *Picatrix*, the unknown author describes the phenomenon of magic with the term *nigromantia*. As it is well known, the original meaning of the Greek term *Necromantia* has a concise and precise meaning: it is used for a specific kind of divination, i.e., the divination through the parts of a cadaver and the conjured spirit of the dead. At first glance there is no necromantic ritual in the book, moreover, the author expressly states that his main goal is pious: to find the path leading to the ultimate source of the universe, the one and only God.

In my paper, I argue that certain passages of the *Picatrix* show traces of divinatory practices that may be connected to the original meaning of the term „Necromantia/Necromantia”. Furthermore, I demonstrate that behind the surface of the Latin version of the text, elements of descriptions about necromantic rituals of earlier times might be traced, preserved probably from the Graeco-Roman antiquity.

In the third book (7.37 cf) of the manual descriptions of some interesting rituals attributed to the pagan Sabians of Harran and their supposed master, the god Hermes can be found. If we examine not only the Latin texts but also some of its Arabic sources, we might have the impression that the so-called *experiment on children* was originally a necromantic ritual when the head of the sacrificed person was the tool for a divinatory practice. During the changes made by the translators or compilers of the *Picatrix*, the human sacrifice was replaced by animal ones or even with other magical practices. Because the Arabic and the Latin versions have significant differences, we may assume that the Arabic and the Latin compiler made some modifications in the description of the ritual that was supposedly a necromantic divinatory practice. During the practices, the magician also involved conjured spirits of the heavenly bodies and powers. Therefore, with the examination and analysis of the given text, an intricate structure

of necromantic and demonic divinatory rituals can be reconstructed with the aid of the text of the *Picatrix*.

The paper highlights cross-references on the cultural and religious background of the passages. On the other hand, it shed light on some philological questions about the historical layers of the Latin version of the manual as well, as about the socio-historical data of the magical practices that can be found in the *Picatrix*.

1. A PROBLÉMA FELVETÉSE

Alább a latin fordításban *Picatrix* címen ismert mágikus kompendium egy különlegesen érdekes részét vizsgálom olyan összefüggésben, amelyre eddig tudtommal még nem figyeltek fel. A *Picatrix* egy arab nyelvű szöveg (Ghāyat al-Ḥakīm, XI. század) kasztíliai közvetítéssel¹ Bölcs Alfonz udvarában (XIII. század) készült fordítása, amely azonban jelentős eltéréseket mutat az arab szöveghez képest.² A szöveg igen sok forrást dolgoz egybe, köztük minden bizonnyal korábbi görög–latin szerzők munkáit, aminek következtében a középkori mágia mellett annak neoplatonikus–hermetikus³ értelmezését is nyújtja.⁴

A szöveg igen komplex filológiai problémakörrel szembesíti a kutatókat, mivel a szövegnek forrásai révén minden bizonnyal sok, eddig csak részben feltárt rétege van, másrészt – tekintve, hogy egy egészében fennmaradt mágikus kézikönyv – érdekes mágiatörténeti forrás is, ami többek között a rejtélyes harráni szábeus⁵ közösség

¹ Pingree: Between the Ghāya and *Picatrix*.

² A *Picatrix* szövegtörténetét illetően l. Pingree: *Picatrix* (a latin szöveg kiadása a kézirati hagyományt ismertető bevezetéssel). Az arab szöveget illetően l. Ritter – Plessner: „*Picatrix*”. A latin *Picatrix* modern angol kiadása jegyzetekkel és bevezetővel: Attrell – Porreca: *Picatrix*. A latin szöveg magyar fordítását a szöveg történetét, strukturáját, illetve utóéletét bemutató bevezetéssel és utószóval l. Frazer-Imregh – Hamvas: *Picatrix*.

³ Ennek rekonstrukcióját l. Frazer-Imregh – Hamvas: *Picatrix*, 503–508.

⁴ Erről l. Pingree: Some of the sources...

⁵ A Harránra és a harráni, illetve bagdadi szábeusokra vonatkozó irodalom meglehetősen gazdag és sokszínű, egyetértés szinte egyáltalán nincs a kutatók között a szábeusoknak nevezett harrániak azonosítását illetően. A probléma rögzítése azonban elkerülhetetlen, tekintve, hogy a harráni szábeusok mint egyfajta hermetikus–asztrális vallás követői, már meglehetősen korai forrásokban is felmerülnek. Megítélésük az őket említő arab szerzőknél is vitás. A források közül néhányra alább még utalni fogok. A szábeusokra vonatkozó korabeli forrásokat kritikai vizsgálatnak vetette alá van Bladel: *The Arabic Hermes*, 64–114, aki szerint a szábeusok vallására vonatkozó tudósításokat érdemes kritikával és fenntartásokkal olvasnunk. Harránt és jelentőségét illetően (van Bladel elemzését megelőzően) lásd Green alapos elemzését: *The City of Moon God*. Az említett szerzők összefoglalják a legfontosabb forrásokat és a szakirodalomban felmerült főbb kérdéseket is. Mivel már a szábeus kifejezés értelmezése is vitatott, és nem kizárt, hogy a szerzők több értelemben használják a szót, én a harráni szábeus terminust használom

asztrális vallására és az abban szerepet játszó mágikus elemekre vonatkozó kitételeket is tartalmaz.⁶ A kutatást nehezíti az is, hogy a szövegnek nem létezik az arab és a latin szöveget összevető kritikai kiadása, aminek hiányában egyes filológiai kérdések nem tisztázhatóak megnyugtatóan.

1.1 ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK

Tanulmányomban egy, a latin *Picatrix* harmadik könyvének hetedik fejezetében olvasható különös, a harráni szábeusoknak tulajdonított rituálét (III. 7. 36) elemzek, illetve adom a vonatkozó szöveghelynek az eddigi értelmezésektől eltérő magyarázatát. Mielőtt idéznénk és elemeznénk a szöveget, máris jelezniünk kell, hogy a szöveg kontextusa eleve több, a kutatásban már korábban is felmerült és teljesen meg nem válaszolt problémát érint, nevezetesen azt, hogy

1. mi volt Harrán szerepe az arab nyelvű hermetikus irodalom kialakulásában (ha volt egyáltalán), és a hermetikus irodalomnak az arab világ felé való közvetítésében,
2. kik lehettek az úgynevezett harráni szábeusok és milyen szerepe volt Hermésznek a vallásukban,⁷ feltéve, hogy létezett ilyen közösség és nem csak valamilyen sajátos konstrukcióval van dolgunk.⁸
3. Mindamellet az alábbi vizsgálódások segítenek megérteni azt is, hogy miért használhatja a *Picatrix* szerzője a negromantia/necromantia kifejezést – még ha nem is tudatosan – a mágia szinonímájaként, vagyis, hogy miként jelen-

azon csoport megjelölésére, akik a források szerint Harránban éltek, és egy speciális asztrális vallást követtek. Ennek egyes részleteiről alább lesz szó.

⁶ Vö. Genequand: *Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme*.

⁷ Annak lehetőségét, hogy a hermetikus irodalmat a sokáig pogány városnak megmaradt Harrán lakói, a szábeusok közvetítették az arab szerzők felé, Chwolson műve (*Die Ssabier und der Ssabismus*) alapján már Scott felvetette (*Hermetica*, I. 97–111.) Már ekkor kezdett elterjedni az a nézet, hogy a szábeusok alapvető hivatkozási alapja a Hermésznek tulajdonított könyvek lehettek, a szábeus tanítás elterjesztésének az egyik központi figurája a híres tudós, Thābit ibn Qurra volt.

⁸ Affifi: *The Influence of Hermetic Literature...* még evidenciának tekinti, hogy a harráni pogányok közvetítették a görög filozófiát a muszlim világ felé. Mivel sokáig az a nézet volt leginkább elfogadott, hogy a harráni szábeusok mezopotámiai pogányok megmaradt népét jelentik, a szerző alapvető ténynek tekinti, hogy esetükben egy pogány mezopotámiai vallással van dolgunk, ami később perzsa és hellenisztikus elemekkel keveredett. Azt is evidenciaként kezeli, hogy később a kiközösített Thābit ibn Qurra Bagdadba ment, ahol egy szábeus iskolát alapított, ami nagymértékben hasonlított a platonikus akadémiára. Mindebből még egy fontos következtetés adódott, nevezetesen, hogy a hermetikus irodalom Harránból és Bagdadból terjedt el a muszlim világban.

nek meg nekromantikus rítusok a *Picatrix* harmadik könyvében a harráni szábeusokra vonatkozó tudósítás kontextusában. (*Picatrix* III, 7, 36–40.)

A következőkben ismertetem a kérdéses rituálét, elemzem a benne szereplő elemek funkcióját, és rekonstruálom annak értelmét és célját, mivel a szerző nem világítja meg az egyébként meglehetősen hosszasan ismertetett rituálé célját és funkcióját. A *Picatrix*on kívüli, arab nyelvű vonatkozó források adnak egyfajta magyarázatot a kérdésekre, azonban a tudósítások közti már említett eltérések, illetve a *Picatrix* konkrét asztrológiai utalásai lehetőséget adnak egy másik, eddig tudtommal fel nem vetett interpretáció számára is. Az ismertetendő rituálé meglehetősen hasonló, azonban fontos pontokon jelentős eltéréseket mutató változata az úgynevezett Tisztaság testvéreinek⁹ levelei között található meg – a tudósítás talán egyik forrása is a *Picatrix* leírásának. Azonban a szövegek közötti jelentős különbségek megengedik, hogy megpróbáljuk megfejteni a *Picatrix*ban olvasható verzió értelmét, hogy újabb árnyalattal bővítsük a lehetséges értelmezések körét.

2. A FIÚK PRÓBÁJA – A FORRÁS

A kérdéses szöveg a következő:

Van egy fiúkon elvégzett próbájuk, ami a következő: abban a hónapban, amikor a Nap a Skorpióban van, fogják a fiút, és bevezetik az erre a műveletre kijelölt titkos és feldíszített házba, és odaállítják, hogy ott egyenesen álljon. Odavisznek egy maréknyi tamariszkuszt, amit egy ón füstölőben meggyújtanak. A fiú fölött a Marshoz tartozó szavakat mondanak, és a Mars ruháiba öltöztetik. Ha a tűz füstje hátulról érinti meg a fiút, akkor úgy ítélik meg, hogy ehhez a művelethez nincs meg a kellő tudása, továbbá, hogy alkalmatlan és felkészületlen az említett eljárásra; ha viszont a tűz füstje elől érinti meg, akkor úgy látják, hogy alkalmas és megfelelő. Ezután elvezetik őt az imáik házába, és megvizsgálják, hogy minden tagja egészséges-e, majd bekötött szemmel egy másik sötét házba vezetik. Előtte felkészítenek egy papot, aki vörös tamariszkuszágat rak a fiúra. Bőrbe öltöztetik, és a pap a lába mellé jobbról egy tűzzel teli füstölőt tesz, balról pedig egy vízzel telit. Akkor megjön a fiú anyja, kezében egy kakassal, és leül a ház ajtajában. Azután a

⁹ A Tisztaság testvérei egy, a kb. X. század második felében működő iszlám misztikus csoport volt, akik számára a harráni szábeusok vallása olyan fontos volt, hogy megemlékeztek a bemutatandó rituáléről és elemezték is azt. A Tisztaság testvéreiről lásd Mattila: Sabians, the School of al-Kindi, and the Brethren of Purity. A vonatkozó szöveget (52. levél) lásd de Callataÿ – Halflants: Epistles of the brethren of purity, 137–141.

pap fog egy bronz főzőedényt, amiben tűz ég, majd megesketi a fiút, és megköti az erejével, hogy sosem fedj fel a titkait, majd határozottan megrettentí, mondván, hogy ha felfed valakinek valamit a mondottakból, rögvest meghal. Mire mondandóját befejezi, leveszi a kötést és kinyitja a fiú szemét. Ekkor megjön az anya az említett kakassal, a pap pedig átveszi, és a fiú fölött lefejezi. Ekkor az anya egy vörös ruhát borít a fiúra, és kivezeti a házból. Mialatt a fiú elhagyja a házat, a mutatóujjára egy gyűrűt húz, amin egy majom¹⁰ képmása található. (III, 7, 37.)

Az idézett rituálé értelmezése több szempontból is kérdéses. Az első és a legfontosabb talán az, hogy a szövegből végső soron nem derül ki, hogy mi a rituálé célja. Elnevezése arra utal – és ez nem zárható ki – hogy egy beavatási rituáléről van szó, amiben nem Harránban született szábeus fiatalok beavatásáról lehet szó.¹¹ Ez a felvetés nem zárható ki, azonban a szöveg részletesebb elemzése más fontos elemekkel bővíti a leírásra vonatkozó megértésünket, továbbá maga a *Picatrix* nem is utal arra, hogy beavatásról lenne szó. Az mindenestre kiderül, hogy – amint arra az operáció elnevezése is utal – egy fiút valamilyen próbának vetnek alá, amely során megvizsgálják, hogy alkalmas-e az adott rituáléhoz: a szemét bekötik, és olyan eljárásoknak vetik alá, amelyek révén bizonyos, egyébként fel nem fedhető titkok birtokába fog jutni. Meggyőződésem szerint párhuzamos (középkori arab, illetve ókori) források fogják felfedni a rituálé valószínűsíthető értelmét, de néhány belső motívum elemzése is sokatmondó lehet. Meglátásom szerint a rituálé végrehajtásának körülményei és egyes elemeire arra utalnak, hogy eredetileg nem beavatási, hanem divinációs eljárással lehet dolgunk. Először is: maga a *Picatrix* a rituálé megelőző paragrafusban arra utal, hogy a szábeusoknak Hermész megtanította az áldozatbemutatás helyes módját. Ennek során az áldozatot le kell fejezni és ki kell venni a máját, majd a résztvevőknek meg kell azt enni.¹² Mindez kontextusba helyezi a következő rituálék leírását, mégpedig nem egy beavatási, hanem egy jóslást kérő eljárás kontextusába: az áldozati állat (ez esetben kakas) lefejezése az idézett szövegben is előkerül, a máj vizsgálata pedig elterjedt divinációs eszköz.

¹⁰ A majom előkerül a mandeus elképzelésekben is, a lélek asztrális utazásának egyik állomásánál (Rudolph: *Gnosis*, 346, 45. kép).

¹¹ Green: *The City of the Moon God*, 213. Ezt az értelmezést erősíti a Tisztaság testvéreinek hivatkozott levele is.

¹² *Picatrix*, III, 7. 35: Azt állítják, hogy Hermész írta elő, hogy ezeket a mecseteikben vagy a templomaikban végrehajtsák. Azt is mondták az említett Hermészről, hogy három pompás dolog ura volt, mégpedig király, próféta és bölcs. Úgy rendelkeztek, hogy a mecseteikben nem lehet olyan állatot áldozni, amelyik két színű, törött csontú, törött szarvú, vagy más sérülése van, baj van a szemével, vagy valamilyen folt van a testén. Miután az állatot lefejezték, rögtön kivették a máját. Ezt megvizsgálták, és ha valami bajt vagy betegséget láttak rajta, akkor úgy gondolták, hogy azon hely urának komoly fenntartásai vannak. Azután felaprították a máját, és minden ott lévőnek adtak belőle, hogy egyik meg.

Általánosságban is elmondható, hogy amikor a Picatrixban állatáldozatról van szó, akkor a szerző általában kihangsúlyozza, hogy az állatot le kell fejezni (*decapitatio*). A lefejezés jelentőségére az állatáldozatokkal kapcsolatban az al-Kindinek tulajdonított *De Radiis* szolgálhat magyarázatul.¹³ Al-Kindi szerint, ha egy élőlény természetes módon pusztul el, akkor testének kisugárzása is megszűnik; azonban, ha hirtelen, például emberi beavatkozás hatására éri a halál, akkor a sugárzás hatása nagyon is érezhető marad. Az állatáldozat tehát nemcsak az adott, megidézendő bolygószellem számára kedves áldozat bemutatásának része, hanem maga is mágikus operáció, ami az említett sugárzás segítségével erősíti egy mágikus operáció vagy például egy adott talizmán hatását annak elkészítése során. Az áldozati állat lefejezése tehát azért fontos, és a szerző azért hangsúlyozza, mert ezzel az eljárással megtartható az áldozat vitális ereje, ami mágikus erővel bír. Ez összefüggésben lehet azzal is, hogy ilyen formán a mája is alkalmas marad a divinációs eljárás céljaihoz. Talán ezzel az elmélettel van összefüggésben az az elképzelés is, hogy nekromantikus eljárásokhoz olyan ember holttestét lehet használni, aki ugyancsak erőszakos halállal, azaz hirtelen halt meg.¹⁴

3. A FIÚK PRÓBÁJA MINT NEKROMANTIKUS DIVINÁCIÓS ELJÁRÁS

A rítus leírását megelőző, 36. paragrafus teszi értehetővé a Marsra történő utalásokat. A Picatrix szerzője szerint a harrániak egy asztrális vallást követtek, amelyben minden bolygónak saját szentélye volt. E szerint a Mars bolygót ártalmasnak tartják, a Gonoszok urának nevezik, ám nagyon tisztelik, ezért áldozatokat mutatnak be neki, hogy a haragját elhárítsák maguktól.¹⁵ Másrészt a 36–40. paragrafus összefüggései és asztrológiai utalásai – illetve a fiún végzett említett próba, ami a médium rituális tisztaságát ellenőrzi – arra utalnak, hogy ebben a szövegrészben valójában nem egy, hanem több különböző divinációs rítusról van.

Az első rítus (ez az idézett „fiúk próbája”) asztrális vonatkozását kiemeli a szerző is, aki szerint a szábeusok akkor végzik el azt, amikor a Nap a Skorpióban van (ez

¹³ Saif: Arabic theories. A latin szöveget illetően: d’Alverny – Hudry: Al-Kindi, *De radiis*, 254–257.

¹⁴ Az ilyen halottat görög terminussal *biaiothanatos*nak (‘aki erőszakos halált halt’) nevezik. Lásd pl. PGM IV 1928–2005. A kategória szerepéről a görög–római mágiában lásd Johnston: *Restless dead*, 127–160.

¹⁵ Picatrix, III, 7, 36: „A nyelvükön Mara smytnek nevezik a Marsot; ez a név azt jelenti, hogy a Gonoszok Ura; azt állítják, hogy ártó, mert könnyen okoz ártalmas hatásokat. Véleményük szerint a képmása egy emberé, aki a jobbájában kardot tart, a baljában pedig lángot, és felváltva fenyeget a karddal és a tűzzel. Ezért tiszteletnek örvend a körükben, és a tőle való félelmük miatt, illetve, hogy elhárítsák a rosszat, amit küld, áldozatokat mutatnak be neki.”

az október 23. – november 21. közötti időszakot jelöli), minden bizonnyal azért, mert a Skorpió uralkodó bolygója maga a Mars. Ugyanakkor ebben az időszakban a Nap is a Skorpió uralma alatt áll. Ennek a jelentőségét az adja, hogy ebben a kontextusban a Nap illuminálja, azaz megvilágítja az adott házat, amire így fény vetül, következésképpen a Nap megvilágítja az adott területet. Ez a tény több körülmény magyarázatául szolgálhat, de minden bizonnyal ideális együttállás a Mars által uralt divinációs rítus számára, amit másrészt a Nap biztosít.

A rítus magva tehát egy olyan eljárás, aminek során a Mars számára kedvező időpontban áldozatot kell bemutatni egyrészt azért, hogy kiengeszteljék, azaz elhárítsák haragját, tehát megóvják a szábeusok népét a bajoktól, másrészt hogy a Nap segítségével valamilyen jóslathoz jussanak, ami – ahogyan a későbbiekből világossá válik – a szábeusok jövőjét érinti. Mivel a 37. paragrafus önmagában nem ad magyarázatot az említett rítus céljára, a kontextusból kell következtetnünk arra. Meglátásom szerint az előzmények alapján nem kizárt, hogy a latin fordításban olvasható verzió egy helyettesítő áldozatot ábrázol, amelyben a megölt kakas fogja helyettesíteni az eredeti rítusban elvégzett emberáldozat, azaz a marsi ruhákba öltöztetett, lényegében Mars fennhatósága alá helyezett fiú szerepét.¹⁶ A kérdés az, hogy van-e okunk feltételezni azt, hogy itt valójában egy emberáldozat leírásáról volt szó? Azt, hogy a „fiúk próbájaként” ismert rítus egy gyermekáldozat helyettesítő áldozata lehet, megerősítik azok a tények, hogy az arab változatban¹⁷ annak ismertetésére közvetlenül a harráni gyermekáldozatokra való utalás után kerül sor, illetve a rítus alább részletezendő elemeinek értelme és párhuzamai is.

A *Picatrix* arab verziójának szerzője szerint a harrániak a Marsot nem a Gonoszok urának, hanem *Vak úrnak* nevezik¹⁸ – ez a tény, azzal kiegészítve, hogy a fiút a Marshoz kapcsolódó ruhákba öltöztetik, magyarázatot adhat arra, hogy miért kötik be a szemét. A rítus leírása ezután az arab szövegben kisebb módosításokkal, de hasonlít a latin szövegben olvashatóhoz: ha egy Harránon kívül született ifjú később hozzájuk jön, azt a misztériumok házába viszik. Itt hasonlóképpen tűzpróbának vetik alá (a rituális tisztaság szerepére később még visszatérek), majd az anyja leül a szentély ajtajánál, a pap pedig egy izzó tűzzel teli rézedényt ad a kezébe, hogy megrémisze a fiút. Bár röviddel korábban az arab szöveg gyermekáldozatról beszélt,

¹⁶ A madarak megölésének egy másik aspektusát is látni fogjuk egy másik párhuzam kapcsán.

¹⁷ Az arab szöveg szerzője szerint a harrániak rituáléi az ő idejében is léteztek és gyakorolták őket. Ekkor utal szörnnyű szokásaira, így a gyermekáldozatra is. Lásd Ritter – Plessner: „*Picatrix*”, 237. A latin szöveg azonban nem említ gyermekáldozatot, csak állatáldozatról beszél, ami alapján arra gyanakodhatunk, hogy a latin változat készítője tudatosan változtatta meg a szöveget és így a kontextust is. Érdekes továbbá, hogy az arab szöveg Hermész Triszmegisztosznak tulajdonítja ezeket a rituálékat annak ellenére, hogy a hermetikus szövegek, így pl. az *Asclepius* kimondottan elítéli a véres áldozatot.

¹⁸ Nem elképzelhetetlen, hogy itt még mezopotámiai hatással is számolnunk kell, és a Vak Úrban a Marssal azonosított Nargal istent kell látnunk. Lásd Green: *The city of the moon God*, 198.

a rituálé leírásában már egy helyettesítő áldozatot találunk: nem a gyermeket áldozák fel, hanem a Nap felé mondott titkos ima kíséretében megfosztják a bilincsektől, és szabaddá teszik a szemét, majd helyette az anyja által hozott kakast ölik meg.

A kakas szerepére¹⁹ talán az lehet a magyarázat, hogy a mágikus operációkban fontos szerepe van, mivel szoláris madár, és bajelhárító szerepe van, ahogyan arról Plutarkhosz is beszámol.²⁰ Ebben a kontextusban a kakas feláldozása tehát talán a Napnak bemutatott áldozat. Ennek magyarázatára alább még kitérek.

Másrészt, Porphüriosz annak a nevezetes esetnek a beszámolójában, amikor az Ízeumban Plótinosz daimónját akarták megidézni arról ír, hogy a szeánszot az szakította meg, hogy az azon részt vevő egyik segítőt – akarva vagy akaratlanul – megölte a szeánszhoz használt madarakat, ezzel a cselekedettel pedig elűzte a daimón helyett megjelenő istenséget, azaz megszakította az operációt.²¹ Ez a magyarázat a *Picatrix* kérdéses helyének magyarázatához is adalékokkal szolgál. E szerint a kakas megölése annak bajelhárító funkciójára utal: ebben az esetben a szoláris kakas megölése távol tartja a megjelenő isteni szellemet vagy daimónt, azaz a Mars szellemét. A kakas mágikus operációban játszott szerepét egyébként kiemeli Proklosz is, aki a *Techné hieratiké* című művében igen hatásos szoláris madárként jellemzi, amitől még az oroszlán is tart.²²

A rituálé leírása ezzel gyakorlatilag itt véget is ér, vagyis – bár néhány információval gazdagabbak lettünk – lényegében az arab változathoz sem derül ki annak célja, csak az lett világosabb, hogy a kakas esetében helyettesítő áldozatról van szó, továbbá hogy a fiú valamilyen, a szábeusokra vonatkozó, egyébként elmondhatatlan titok birtokába kerül.

Miután megvizsgáltuk és értelmeztük a rítus technikai elemeit, azt kell megnéznünk, hogy találunk-e magyarázatot a rítus eredetére és céljára vonatkozóan. Az eddigiek alapján az látható, hogy valamilyen divinációról, illetve bajelhárító rituáléről van szó, amely során az eljárás két eleme össze is kapcsolódik, továbbá hogy a divinációs eljárás a szábeusok népét érintő titokra vonatkozó jóslat megszerzését szolgálja. Ezen túl a mágikus operáció alapvetően a Marsnak szól, olyan módon, hogy annak erejét befolyásolják a Nap hatásaival, ahogyan arra az asztrológiai elemek is utalnak. Ha a rítus elemeinek számbavétele során e ponton megállunk, akkor az idézett porphürioszi párhuzam alapján arra gondolhatunk, hogy a „fiúk próbája” egy olyan rítus, amelynek során megidézik a Mars bolygó szellemét, és az áldozat bemutatásának segítségével imádkoznak hozzá, hogy teljesítse kéréseiket,

¹⁹ Amit a Tisztaság testvéreinek beszámolója egyébként Platón *Phaidónjával* (118 a) hoz összefüggésbe. Lásd de Callatay – Halfants: *Epistles of the brethren of purity*, 141.

²⁰ De Iside, 369–370.

²¹ De vita Plotini, 16, 12 skk. Lásd Dodds: *A görögség és az irracionalitás*, 432.

²² *Techné hieratiké*, 8. Proklosz szövegéhez és annak értelmezéséhez lásd Copenhaver: *Magic*, 92.

azután ne sújtsa őket haragjával, továbbá hogy a médium értelme a Nap által megvilágítva alkalmas legyen a jóslat befogadására. Ebben az esetben a fiú az a médium, akin keresztül az istenség képes felfedni a keresett titkokat.

Továbbá nem elképzelhetetlen, hogy eredetileg egy valódi gyermekáldozattal végzett nekromantikus rituáléről volt szó, amit később egy helyettesítő áldozat váltott fel, amelyben a gyermek már nem lesz áldozat, pusztán médium. A cél azonban mindkét esetben az, hogy divináció céljából valamilyen isteni lényt vagy bolygószellemet idézzenek meg. Amennyiben igaz, hogy az említett beszámolók esetén már helyettesítő áldozattal van dolgunk, a kakasok feláldozása logikus lépés, amennyiben biztosítja a veszélyes rituálé biztonságos befejezését, hiszen az egyébként ártó szándékú Vak Úrnak van szentelve, aki a szoláris madár feláldozásának hatására eltűnik.

4. A HARRÁNI ASZTRÁLIS VALLÁS ÉS NEKROMANTIKUS DIVINÁCIÓ

A következőkben a rituálé értelmére kívánok rávilágítani az alábbi elemek segítségével:

a. Hogyan segíti a rituálé funkciójának értelmezését a szöveg előzményeihez hasonlóan annak folytatása, azaz a kontextus egésze?

b. Mit árulnak el egyéb tudósítások a harrániak egy speciális eljárásáról, ami meglátásunk szerint a nekromanciának egy sajátos fajtájára utal?

c. Ezt a divinációs/nekromantikus eljárást ókori példák teszik még világosabbá, amelyek megmagyarázzák, hogy az adott eljárásban miért fontos, hogy rituálisan is tiszta ifjút alkalmazzanak.

A *Picatrix*ban a „fiúk próbáját” közvetlenül két olyan rituálé bemutatása követi, amelyben különösen fontos szerep jut annak, hogy levágják az áldozati állat fejét. Már utaltam arra, hogy a decapitációnak a *Picatrix*ban különösen fontos szerepe van, és valamilyen módon a divinációval is kapcsolatban állhat. Nem véletlenül hangsúlyozzuk magunk is a fej eltávolításának a jelentőségét: a X. századi szerző, al-Nadīm egy tudósítása szerint al-Ma'mun kalifa a IX. században a „fej mestereinek” nevezte és bálványimádóknak tartotta a szábeusokat, akik már apja idején hírhedtek voltak.²³ Ha ezeket a megjegyzéseket a *Picatrix* elemezett, illetve következő (37–40.)

²³ Idézi Pingree: *The Šābians of Harrān*, 23. Al-Nadīm tudósításának értéke eléggé kérdéses. (Erről lásd Green: *The City of Moon God*, 192.), mivel a beszámoló al-Sarakshi (al-Kindī tanítványa, IX. század) egy elveszett művére megy vissza, ami másrésről állítólag al-Kindī tekintélyen alapult. Mindenesetre ez a tudósítás azt feltételezi, hogy al-Kindī és tanítványai körében folytonos érdeklődés volt a harráni szábeusok tanítása iránt. Erről lásd Mattila: *Sabians, the School of al-Kindī*. . . , 98–99. Matilla röviden össze is foglalja a szábeusok vallásának al-Nadīm

fejezetire vonatkoztatjuk, akkor talán nemcsak a rituálé elemei, hanem értelme és célja is világosabbá válnak.

A VII, 37, 40-ben a latin szöveg a következő leírást tartalmazza:

Volt egy házuk [ti a szábeusoknak], ahová senki sem lépett be, és ahol volt egy mély gödör. Amikor a Nap az Oroszlán első fokára lépett, akkor bevezettek egy Canuiz vidékéről származó vörös kost, amelyet értékes takarókkal takartak le. Kertekbe és fákkal, illetve virágokkal teli helyekre vezették, ahol nagy ünnepséget csaptak, és annyi bort adtak neki, amennyit csak akart. Éjszaka abba az említett házba vezették, beledobták a mondott gödörbe, és megmosták szeszamolajjal. Azután kihúzták a gödörből, és összekevert száraz rózsát, mustárt, lencsét, borsót, rizst, mézet és búzát adtak neki enni. Mikor eltelt huszonnyolc nap az után, hogy a Nap belépett az Oroszlánba, éjszaka, a városban vagy lakott földön kívülre vezették egy berekbe, és ott lefejezték. Ástak egy gödröt, és eltemették. A fejét visszavitték abba a házba, ahol a műveletet elvégezték, és talizmánjaikkal szemben helyezték el. Azt mondták, hogy abból erőtlenség hallottak, amiből (ahogyan állították), megtudták királyuk életének hosszát, azt, hogy népük növekedni vagy csökkenni fog. Az az ember, aki ezt a rituálét felfedezte és titkokban megtanította nekünk, Barnac Elbarameny volt, aki Indiában élte az utolsó napját; az ő nevéből India egy részét Bayramenynek neveztek. E népek között egyes bölcsek sok különféle rituálét alkalmaznak. Ha mindezt el akarnánk mondani, akkor mértéktelenül elnyújtanánk könyvünk hosszát. Ezért most térjünk vissza a tárgyunkhoz.

Az idézett leírásból végre kiderül a rituálé célja: tudniillik olyan divinációs eljárás, amely során egy fej segítségével jóslják meg a jövőt (azaz a *kephalomanteia* néven ismert jóslásról van szó.). Ennek a jóslási módnak sok antik párhuzama van, ami arra utalhat, hogy a *Picatrix*, illetve a harráni rítusokra utaló forrásaink valójában meglehetősen ősi rétegeket vagy korai forrásokat őriztek meg. A latin és az arab textus összevetéséből az is kiderül, hogy a latin fordítás egyértelműen helyettesítő áldozatot ír le a rituálé eredeti formája helyett, amit ez esetben az arab szöveg őrzött

beszámolóján alapuló összefoglalását. Itt csak néhány érdekes pontot emelünk ki, amelyek párhuzamba állíthatók a *Picatrix* egyes elemeivel.

Az említett tudósítás szerint Isten egyetlen és transzcendens. A bolygók szellemei az isteni gondviselés közvetítői, de vannak prófétái is – így például Hermész – akik figyelmeztetik az embereket az igaz tanításra, Isten jutalmazó és büntető hatalmára. Naponta háromszor imádkoznak a Nap állásának megfelelően. Fontos számukra az állatáldozat, amelyek közül kiemelkedő jelentőségű a kakas szerepe. A beszámoló érdekessége az, hogy al-Sarakshi, illetve al-Nadīm tudósítása alapján a szábeusok összes tanítása lényegében megegyezik Arisztotelész valamelyik filozófiai művének tanításával, bár al-Kindī állítólag látott náluk hermetikus könyvet is, Hermész tehát nemcsak prófétájuk, hanem egyes doktrínáik tanítója is volt.

meg. (Bár nem elképzelhetetlen, hogy a fiúnak a kossal való helyettesítése Ábrahám és Izsák történetének hatására jelenik meg a latin szövegben.²⁴) Ahogyan az arab szövegből kiderül, inkább arról van szó, hogy – mint a „fiúk próbája” esetén is – az eljárás során egy nem harráni születésű, vörösés bőrű ifjút alkalmaznak, akit végül egy 28 napos periódus után, amelynek során ellátják minden jóval, majd feláldoznak úgy, hogy a testét eltemetik, a fejét viszont egy templomba viszik. Itt azután a fej félelmetes hangokat ad ki, amelyekből a szábeusok népének gyarapodására vagy csökkenésére vonatkozó jóslatot olvasnak ki.²⁵

A körülményeket, azaz, hogy ebben az esetben ismét egy divinációs eljárással van dolgunk, az asztrológiai elemek is alátámasztják: a Nap nappali és éjszakai háza az Oroszlán, így ebben tartózkodva kifejti jótékony hatását. Minden bizonynyal ezzel az asztrológiai utalással, vagyis a Nap jelentőségével áll kapcsolatban az ifjú bőrének a vörösés színe is. A latin szövegben olvasható helyettesítő áldozatot, azaz a kos alkalmazását is magyarázhatja az asztrológiai kontextus, mivel a Nap exaltációja a Kosban van, és – ahogyan a szövegből ki is derül – a jóslat az uralkodóra (Nap), illetve a népre vonatkozik. Al-Nadīm ugyancsak megadja a kérdéses rituáléhoz szükséges asztrológiai konstellációt: e szerint azt minden évben akkor kell végrehajtani, amikor a Merkúr a Szűz 15. fokán eléri exaltációját. Véleményem szerint ez az asztrológiai konstelláció is azt alátámasztja, hogy ebben az esetben is olyan divinációs eljárással van dolgunk, aminek a megbízhatóságát biztosítani kell. Tudniillik, mivel a Merkúr méltósága ezen a ponton a legnagyobb az egész ekliptikán, a bolygó pedig az ékesszólás, illetve a beszéd ura, adódik az a feltételezés, hogy a konstelláció megválasztása azt a célt szolgálhatja, hogy a fej által adott jóslat megbízható legyen.

Az idézett részből a rituálé célja is kiderül: a *Picatrix* szerzője szerint a harrániakra vonatkozó divinációs eljárásról van szó, és al-Nadīm is megerősíti, hogy az áldozat feje kérdésekre válaszolt, vagyis az eljárást jóslásra használták. Összességében tehát látható, hogy ebben az esetben is egy asztrológiai konstellációval alátámasztott nekromantikus divinációról van szó; sőt, a görög mágikus papiruszok párhuzamai alapján²⁶ az a felvetés is jogosnak tűnik, hogy a fejvel való mágiát kimondottan *anakrisis tón skyphónként*,²⁷ a koponya kikérdezéseként, vagyis speciális divinációs céllal, nem pusztán szellemek/daimónok megidézésére alkalmazták.²⁸

²⁴ Pingree: The Šābians of Ḥarrān, 23.

²⁵ Lásd Ritter – Plessner: „Picatrix”, 240–241.

²⁶ PGM IV 2006–2010.

²⁷ A szküphosz, 'kupa' szó itt lényegében a koponya szinonimája.

²⁸ Faraone: Necromancy Goes Underground, 264.

5. A RÍTUS PÁRHUZAMAI: DIVINÁCIÓ/ NEKROMANTEIA, KEPHALOMANTEIA²⁹

A rítus előkészítése (ti. az áldozatnak szezámolajban való áztatása) minden bizonnyal arra szolgál, hogy feje a törzsről könnyen eltávolítható legyen. Ennek az lehet az oka, mert így meg lehet őrizni azoknak a szerveknek az épségét, amik alkalmasak a hangképzésre. Ebben az esetben tehát jól látható, hogy a feláldozandó ifjú nem pusztán médium, hanem tényleges áldozat is lesz, akinek a fejét nekromantikus rituáléra használják fel.

Erre a megoldásra több párhuzamot is találhatunk, elég például Lucanus ismert leírására gondolnunk a *Pharsaliában*, ahol Erichtho ezzel magyarázza, hogy miért keres a csatában nemrég elesett katona holttestét a jósláshoz.³⁰

Van még egy elem, amelyet érintenünk kell. A rítus során a kiválasztott fiút tűzpróbának vetik alá, és megvizsgálják, alkalmas-e arra, hogy részt vegyen az eljárásban. Ebben – ahogy számos párhuzam mutatja – a rituális tisztaság követelményét kell látnunk, ugyanis csak egy tiszta lélek alkalmas arra, hogy ideiglenesen az istenség médiuma legyen. Jusztinosz mártír is beszámol arról, hogy a pogányoknál szokás volt a halottidézés és a fiatal gyermekek belső részeinek vizsgálata, ami szerinte annak bizonyítéka, hogy a lélek érzékelése nem szűnik meg a halállal. Fiatal fiúkra pedig azért van szükség, mert az ő lelkük még nem kötődik úgy a testhez, azaz könnyebben

²⁹ A kephalomantia eljárásának *Picatrix*ban való megjelenése felveti annak a lehetőségét, hogy a szövegben lényegében egy keleti eredetű eljárásról van szó, ami a leírásban hellenisztikus elemekkel bővült. Bár klasszikus források az ilyen jóslás thesszáliai eredetű, vannak mezopotámiai és sémi gyökerei is. (Erről lásd Faraone: *Necromancy Goes Underground*, 268.) A PGM-ben a szerzők kimondottan igyekeznek elrejtetni a rítusok eredeti nekromantikus formáját pl. szavak helyettesítésével, amennyiben az eljárás nevében a szküphosz szó szerepel a kephalosz helyett.

³⁰ *Pharsalia* VI, 619–631:

Sed pronum, cum tanta cum tanta sit copia mortis
Emathiis unum campis adtollere corpus
Ut modo defuncti tepidique cadaveris ora
Plena voce sonent nec, membris sole perustis,
Auribus incertum feralis strideat umbra.
Dixerat: et noctis geminatis arte tenebris,
Moestum tecta caput squalenti nube, pererrat
Corpora caesorum, tumuli proiecta negatis.
Continuo fugere lupi, fugere revulsis
Unguibus impastae volucres, dum Thessala vatem
Eligilt et gelidas leto scrutata medullas
Pulmonis rigidi stantes sine vulnere fibras
Invenit, et vocem defuncto in corpore quaerit.

tud kapcsolatba lépni a szellemi világgal.³¹ A mágikus papiruszokból az is kiderül, hogy médiumokként csak akkor alkalmazhatók, ha korábban nem vettek részt ilyen rituálékban.³² Feltűnő az is, hogy a legtöbb esetben fiú médiumokról van szó. Daniel Ogden hivatkozott műve számos példát tartalmaz arra, amikor fiú médiumokat, illetve áldozatokat alkalmaztak divinációs rítusok céljából, ráadásul az adatok nagy száma arra utal, hogy nemcsak irodalmi konstrukciók lehetnek, hanem minden bizonnyal létező rituális gyakorlatra utalnak. A források szerint a rituálé gyakran a kiválasztott médium feláldozásával is járt. Mindez, tudniillik a rituálé vizsgált elemei, továbbá a korabeli arab, illetve a görög–római források arra utalnak, hogy a *Picatrix*-ban bemutatott rituálé (a „fiúk próbája”) esetében nem pusztán egy beavatási rítussal, hanem eredendően egy nekromantikus divinációs eljárással van dolgunk.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a latin *Picatrix* idézett szöveghelye, a 3. könyv 7. 36–40. fejezete egy koherens egésznek alkot. A szöveg a harráni szábeusoknak tulajdonított divinációs eljárásokat mutat be, amelyek során nekromantikus rituálékot használtak arra, hogy népükkel kapcsolatos megbízható jövődölésekhez jussanak. A rítusok középpontjában a Mars, a Nap és a Merkúr állnak, és a szövegekben (mind a latin, mind az arab változatban) olvasható asztrológiai konstellációk meglehetősen biztos támpontot adnak az eljárások célját és divinációs jellegét illetően.

Azonban a vizsgált szöveget meghatározó feltételezhető források nem adnak biztos támpontot az úgynevezett harráni szábeusok vallását illetően. A Tisztaság testvéreinek vonatkozó levele az eljárások módosított formáját mutatja be, ami alapján inkább beavatási, semmint nekromantikus rituálékra kell gyanakodnunk. Mivel azonban a latin forrás sok olyan elemet őrzött meg, amelyek meggyőző párhuzamokat mutatnak egyes klasszikus görög–latin forrásokkal, azt sem tudjuk kizárni, hogy már a *Picatrix* forrásszövegének, az arab változatnak a megalkotója irodalmi példákat is felhasznált a harrániak feltételezett vallásának rekonstruálásához.

Mindez azonban nem zárja ki, hogy mind az arab forrásaink, mind a latin *Picatrix* megőrizték egy Harránban valamikor valóban létező pogány vallás emlékét, amelyben fontos szerepet játszottak egyes, a megfelelő asztrológiai konstellációk idején végrehajtott nekromantikus rituálék. Ez a pogány vallás talán korai mezopotámiai elemeken alapult, azonban az asztrológiai utalások arra utalnak, hogy a vizsgált szövegek forrásai már egy módosult, hellenizált állapotot tükröznek. A *Picatrix* összeállítója tehát már ezt a módosított leírást vette, és dolgozta át klasz-

³¹ Apológia 1, XVIII. L. D. Ogden: Greek and Roman Necromancy, 196.

³² Uo., 197.

szikus minták alapján. Ebben a rekonstruált vallásban fontos szerepet játszottak az asztrális elemek és a bolygószellemek megidézésének módja, ahogyan egyes divinációs eljárások is, amik rávilágítanak a forrásokban olvasható asztrológiai elemek szerepére is, amennyiben láttuk, hogy az asztrológiai konstellációk magyarázatot adnak a rituálénak a divinációs eljárásokkal való kapcsolatára. Hogy a rekonstruálható nekromantikus elemek valódi emberáldozat emlékét vagy nyomait őrzik-e, az kétséges, azonban feltűnő, hogy mind az arab, mind a latin forrás alapján egy helyettesítő áldozattal van dolgunk, ami valószínűvé teszi az elképzelést. Ezek az elemek továbbá arra utalnak, hogy a rituáléban főszerepet játszó fiú maga az áldozat, illetve az a médium, akin keresztül a megszólított bolygószellem jóslatot tud adni. Mindez továbbá azt sem zárja ki, hogy idővel ez a nekromantikus divináció egy olyan beavatási szertartássá alakult át, amilyenre a Tisztaság Testvéreinek beszámolója alapján következtethetünk.

BIBLIOGRÁFIA

- Affifi, Abul Ela: *The Influence of Hermetic Literature*. = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1951/4, 840–855.
- d'Alverny, Marie-Thérèse – Hudry, Françoise: *Al-Kindi, De radiis*. = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 1974/41, 139–260.
- Attrell, Dan – Porreca, David: *Picatrix: A Medieval Treatise on Astral Magic*. University Park: Penn State University Press, 2019.
- Bladen, Kevin van: *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Copenhaver, Brian P.: *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- de Callatay, Godefroid – Halfants, Bruno: *Epistles of the brethren of purity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Dodds, Eric Robertson: *A görögség és az irracionalitás*. Budapest: Gond-Palatinus, 2002.
- Frazer-Imregh Monika – Hamvas Endre Ádám: *Picatrix*. Budapest: Helikon, 2022.
- Faraone, Christopher A.: *Necromancy Goes Underground* = Johnston, Sarah Iles – Struck, Peter T. (eds.): *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill, 2005, 255–282, DOI: 10.1163/9789047407966.
- Genequand, Charles: *Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme*. = *Studia Islamica*, 1999/89, 109–128.
- Green, Tamara M.: *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*. Leiden: Brill, 1992.
- Johnston, Sarah Iles: *Restless dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Oakland: University of California Press.
- Mattila, Jouni: *Sabians, the School of al-Kindi, and the Brethren of Purity* = Lindstedt, Ilkka – Nikki, Nina – Tuori, Riikka (eds.): *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2022, 92–114.
- Ogden, Daniel: *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Pingree, David: *Between the Ghāya and Picatrix*. = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1981/44, 27–56.

- Pingree, David: *Picatrix: the Latin Version of the " Ghāyat al-hakīm"*. London: University of London, 1986.
- Pingree, David: Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm. = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1980/43, 1–15
- Pingree, David: The Ṣābiāns of Ḥarrān and the Classical Tradition. = *International Journal of the Classical Tradition*, 2002/9.1, 8–35
- Ritter, Hellmut – Plessner, Martin: *Picatrix. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīṭī*. London: University of London, 1962.
- Rudolph, Kurth: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Saif, Liana: Arabic Theories of Astral Magic: The De radiis and the Picatrix. = Liana Saif: *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 2015, 27–45, DOI: 10.1057/9781137399472_3.
- Scott, Walter: *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

A MOZGÁSBÓL VETT ÉRV KÉT FÁZISA KÖZÖTTI FESZÜLTSG ÉS ENNEK METAFIZIKAI JELENTŐSÉGE A *SUMMA CONTRA GENTILES* I/13-BAN

VASSÁNYI MIKLÓS

ABSTRACT

The Tension between the Two Phases of the Argument from Motion, and the Metaphysical Significance of that Tension, in Aquinas's Summa contra Gentiles (ScG) I/13

This article offers an introduction to the Hungarian translation of Part I, Chapter 13 of Thomas Aquinas's *Summa contra Gentiles*. A first section of the paper situates that Chapter in the context of Part I, and briefly comments on the different ways Thomas handles the arguments for the existence of God in the *ScG* and the *Summa theologiae* (*Sth*), respectively. Next, Thomas's authorities in *ScG* I/13 are scrutinized, and a structural analysis of this dense text commences. A main objective of that analysis is to point out the dialectical tension there is between phase 1 of the argument from motion (*omne quod movetur, ab alio movetur*) and phase 2 of the same (*in causis efficientibus non posse in infinitum ire*). Finally, closing considerations try to mark out the philosophical consequences of that tension in respect of the question of how God relates to the world.

Jelen tanulmány a tamási, mozgásból vett istenérv (*argumentum ex motu*) dialektikai felépítését részletezi a *Pogányok ellen írott summa* (*Summa contra Gentiles*, *ScG*) szövege szerint, hogy azután ennek alapján elemezhető legyen ezen érv filozófiai tartalma. A tanulmány a „Forrás” rovatban található fordításra támaszkodik, mely a *ScG* I. részének 13. fejezetét közli. A szövegben csúcsos zárójelben < > utalok a bekezdések – *ScG*-ben nem szereplő – számára.

1. A 13. FEJEZET ELHELYEZKEDÉSE A SCG I. KÖNYVÉBEN¹

A négy könyvből - és bennük összesen 463 fejezetből - álló *Summa contra Gentilest* (A pogányok ellen írott summa) Aquinói Szent Tamás (1225–1274; *Doctor Angelicus*, az „Angyali Tanítómester”) filozófiai főművének szokás nevezni, mivel a *Summa theologiae*-vel (*Sth*, A teológia összefoglalása) ellentétben nem támaszkodik hiteleményre, hanem minden tételét a kinyilatkoztatás segítségével, kizárólag a természetes észre támaszkodva kívánja bizonyítani. Ismeretes, hogy módszertana ennek megfelelően jelentősen különbözik az egyetemi használatra írott *Sth*-jétől: Tamás nem kérdések (*quaestiones*), hanem fejezetek (*capitula*), vagyis kisebb-nagyobb önálló értekezések formájában fejt ki nézeteit. Az érvelés során nem von be biblikus-patrisztikus auktoritásokat, hanem ilyeneket csak a konklúzió elérése után, a bizonyítás befejeztével alkalmaz.

A ScG I. könyvének 1–12. fejezetei a filozófia mibenlétét és szerepét, valamint a hit misztériumaihoz való viszonyát tisztázzák: az 1. fejezet a bölcs (*sapiens*) feladatát határozza meg az igazság megfogalmazásában és a tévedés vagy valótlanág cáfolatában. A rövid 2. fejezet Tamás szándékát ismerteti a ScG megírásával: ez az „egyetemes hit igazságának világossá tétele, kiiktatva az azzal szemben álló tévedéseket” (*veritatem quam fides Catholica profitetur ... manifestare, errores eliminando contrarios*). Tamás itt kimondja, hogy csupán a természetes észre (*naturalis ratio*) fog támaszkodni, és kifejezi, hogy egyfelől a muzulmánok és pogányok (*Mahumetistae et Pagani*), másfelől izraeliták és eretnekek (*Iudaei, haeretici*) ellen fog érvelni.

A 3. fejezet az „isteni igazság” megvilágításának módját keresi. Tamás itt fogalmazza meg a nevezetes „kettős igazság” (*veritas duplex*) módszertanát: eszerint az Istennel kapcsolatos doktrínák egy része meghaladja az emberi észet (mint például a Szentháromság-teológia), más része bizonyítható természetes ésszel (mint például Isten léte és egyetlensége).² A 4. fejezet szerint „a természetes ész számára elérhető

¹ Tamás összes műveinek máig sem teljes, kritikai igényű kiadása az *Editio Leonina* (XIII. Leó pápa által kezdeményezett kiadás, Roma: 1882-), melynek szövegét online is olvashatjuk a corpusthomaticum.org honlapon. Ezt a szöveget vettük alapul. Ugyanitt a két legfontosabb szerzői szótárát is megtaláljuk: Ludwig Schütz latin–német *Thomas-Lexiconát* (Paderborn: 1881) és Roy J. Deferrari – M. Inviolata Barry latin–angol *A Lexicon of Saint Thomas Aquinasát* (Washington: 1948). Előbbi csak a fontos terminusokat tartalmazza, utóbbi kivétel nélkül minden, Tamás által használt szót, de elsősorban csak a *Summa theologiae*-ből. Tamás-bibliográfia 1950-ig: Wyser: Thomas von Aquin.

² *Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.*

igazságot Istennel kapcsolatban helyes a hit tárgyaként” is előterjeszteni, mivel nem mindenki képes a puszta ész révén eljutni hozzá. Az 5. fejezet e tézis folytatásaként állítja, hogy ami viszont nem kutatható ki a racionalitás révén, természetesen azt is helyes a hit tárgyaként előterjeszteni. A 6. fejezet ezt a problémakört továbbgondolva érvel amellelt, hogy a hittételeket elhinni nem helytelen, jóllehet azok meghaladják az észet. A 7. fejezet a keresztény hit és az észigazságok összhangja mellett foglal állást: *veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis*, mert az észben eleve tartalmazott alapelvek ugyanúgy Istentől származnak, mint a kinyilatkoztatás. Tamás érvelése itt részben megelőlegezi John Locke érvelését az *Értekezés az emberi értelemről* (*Essay Concerning Human Understanding*, 1689) IV. könyvének 18. fejezetében (*Of Faith and Knowledge*). A 8. fejezet szerint a racionálisan be nem látható hitigazságok csak az isteni szubsztanciát szemlélő üdvözültek előtt fognak ugyan teljesen megvilágosodni, de addig is tanulmányoznunk kell őket.

A 9. fejezet lezárja a mű módszertani bevezetését: kijelöli a teológia kettős igazságának vizsgálatát és az ezzel kapcsolatos tévedések cáfolatát mint a bölcs feladatát. Mindezt azonban nem a maga isteni valóságában (*ex parte ipsius Dei*), hanem csak annyiban kell vizsgálnunk, amennyire az nekünk lehetséges (*ex parte cognitionis nostrae*). Ezért a racionálisan is belátható igazságokat bizonyító érveléssel (*per rationes demonstrativas*) kell kifejteni; az észfelettieket viszont nem kell bizonyítani, hanem csak a velük kapcsolatos tévedéseket eloszlatni. Először értelemszerűen a bizonyítható igazságokat kell kifejtenünk; ennek során megengedett a filozófusok és szentek műveire való hivatkozás. Második lépésben – *a manifestioribus ad minus manifesta* haladva – térhetünk rá a kevésbé nyilvánvaló hitigazságok tárgyalására. Az első egységben először Istent önmagában véve kell fontolóra venni (*consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt*); azután a teremtmények tőle való származását; végül a teremtmények Istenbe mint célba való visszatérését kell vizsgálni (*de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem*). Az első egység első részének alapja pedig Isten létének bizonyítása mint az egész mű szükségzerű megalapozása, *quasi totius operis necessarium fundamentum*.

A 10. fejezet – a *Sth*-hoz hasonlóan (p. 1, q 2, a. 1–2) – ismerteti azt az ellenvetést, mely szerint Isten létét nem lehet bizonyítani, mivel az annyira nyilvánvaló önmagában véve (*per se notum est*), hogy az ellentéte elgondolhatatlan. Mint a *Sth*-ban, úgy Tamás itt is elsősorban Szent Anzelm (1033–1109) – Kant által „ontológiai”-nak nevezett – érvére céloz, amelyet azonban a következő fejezetben elvet. Végül a 12. fejezet kritikusan szembesül azzal az állásponttal, hogy Isten léte kizárólag a hit tárgya, és – részben Róm 1, 20 alapján – elveti azt.

A 13. fejezet tárgya Isten létének bizonyítása. A *Summa theologiae*-ben tárgyalt öt úttal szemben Tamás itt, a *Summa contra Gentiles*-ben összesen csupán négy istenérvet tárgyal vagy említ részben vagy egészben: 1. a mozgásból vett érvet (*ex motu*); 2. a hatóokokból vett érv második fázisát (*ex causis efficientibus*); 3. a dolgok

fokozataiból vett érvet a *Sth*-hoz képest leszűkített hatókörrel (*ex gradibus rerum*); 4. a dolgok kormányzásából vett érvet (*ex gubernatione rerum*). Elmarad tehát a *Sth* harmadik útja, a szükségszerűből és lehetségesből vett érv (*ex necessario et possibili*); és a szöveg 85%-a a mozgásból vett istenérvet tárgyalja – nem úgy, mint a *Sth*-ban.³

2. A SCG I/13 FELÉPÍTÉSE

Itt közelebbről az <1.>–<33.> bekezdések szerkesztése, felépítési logikája érdekel minket, mivel a fejezet utolsó két-három bekezdése már nem vagy elsősorban nem a mozgásból vett érvet tárgyalja.

A <2.> bekezdés bejelenti, hogy először Aristotelés két érvét fogjuk vizsgálni. Ez konkrétan annyit jelent, hogy egyedül a fejezet legutolsó bekezdésében *nem* Aristotelés érveivel foglalkozunk, mivel itt Ióannés Damaskios (Damaskuszi Szt. János, cca 675–749) és Ibn Rosd (1126–1198) meglátásait terjeszti elő Tamás – de ez is csak félig-meddig van így, mert a córdobai Ibn Rošdtól („Averroës”) hivatkozott szöveghely Aristotelés *Physica*-kommentárja, tehát Ibn Rošdon keresztül ugyan, de mégiscsak Aristotelésszel foglalkozunk, közelebbről a *Physica* II. könyvének nevezetes 3. fejezetével, mely a négy ok és ezek között a célokság tanát fejti ki. Ezenkívül egyetlen mellékes utalást találunk még Platónra (*Phaidros* 245 C 5–246 A 2), illetve egy elutasító hivatkozást Ibn Sīnāra („Avicenna,” cca 970–1037), a *Kitāb 'al-Šifā'*-n belül („A gyógyítás könyve”, lat. *Sufficientia*) a *Liber de philosophia prima sive scientia divina* („Könyv az első filozófiáról avagy az isteni tudományról”) II. könyvének 1. fejezetére. Aristoteléstől – egy, a Περὶ ψυχῆς-re (*A lélekről*) tett futó utalástól és egyetlen, a *Metaphysica* II. könyvére a <34.> bekezdésben tett utalástól eltekintve – csak a *Physicát* idézi Tamás; a *Physicán* belül pedig különösen a VI.,⁴ VII.⁵ és VIII.⁶ könyvekre támaszkodik. *Physica*-kommentárjának (*Commentaria*

³ Az öt út rövid elemzését lásd Pawl: „The Five Ways”; valamint Davies: Thomas Aquinas’s *Summa theologiae*, 3. fejezet. Az első útról lásd Reith: *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, VIII. fejezet; valamint Kenny: *The Five Ways*, II. fejezet.

⁴ VI: Vonalak és nagyságok oszthatósága, végtelen kiterjedés véges idő alatti megtétele, a „most” oszthatatansága, a változásra képes dolgok oszthatósága, a mozgó dolgok oszthatósága, a változás kiindulási és végpontja, a változás és az idő, §7: mozgás és idő viszonya: véges mozgás végtelen idő alatt lehetetlen és fordítva: végtelen mozgás véges idő alatt szintén lehetetlen; §10: a részek nélküli dolog nem mozoghat;

⁵ VII: §1: Mindent, ami mozog, valami más mozgat; §2: A mozgás fizikai érintkezést feltételez; §3: Mindent, ami változik, csak valami érzéki dolog változtat meg;

⁶ §1: Kezdődött-e a mozgás? §4: Mozgás *per se* és *per accidens*; §5: Mindent, ami mozog, valami más mozgat; a szükségszerű mozgás; §6: Miután a mozgás örökkévaló, ezért van egy örökkévaló mozgató; §8: Lehetséges a végtelen körkörös mozgás; §9: A körkörös mozgás az alapvető mozgás; §10: Az Első Mozgató részek és kiterjedés nélküli.

in octo libros Physicorum) az aristotelési szöveg VI–VIII. könyvére vonatkozó igen terjedelmes, összesen 45 előadásból álló része (mely a ScG I/13 terjedelmének sokszorosára rúg) magán Aristotelésen kívül csak Ibn Rošdot (23-szor),⁷ Alexandros Aphrodisieus (II–III. század) elveszett *Physica*-kommentárját vagy a fennmaradt *Metaphysica*-kommentárját (hétszer) és Ibn Sīnāt (háromszor) említi – amiből az a történeti következtetés adódik, hogy Tamás istenérveinek és különösen a mozgásból vett érvnek a fizikatudományi megalapozása a *Summa contra Gentiles*ben az Ibn Rošd által értelmezett aristotelési fizika: a *Physica* különösen VI–VII–VIII. könyvei, melyek témája mindenekelőtt a „Mindent, ami mozog, valami más mozgat” elvének igazolása és a végtelenbe menés kizárása.

Tamás két aristotelési érvet vizsgál. Az *első*t a <3.> bekezdés mutatja be vázlatosan, körülbelül úgy, ahogyan a *Summa theologiae* p. 1, q. 2, a. 3 első útjában látható (egyelőre a segédszillogizmus nélkül). Ezt az érvet három posztulátum alapozza meg, melyeket – a pusztán retorikai célú <4.> bekezdés után – az <5.> bekezdés terjeszt elő. Ezen érv első szillogizmusát fejtik ki a <6–10.> bekezdések, három alternatíva és két nehézség tárgyalásával: eszerint „mindent, ami mozog, valami más mozgat”; második szillogizmusát pedig, a végtelenbe menés kizárását – ismét három alternatívában – a <11–16.> bekezdésben adja elő Tamás.

A *második* aristotelési érvet, a „modális érv”-et a <17–20.> bekezdések fejtik ki. A <17.> bekezdéstől kezdve a szöveg valójában csak a 2. *nervus probandi* (= a végtelenbe menés kizárása) felülről lefelé (*top-down*) bizonyítása, mely szerint az Első Mozgatót nem mozgatja semmi más; az Első Mozgató önmagát sem mozgatja; tehát teljesen mozdulatlan. E 2. *nervus probandi* alulról fölfelé (*bottom-up*) bizonyítását a megelőző <12–15.> bekezdésekben találjuk. A <17.> bekezdéstől kezdve a szöveg tehát feltételezi az <5–11.> bekezdéseket.

A további, <21–27.> bekezdések már az *első* és a *második* érv közös végpontjára fókuszálnak: „Van egy Első, *ab extrā* Nem Mozgatót Mozgató.” A <21.> bekezdés rámutat, hogy egy ilyen mozgató lehet *ab intrā* mozgató is, miközben *ab extrā* nem vesz fel befolyást. Itt Tamás explicitté teszi, amit a szöveg eddig csak sugallt: hogy a kiindulási célkitűzést, ami „Isten létének bizonyítása” volt, ekvivalens módon átfogalmazhatjuk úgy, hogy „egy Első Mozdulatlan Mozgató létének bizonyítása.”⁸ Ez az átfogalmazás a mai olvasó számára azért nem evidens, mert ebben a szövegben eddig még nem definiáltuk így Istent. Számunkra mintegy menet közben, *chemin faisant* derül ki, hogy Isten a mozgásból vett érv folytán az Első Mozdulatlan Mozgató. Tamás a maga oldaláról természetesen jogosan tekinti evidensnek és köztudottnak, hogy Aristotelés Istene ez, hiszen akikkel ő itt vitatkozik, izraelita és muzulmán

⁷ Ibn Rošd maga Alexandros Aphrodisieus kommentárjától indul ki, lásd Prooemium.

⁸ *Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.* („Ha ezt feltesszük, akkor elértük a célkitűzésünket: Tudniillik azt, hogy legyen egy Első Mozdulatlan Mozgató.”)

teológusok, akik ezt tudják. Minden esetben új elem azonban a gondolatmenetben az *ab intrā* mozdulatlanság bizonyításának követelménye.

A <21.> bekezdés szerint valószínű, hogy az Első *ab intrā* Mozdulatlan Mozzató léte úgy látható be, ha feltesszük, hogy az „első mozzatót dolog” (*illud primum; primum motum*) önmozzó (*movens seipsum*). Az ez után következő két bekezdés, <22–23.> megértését megnehezíti, hogy Tamás itt az „első mozzatót dolog” mint „önmagát mozzatót dolog” fogalmát lassan felbontja az „állócsillagok ege és Isten” binómra; és hogy ezt a binómot fokozatosan, argumentatíván választja ketté ezekben a bekezdésekben úgy, hogy eleinte mint egységes egészről beszél róla, csak lassan tárva fel, hogy az „Első Mozzató” Aristotelés két érve révén kialakított fogalma egy elsődleges értelemben önmozzó *természetközeli részre* (az állócsillagok egeére) és egy teljesen mozdulatlan, *természetávoli* „Első Mozzató”-ra bontható fel, amely az állócsillagok ege örökös körforgásának cél-oka; tehát hogy amit kezdetben, a <21.> bekezdésben és még később is, a <24.>-ben *ex hypothesi* egyetlen – és látszólag egyetlen dolgot jelölő – terminussal „Első önmagát mozzatót dolog”-nak (*primum movens seipsum*) nevezett, az *nem egy*, hanem két gyökeresen különböző szubsztancia.⁹ S miközben nagyobb különbség nem képzelhető el, mint egy kiterjedés nélküli és egy kiterjedt szubsztancia között lévő, Tamás mégis úgy beszél az „Első önmagát mozzatót dolog”-ról, mint aminek egyik, és pedig a mozzató „része” (*pars movens*) – Isten (ez a szimbiotikus beállítás persze közvetlenül Aristotelés *Physicájának* VIII. könyvéből származik); és a következőkben már csak ennek tökéletes mozdulatlanságát kívánja bizonyítani.

Ezt az teszi szükségessé, hogy az „Első önmagát mozzatót dolog” mozzató „része” Tamás szerint az élőlényekben lévő lélek analogonja, és hogy a lélek járulékosan mozog (mivel a test része) – úgyhogy az analógia fennállása folytán ki kell zárni, hogy Isten is járulékosan mozogna (mivel az állócsillagok ege mozog). Ez a bizonyítás tehát tulajdonképpen azt hivatott igazolni (Leibniz és Newton hasonló gondolatmeneteinek előfutáraként), hogy Isten nem a világ lelke. Tamás idevágó érvének – a <25–27.> bekezdésekben – bizonyítási alapja az, hogy mivel az élőlények mulandóak, ezért a kontingencia-érv folytán egy örökkévaló önmozzó: az állócsillagok ege kell legyen a – mozzató vagy létesítő – okuk. De miután azok az önmozzó (az állatok), melyek mozzató része önmaga által vagy járulékosan mozog, nem mozzatnak mindig; ezért az, ami a világot mindig mozzató, örökkévaló önmozzó (az állócsillagok egét) mozzatja (Isten), maga nyilván nem olyan, mint az analogonja: az állati lélek, hanem azzal ellentétben teljesen mozdulatlan. Az állócsillagok örökké körben forgó egét tehát csak egy teljesen mozdulatlan mozzató (*motor*) mozzathatja.

⁹ A <29.> bekezdés fogja lakonikusan közölni, hogy *Deus non est pars alicuius moventis seipsum*, „Isten nem egy önmozzó része.”

A <28.> bekezdés ezután egy ellenvetést hárít el, a <29.> pedig végre szakít az „állócsillagok ege és Isten” binómmal, kimondva, hogy „Isten nem része semmilyen önmozgatónak.” Az „Első összetett önmozgató dolog” elgondolása tehát utólag gondolatkísérletnek bizonyul. Tamás kihátrálása ebből a gondolatkísérletből lehetővé teszi, hogy végre rátérjen az állócsillagok ege önmozgatójának aristotelési, vágy általi (*per appetitum*, κατ’ ἔφεσιν) magyarázatára, és levonhassa végső következtetését, mely szerint „lennie kell valamely első, elkülönült, teljesen mozdulatlan mozgatónak, aki Isten.”

Figyeljük meg, hogy az önmozgatóval foglalkozó hosszú eszmefuttatás tökéletesen kimarad a *Sth*-beli verzióból, aminek az irodalom szerint az az oka, hogy Tamás ott alapfokú tankönyvet ír feltehetőleg olyanok számára, akik később nem fognak tudományosan foglalkozni Isten létének bizonyításával.¹⁰ – Számunkra itt azonban az a legfontosabb, hogy bár a mozgásból vett érv első fázisa tagadja az elsődleges értelemben vett önmozgató lehetőségét (hiszen csak így látható be, hogy „Mindent, ami mozog, valami más mozgat”), az állócsillagok ege mégiscsak elsődleges értelemben vett önmozgatóval mozog. Ez vezet el minket következtetésünkhöz.

3. KÖVETKEZTETÉSEK

Tamás szerint a mozgásból vett érv világosabb (*manifestior*, *Sth*, középfok) a többinél, illetve a leghatékonyabb istenérv (*efficacissima*, *ScG*, felsőfok). A *Sth* szerint ennek folyománya Isten tiszta aktualitása (Isten tiszta működés, vagyis benne nincsenek szunnyadó képességek). Ebből fakad Isten tisztán szellemi természete; ebből Isten egyszerűsége; emeből pedig következik majd Isten egyetlensége, unicitása. A legalább egy „istenjellegű lény” létének bizonyítása után Tamás ezen istenképzet határait kezdi el pontosan meghatározni, hogy elérjük annak teljes körű meghatározottságát (Baumgarten terminusával: az *omnimoda determinatiót*). Egyelőre ugyanis csak egy előzetes és homályos istenképzetünk van, amelyet nem nevezhetünk fogalomnak, mert többek között még a kvantifikációja sem világos, és mert a határai nem élesen körülrajzoltak – amennyiben nincs meghatározva a viszonya a végtelenséghez, mindenhatósághoz, a mindentudáshoz és a mindennütt-jelenvalósághoz, márpedig ezeket hagyományosan beleértjük Isten fogalmába. (Isten jósága viszont következik a 4. útból *ex gradibus rerum*.) Ezért egyelőre nem igaz Tamás azon kijelentése, hogy az Első Mozdulatlan Mozgató *Deus est* (*ScG*), *hoc dicimus Deum* (*Sth*). Másrészt mindezek miatt ez egyelőre nem *idea clara et distincta*; hanem lényegileg egyetemes ok(ok) képzete: Isten a mozgás, a létesülés, a minőségi fokozatok és a világrend oka.

¹⁰ Pawl: “The Five Ways.”

Hogy Isten lényegileg csak mint ok ábrázolódik itt, az annak köszönhető, hogy Tamás szerint nincs is közvetlen istenismeret, csak kauzális, ezért ilyen ismeretelméleti alapon természetszerű, hogy Istent csak mint okot tudjuk megragadni. Sőt a tamási módszertan szerint Isten léte nem is bizonyítható, ha nincs adva a világ. Az isteni kauzalitás metafizikai tartalma a világra nézve pedig annyi, hogy a világ a létében és mozgásában függ egy, a világon kívül álló októl. E kauzalitás moduszát Tamás csak a ScG-ben tisztázza (Isten az iránta ébredő vágy által mozgatja a természetet), a *Summa theologiae*-ban nem; és utóbbiban nem világos az sem, hogy Isten mint mozgató hogyan lehet változatlan. Tamás ott ugyanis elhagyja Aristotelés istentanáinak azt a fontos elemét, hogy Isten *mozdulatlan* mozgató – ezt csak a ScG tárgyalja, ezért a *Sth*-ban csak annyit látunk be, hogy Isten *primum movens ab alio immotum* („első, más által nem mozgatott mozgató”), azt azonban már nem, hogy minden tekintetben *immobile*.

A mozgásból vett érv nem bizonyítja Isten unicitását. Adódik viszont belőle Isten mint tiszta működés (*actus purus, energiea*) fogalma (amely Aristotelés *Metaphysica* XII/9-ből származik: „Isten gondolkodását nem valami más teszi át potenciából aktusba”). Itt döntő a 2. szillogizmus konklúziója, amely azt a paradoxont fogalmazza meg, hogy jóllehet minden mozgató delegált mozgató, mégis van (legalább) egyetlen olyan, amelyik nem. Ha ez igaz, akkor lesz (legalább) egy olyan mozgató, amelyik nincs mozgatva, de mégis mozgat – ebben tehát nem lesz jelen semmi potencialitás, hanem tiszta működés lesz. Nem szenved el semmit, hanem ő befolyásol mindent (az egész oksági láncolatot), tehát *actus purus*.

A bonyolult érvelés az érv szerkezetének megfelelően két főrésze tagolódik: előbb az első főszillogizmus *nervus probandiját* („mindent, ami mozog, valami más mozgat”), majd a második főszillogizmus *nervus probandiját* („a mozgatóok sorában nem lehet a végtelenbe menni”) bizonyítja Tamás. Az aprólékos argumentáció során azonban elkerülheti figyelmünket, hogy a két főtétele – pontosabban az első főtétele és a második főtételeből fakadó következmény – szigorúan véve ellentmond egymásnak, illetve kizárja egymást. A kettő közötti határ az érv topológiájában a fizikatudományból a teológiába való átmenet; ezért az ellentmondást azzal oldhatjuk fel, hogy a tamási-aristotelési mechanika első főtétele a fizikai világ határán elveszti a hatályát, amennyiben az Első Mozdó Mozgató egyrészt önmozgató, mivel fizikai érintés útján valóban nem mozgatja semmi, de másrészt mozgatott, mivel az Első Mozdulatlan Mozgató (vagyis Isten) iránti vágy mozgatja. Az érv így a fizikai világ működésének függését fejezi ki a fizikain túlitól.¹¹

A világnak eszerint van egy határfeltétele, melyet kénytelenek vagyunk tételezni, amelyet nem lehet nem tételezni. Másként szólva, a világ határáig el tudunk ugyan jutni fizikatudománnyal, de a világ mozgását nem tudjuk máshogyan magyaráz-

¹¹ A végtelenbe menés kizárásáról lásd: Kerr: Aquinas's Way to God, 5. fejezet.

ni, mint egy olyan határfeltétellel, mely gyökeresen különbözik a világtól. Az érv topográfiája szerint tehát a gondolatmenet levezet a térképről a térképet tartóra, a térkép keretére vagy állványára.

A magyarázatot keresve így a megmagyarázhatatlanhoz jutunk el, hiszen az egész világtapasztalat azt bizonyítja, hogy nincs olyan dolog, amit ne valami más mozgatna. Elvégre innen indult a gondolatmenet: attól az alapelvtől, hogy *omne quod movetur ab alio movetur*; de aztán ezt az önmagunk lefektette tapasztalati alapelvünket elvetjük vagy visszavonjuk, amikor a mozgatót feltételelesen mint kezdet nélküli láncot gondoljuk el, mert – Aristotelés nyomán – úgy találjuk, hogy a mozgás kezdetnélkülisége viszont már elgondolhatatlan. Ezzel elismerjük, hogy bár a teológia kiindulási pontja a tapasztalat, ez mégsem tehető a végtelenségig konzisztenssé önmagával, hanem kitör saját logikájából: határhelyzetben saját logikája lehetetlenségét bizonyítja.

Ha a végtelen lánc megszakítását felfelé nem tételezzük, akkor ugyanis érthetetlen, hogyan működik a természeti világ. A természet ezért elkerülhetetlenül utal a természetfelettre; és Tamás ezt a kettőt ebben az érvben gyökeres különbségük ellenére egységbe foglalja.¹²

Filozófiatörténeti szempontból fontos, hogy a ferences rend filozófus-óriása, Johannes Duns Scotus (ca. 1265–1308) elveti az érv primátusát (pontosabban szólva mélyen hallgat róla: *De rerum omnium principio* 3), és az ő nyomában a jezsuita Francisco Suárez (1548–1617) is (*Disputationes metaphysicae* 28). Helyette mindketten a létesítő okokból vett érvet (a tamási 2. utat) választják. Ennek oka bizonyára a 2. út áttekinthetőbb volta, különösen az, hogy ez nem támaszkodik aktus és potencia fogalompárjára úgy, ahogyan a mozgásból vett érv első fázisa, bár a létesítő okokból vett érv első („semmi sem létesíti önmagát”) és második fázisa („a végtelenbe menés kizárása”) között hasonló feszültség van, mint a mozgásból vett érvben.

BIBLIOGRÁFIA

- Davies, Brian: Thomas Aquinas's *Summa theologiae*. A Guide and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2014. <3.4: The Five Ways; 4.2: God's Perfection and Goodness.>
- Divi Thomae Aquinatis Summa theologica. Editio Leonina. Romae: Forzani, 1894.
- Kenny, A.: The Five Ways. St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence. London: Routledge and Kegan Paul, 1969, 21972. <Chapter II: The First Way.>
- Kerr, G.: Aquinas's Way to God. The Proof in *De ente et essentia*. Oxford: Oxford University Press, 2015. <Chapter 5: The *Per aliud* Principle and Infinite Regress.>

¹² Fizika és metafizika határáról az érven belül lásd Wippel: The Five Ways. Átfogó elemzést olvashatunk Tamás vallásfilozófiájáról O'Grady monográfiájában: Aquinas's Philosophy of Religion. Tamás metafizikájának rendszeres-módszeres bemutatása Kockelmans: The Metaphysics of Aquinas.

- Kockelmans, J. J.: *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Introduction*. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 2001.
- O’Grady, P.: *Aquinas’s Philosophy of Religion*. London: Palgrave–Macmillan, 2014. <4.2: The First Way; 6.2: Divine simplicity; 7.1: Divine goodness.>
- Pawl, Timothy: *The Five Ways*. = Davies, Brian – Stump, Eleanor (eds.): *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: University Press, 2012, 115–116.
- Reith, H.: *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958, 21962. <VIII: The First Way of Demonstration.>
- Stump, Eleanore: *God’s Simplicity*. Davies, Brian – Stump, Eleanor (eds.): *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, Chapter 10, 135–146.
- S<ancti> Thomae de Aquino *Summa contra Gentiles*. Romae: Desclée & C.–Herder, 1934. (Editio Leonina manualis)
- Wippel, John: *The Five Ways*. = Davies, Brian (ed.): *Aquinas’s Summa theologiae. Critical Essays*. Lanham etc.: Rowman and Littlefield, 2006, 55–56.
- Wyser, P. OP: *Thomas von Aquin*. Bern: A. Francke Verlag, 1950. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 13/14)
- corpusthomicum.org (Tamás minden műve online az *editio Leonina* szövege szerint)
 aquinasonline.com/texts/ (hasznos segédlet Tamás olvasásához)

A KÉT DZSINGISZ LEGENDÁJA – SÍITA ESZKATOLÓGIA ÉS ÉLŐ TÖRTÉNELEM

Mongolok és aszaszinok 1256 előtt a *Dīwān-i qā' imiyyāt* alapján

SÁRKÖZY MIKLÓS

ABSTRACT

The tale of the two Chinggis – Shī'ī eschatology and history. Mongols and Assassins before 1256 according to the Dīwān-i Qā' imiyyāt

The present paper addresses the hitherto unnoticed *Dīwān-i Qā' imiyyāt* and its notes on the Mongols. The *Dīwān-i Qā' imiyyāt* a recently discovered *mathnawī* contains 157 odes dedicated to the great Qiyāma proclamation of 1164 made by Ḥasan 'alā dīkrihi al-salām in Alamūt, which was a major spiritual and eschatological event for the Nizārī Ismā'īlī community. The *Qiyāma* of 1164 characteristically shaped the worldview of the Nizārī Ismā'īlī thinkers and poets which resulted in the creation of this collection of odes celebrating the *Qiyāma*. It is interesting to see however, that among the odes with a distinct religious content we can discover poems dealing with the Mongol attacks of the Middle East too. These poetic works shed an interesting light on the rather complex character of Mongol-Nizārī Ismā'īlī relations before 1256. Instead of condemning the Mongols or lamenting on the havoc caused by the invading Mongol armies of Chinggis Khan and his successors, we find several instances where Nizārī Ismā'īlī authors of the *Dīwān-i Qā' imiyyāt* celebrate Mongol victories and praise the virtues of Chinggis Khan who freed Nizārī Ismā'īlīs from their Sunni enemies. This jubilant pro-Mongol tone of certain poems suggest a possible Nizārī Ismā'īlī-Mongol agreement around 1220 which helped the Nizārī Ismā'īlīs to extend their boundaries to areas in Northern Iran abandoned by the Sunnī Khwārizmians who had been crushed by the Mongols. These new conquests are also listed by the *Dīwān-i Qā' imiyyāt*. The Mongol-Nizārī Ismā'īlī honeymoon however ended after 1231 when Jalāl al-Dīn Mingburnī, the last Khwārizmshāh was eliminated. With the disappearance of the common enemy, Mongol-Nizārī Ismā'īlī relations became more troubled and Mongols gradually severed their stance against the Nizārī Ismā'īlīs which eventually led to the complete destruction of the Nizārī Ismā'īlī state in 1256. Some post-1231 poems odes of the *Dīwān-i Qā' imiyyāt* clearly reflect these changed attitude heavily inciting against the Mongols calling *Jingīz-i thānī* (the second Chinggis attitudes Ögedei Khan) as the enemy of the

Nizārī Ismā‘īlīs. One of the odes gives a vivid description of the Nizārī Ismā‘īli assassination of Chaghatai Qorchi the chief Mongol military leader of the south Caucasus around 1249. This event is celebrated by the *Dīwān-i Qā‘imiyāt* but this murder of a high-ranking Mongol military figure could have been one of the main reasons for the massive Mongol attack against Alamūt in 1256.

ELŐZMÉNYEK

A mongol világbirodalom drámai változásokat idézett elő a Közel-Kelet történetében a XIII. században. A Közel-Keleten, a perzsiai területek mongolok hódítása közel négy évtizedig tartott Dzsingisz Kán¹ 1219-es első támadásától unokája, Hülegü 1256–1259-es hadjáratáig. A mongolok első hadjáratuk során 1219–1223-ban nagyobb részt megsemmisítették a khwārizmi birodalmat, majd ezt követően a mongol katonai parancsnokok ellenőrizték az észak-perzsiai tartományok nagy részét. 1258-ig a mongoloknak sikerült komoly csapást mérniük több jelentős további muszlim államra a Közel-Keleten, mint a Róm Szeldzsuk Szultánságra Anatóliában 1243-ban, a Nizārī Ismā‘īli imámátusra Észak-Iránban és végül az Abbászida Kalifátusra Irakban 1258-ban. Mindezek az események drámai módon alakították át a Közel-Kelet térképét.

Jelen dolgozat arra vállalkozik, hogy a fenti muszlim államok közül a Nizārī Ismā‘īli Imámátus és a mongolok kapcsolatrendszerének eddig nem ismert forrását, a klasszikus perzsa nyelvű ódagyűjtemény, a *Dīwān-i Qā‘imiyāt* közléseit mutassa be magyarul, megpróbálva árnyalni a mongol-nizārī ismā‘īli kapcsolatrendszert. E viszonyok áttekintése azért is fontos, mert a nizārī ismā‘īli-mongol érintkezéseket alapvetően az 1256 utáni időszak narratívája uralja, amikor a mongolok látványosan lerombolták az észak-iráni nizārī ismā‘īli államot.²

Érdeemes megjegyezni, hogy 1219 és 1256 közötti több mint három évtized alatt nem ismeretesek jelentősebb nizārī ismā‘īli³-mongol összecsapások. Miközben a mongolok a nagyobb muszlim államokat, elsősorban a khwārizmiakat könyörte-

¹ A tudományos átírás esetében a magyarban már rég elterjedt alakoknál a meghonosodott magyar alakot használom, más esetekben, arab és perzsa szavaknál, egyszerűsített tudományos átírást alkalmazok.

² Ennek a részben egyoldalú narratívának számos tudományos írás adott hangot, mint például, többek között Eboo Jamal: *Surviving the Mongols*.

³ A nizārī ismā‘īli periódus eseménytörténetén az 1094 és 1256 közötti időszakot értjük. A név onnan ered, hogy a Fátimida Kalifátus 1094-es belső viszályában a korabeli ismā‘īlik egy csoportja Hasan al-Sabbah vezetésével Al-Mustansir bi'l-láh kalifa (1036–1094) Nizār nevű fiát (1094–1095) ismerte el legitím kalifának. Ez a csoport Nizār meggyilkolása után szakított az egyiptomi Fátimida Kalifátussal, és Hasan al-Šabbāh vezetésével önálló államot hozott létre Alamūt központtal a mai Észak-Iránban. Az új ál-

lenül szétverték a Közel-Keleten, a nizāri ismāʿīliknak⁴ sikerült megtartaniuk saját területeiket viszonylag stabil körülmények között.

JALĀL AL-DĪN ḤASAN NIZĀRĪ ISMĀʿĪLĪ IMÁM ÉS A MONGOLOK

Jalāl al-Dīn Ḥasan nizāri ismāʿīli imám (1210–1221) uralmának utolsó éve egybeestek az első közel-keleti mongol invázióval. Úgy látszik, hogy a nizāri ismāʿīlik jól tájékozottak voltak koruk politikai eseményeiről, és az irántuk érzett szimpátiával aligha vádolható szunnita történetíró Juwaynī szerint⁵ Jalāl al-Dīn Ḥasan volt az első muszlim uralkodó, aki meghódolt a mongoloknak, miután azok 1219 augusztusában átkeltek az Oxuson.⁶ Nem ismert pontosan, hogy mi volt a 1219-es nizāri ismāʿīli látogatás közvetlen célja Dzsingisz kán mongol táborában, de a nizāri ismāʿīlik talán felismerték, hogy a mongolok milyen fenyegetést jelentenek a muszlim világra és benne rájuk is.

Fontos megjegyezni, hogy nem hallunk nizāri ismāʿīli-mongol összecsapásokról az Irán elleni első mongol támadás során 1219–1223 között. Ha ez ennek a korai és óvatos diplomáciai küldetésnek az eredménye, akkor ez valóban sikeres lépés volt a nizāri ismāʿīli imám részéről. Itt érdemes idézni Hodgson véleményét, miszerint mind a nizāri ismāʿīlik, mind az Abbászida Kalifátus részt vett a khwārizmiak elleni diplomá'iai misszióban Dzsingisz kán udvarában:

lam Nizār legitimitációját ismerte el, és később, 1164-től az alamūti imámok kihirdették, hogy ők Nizār leszármazottai. Emiatt hívja a szakirodalom őket nizāri ismāʿīlinak.

⁴ A nizāri ismāʿīli név helyett előszeretettel használják az „Assassin” terminust is erre a síita államra elsősorban a nyugati tudományos népszerűsítő és populáris irodalomban, valamint a médiában. Az „Assassin” kifejezés kialakulásához ld. Wilferd Madelung, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan, Daylaman and Gilan*. Beirut, 1987, 146, 329; Farhad Daftary, *The Ismāʿīlis, their History and Doctrines*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 24.

⁵ Andrew Boyle „The Ismāʿīlis and the Mongol Invasion”, in Sayyed Hossein Nasr (ed.) *Ismāʿīli Contributions to Islamic Culture*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977, 4–5.

⁶ ‘Úgy mondták, hogy amikor a világ királya, Dzsingisz kán elindult Turkisztánban és mielőtt az iszlám országába elért volna, Jalāl al-Dīn a szolgálatára titokban futárokat küldött hozzá és leveleket írt és kifejezte neki szövetségét és alávetését, de ez a *mulhidok* felfogása szerint volt, és nem világos az igazság (ezzel kapcsolatban). De ez valós volt, hogy amikor a világhódító király Dzsingisz kán seregei az iszlám földjére jöttek, a Jayhūn (Amu Darja) vizének efelőli oldaláról, az első személy, aki a fejedelmek közül követet küldött és alávetést mutatott és szövetséget elfogadta, Jalāl al-Dīn volt.’ ‘Alāʾ al-Dīn ‘Aṭā-Malik b. Muḥammad Juwaynī, *Tāriḫ-i Jahāngušā*, ed. Muḥammad Qazwīnī. Brill, Leiden London, 1912–1937. vol. 3. 248. Vö. Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizāri Ismāʿīlis Against the Islamic World*. Mouton and Co., The Hague, 1955, 225. (A szerző fordítása)

[Ḥasan III] was noticeably loyal to the caliph. This is supposed to have gone so far when the (pagan) Mongols invaded (Sunni) Khwārizmian territory, allegedly at the invitation of the (secretly Shi‘īte) caliph, that the Ismā‘īlīs claimed that Ḥasan had sent them friendly overtures even before the invasion. Juwaynī, who, unlike Rašīd al-Dīn, doubts this ‘claim, admits that the Ismā‘īlīs were the first to make a submission after the Mongols had ‘crossed the river Oxus.’⁷

Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a mongolok pusztításai 1219 és 1223 között mégsem kímélték meg teljesen a nizāri ismā‘īlik lakta területeket, elsősorban Quhistānt (Dél-Khurāsānt). Lewis azon felvetése⁸, hogy a nizāri ismā‘īlik által uralt Quhistānt szándékosan megkímélték a mongolok első Irán elleni támadásuk során, nem fogadható el teljesen, mivel a *Shengwu qinzheng lu* című (*Dzsingisz kán hadjáratai*), a Jüan (mongol) korszakról (1271–1368) írt kínai forrás állítása szerint Tolui, Dzsingisz kán negyedik fia, nizāri ismā‘īlik lakta területeket is fosztogatott Khurāsānban:

[§51.2] A télen a negyedik koronaherceg kifosztotta Maručaq, Yeke Maru⁹ és Si-rāqs¹⁰ városokat is, mielőtt továbbment csapataival. [§51.3] A ren/xu [A ló éve, vagy 619/1222] évben, tavasszal Tūst, Niča’urt¹¹ és más városokat is kifosztotta. Mivel a nyári hőség éppen ekkor kezdett túlzottá válni, Őfelsége követeket küldött Toluihoz, hogy siessen és térjen vissza. Ahogy áthaladt a mulayid birodalmon, teljesen kifosztotta őket. A Čoqčoran¹² folyón átkelve kifosztotta Herit és más városokat.¹³

Majdnem ugyanez az információ és szöveg található a *Yuan Shiban*, a Jüan korszak hivatalos kínai krónikájában), amely Tolui Khurāsān és Quhistān elleni támadását tárgyalja:

⁷ Hodgson: *The Order of Assassins*, 225.

⁸ Lewis: *The Assassins*, 90.

⁹ Yeke Maru, mongolul a ‘nagy Maru’ a mai Marynak, a régi Mervnek, felel meg Türkmenisztánban. A korai iszlám Khurasanban Merv hatalmas, legalább egymillió város volt. A mongolok 1221. február 25–26-án szinte teljesen földig rombolták, tönkretették Mervet, mely már soha nem támadt fel igazán városként.

¹⁰ Sarakhs a mai Irán és Türkmenisztán határán fekvő megosztott város.

¹¹ Niča’ur, magyarosan Nisápúr, perzsa tudományos átírásban Nayšāpūr, egykor gazdag és népes nyugat-khurāsāni város volt a mai Irán északkeleti részén. A mongol támadás 1221. április 7–10. között földig rombolta Nisápúrt, mely soha nem tért ebből magához.

¹² A Čoqčoran folyó a mai afganisztáni Harī Rūd folyónak felel meg a mongol forrásban, Heri városa pedig a mai Herát városának Nyugat-Afganisztánban. Herát elkerülte a földig rombolást 1221 tavaszán, miután megadta magát a mongoloknak (ezeket az adatokat Christopher Atwood mongolista szívességének köszönhetően kaptam).

¹³ Az idézett Jüan-kori kínai forrásokat Christopher Atwood bocsájtotta rendelkezésemre, és fordította le angolra. A magyar fordítás ennek alapján készült. Itt köszönöm meg Christopher Atwood szívességét.

„Tizenhetedik év, a ren/xu-év [azaz 619/1222]. Tavasz, Tolui császári herceg meghódítja Tüst,¹⁴ Niča'urt és más városokat. Visszatérve áthaladt a mulay királyságon, és súlyosan kifosztotta azt. A Čoqčoran folyón átkelve meghódította Herit és más városokat.”¹⁵

Mindkét kínai nyelvű Jüan kori kínai forrásban világosan azonosítható a nizāri ismā'ilik közössége. A 'mulayid' kifejezés vélhetően az arab *mulhid* 'eretnek' terminusnak és többesszámú alakjának (*malāhidah*) a mongolba, s onnan a kínaiba bekerült variánsa, amely egyértelműen a nizāri ismā'ilikra alkalmazott szunnita kifejezés volt arab és perzsa forrásokban. A mongolban a *mulayid* forma jól illeszkedett a többesszámú népnevek csoportjába (*Kereyid* stb.). A két kínai forrás egyfelől megerősíti a mongol-nizāri ismā'ili érintkezéseket, másfelől rámutat arra, hogy a nizāri ismā'ilikat (elsősorban a quhistāni közösséget) is érték veszteségek az első mongol invázió idején.

A nizāri ismā'ilik óvatossága több okkal is magyarázható. Először is, nyíltan ellenfelei voltak a khwarizmšāhoknak, ami logikusan a mongolokhoz vonzotta őket, de a nizāri ismā'ili vezetők tanúi lehettek a mongol katonai erők környékeltségének és abszolút katonai fölényének is. Mindezek mellett Jebe és Sübötei mongol erői sem vesztegették az idejüket a nizāri ismā'ilik támadására, különösen a Kaszpi tenger mentén, mert fő feladatuk II. Muḥammad (1200–1220) khwārizmšāh elfogása volt.¹⁶ Az első közel-keleti mongol támadás esetében pedig általában sem beszélhetünk semmiféle szisztematikus területi hódításról. A mongolok fő célja az volt, hogy megbénítsák a khwārizmi erőket és felkészítsék ezeket a területeket a későbbi, teljesebb adminisztratív és katonai alávetésre.

A Jüan-kori kínai évkönyvünk egyike, a *Shengwu qinzheng Lu* még konkrétabb adatokat szolgáltat a nizāri ismā'ilik és a mongolok diplomáciai kapcsolataira 1229-ből:

¹⁴ Tüst jelentős iráni város volt a mongol hódítás előtt Khurāsān nyugati részén, az 1221 tavaszán a várost ért mongol támadás következtében Tüst jelentéktelen településsé vált, ma az iráni Mašhad elővárosa.

¹⁵ Yuan Shi, 122.

¹⁶ Juwayni: Tāriḫ-i Jahāngušā, vol. 1, 133; Spuler: Die Mongolen in Iran..., 23–25.

„Ez évben, Isbarayin város kormányzója a Nyugaton meghódolt. Ugyanúgy, a nyugati hinduk¹⁷ és a Malaya¹⁸ területek a Nyugaton uralkodói személyesen jöttek megjelenni az udvarba.”¹⁹

Emellett a másik Jüan-kori forrás *Yuan Shi* is hasonlóan beszél legalább egy helyen a mongol-nizari ismā‘īli diplomáciai érintkezésekről az 1229-es évből:

„India uralkodója és a moloyid királyság uralkodója császári kihallgatásra jöttek. Isbarana²⁰ város vezetője a Nyugaton eljött alávetni magát.”²¹

Mivel a nizārī ismā‘īlik a khwārizmiak ellenségei voltak, érdekes lenne, ha látnánk a nizārī ismā‘īlik által a mongoloknak nyújtott támogatás bizonyítékait a nizārī ismā‘īli hagyomány írott forrásaiban is. Bár a gyanú élt a mongol-nizārī ismā‘īli együttműködésre, de muszlim (arab és perzsa) írott forrásaink eddig azonban nem szolgáltak egyértelmű bizonyítékokkal a mongolok és nizārī ismā‘īli szövetségére és e kapcsolat részleteire.²² Így volt ez egészen a *Dīwān-i Qā’imiyāt* kéziratának közelmúltbeli előkerüléséig.

¹⁷ Christopher Atwood az alábbi magyarázatot fűzi ehhez: „There is no outside corroboration of the surrender of any Indian ruler, but it is likely to have been the Rana (king) of the Salt Range (*Kūh-i Jūd*), one of the few remaining Hindu rulers in the province of Punjab.” Ezúton is köszönöm Atwood megjegyzését és segítségét a kínai mongol évkönyvek nizārī ismā‘īlikra vonatkozó részei jelen sorok szerzőjével megosztásában

¹⁸ A *Malaya* terminus vélhetően ismét az arab *mulhid* (eretnek) kifejezés a mongolba, illetve a klasszikus kínai nyelvbe átvett formájának tűnik, a nyugati földrajzi orientáció is a közel-keletet sejteti a ’Malaya’ állam helyeként. A *mulhid* terminusközhelyesen a nizārī ismā‘īlik elnevezése volt a velük ellenséges szunnita forrásokban (erről l. fentebb). *Shengwu qinzheng Lu* értesüléseit a *Yuan Shi* is megerősíti, mert ez a szöveg is emlegeti a *moloyid* királyság követeit Ögödej nagykán udvarában 1229-ben. Ugyanakkor arra máshonnan nincs adatunk, hogy személyesen a nizārī ismā‘īlik imámja maga ment volna el Karakorumba, a mongol fővárosba 1229-ben, ahogy ezt a *Shengwu qinzheng Lu* állítja.

¹⁹ Christopher Atwood az alábbi magyarázatot fűzi ehhez: „I read here Isbarayin (amended from the text’s Isbarana); the historical event is certainly connected to Isfarāyin, a medium-sized city northwest of Nisha’ur/Nišāpūr. As described in Juwaynī, tr. John A. Boyle, pp. 486–487, the surrender of Isfarāyin – one of the largest intact cities left in Ḥurāsān – and the personal attendance of its *malik* or governor, Bahā’ al-Dīn, at Öködei’s court became a crucial turning point in convincing Öködei Qa’an that Ḥurāsān was in fact pacified and could be moved from punitive massacre and purely military rule to more stable civilian rule.” Ezúton is köszönöm Atwood segítségét a kínai mongol évkönyvek nizārī ismā‘īlikra vonatkozó részeinek velem való megosztásában.

²⁰ Vö. 17–19. jegyzetek.

²¹ *Yuan Shi*, 230, vö. 17–19. jegyzetek.

²² Ezzel kapcsolatban az egyetlen komolyabb tanulmány, mely még a *Dīwān-i Qā’imiyāt* közelmúltbeli kiadása előtti időszakból foglalkozik a nizārī-mongol szövetség lehetőségével: May: A Mongol-Ismā‘īli Alliance?

MI A *DĪWĀN-I QĀ'IMIYYĀT*?

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 'A Feltámadás imámjának versgyűjteménye' egy az 1240-es években befejezett klasszikus perzsa masznaví, amely az 1164-es nizāri ismā'īli *Qiyāma* „Feltámadás”²³ eseményét és eszkatológiai jelentőségét dicsőíti a benne található 157 különböző versformákban írt *qašīdával* (dicsőítő óda).

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* csak néhány éve lett ismert a tudományos világ számára, alig kutatott forrásról van szó, komolyabb forrástanulmány még nem született róla. Nem ismerjük a masznaví keletkezésének körülményeit, hogyan és hol mikor fejezték be. Azt sem tudjuk, hogy miként vészelte át az alamūti könyvtár pusztulását és milyen változásokon esett keresztül az elmúlt hétszázötven évben és milyen szakrális vagy folklorisztikus szerepet játszhatott a kelet-iráni nizāri ismā'īli népi vallásosságban.

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* első kézírata ('D' kézirat) 1964-ben került elő a mai Irán keleti részén, Bīrjand városától 36 kilométerre északra Yahn faluból, egy nizāri ismā'īlik lakta szórványtelepülésről. Ez a kézirat 1694. április 5-én lett befejezve kolofonja szerint. 1997-ben kerültek Londonba az Institute of Ismaili Studies-ba a második ('N') kézirat fotói, amely kézirat nem teljes és szintén Iránból származott, kolofonja szerint e kézirat másolása 1689. november 8-án lett befejezve egy 1451-es mára elveszett kéziratról. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* harmadik kézírata a legrégebb, ez a kézirat ('M' kézirat) 1404. március 12-én lett befejezve vélhetően Iránban, de a

²³ A nizāri ismā'īli *Qiyāma* bejelentése 1164. augusztus 8-án történt Alamutban, amikor II. Ḥasan (1162–1166, más néven Ḥasan 'alā ḍikrihi al-salām vagyis Ḥasan béke legyen emlékének) dā'i-imám fehér ruhában és turbánban megjelent az eseményre meghívott nizāri ismā'īli hívei előtt és deklarálta a Feltámadás bekövetkezését. Az esemény azonban nem járt a nizāri ismā'īlik számára semmilyen lényeges külsődleges változással és a korabeli szunnita szerzők sem figyeltek fel a bejelentésre. Itt inkább egy spirituális belső új világekorszakba lépés történt II. Ḥasan szándéka szerint a nizāri ismā'īli közösség számára, amely korszak nyitánya volt a *Qiyāma* proklamáció. Így a bejelentett változás inkább ezoterikus semmint exoterikus jellegű iránymutatás volt az alamūti vezető hívei számára.

A különféle ismā'īli irányzatok erősen ezoterikus teológiájában központi tanítás az új próféták által megnyitott új világekorszak eseménye, melyet egy megnyitó próféta (*nāṭiq*) megjelenése jelez, aki az előző világekorszak beteljesítője (*mutimm*) is egyben. A *mutimm-nāṭiq* próféta mellett minden világekorszakban van egy végrehajtó próféta is (*wasī*), aki a dolgok ezoterikus értelmét tárja fel a hívei számára. 1164 után az alamūti nizāri ismā'īli dā'ik imámok lettek, akik Nizār (1094–1095) fátimida kalifa fizikális és spirituális leszármazottainak tartották magukat.

A *Qiyāma* teológiai és történeti hátterére vonatkozóan lásd: Hajnal: The Events of Paradise; Sárközy, Feltámadás vagy politikai reform?; Hajnal – Sárközy: Anthologia Ismailitica Nizārica, 87–98, 157–168. A fátimida ismā'īli ezoterikus hagyományokról legújabbban megjelent izgalmas monográfia is fontos olvasmány a témában: De Smet: Les Fatimides de l'ésooterisme en islam.

kézirat Indiából került Londonba, az *Institute of Ismaili Studies*ba 2008-ban, Ḥasan ‘Alī Šāh, az I. Aga Khan (1817–1881) egy leszármazottja hagyatékából.²⁴

A három ma ismert kézirat nem biztos, hogy a teljes egykori szöveget tartalmazza a *Dīwān-i Qā’imiyāt* 2011-es modern kiadásának szerkesztője, Jalal Badakhchani szerint. Az is igaz, hogy a *Dīwān-i Qā’imiyāt* néhány ódája már 1964 előtt is ismert volt, mint például a 75. qašida,²⁵ amelyet Wladimir Ivanow publikált 1938-ban egy birtokában lévő kirmáni ismā’ili kéziratban szereplő szövegváltozat alapján.²⁶ Ugyanakkor Ivanow még nem tudott a *Dīwān-i Qā’imiyāt* létezéséről és a 75. qašida szerzőségét az ismert XII. századi nizārī ismā’ili költőhöz, Ra’īs Ḥasan Munšī Bīrjandīhoz köti. Badakhchani szerint azonban a 75. qašida szerzője Ḥasan Maḥmūd Kātib volt, de véleményét nem indokolja.²⁷ Összességében az valószínűsíthető, hogy a *Dīwān-i Qā’imiyāt* egy 1164, a nizārī ismā’ili *Qiyāma* bejelentése után folyamatosan gyarapodó, bővülő ódagyűjtemény volt, amelyet értelemszerűen több (legalább két) szerző alkotott és amelynek a szerkesztése ismeretlen időpontban, talán valamikor 1250 körül ért véget, évekkal a nizārī ismā’ilik elleni végső mongol támadás előtt és már Ḥasan Maḥmūd Kātib 1243 körüli halálát követően.

A qašidákat több iráni nizārī ismā’ili költő írhatta, azonban úgy tűnik, hogy a *Dīwān-i Qā’imiyāt* szerkesztője és legfontosabb szerzője Ḥasan Maḥmūd Kātib, a kor ismert Nizārī költője volt. Ḥasan Maḥmūd Kātib Badakh‘hani szerint a XII. század második felében született Qazwīnban. Ḥasan Maḥmūd Kātib talán nem függetlenül Našīr al-Dīn Tūsītól, a kor leghíresebb nizārī ismā’ili gondolkodójától előbb a quhistāni nizārī ismā’ili kormányzó szolgálatában állt Girdkūhban, majd Bīrjandban, majd hosszú évtizedeket töltött Alamūtban ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad (III. Muḥammad, uralk. 1221–1255) nizārī ismā’ili imám udvarában és 1243 körül hunyt el.²⁸ Ḥasan Maḥmūd Kātibon kívül Badakhchani egy másik szerzőt azonosít, a 100. qašida költőjét, egy bizonyos ‘Abd al-Rahīmot, aki Quhistānban élt a XIII. század elején.²⁹

²⁴ *Dīwān-i Qā’imiyāt*, angol előszó: 7–10.

²⁵ Sárközy: *A Dīwān-i Qā’imiyāt* hetvenötödik kaszídája...

²⁶ Ivanow: An Ismaili Poem in Praise of Fidawis.

²⁷ A 75. óda szerzőségének kérdéséhez: *Dīwān-i Qā’imiyāt*, angol előszó 7/1. jegyzet. A 75. qašida: *Dīwān-i Qā’imiyāt*, 205–208.

²⁸ *A Dīwān-i Qā’imiyāt* kéziratai, újrafelfedezése és kiadása kérdése ügyében lásd: *Dīwān-i Qā’imiyāt*, angol előszó: 7–20.

²⁹ Uo., 13–14.

A *DĪWĀN-I QĀ'IMIYYĀT* ÉS A MONGOLOK

A korabeli perzsiai tartományokat érintő mongol hódítások egyik fontos részletkérdése a nizāri ismāīli állam és a mongolok kapcsolatrendszerének története. Mint ismert, 1256-ban Hülegü vezetésével a mongolok elfoglalták Alamütöt, és ezzel véget ért a nizāri ismāīli állam közel százhatvan éves története. Általában elmondható, hogy az 1220 és 1256 közötti mongol–nizāri ismāīli kapcsolatrendszer eddig nem volt túl jól ismert forrásaink erősen korlátozott száma miatt. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* adatai azonban új megvilágításba helyezhetik ezt a kérdést és fontos adatok egész sorát szolgáltatathatják az 1256 előtti mongol–nizāri ismāīli kapcsolatokról.

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* csak az első és a második közel-keleti mongol támadások korát érinti (1219–1223, 1240–42), a harmadikat egyáltalán nem. Mivel nincs utalásunk a mongolok utolsó, döntő 1256–60 közötti közel-keleti inváziójára a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*ban, és mivel az azt vezető Hülegü, az első iráni mongol ilkhān egyéb közel-keleti tevékenységeire vonatkozó további utalások nem kerültek be a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*ba, ez azt jelentheti, hogy *Dīwān-i Qā'imīyyāt* verseinek nagy részét 1256, Hülegü hadjárata előtt írhatták meg a mű szerzői.³⁰ Mindezekkel együtt a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* alapján a mongol kapcsolatok jelenleg bonyolultabbnak tűnnek, mint azt a későbbi, Alamüt utáni források sugallják, melyek az antagonisztikus mongol–nizāri ismāīli ellenségesség talaján születtek. Ez az ellenségesség, a nizāri ismāīlik felett diadalmaskodó, velük kezdetektől fogva ellenséges mongolok és a mongoloktól szenvedő nizāri ismāīlik kettősségének képe alapvetően Alamüt 1256-os bukásának történelmi traumájából táplálkozik. Az első és a második mongol hadjárattal párhuzamos *Dīwān-i Qā'imīyyāt* qašīdák adatai azonban a korábban ismertebbnél komplexebb és főképpen árnyaltabb képet sugallanak a mongol–nizāri ismāīli kapcsolatrendszer 1219 és nagyjából 1250 közötti periódusáról.

Elmondható, hogy a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* qašīdáiban kronológiai kettősség, két alperiódus fedezhető fel a mongol–nizāri ismāīli kapcsolatok kérdésében.

Az első korszakot az 1219 és 1231 közötti évek reprezentálják, amelyek Jalāl al-Dīn Mingburnī³¹ khwārizmi uralkodó (1220–1231) haláláig tartottak. Ez a periódus a nizāri ismāīlik és a mongolok közötti baráti kapcsolatok időszaka volt. Juwainī, az ismert perzsa történetíró utal rá, hogy a nizāri ismāīlik alamūti vezetését már

³⁰ A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* egy változatának kéziratát 1233-ban mutatta be az első számú (de nem kizárólagos) szerzőjének tekintett Ḥasan Maḥmūd Kātib 'Alā' al-Dīn Muḥammad (III. Muḥammad) nizāri ismāīli imámnak Alamütben. Úgy tűnik azonban, hogy a kézirat nem zárult le ekkor és egészen az 1240-es évekig születtek új fejezetei (*Dīwān-i Qā'imīyyāt*, angol előszó: 9–12).

³¹ Jalāl al-Dīn Mingburnī a khwārizmšāhok dinasztíájának utolsó uralkodója volt, 1220 után több évig váltakozó sikerrel, de nem eredménytelenül küzdött a mongolok ellen, 1231 körül Diyarbakır környékén egy kurd paraszt gyilkolta meg.

1219-ben, az első nagyszabású mongol hadjárat kezdetén gyorsan tájékoztatták a közlegő mongol hadműveletekről, és Alamútból hírvivőket küldtek a közép-ázsiai nizārī ismā'īli közösségekbe figyelmeztetni a közlegő mongol invázióra, valamint Jalāl al-DīnḤasan (III.Ḥasan, 1210–1221) nizārī ismā'īli imám volt az első muszlim uralkodó, aki követeket küldött Dzsingisz kán táborába Közép-Ázsiában.

A MONGOL–NIZĀRĪ ISMĀ'ĪLĪ KAPCSOLATOK 1219 ÉS 1231 KÖZÖTT: AZ ELSŐ KÖZEL-KELETI MONGOL HADJÁRAT ÁBRÁZOLÁSA A *DĪWĀN-I QĀ'IMIYYĀT*BAN

Ami a legkorábbi idevonatkozó megjegyzéseket illeti, a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* dicséri a mongolokat, akik a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerint nagylelkűséget tanúsítottak a nizārī ismā'īlikkal szemben, és valóban, a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* költői a legpozitívabb színben tüntetik fel Dzsingisz kánt és az 1223 előtti első mongol expedíciót. Ezekben a sorokban a mongolok a nizārī ismā'īli imám parancsát hajtják végre, és egyfajta eszkatologikus várakozás beteljesítői, akik az 1164-es nagy Qiyāma deklarációt valóstítják meg megjelenésükkel a Közel-Keleten. A mongolok a nizārī ismā'īli imámok és a nizārī ismā'īli világkép eszközei, akik felbukkanása szükségyszerű a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* qašidáinak szerzője (vagy szerzői) szerint:

- 1486** A Hit Urának kegyelme beteljesült,
a Mustanširra és Nizārra³² vonatkozó ígélet beteljesült.
1487 Az idők végének háborúja (*fitna*) isteni parancsra
a tatár (*tatār*) sereg révén beteljesült.
1488 E sereg bejárta az egész világot,
és a földtől egészen a felső (*barī*) mennyországig a por (*ghubār*) beteljesült.
1489 Az első kán Dzsingisz volt, és velünk
először szeretet adatott nekünk odaadása révén (*az akhlāš dūstār*).³³

A korai nizārī–mongol kapcsolatok pragmatikus és olykor talán szívélyes jellege egészen világosan tükröződik a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*ban. Itt láthatunk néhány

³² L. 3. jegyzet.

³³ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 49. qašida, 1486–1489, 151. a szerző fordítása.

مهلت دارای دین رسید به پایان وعده مستنصر و نزار بر آمد
فتنه آخر زمان به امر الهی کز قبل لشکر تار بر آمد
در همه عالم برفت و از طرف خاک تا به سپهر بری غبار بر آمد
خان نخستین که بود چنگز و با ما اول از اخلاصی دوستار بر آمد

érdekes megjegyzést a mongolokkal kapcsolatban, amelyeket e qašīdagyűjtemény néhány verse képvisel. E síita versek a mongolokat és különösen Dzsingisz kánt hősként ábrázolják, akik az „idők végén” segítették a nizārikat.

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerint a mongolok fontos szerepet játszanak a Qiyāmában; és Dzsingisz kán az idők végének jeleként érkezett a közel-keletre a nizāri ismā'īli Imām Qā'im (a Qiyāma imámja) isteni áldásával. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* egyes versei azt állítják, hogy Dzsingisz kánt a nizāri ismā'īli Qā'im személyesen választotta ki erre a szerepre, és hogy a mongol uralkodónak baráti kapcsolatot kellett ápolnia a nizāri ismā'īlikkel, és kímélni a nizāri ismā'īlik által irányított területeket miként a 78. és 124. qašīdákban olvasható. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* továbbá erősen szunnita ellenes, emiatt örvendezik a mongoloknak a szunnita és egyben nizāri ismā'īli-ellenes khwārizmšāhok felett aratott győzelmein.

2281 Eljött a győzelem ideje, amely felemeli a mennyet

A romboló elnyomás fátylának (*hijāb-i zulmat*) délibábja alól.

2282 Spirituális csodák, amelyeket közületek még senki sem látott,

Mióta szíveitek szemét az elnyomás köde borította (*jafā būd čašm-i diltān purr ghubār*).

2283 A mostani időt Qā'im³⁴ fényével (*bi nūr-i Qā'imī*) testet öltött hatalom révén Olyannak lássátok miként a gyertya a sötét éjszakában.

2284 Mindnyájan lássátok Dzsingisz kán tetteit, melyeket megcselekedett,

Összes kegyelmével és odaadásával, melynek nincs száma.

2285 Gyűrűje megragadta a Qā'im kezét és tekintetét.

Az imám felvette a ruháit a földdel együtt, és elhagyta a mulandó királyságot (*mulk-i must'ār*)³⁵.

2286 Parancsot adott Dzsingisz Khānnak, mondván: „Ne beszélj velük másképp, csak barátságosan (*bā išan bijuz dar dūstī dam mazan*),³⁶

És ne hagyj el semmilyen dologban a velük egyetértést!”

2287 Dzsingisz kán ezt tette, és engedelmesen viselkedett a földjén,

Kedves volt alattvalóival (*mawālī*) és nagylelkű a köznéppel (*ma'ādī*).³⁷

³⁴ Az Imām Qā'im alakja itt II. Ḥasanra (más néven Ḥasan 'alā dīkrihi al-salām vagyis Ḥasan, béke legyen emlékének) az 1164-es Qiyāmát proklamáló nizāri ismā'īli dā'ira, majd imámra utal (1162–1166).

³⁵ A 78. qašīda e megjegyzése talán Jalāl al-Dīn Ḥasan (III. Ḥasan) nizāri ismā'īli imám 1221-es halálára utalhatna? Amennyiben igen, akkor a 78. qašīda nem sokkal 1221 után születethetett.

³⁶ Itt nyilván a nizāri ismā'īli közösségre mint a mongoloknak baráti közösségre kell gondolnunk.

³⁷ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 78. qašīda, 2281–2287, 211–212 (a szerző fordítása).

وقت آن آمد به پیروزی که بر گیرد فلک از بصرهاتان حجاب ظلمت دار البوار
معجزات معنوی را کز شما یک کس ندید پیش از این کز بس جفا بد چشم دلتان پر غبار
این زمان از قدرت شکلی به نور قائمی همچو شمع اندر شب تیره ببینید اشکار
کار چنگیز خان همی ببیند کو تا می نمود با جماعت لطف و اخلاصی که ناید در شمار
حلقه او بگر فت دست و چشم قائم تا کشید ؛ خت خود با خاک و فار غ شد ؛ ملک مستعار

3742 Az az uralkodó, aki a szépség trónján ült,
Fiatal korától sorsának karizmája révén (*bi farr-i qadr-aš*) a világ szerencséje lett
(*bakht-i 'ālam*).

3743 Ez az áldott küldetés és hibátlan kard
Engedelmesen uralma alá hozta a világot Kínától Qayrawānig.³⁸

3744 A világ minden korszakának vége világossá vált (*muntaḥā-i kull-i adwār-i jahān gašt āškār*),

És jött egy jel a nagy időszak kezdeteként.

3745 Óriási viszály történik a hét kontinensen,³⁹

Oly módon, hogy rohamától és karizmájától kevés ember talál biztonságot.

3746 Végtelen számú királyságot, ingatlant, házat,
a rejtőzködést tudó (*ghaibdān*)⁴⁰ parancsára egyesével leigázzák.⁴¹

3755 Az igaz vezetés vásárának napja megmutatta arcát Isten népének
A rejtőzködés fátyolából, (*niqāb-i ghaib*)⁴² és a karaván útja azon az úton biztonságos lett.⁴³

داد فرمان گفت با ایشان بجز در دوستی دم مزن بر یکدلی فارغ مشو در هیچ کار
او چنین می کرد و می بد در ممالک لاجرم بر موالی کامران و بر معادی کامکار

A qašida egészen világosan beszél a nizāri ismā'ilik és a mongolok közötti szívélyes viszonyról és a mongolokat a nizāri ismā'ilī eszkatológia eszközeként, az 1164-es nizāri ismā'ilī Qiyāma (feltámadás) nyomán bekövetkező világekorszak váltás, a *dawr al-satr* (a rejtőzködés korát) felváltó *dawr al-kašf* (feltárulkozás kora) véghezvivőiként és a nizāri ismā'ilik barátaiként ünnepli ez a qašida. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 78. qašidájának első fele a maga eszkatologikus teológiai megfogalmazásaival az egyik legnyilvánvalóbb bizonyíték a nizāri ismā'ilik és a mongolok között 1220 táján kibontakozó szövetségre.

³⁸ Qayrawān jelentős, a kora iszlámkorban alapított város a mai Tunézia területén, a 8-12. század között Észak-Afrika talán legfontosabb muszlim városának számított Észak-Afrikában, a 12. század elejéig az ismā'ilīta Fátimida Kalifátus uralma alatt állt.

³⁹ A régi perzsa, preiszlám gyökerű földrajzi irodalomban a világot hét *kišwarra*, azaz kontinensre osztották.

⁴⁰ II. Ḥasan (Ḥasan 'alā ḏikrihi al-salām) síita imám, az 1164-es nizāri ismā'ilī Qiyāma bejelentője.

⁴¹ A mongolok a szöveg szerint a kor nizāri ismā'ilī imámja, III. Ḥasan parancsára özőnlük el a Közel-Keletet.

⁴² A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 124. qašidájában a 3755. sorban a szerző a nizāri ismā'ilī és más ismā'ilī csoportok teológiájában oly jól ismert *dawr al-satr* (rejtőzködés kora) és *dawr al-kašf* (feltárulkozás kora) kettősségét hangsúlyozza, s ebben a kontextusban a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* kifejezetten üdvözli a mongolok közel-keleti megjelenését, nizāri ismā'ilī üdvörtörténeti eseményként értékelve azt. A rejtőzködés fátyla (*niqāb-i ghaib*) egyértelműen a *dawr al-satr*-ra illetve annak a végére utal.

⁴³ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 124. qašida, 3742-3745, 3755, 328-329 (a szerző fordítása).

آن خداوندی که تا بنشست بر تخت جلال بخت عالم شد به فر قدرش از نو سر جوان
کین مبارک دعوت و شمشیر بی چیچ اشتناه انقیاداً زیر حکم آرد ز چین تا قیروان
منتهای کل ادوار جهان گشت آشکار و ابتدای دور اعظم را پدید آمد نشان
فتنه ای بر خیزد اندر هفت کشور بس عظیم آن چنان کز کرد و وردش کم کسی باید امان

A nizāriknak a mongolokkal szembeni pozitív attitűdjét megerősíti Juwaynī, aki röviden megemlíti a mongolok és a nizāri ismā'ilik között létrejött megállapodást, a khwārizmiak elleni mongol támadást követően. Juwaynī passzusa a nizāri ismā'ilik és a mongolok szövetségéről azonban meglehetősen homályos, és ő maga is azt állítja, hogy kételkedik e közlés hitelében; de utal arra, hogy 'a mulhidok (azaz maguk a nizāri ismā'ilik) ezt a Dzsingisz Kánnak való nizāri ismā'ili alárendeltséget elfogadták'. Az közelebbről nem ismert, hogy Juwaynī milyen forrásokat használhatott itt, de a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* adatai írásos bizonyítéknak tekinthetők a talán nem is olyan titkos nizāri ismā'ili-mongol szövetségkötésre 1220 körül.⁴⁴

Fontos, és a Kaszpi tengerhez közel fekvő nizāri ismā'ilik számára évtizedek óta célpontként ismert észak-perzsi városok mint Dāmghān, Bistām és talán Mihrīn nizāri-hódításának visszhangja is megtalálható a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*ban. A 49. qasida különösen lényeges, mivel a nizāri ismā'ilik által elért területi nyereséget ünnepli, miután véget ért a khwārizmi uralom Észak-Iránban. A szöveg szó szerint megemlíti a nizāri ismā'ilik bejöveteletét Dāmghānba a mongolok 1221-es támadása után; és ez a qasida hangsúlyozza, hogy a nizāri ismā'ilik várakat és erődöket (*qal'ahā wa qasrān*) hódítottak meg 'Irāqban.⁴⁵

3760 A legnagyobb kegyelettel érkezett és a tetszetős út miatt Haragját félretette, és nagylelkűen vált a hit barátaival (*bar aḥbāb-i dīn šud mihrabān*).

3761 Az isteni beavatkozás után megszűnt a baj és a vihar
A legmagasabb felség (*az sū-yi ḥažrat-i 'alā'*)⁴⁶ és Qūhistān⁴⁷ határai felől.

3762 A Mester (*mawlā*)⁴⁸ tökéletes erényének köszönhetően az isteni út népére (*bar ahl-i hadī*)

Allah általi (*Min Allāh*) győzelmének ékköve szétszóródott az égből.

3763 A Qasrān régió erődjeit valamint a határvidéket és 'Irāqot⁴⁹

ملکها و مالها و خانه های بی شمار یک به یک زیر و زیر گردد به حکم غیب دان
روز بازار هدایت اهل حق را رخ نمود از نقاب غیب و ایمن شد بر آن ره کاروان

⁴⁴ Boyle: *The Ismā'ilis and the Mongol Invasion*, 4–5.

⁴⁵ 'Irāq alatt minden valószínűség szerint 'Irāq-i 'ajam, vagyis a nem-arab Irak területét érti a qasida szerzője, mellyel a mai Teherántól nyugatra, délnyugatra fekvő területeket jelölték a korabeli földrajzi irodalomban (Arāk, Qum, Sāwa és Hamadān környéke).

⁴⁶ A legmagasabb felség alatt a szöveg minden bizonnyal Alamūtot, a nizāri ismā'ilik Daylamānban fekvő erődjét és központját érti.

⁴⁷ Qūhistān (vagy Quhistān) a mai Dél-Khurāsān, egykoron a nizāri ismā'ili állam része, számos helyi nizāri ismā'ili erőddel.

⁴⁸ Ez a titulus vagy az aktuálisan uralkodó nizāri ismā'ili imámra vagy II. Ḥasanra (*Ḥasan 'alā dhikrihi al-salām*), az 1164-es nizāri ismā'ili Qiyāma bejelentőjére utal.

⁴⁹ Qasrān a mai Teherán környékét jelenthette, 'Irāq alatt pedig valószínűleg 'Irāq-i 'ajam, vagyis a mai Teherántól nyugatra, délnyugatra fekvő területek értendők. Az ott fekvő Qazwīn,

Meghódították, és ez a terület az erényesek királyságának birtoka lett.⁵⁰

A 124. *qašida* egy dátumot is tartalmaz Dzsingisz kán hadseregének észak-iráni támadására vonatkozóan: a hidzsra szerinti (6)²⁰. és a (6)²¹. éveket említi, amelyek 1223–1224-nek felelnek meg. Ugyanakkor ez a dátum talán hibásnak tűnik, mivel az első mongol támadások észak-iráni területek ellen néhány évvel korábban, 1221-ban történtek; ugyanakkor ez a néhány év kronológiai eltérés nem tűnik szignifikánsnak, másfelől a 620/1223-as dátum ugyanannak a Perzsia elleni első mongol támadáshullámnak a végét jelzi, amely mindössze három évvel korábban kezdődött. A 124. *qašida* végén pedig a szöveg céloz egy lehetséges megállapodásra, mely 1224-ben köthetett a nizārī ismā‘īlik és a mongolok között. A *qašida* egyenesen a mongolok számára ’kedveseknek’ nevezi a nizārī ismā‘īlikat, akik imámjának parancsait követte Dzsingisz kán.

3757 A (6) 20. évben, amikor az ég meglátott minket, bűnnel telieket,
S az isteni kegyelmet fülükben bírók hálátlansága miatt elkeseredett (*gašta az kufrān-i īn ni‘mat bi-gūš dilgarān*)

3758 Az ég dühös lett, és rettenetes haragja miatt ez a föld,
Dzsingisz kán parancsa által azonnal lángra lobbant.

3759 Ő (Dzsingisz kán) a (6)²¹ évben szépeket (*nīkān*)⁵¹ talált szívének,
És Dzsingisz maga engedelmeskedett a kor uralkodója⁵² (*khudāwand-i zamān*)
parancsának.⁵³

A 124. *qašida* nevesíti a nizārī ismā‘īlik egyik lokális ellenségét, a szunnita Īlīajot, Khalkhāl városa khwārizmi török kormányzóját (*hākīm*) Nyugat-Gilānban és

Zanjān, Abhar mind a nizārī ismā‘īli állam szomszédja illetve érdekszférájának része volt Alamūt relatív közelségében, amely városokat már a mongolok előtti időszakban többször megtámadta a nizārī ismā‘īli állam.

⁵⁰ *Dīwān-i Qā‘imiyāt* 124. *qašida*, 3760–3763. 230 (a szerző fordítása).

با سر لطف آمد و یکباره از راه رضا خشم یک سو کرد و بر احباب دین شد مهربان
درگذشت آن زحمت و طوفان به فضل ایزدی از سواد حضرت اعلا و حد قهستان
از کمال فضل مولی بر سراهل هدی گوهر نصر من الله شد نثار از آسمان
قلعه ای خطه قصران و سر مرز و عراق شد گشاده و آن به خود سر هست ملک شایگان

⁵¹ Itt minden bizonnyal ismét a nizārī ismā‘īli közösségre céloz a szöveg, azonbanbelül vélhetően az Alamūtban székelő nizārī ismā‘īli imámot kell ’szép’ alatt érteni a korábbi versek kontextusában.

⁵² Az első mongol invázió Perzsia ellen Jalāl al-Dīn Ḥasan (III. Ḥasan) és ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad (III. Muḥammad) nizārī ismā‘īli imámok idején történt, a 124. *qašida* nem jelzi pontosan, hogy kettejük közül kire vonatkozik ez a megjegyzés.

⁵³ *Dīwān-i Qā‘imiyāt*, 124. *qašida*, 3757–3759. 329 (a szerző fordítása).

در سنه عشرین فلک ما پرگناهان را چو دید گشته از کفران ابن نعمت به گوش دل گران
خشمگین شد وز نهیب خشم او با این دیار بی محابا شعله ای زد فته چنگیز خان
در سنه احدی و عشرین یافت نیکان را به دل روی طاعت کرده با امر خداوند زمان

Azerbajdzsánban. Ugyanakkor erről az eseményről, vagyis a Khalkhāl elleni nizāri ismā'īli támadásról és kormányzójának meggyilkolásáról nem emlékezik meg más írott forrás. A 124. qašida szerint Ilīājot végül három nizāri ismā'īli *fidā'i* gyilkolta meg, akiket a szöveg magasztal. Ugyanez a qašida ezt az eseményt közvetlen kapcsolatba hozza Dāmghān nizāri ismā'īli elfoglalásával is, mely földrajzilag Girdkūh nizāri ismā'īli erődje közelében állhat. Ezzel együtt a nizāri ismā'īlik tartós területi gyarapodása korántsem bizonyos, vélhetően egyszerűen kihasználhatták a mongol invázió okozta káoszt és a khwārizmi kormányzat összeomlását e fontos és gazdag észak-iráni városokban némi anyagi haszonszerzésre. Mivel később nem hallunk hosszabb nizāri ismā'īli jelenlétről 1256 körül Dāmghān és Bisṭām környékén, ezért elképzelhető, hogy a nizāri ismā'īlik egész egyszerűen kirabolták a khwārizmieket által magukra hagyott, a mongolok által lerombolt településeket és nem tartós foglalásra rendezkedtek be.

3764 És amikor szerencsétlenség történt Khalkhāl⁵⁴ kormányzójával,
A képmutatató kormányzó a lázadás lovára ült.

3765 Bátor *fidā'i*⁵⁵ férfiak (*širmardān-i fidā'i*), megfontolt szolgák,
Földjét lila indigó színűvé tették a kormányzó vérével.

3766 És az átkozott Ilāj, aki ostoba kijelentéseket tett,
Ami a szépeket (*nīkān*) illeti,⁵⁶ ezért az emlékezete gonosz.

3767 És sötét lelke megégett a testében az irigységtől,
Ezért vált lehetővé számunkra, hogy birtokba vegyünk Dāmghānt.⁵⁷

3768 Ebben az irigységben férfiak kardja által okozott seb miatt meghalt,
Hadseregével, nagyságával és erejével együtt lelkét urának visszaadta.⁵⁸

⁵⁴ Khalkhāl a mai iráni Ardabil tartomány hegyvidéki területén fekvő kisváros.

⁵⁵ A *fidā'i* 'önfeláldozó' jellegzetes nizāri ismā'īli szakkifejezés a nizāri ismā'īli merénylőkre, akik rajtaütésszerűen követtek el gyilkosságokat ellenségeik vezetői ellen. Ilyen esetekben maguk is gyakran életüket kockáztatták vagy életüket vesztették. A *fidā'i* terminust csak eredeti nizāri ismā'īli források használták a merénylőkre. A nizāri ismā'īlikkel ellenséges forrásokban elsősorban a korábban említett *mulhid* 'eretnek' vagy a *khašīšī* 'hasistfogyasztó', átvitt értelemben 'törvényen kívüli, eretnek, rabló' terminust alkalmazták a merénylőkre. Vö. 4. jegyzet. Emellett olykor a *rafīq* (bajtárs) kifejezés is előfordul a merénylőkkel kapcsolatban a nizāri ismā'īli forrásokban.

⁵⁶ A *nīkān* ('szépek') terminus alatt ismét a nizāri ismā'īlikat érti a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*.

⁵⁷ Dāmghān Girdkūh közelében Tabaristān (Māzandarān) peremén helyezkedett el és már a 12. században is, és a nizāri ismā'īli érdekszféra részét képezte.

⁵⁸ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 124. qašida, 3764-3468, 330 (a szerző fordítása).

حاکم خلخال را چون بخت بد بر روی زد وز نفاق آورده اسب معصیت را زیر ران
شیر مردان فدایی بندگان معتقد خاک را بستند از خونش خضاب ارغوان
ایلپاج شوم کاندز حق نیکان بر گزاف طعنه ها می زد که اینجا خوب ناید ذکر آن
وز حسد می سوخت جان تیره او در بدن تا چرا ما را میسر گشت ملک دامغان
هم در این حسرت به زخم خنجر مردان مرد با سپاه و شوکت و قوت به مالک داد جان

Más esetekben azonban a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* utal a nizāri ismā'ilik erődítési munkálataira, a khwārizmiektől elfoglalt városokban mint például Bisṭāmban. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 73. qašidája Bisṭām és a Girdkūh közelében fekvő Mihrīn erődjének meghódítását említi (bár Mihrīn kifejezetten csak a qašida prózai bevezetőjében fordul elő). Ez azt jelenti, hogy a Girdkūhban, Māzandarān tartomány keleti részén, a második legfontosabb nizāri ismā'ili erődben állomásozó erők sikeresen elfoglaltak néhány fontos várost, melyek már régóta a nizāri ismā'ilik céltábláján szerepeltek. Azt azonban egyáltalán nem tudjuk, hogy ezek a hódítások mennyire voltak tartósak 1256 előtt.

2180 Megérkezett a világ feletti győzelem dolga a dicsőségbe,
Dū'l-Fiqār Ura⁵⁹ parancsának gyűrtje alatt.

2181 Ezeket a hódításokat az Ő neve tette lehetővé,
A lélek és az elme ruhájának állandó szöveteként és fonalaként.

2182 A világ (*'ālam*) a világhódító (*'ālamgušāy*) zászlaja jelén keresztül
Megújult – akárcsak a kert és a madármező a lágyszellő által.

2183 Újjáépítette Bisṭāmot és erődjét⁶⁰ isteni jóváhagyással,
olyan erőssé téve, mint Sikandar fala (*sadd-i Sikandarī*).⁶¹

2184 Növekedett a királyságában, és amikor elhagyod ezt a királyságot,
Számolj példájával Khwārizm⁶² kapujáig.

2185 Menj és nézd meg Khurāsān összes tartományát,
Ott átengedik Neki a kormányzói rendelkezést.

⁵⁹ *Dū'l-Fiqār* tradicionálisan 'Alī, az első imám és egyben a negyedik kalifa (656–661) csodálatos kardjának neve volt, de itt alighanem 'Alī leszármazottjára, az aktuális nizāri ismā'ili imámra gondolhatott a qašida szerzője.

⁶⁰ Bisṭām Simnān iráni tartományban fekvő település, nem messze Māzandarān keleti részétől valamint Dāmghāntól. Jelentős szúfi muszlim zarándokhely volt a Kr. u. 9. század óta az ide eltemetett Bāyazid (Abū Yazid) Bisṭāmī misztikus sírja miatt. A bayt alánya nyilvánvalóan ismét az aktuális nizāri ismā'ili imám.

⁶¹ Sikandar vagy Iskandar fala Nagy Sándorra, azaz III. Alexandros makedón uralkodóra utal (Kr. e. 336–323), Nagy Sándor fala alatt pedig a mai Gulistān (régábbi nevén Gurgān) iráni tartományban a nomádok ellen épült 5–6. századi szászánida erődrendszert kell érteni. Ez az erődrendszer a heftaliták ellen épült minden bizonnyal és aligha véletlen, hogy a 73. qašida Bisṭām kapcsán pont a *Sadd-i Sikandarit* emlegeti, mivel az ún. *Nagy Sándor falának* romjai máig Bisṭām relatív közelében fekszenek. A témához röviden lásd: Muhammad Yusof Kiani: Gorgan iv. Archaeology; Kleiss: Fortifications.

⁶² Khwārizm a korabeli, 13. század eleji iszlám világ vezető hatalmának, a Khwārizmi Birodalomnak a központi tartománya az egykori Aral tótól délre.

2186 Az ő kardja által erős a hit országának zászlaja,
melyet Qayrawántól Qandahárig⁶³ meghódítottak.⁶⁴

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* a Khwārizmšāhok török államának hirtelen bukását is megünnepli az 57. qašīdában (bár a vers némi szomorúságot azért sugároz Buhara és Szamarkand mongolok általi 1220-as elpusztítása miatt). Az 57. qašīda a mongolokat *Yājūj*dzsal, azaz Góggal azonosítja, egyfajta Isten ostora szerepkörbe helyezve őket, mégis a vers szerzője – elismerve a mongoloknak az iszlám világra mért súlyos csapását – alig leplezett kárörömmel ír a nizārī ismā'īlikkel ellenséges szunnita khwārizmšāh államának pusztulásáról. E versben is az 1164-es Qiyāma doktrínája keretében erősen vallásos mezben értelmezi a szerző az eseményeket. A „titkok váratlanul kiderülnek, és mindaz nem marad rejtve” kezdetű verssor egyértelműen a nizārī ismā'īli teológiában ismeretes *dawr al-satr* és *dawr al-kašf* doktrínájának kettőségét mutatja, amely szerint a mongol pusztítások nem véletlenek, hanem egy nizārī ismā'īli világekorszak, a *satr* 'rejtőzködés' periódus végét, és egy új világekorszak, a *kašf* 'feltárulás' kezdetét,) jelentik.

1704 Ó lélek, ne aggódj e világ szomorúsága miatt,

Mert az okos (*'āqil*) soha nem aggódik olyan dolog miatt, mely nem marad.

1708 És az iszlám földjeit felemészti Yājūj,⁶⁵

És Khwārizm trónja a szultánnak nem marad.

1709. Mind Buhara és Szamarkand⁶⁶ népét lemészárolják,

És mind Khurāsān pompája nem marad.⁶⁷

1716 Azt mondják, hogy a *Qiyāmat* ezen időszakában

⁶³ Qandahār itt inkább szimbólum, a nizārī ismā'īli Nyugat és Kelet két városát jelenti, amellett, hogy részben alliterál a két városnév és a vers rímképletébe is illeszkedik. Qandahār a mai Afganisztán déli részén fekszik.

⁶⁴ *Dīwān-i Qā'imīyyāt*, 73. qašīda, 2180-2186, 204 (a szerző fordítása).

آمد امور نصرت عالم به فرخی زیر نگیں امر خداوند ذوالفقار
این فتحها که گشت میسر به نام او دانم جان و خرد راست بود و تار
عالم ز رای رایب عالمگشای او شد تازه چون به باد صبا باغ و مرغزار
بسطام و قلعه اش که به تأیید ایزدی سد سکندری ست بر آورده استوار
در مملکت فزود و از آنجا چو بگذری هم زین قیاس تا در خوارزم می شمار
واندر همه بلاد خراسان ببین روان فرمان نابی که مقوص به اوست کار
از تیغ رایب ملک دین و شوق هست کز قیروان گشاده شود تا به قندهار

⁶⁵ A bibliai Góg arab változata, egyben a régi perzsa földrajzi elképzelések ún. *haft kišwar* 'hét ország/kontinens' felosztásában Góg és Magóg (*Yājūj* és *Mājūj*) országa a steppei népek közhelyes elnevezése, amely itt világosan a mongolokra utal.

⁶⁶ L. 31. jegyzet.

⁶⁷ Khurāsān alatt a klasszikus arab és perzsa irodalomban Kelet-Íránt, Afganisztán északi és nyugati részét valamint az Amu Darjától délre fekvő Közép-Ázsia területét, olykor pedig Buhara és Szamarkand területét is beleértették az Amu Darjától északra.

A titkok (*asrār*) váratlanul kiderülnek, és mindaz rejtve nem marad.⁶⁸

1717 És e korszak támadásának dolga miatt a hatalom,

a vezetés a világ ellenségeinek királya (*humāyūn*) kezében nem marad.

1718 Sem békesség a hit ellenségének a földön,

amikor a mellkasából lélegzetét kifújja és ellenségessége sem marad.

1719 Amikor a dolgok a végükhöz érnek, mindenki lássa meg,

hogy ez a török állam ebben a helyzetben nem marad.

1720 És a világ országainak egyetlen magja annak minden szépségével

A haszontalan (*bī-hāšil*) államukból nem marad.

1721 És ezeknek a karddal vágóknak (*tighzanān*), amikor olyanná teszik a dolgot,

amilyen,

mind a házuk is odavész, mind a kán sem marad.⁶⁹

Számos messianisztikus vers azt sugallja, hogy a nizāri ismā'īlik egyes körei (és különösen az alamūtiak) több mint *tertius gaudens* voltak a mongol-khwārizmi konfliktusban 1219 és 1231 között, amikor Jalāl al-Dīn Mingburnī az utolsó khwārizmšāhot meggyilkolták. Úgy tűnik, hogy a nizārik stratégiai hasznot reméltek 1220 körül a drámaian megváltozott közel-keleti eseményekből, a mongolok Perzsiába érkezéséből és a khwārizmiak felett aratott győzelmeiből. Valószínűnek tűnik, hogy a nizāri ismā'īlik valamilyen katonai segítséget is felajánlhattak a mongoloknak a khwārizmiak ellen, a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* egyes megjegyzései fényében. Másrészt az is elképzelhető, hogy a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* a nizāri ismā'īli véleménynek csak az egyik oldalát tükrözte, mivel az is ismert, hogy néhány nizāri ismā'īli csoport segítette Jalāl al-Dīn Mingburnīt, amikor az átkelt az Indus folyón a mongolok elől menekülve és a quhistāni (dél-khurāsāni) nizāri ismā'īli kormányzó, Šihāb al-Dīn ḥwārizmi menekülteket fogadott be Közép-Ázsia mongolok meghódítását követően, ami feldühítette az alamūti nizārikat Juzjāni szerint.⁷⁰ 'Alā' al-Dīn Mu-

⁶⁸ L. 37. jegyzet.

⁶⁹ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 57. qašida, 1704, 1708-1709, 1716-1721, 169-170 (a szerző fordítása).

ای دل غم دنیا تو مخور هیچ که عاقل هرگز غم چیزی نخورد کان بنماند
یا خطه اسلام شود خورده یاجوج یا مسند خوارزم به سلطان بنماند
یا کشته شوند اهل بخارا و سمرقند یا رونق اطراف خراسان بنماند
گفت ست که بی شبه در این دور قیامت اسرار عیان گردد و پنهان بنماند
وز مرتبه سطوت این دور همایون خصمان جهان را سر و سامان بنماند
این مایه امان دشمن دین را به زمین در گز سینه بر آورد دم و عصیان بنماند
چون کار به غایت بر سد جمله ببینند که این مملکت ترک بر این سان بنماند
یک ذره در آفاق جهان با همه شوکت زین دولت بی حاصل ایشان بنماند
و ان تبغ زنتان را چو کنند آنچه بود کار هم خانه شود رفته و هم خان بنماند

A karddal vágók és a kán itt a khwārizmiekre vonatkozik.

⁷⁰ Minhāj al-Dīn 'Uthmān b. Siraj Juzjāni, *Ṭabaqāt*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Anjuman-i Tārikhī-i Afghānistān, Kabul 1964-65, vol. 2. 699-700; Daftary, *The Ismā'īlis*, 376.

ḥammad azonnal leváltotta Quhistān kormányzóját, Šihāb al-Dīnt, a khwārizmi menekültekkel szemben tanúsított barátságos hozzáállása miatt. Mindezek alapján talán azt látható, hogy az Alamūtban székelő nizāri ismā'īli elit jobban örült a khwārizmiek bukásának, ezzel szemben a quhistāni csoportok több szimpátiát vagy rugalmasságot mutattak a khwārizmi menekültek iránt.⁷¹

MESSIÁSBÓL ELLENSÉG: A *DĪWĀN-I QĀ'IMIYYĀT* KÖZLÉSEI A MONGOLOKRÓL 1231 UTÁN

Jóval összetettebb képet mutat azonban az 1231 utáni periódus, amikor a khwārizmiak, a nizāri ismā'īlik és mongolok közös ellensége végleg eltűntek. A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* e kései versei az 1231 és valahol 1250 közötti korszakhoz kapcsolódnak, de bizonyos, hogy a kézirat lezárása még Alamūt bukása előtt történt, mivel egyetlen qašīdában sincsen nyoma a mongolok Alamūt elleni ostromának és Rukn al-Dīn Khuršāh, az utolsó imám bukásának illetve Hülegü mongol ilkhān hadjáratának. E második korszak lezárásának pontos lezárulta nem teljesen világos, mivel Ḥasan Maḥmūd Kātīb életéről 1243 után már nem rendelkezünk adatokkal, ugyanakkor Csagatáj Qorcsi meggyilkolása 1250 táján következett be, melyről a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* is megemlékezik. Mindez pedig megerősíti azt a feltételezést, hogy a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*nak több szerzője is lehetett. A qašīdák stilisztikai vagy prozódiai elemzése nyilván sokat segítene annak eldöntésében, hogy vannak-e külön csoportok a művön belül, s ez talán adhatna támpontokat a kései qašīdák kronológiájához is, de ez a feladat meghaladja e tanulmány kereteit.

A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 1231 utáni mongolokra vonatkozó közlései jócskán eltérnek a korábbiaktól. Mindebben a megváltozott attitűdben alighanem fontos hatása lehetett az Ögödei mongol nagykán (1227–1241) alatt elhatározott második közel-keleti mongol hadjáratnak, amikor a mongolok 1240–1243-ban megszállták Anatóliát és Irán egyes részeit. Mégis, a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* megváltozott tónusának fő oka elsősorban a Khwārizmi Birodalom összeomlásának tudható be. Az ugyanis világos, hogy 1220 körül a nizāri ismā'īlik fő ellensége nem a mongolok voltak, hanem a khwārizmiak. Így a *Dīwān-i Qā'imīyyāt*nak a Dzsingiszidák második nemzedékére, *Čingis-i thānī*-ra ('a második Dzsingisz' vagyis Ögödeire) és egy bizonyos Csagatájra vonatkozó megjegyzései a mongoloktól elfordulás és

⁷¹ A mongol támadások következtében menekült el Quhistānból Alamūtba Našir al-Dīn Tūsi tudós és 1256 előtt nizāri ismā'īli államférfi, aki később a mongolok szolgálatába állt. Ezzel kapcsolatban lásd: Clifford Edmund Bosworth: *The Isma'īlis of Quhistān...*; Dabashi: *The Philosopher/Vizier...*; Bosworth: *The History of the Saffarids of Sīstān...*, 399, 408–409; Daftary: *The Ismā'īlis*, 383.

a velük való szembeszállás jegyeit viselik magukon valamint kiemelik a mongolok ellen kiküldött *fidā'īk* bátorságát.

Ezek a versek világosan tükrözik az 1231 után beköszöntő új politikai hangulatot, amikor a mongolok felszámolták a nizāri ismā'īlikkal szemben ellenséges Khwārizmi Birodalom maradványait. A közös ellenség eltűnésével a mongol–nizāri ismā'īli kapcsolatrendszerre a gyanakvás, majd az egyre nyíltabb ellenségesség volt jellemző. Alamūt urai vélhetően érzékelték a megváltozott helyzetet és eleinte tettek gesztusokat a mongoloknak, de a nizāri ismā'īli követeket a mongolok megalázták és elutasították.⁷²

A megváltozott hangulatot jól tükrözi a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* több *qašīdā*-ja. A 78. *qašīdāt* korábban már részben elemeztem, ahol kiderült, hogy a vers szerint eleinte Dzsingisz kán könyörületes volt a nizāri ismā'īlikkal szemben, később azonban letért erről az isteni útról, és be akarta börtönözni a nizāri imámokat, akik válaszul merénylőket (*fidā'ī*) küldtek a mongol táborba, hogy megöljék a mongol uralkodót, akivel a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerint végeztek is a merénylők. Ez az utolsó állítás nyilván fikció, mert nincsen semmilyen arra vonatkozó adatunk, hogy Dzsingisz kánt nizāri ismā'īli merénylők ölték volna meg.

2288 Aztán amikor Dzsingisz visszafordult ettől a határozott tanácstól, és egy parancsot írt,

e felség (*īn ḥažrat*)⁷³ számára, eltérve az emberi ész természetétől (*za jins-i 'aql-i insānī barkinār*).

2289 Dzsingisz kán azt kívánta, hogy szükséges a mostani időben, fordítsd arcodat udvaromhoz, hogy jóra forduljon a dolog.

2290 Amikor a bátor *fidā'ī* férfiak (*šīrmardān-i fidā'ī*) értesültek erről, A buzgalom és a fényesség által elindultak lelküket feláldozva (*jānsipār*).

2291 A parancsnok, a vezetők és a mongol hadsereg azt mondták, hogy egy páncélban ezer Isfandiyār⁷⁴ van a bosszú idején (*bi gāh-i kīn*)

2292 Amikor Dzsingisz kán megkóstolta a handzsár sörbetét (*šarbat-i khanjar*), és sötét lelke lábából távozott, a pokol tüzének gonoszsága az ő füstje által növekedett.⁷⁵

⁷² Juwaynī, ed. Qazwīnī, vol. 1, 205, 213; tr. Boyle, vol. 1, 250, 258.

⁷³ Ismét az aktuális nizāri ismā'īli imámról lehet szó.

⁷⁴ Isfandiyār mitikus és híres iráni hőrosz és harcos volt, Abū'l-Qāsim Manšūr Firdawsī *Šāhnāmā*-jában (magyarul *Királyok könyve*) a mitikus Kayānida dinasztia egyik tagja.

⁷⁵ *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 78. *qašīda*, 2288-2292, 212 (a szerző fordítása).

پس چون زان رای رزین برگشت و فرمانی نوشت سوی این حضرت ز جنس عقل انسان برکنار
کرد استدعا که می باید که اندر وقت حال رخ به درگاهم نهی تا کار گردد چون نگار
شیر مردان فدایی تا شدند آگه ازین از سر شوق و صفا کردند عزم جان سپار
نایب و دستور و لشکرکش که می گفتند هست در یکی جوشن به گاه کین هزار اسفندیار
شربت خنجر چشید و جان تاریک از پی اش رفت و افزون شد ز دودش نار دوزخ را شرار

A második alkorszakhoz tartozó legendás elem *Jingiz-i thānī* vagy a második Dzsingisz (azaz fia, Ögödei mongol nagykán, ur. 1227–1241) története, aki a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerint elküldte testvérét, Csagatáj a nizāri ismā'ilik ellen. A második Dzsingisz és Csagatáj izgalmas története a 49. és 133. qašidákban található. Ezen ódák szerint Csagatáj „ezer vár” (a nizāri ismā'ilik által ellenőrzött területek) meghódítását tervezte, de az alamüti imámokat az isteni kegyelem ismét megvédte a mongoloktól, és Csagatáj is *fidā'ik* gyilkolták meg a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerint.

1508 A második Dzsingisz⁷⁶ fivérének Csagatájnak⁷⁷

a rangja ki lett jelölve és a dolog elkezdődött.

1509 És az ő szíve miatt a királyi székhelyen (*makān*) és kancellárián (*maktab*) zűrzavar (*wilwila*) támadt a Dū'l-Fiqārtól⁷⁸ való félelem miatt.⁷⁹

Ami a Csagatáj név azonosítását illeti, valószínű, hogy a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szövegrészei olyan valakire vonatkoznak, aki nem lehet azonos Dzsingisz kán második fiával, mivel köztudott, hogy az egyik legjelentősebb *noyont*, magas rangú mongol katonai vezetőt is Csagatájnak is hívták, aki ráadásul az 1230-as, 1240-es években a Dél-Kaukázusban volt aktív mongol katonai vezető. Csagatáj Qorcsi (magyarul ’Tegezshordozó Csagatáj’) Csormaghan mongol katonai parancsnok egyik alvezére volt, aki 1236-ban jelent meg a Kaukázus területén, amikor leigázott számos fontos grúz-örmény erődöt, mint például Lorit és Tbiliszit. Kirakosz Gandzakec'i, a korabeli örmény történész részletesen beszámol arról, milyen kifinomult módszereket alkalmaztak a mongolok e várak és városok ostrománál.⁸⁰ Csagatáj Qorcsi magasrangú mongol arisztokrata Örményországban tevékenykedett, és Gandzakec'i

⁷⁶ A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* szerzői nem ismerik a mongol Ögödej nagykán (uralkodott: 1227–1241, perzsául Uktāy) nevét, aki Dzsingisz kánt követte a mongol nagykáni trónon, helyette *Jingiz-i thānī*-nak, 'második Dzsingisz'-nek nevezik folyamatosan több qašidában is.

⁷⁷ A *Dīwān-i Qā'imīyyāt* 49. qašidájának szerzője összekeveri Csagatáj Qorcsit a jóval híresebb másik Csagatájjal, Dzsingisz kán második fiával, aki Közép-Ázsia nagy része és a mai Nyugat-Kína felett uralkodott (1183–1242). Dzsingisz fia részt vett Közép-Ázsia és Afganisztán területének mongol hódításaiban 1223 előtt, de semmilyen perzsiai tevékenysége ezen kívül nem ismert és 1242-ben a mai Nyugat-Kína területén, Almaliqban halt meg igen távol a nizāri ismā'iliktől, akikkel semmilyen ismert kapcsolata nem volt életében, így teljesen kizárt, hogy a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* közlései rá vonatkoznának. Ezzel szemben Csagatáj Qorcsi mongol katonai főparancsnok volt a Dél-Kaukázusban 1249 előtt, nagyon közel a nizāri ismā'ilik uralta területekhez.

⁷⁸ Vö. 59. jegyzet.

⁷⁹ *Dīwān-i Qā'imīyyāt*, 49. qšida 1508-1509, 152 (a szerző fordítása).

جنگیز ثانی برادرش چغتای را منصب او ضبط گشت و کار بر آمد
وز دل او در مکان و مکتب شاهی ولوله از بیم ذوالفقار برآمد

⁸⁰ Dashdondog: *Mongols and Armenians*, 253–254; Juwaynī, ed. Qazwīnī, 277; Rašīd al-Dīn: *Jāmi' al-tawārīḥ*, 56; Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, 125–126.

szerint nizārī ismā'īli ügynökök ölték meg egy közelebről nem ismert időpontban valamikor 1240 után. Ezt a jelentős eseményt, Csagatáj Qorcsi nizārī ismā'īli merénylők általi meggyilkolását tehát örmény és perzsa források egyaránt megemlítik mint például Rašīd al-Dīn.⁸¹ A Csagatáj Qorcsi dél-kaukázusi mongol katonai parancsnok elleni sikeres nizārī ismā'īli merénylet óriási jelentőséggel bírt, mivel ő volt az egyetlen ismert magas rangú mongol áldozata a nizārī ismā'īli öngyilkos merénylőknek 1256 előtt.

Timothy Maynek igaza van, amikor azt sugallja, hogy Csagatáj Qorcsi meggyilkolása nizārī ismā'īli tett lehetett, amelynek célja a nizārī ismā'īlik elleni mongol katonai manőverek elterelése vagy gyengítése volt a Khwārizmi Birodalom 1231-es bukása után.⁸² 1243-ra a mongolok sikeresen felszámolták a khwārizmiak és a rüm-saljūqok államát és szilárdan kezükben tartották a Kaukázus vidékét a Kaszpi tenger közelében.⁸³ Ugyanebben az időben kezdtek megromlani a mongol–nizārī kapcsolatok. May azt feltételezi, hogy Csagatáj Qorcsi megölése Csormaghan, a Perzsiában tartózkodó legmagasabb rangú mongol tábornok halála után történhetett meg 1241 után, mivel egyetlen Csormaghannal kapcsolatos forrásunk sem utal erre az eseményre Csormaghan hivatali ideje alatt. Ha a gyilkosság 1241 előtt történt volna, visszhangja lett volna a Csormaghanhoz köthető forrásokban.

Másfelől ugyanakkor egyes örmény források azt sugallják, hogy Csagatáj Qorcsi még 1249-ben is életben volt, amikor több grúz és örmény herceg fellázadt a mongolok ellen a Csagatáj Qorcsi által kivetett súlyos adók következtében.⁸⁴ Figyelemre méltó, hogy ezt a lázadást már Bajdzsu, egy másik mongol katonai parancsnok fojtotta el, és nem Csagatáj Qorcsi, ami azt sugallja, hogy Csagatáj Qorcsit valamikor 1249 körül ölhatték meg.

Ha hitelesnek fogadjuk el az örmény források adatait, akkor a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* most ismert kézírata évekkel később zárult le, mint azt a szöveget kiadó Jalal Badakhchani véli. Badakhchani szerint a végső változatot Ḥasan Maḥmūd Kātib 1233-ban mutatta be, de Csagatáj Qorcsi 1249 körüli meggyilkolásának fentebb említett kronológiája fényében elképzelhető, hogy ismeretlen szerzők még további qašīdákkal egészítették ki a végső kéziratot.⁸⁵

Forrásaink szerint az a tény is ismert, hogy Bajdzsu, Perzsia mongol katonai kormányzója Csormaghan után, 1251-ben levelet írt Möngkének a nizārī ismā'īlik-ről, amely összefüggésbe hozható Csagatáj Qorcsi meggyilkolásával kapcsolatban⁸⁶

⁸¹ Rašīd al-Dīn vol. 2, 56.

⁸² May: *A Mongol-Isma'ili Alliance?*, 231–239.

⁸³ A Rüm szeldzsukokat a mongol Baiju dzsingiszida herceg seregei Köse Dağnál verték meg Erzincan és Erzurum között 1243. június 26-án.

⁸⁴ Dashdondog: *Mongols and Armenians*, 55–57.

⁸⁵ *Dīwān-i Qā'imīyyāt*, angol előszó, 8–9.

⁸⁶ Dashdondog: *Mongols and Armenians*, 123; Rašīd al-Dīn, vol. 1, 654.

és amely levél talán az 1256-os elleni véres mongol megtorlás közvetlen mozgatórugója lehetett. Ez esetben Csagatáj Qorcsi mint a Dél-Kaukázus mongol katonai parancsnokának 1249 körüli megölése szinte reménytelen helyzetbe taszította a nizāri ismāʿīlikat, mivel a merénylet részben felelős a velük szembeni látványos mongol katonai erődemónstrációért és végeredményben a nizāri ismāʿīli állam bukásáért 1256-ban.

4003 Mondd el most Csagatáj meggyilkolásának történetét,
Ki a törvénytelenység jele és a megvetés képe volt.

4004 Egy napon Csagatáj maga eldicsekedett hogy a világban
egy támadással meghódítok ezer megerősített erődítményt.

4005 Nem félek a kard okozta sebtől, és nem is mutatok
egy csipetnyi tiszteletet a világ *mujāhid*jainak⁸⁷

4006 Ḥusām al-Dīn Ḥasan b. ʿAlī Jawānmardī,

Aki a nagylelkűség jele lett abban a világban és a hitben,

4007 és aki nézete buzgalmának útján annak megvédésére törekedett,
tökéletes döntéssel és helyes elhatározással és határozott véleménnyel (*raʿy-i razīn*).

4011 Négy másik amīr is egyetértett vele,

És a koporsóhoz (*takhta*) siettek az otthoni trónustól (*za takht-i dār afzīn*).⁸⁸

4012 A vérontás és a zűrzavar olyan nagy lett ezen a területen,

Mintha egy felhő rubinból díszítette volna fel Csagatajt.⁸⁹

A mongol-nizāri ismāʿīli kapcsolatok megromlását más tényezők is tanúsítják. Gūjūk nagykan éles tónust ütött meg az előtte hódoló nizāri ismāʿīli követekkel szemben, amikor 1246-ban trónra lépett. Gūjūk egyik informátora talán Siramun, Csormaghan fia volt. Rašīd al-Dīn szerint 1246-ban Gūjūk megismételte a nizārikkal kapcsolatos mongol panaszok egy részét a szintén Karakorumban tartózkodó abbászida követnek is.⁹⁰ Ugyanebben az évben Gūjūk a mongol hadsereg erősíté-

⁸⁷ *Mujāhid* ʿhitharcos, itt a *Dīwān-i Qāʿimiyāt* 133. qašīdájának szerzője ezt a kifejezést alkalmazta a Csagatáj Qorcsi ellen induló nizāri ismāʿīli merényletökre.

⁸⁸ Az otthoni trónus kifejezés talán arra utal, hogy a nizāri ismāʿīli merényletök Alamütből indultak útnak.

⁸⁹ *Dīwān-i Qāʿimiyāt* 133. qašīda, 4003-4007, 4011-4012. 351-352 (a szerző fordítása).

ز کشتن چغتایی کن اعتبار اکنون که آن نشانه بیداد و صورت نفرین
ز روز خویش همی لاف زد که در عالم به حمله ای بگشایم هزار حصن حصین
ز زخم کارد نترسم و زین قبل نکنم مجاهدان جهان را به ذره ای تمکین
حسام دین حسن ابن علی جوانمردی که آیتی ز سخا شد در آن جهان و درین
ز راه شوق عقیدت به دفع او پرخاست به جزم کامل و عزم درست و رای رزین
چهار امیر دگر هم موافقت کردند به سوی تخته دوپند ز تخت دار افزین
ز خون کشته و غوغا چنان شد آن در و دشت که گفتی ابر به او بر ز لعل بست آذین

⁹⁰ Rašīd al-Dīn, vol. 1. 570, 654; Dashdondog: *Mongols and Armenians*, 122, n. 6.

sére egy másik mongol vezetőt, Eldzsigideit küldte Perzsiába Juwaynī szerint, bár az nem bizonyítható, hogy ezt az új mongol hadsereget közvetlenül a nizārī ismāʿīlik ellen vetették volna be Irán északi részén.⁹¹

Kirakosz Gandzakecʿi ésa *Dīwān-i Qāʿimiyyāt* mellett Csagatáj Qorcsi nizārī ismāʿīli meggyilkolását Rašīd al-Dīn is megerősíti, bár a pontos dátum hiányzik a beszámolójából, ahogy az Kirakosz Gandzakecʿi elbeszéléséből sem derül ki egészen pontosan.⁹²

ÖSSZEFOGLALÁS

Ami a *Dīwān-i Qāʿimiyyāt* mongolbarát verseinek doktrinális hátterét illeti, a viszonylag erős mongolbarát attitűd egyes versekben Jalāl al-Dīn Ḥasan és ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad imámok valamint udvari emberek véleményét tükrözheti, akik Alamūtban mongolbarát politikát támogattak 1219 után. Az alamūti nizārī ismāʿīlik talán úgy érezték, hogy álláspontjuk jelentősen meggyengítheti a khwārizmiakat. S valóban, a nizārī ismāʿīlik jelentős területi előnyökhöz jutottak az első mongol támadást követően a khwārizmiak által ellenőrzött területek felett 1220–1223 táján.

Ezekben a mongolbarát gesztusokban egyébként nem volt semmi új és meglepő, a nizārī ismāʿīli elitek egyfajta *Realpolitik*ot folytattak százhatvan éves fennállásuk során, az aktuális ellenségeik ellenségeit támogatták, ilyenre a mongolok előtt is bőven volt példa. Másrészt a nizārī ismāʿīli elitben 1220–1222-ben látható mongolbarát tendenciák segítenek átértelmezni a másodlagos forrásokban ellentmondásosnak tartott későbbi politikai lépéseket.

A *Dīwān-i Qāʿimiyyāt* mongolbarát verseinek bizonyítékai fényében az olyan befolyásos személyiségek politikai lépései, most már más szemmel láthatók, mint Nāšir al-Dīn Ṭūsī 1256 utáni mongolbarát gesztusai⁹³ és végső szerepe abban, hogy

⁹¹ Juwaynī, vol. 3, 212–213; Bar Hebraeus: *The Chronology of Gregory Abūʾl-Faraj*, 411; May: *A Mongol-Ismaʿīli Alliance?*, 238.

⁹² Dashdondog: *Mongols and Armenians*, 125.

⁹³ Nāšir al-Dīn Ṭūsī (1201–1274) jelentős iráni filozófus, teológus, csillagász és politikus, aki eredetileg tizenkettes síita volt, fiatalon csatlakozott a nizārī ismāʿīlikhoz és konverziója után előbb Quhistánban majd Alamūtban lett befolyásos udvari ember. 1256-ban látva a hatalmas mongol túlerőt, Nāšir al-Dīn Ṭūsī beszélt rá Rukn al-Dīn Khuršāhot, az utolsó alamati nizārī ismāʿīli imámot, hogy adja meg magát a mongoloknak és hagyja el az alamūti erődöt. Ezt követően Nāšir al-Dīn Ṭūsī újra 12-es síita hitre tért és befolyásos udvari ember lett Hülegünél, az iráni ilkánida dinasztia alapítójánál. Nāšir al-Dīn Ṭūsī Hülegü tanácsadójaként jelen volt Bagdad 1258-as mongol ostrománál és lerombolásánál, és a perzsi Maragában híres csillagvizsgálót emeltetett. Az iráni síita vallásfilozófia kiemelkedő alakja, Bagdadban a Kāžimiyya síita negyedben levő híres szentélyben van eltemetve a tizenkettes síita iszlám szerinti a hetedik és kilencedik imámok sírja mellett.

Rukn al-Dīn Khuršāh⁹⁴ rábírta, hogy jöjjön le Alamütből és adja át az erődöt a mongoloknak, könnyebben megmagyarázható, ha figyelembe vesszük a jelentős mértékű mongolbarát befolyást Alamütben már jóval 1256 előtt. Szinte biztosak vagyunk abban, hogy Ḥasan Maḥmūd Kātib és Nāšir al-Dīn Ṭūsī évtizedeket töltöttek együtt Alamütben, és még azelőtt Quhistānban is; és a *Dīwān-i Qā'imīyyāt* néhány qašidájában látható mongolbarát gesztusok arra utalnak, hogy ez a mongolbarát párt Alamütben elég aktív volt a perzsiai mongol hódítás első évtizedeiben. Valószínűnek tűnik, hogy az Alamütben élők jelentős része átmenetileg támogathatta a mongol terjeszkedést 1231, a Khwārizmi Birodalom végső összeomlása előtt. A nizāri ismā'īli-mongol status quo alapjaiban változott meg 1231 után, amikor a közös ellenség hiányában felbomlott érdekszövetségük és a nizāri ismā'īlik számára egyre szűkülő mozgástérben a már jól ismert öngyilkos merénylet eszközét vetették be a mongolok ellen Csagatáj Qorcsi 1249 körüli meggyilkolásával. Ezzel azonban a nizāri ismā'īli állam saját pusztulását gyorsította fel és esélye sem volt az eurázsiai mongol hadigépezettel szemben.

BIBLIOGRÁFIA

- Bar Hebraeus, The Chronology of Gregory: Abū'l-Faraj 622/1225-1286, the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World. Amsterdam: APA-Philo Press, 1976.
- Berthold, Spuler: Die Mongolen in Iran, Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit, 617/1220-1350. Leiden: Brill, 1985.
- Bosworth, Clifford Edmund: The Isma'ilis of Quhistān and the Maliks of Nimruz or Sistan = Daftary, Farhad (ed.): Medieval Ismaili History and Thought. London: Cambridge University Press, 1996, 211-229.
- Bosworth, Clifford Edmund: The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3). Costa Mesa - CA/New York: Mazda Publishers, 1994.
- Boyle, Andrew John: The Ismā'ilis and the Mongol Invasion = Sayyed Hossein Nasr (ed.): Ismā'īli Contributions to Islamic Culture. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Hamid, Dabashi: The Philosopher/Vizier Khwāja Nāšir al-Dīn Ṭūsī and the Isma'ilis = Daftary, Farhad (ed.): Medieval Ismaili History and Thought. London: Cambridge University Press, 1996, 321-345.
- Daftary, Farhad: The Ismā'ilis, their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Dashdondog, Bayarsaikhan: Mongols and Armenians (617/1220-1335). Leiden: Brill, 2011.
- De Smet, Daniel: Les Fatimides de l'ésoterisme en islam, Islam - Nouvelles approches. Paris: Les éditions du cerf, 2022.
- Dīwān-i Qā'imīyyāt. Ed. by Sayyid Jalāl Ḥusainī Badakhchāni. Tih-rān: Mīrās-i maktūb, 1390/2011.

⁹⁴ Rukn al-Dīn Khuršāh (1255-1256) az utolsó alamüti nizāri ismā'īli imám, aki végül megadta magát Hülegü mongol erőinek és mongol fogságba kerülve vesztette életét.

- Eboo Jamal, Nadia: *Surviving the Mongols – Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London–New York: I. B. Tauris, 2002.
- Hajnal István – Sárközy Miklós: *Anthologia Ismailitica Nizārīca, összeállította és arabból fordította Hajnal István és Sárközy Miklós*. Budapest: L'Harmattan, 2016.
- Hajnal István: *The Events of Paradise, Facts and Eschatological Doctrine in Medieval Ismā'īli History = The Arabist*. *Budapest Studies in Arabic* 28–29 (2008), 83–105.
- Hodgson, Marshall G. S.: *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlis Against the Islamic World*. The Hague: Mouton and Co., 1955.
- Ivanow, Wladimir: *An Ismaili Poem in Praise of Fidawis = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 14 (1938), 63–72.
- Jackson, Peter: *The Mongols and the Islamic World, from conquest to conversion*. New Haven and London: Yale University Press, 2017.
- Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik b. Muḥammad: *Tārīkh-i Jahāngušā*, ed. Muḥammad Qazwīnī. Leiden – London: Brill, 1912–1937.
- Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik b. Muḥammad: *The History of the World-conqueror*, tr. John Andrew. Cambridge, MA: Boyle, 1958.
- Juzjānī Minhāj al-Dīn 'Uthmān b. Sīraj Juzjānī, Ṭabaqāt, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī, *Anjuman-i Tārīkhī-i Afghanistan*, Kabul, 1964–65.
- Kiani Muhammad Yusof: *Gorgan iv*. *Archaeology = Encyclopaedia Iranica Online Edition iranicaonline.org/articles/gorgan-iv*, 2002.
- Kleiss, Wolfram: *Fortifications = Encyclopaedia Iranica Online Edition iranicaonline.org/articles/fortifications-*, 1999.
- Lewis, Bernard: *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- Madelung, Wilferd: *Arabic Texts concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan*. Beirut: Daylaman and Gilan, 1987.
- May, Timothy: *A Mongol-Isma'ili Alliance? Thoughts on the Mongols and Assassins = Journal of the Royal Asiatic Society*, 2004.
- Rašīd al-Dīn, Faḏl Allāh Hamadānī, *Jāmi' al-tawārīkh* ed. Bahman Karīmī Iqbāl, Tehran, 1958 vol. 2, 56.
- Sárközy Miklós: *Feltámadás vagy politikai reform? Az 1164-es nizārī ismā'īli Qiyāma értelmezési lehetőségei = Kósa Gábor és Vér Ádám (szerk.): Reformationes: Reformkísérletek a vallástörténetben. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2018. május 22-én tartott vallástudományi konferencia előadásai. (AFION KÖNYVEK 5. Sorozatszerkesztő: Déri Balázs.) Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, 2021, 129–146.*
- Sárközy Miklós: *A Diwān-i Qā'imīyāt hetvenötödik kaszidája és egy nizārī merénylet anatómiája = Keletkutatás, 2015 tavasz, 139–152.*
- Yuan Shi, ed. Song Lian. Beijing: Zhonghua shu ju, 1976.

POLITIKAI FANTÁZIA VERSUS TEOPOLITIKAI KÉPZELET¹

SZALAY MÁTYÁS

*Mi pedig, atyámfiai, Izsák szerint,
ígéretnek gyermekei vagyunk. (Gal, 4, 28)*

ABSTRACT

Political reflection as well as political action implies a specific usage of the imaginative faculty let it be in a secular or in a theologically informed context. Following the footsteps of William Cavanaugh, one of the most important exponents of contemporary Catholic theological reflections on politics, I contrast two fundamentally different approaches to politics by analysing how exactly the imaginative faculty operates. The basic distinction that I critically elaborate between „political fantasy” and „theopolitical imagination” is based on a close reading of the chapters of the *De civitate Dei* in which St. Augustine distinguishes the two cities in relation to Abraham’s two sons. St. Augustine is keen on describing the dramatic decision of the father of faith to secure his descendance. The two radically distinct ways of becoming fruitful imply different terms to conceive „future”. One future vision is an apocalyptic political fantasy that understands the future as something we are heading towards, and is less fruitful than the eschatological future that is approaching us. In the last paragraph I flesh out how this distinction is relevant for our struggle against transhumanism.

POLITIKAI TEOLÓGIA – TEOPOLITIKA

A teopolitikai képzelet alatt egészen mást értünk, mint amire a politikai teológia vállalkozik, nem csupán az eredményét, hanem módszerét és működési elvét, pontosabban fogalmazva ihletettségét illetően is. E gondolat meggyőzőbbnek tűnik, ha figyelembe vesszük a Peter Scott és William T. Cavanaugh által a *Blackwell Companion to Political Theology*-hoz írott bevezetésben felvázolt tipológiát:

¹ Az alábbi esszé alap gondolata az Artur Mrowczynski-van Allen professzorral közösen tartott előadássorozat keretei között fogalmazódott meg a *Beyond Secular Faith* című granadai nemzetközi konferencián. A dolgozatot eltávozott barátom emlékének ajánlom.

Ebben az általános összefüggésben <keresztény politikai teológia> a politikai teológiát a különböző szerzők eltérő módon értelmezik. Akadnak olyanok, akik a politikát a maga világi autonómiájával együtt adottnak veszik. Számukra a politika s a teológia ezért két lényegesen eltérő tevékenységet jelöl; az egyik a társadalmi tekintélyt, míg a másik elsősorban a vallási tapasztalatot érinti, és a hívek félig-meddig magánjellegű egyesülésével foglalkozik. A politikai teológia feladata itt – gondosan őrizve mindkét terület önállóságát – a vallási tapasztalat összekötése a nagyobb társadalmi ügyekkel. Mások számára a teológia a politika kritikai reflexiója. A teológia felépítményként viszonyul a materiális politikai gazdaságtanhoz, amikor visszatükrözi vagy felerősíti az igazságos vagy igazságtalan politikai berendezkedést. A politikai teológia feladata ennyiben egyfelől azon módok megvilágítása lehet, ahogyan a teológiai diskurzus újratemti az osztályok, a nemek és fajok közötti egyenlőtlenséget, másfelől a teológia olyan újraalkotása, amely az igazságot szolgálja.²

Noha Cavanaugh legitimnek tartja e megközelítéseket, megemlíti egy további lehetőséget is, mely új összefüggésbe helyezi teológia és politika különbségét, amennyiben felmutatja, miért nem lehet őket egymástól elválasztani.

Megint mások számára azonban a teológia és a politika lényegében hasonló tevékenységek: mindkettőt azon metafizikai képek megalkotása hozza létre, amelyek köré a közösségek szerveződnek. Minden politika magába foglal valamiféle teológiát, s a szervezettség sajátos formái implicit módon megtalálhatóak például a Szentháromságról, az eszkatológiáról vagy az egyházzól szóló tanításban. Nem különíthető el egymástól lényegi módon az anyagi alap és a kulturális felépítmény.³

Ha a politika már mindenkor magába foglal bizonyos teológiát, ahogyan bármilyen teológia szükségképpen tartalmaz bizonyos politikai implikációkat, akkor felmerül a kérdés, pontosan milyen feladat hárul itt a bölcseletre. Az USA-beli teológus így fogalmaz: „A feladat itt abban áll, hogy felszínre hozzuk a hamis teológiákat, amelyek az állítólagos világi politika megalapozására szolgának, és támogassuk az olyan igaz politikát, amely igaz teológiában foglaltatik.”⁴

² Peter Scott – William T. Cavanaugh (szerk.): *The Blackwell...*, 2.

³ Uo., 2.

⁴ Uo.

TEOPOLITIKAI KÉPZELET

E gondolatmenet során némi távolságot tartok a két először említett megközelítéstől, és a harmadik alternatíva nyomán igyekszem érvelni. Cavanaugh terminológiáját követve ezt *teopolitikai* megközelítésnek hívom. Amennyiben ennek feladata a valódi teológiára alapozott politikai elképzelés, vízió kidolgozása, akkor ez olyan spirituális és intellektuális kihívást jelent, melyben lényegi szerep jut a képzelőtehetségnek is. Kétségkívül érdemes tisztáznunk tehát, mit is értünk a *teopolitikai képzelet* fogalmán. Ennek rendszeres és fenomenológiai kifejtése mellett azt is be kell mutatni, hogyan működik a maga konkrét formájában. Jóllehet Cavanaugh lefektette egy ilyesfajta vizsgálódás alapjait, nem világította meg rendszeres formában az igaz és hamis teopolitikai képzelet fogalmát. Ugyanakkor *Migration of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church* című esszéjének „From One City to Two” című fejezetében⁵ Szent Ágoston nyomán kritizálja John Courtney Murray és mindazok munkásságát, akik úgy gondolták, hogy a két város a szent, illetve profán célok megvalósítására törekedvén békében létezhet egymás mellett. Az elmélet olyan vízió alapul, melyben a szent város a világi város középpontjában, vagyis annak keretei között létezhet. Így a világi város, egyfajta neutrális összefüggésként, nemcsak különválasztható a vallási szférától, amennyiben más célokat szolgál, és önálló elvek szerint működik, hanem egyenesen ez ad teret a vallásnak.

John Milbank, Rowan Williams, Oliver O’Donovan.⁶ valamint a Radical Orthodoxy számos más képviselőjének politikaelméleti munkássága⁷ felhívja a figyelmet ezen elmélet hamisságára, amikor Szent Ágoston nyomán leszögezik: az Egyház az egyetlen és tulajdonképpeni nyilvános tér, a *res publica* valódi letéteményese. Milbank értelmezése szerint⁸ Szent Ágoston azt állítja, hogy a *civitas terrena* céljai nem egyszerűen végesek, hanem olyan javak, amelyek nélkülöznek minden referenciát a végső jóra, s ezért egyenesen hamis és rossz célok, amelyek elérésére a *libido dominandi* készlet bennünket. A világi vallás hamis politikai szintéziseket, a béke és egység csalóka látszatát képes csak világra hozni.

A továbbiakban e kritikai fonalat szándékozom felvenni, hogy kidolgozzam a kétféle képzelet közötti különbséget a politikát, pontosabban szólva az eljövendő közösséget, Isten országát illetően. Jóllehet magyarul a képzelet és a fantázia rokonértelmű szavak, igyekszem megkülönböztetni a képzelőtehetség fakultásának e kétféle, spirituálisan és morálisan is eltérő előjelű használatát, amikor azt, ami

⁵ Cavanaugh: *Migration of the Holy*, 46–63.

⁶ O’Donovan: *The Desire of the Nations*.

⁷ Sureau: *Pour une nouvelle théologie*.

⁸ Milbank: *Theology and Social Theory*, 406.

Szent Ágoston szerint az isteni városhoz, Jeruzsálemhez kapcsolódik, *képzeletnek*, ami pedig Babilont jellemzi, *fantáziának* nevezem.⁹

KÉT VÁROS – A KÉPZELŐTEHETSÉG KÉTFÉLE MŰKÖDÉSE

Idézzük fel Szent Ágoston híres különbségtételét a két város között (*De civitate Dei*, XVIII.) azon aspektusokra összpontosítva, amelyek segítenek megérteni, hogyan működik a képzelőtehetség egyik, illetve másik esetben! Ahogyan az köztudott, Szent Ágoston komplex történeti összefüggésbe ágyazva mutatja be a két város együttélését. Noha világosan különböznek egymástól, mégis ugyanazon földi valóság részei, tehát az, hogy ki melyik város polgára, attól függ, mennyiben vesz részt az adott közösséget megalapozó és működtető eredeti aktusban. A szeretet rendje (*ordo amoris*) és az ennek megfelelő alapvető beállítódás alapozza meg azt, ahogyan a személyes viszonyokat egy egzisztenciális történeti narratíván belül éljük meg és értelmezzük, a szeretet-tapasztalat mindent átfogó értelme ugyanis egy történeten belül és egy sajátos történet-értelmezésen keresztül bontakozhat ki.¹⁰ A kulcsszó itt is a részvétel, a participáció. Szent Ágoston a két város történetét a teremtetéstől az eszkatológiai valóságig meséli el, kiemelve, hogy a lényegi elem mindenkor az, hogyan viszonyulunk a Krisztus-eseményhez.

Ágoston értelmezésében az üdvtörténet egyik kulcspontja nem is annyira a hit atyjának megpróbáltatása, hanem ennek előzménye, Ábrahám és Sára házasságának átalakulása, pontosabban Izsák és Izmaél fogantatásának és születésének különböző narratívája. Figyelemreméltó módon a két város eszmeiségének kidolgozásakor a Szentírást követve (Gal 4,21-31) egy családtörténetet mesél el, egy férfi és egy nő viszonyát elemezve gondolja megjeleníteni az egész emberiség számára releváns történeti döntést.

⁹ A képzelőtehetség ambivalens szerepére a Biblia és a klasszikus források is világosan utalnak. Ld. Kearney: *The Wake of Imagination*. Érdemes kiemelni, hogy amint ezt a szerző gondos történeti áttekintésében helyesen jelzi, a keresztény kultúrtörténetben Kant képzelőerő-fogalma radikális átalakulást idézett elő. Forczek: *Képzelőerő...*, 128–147.

¹⁰ “Az emberiséget két csoportra osztottuk. Egyik azoknak a csoportja, akik az ember szerint, másik meg azoké, akik Isten szerint élnek. Ezeket misztikus értelemben két városnak nevezzük. Az egyik az Istennek való örök uralomra van rendelve, a másik pedig a Sátánnal együtt örök büntetésre van ítélve. [...] Most pedig mivel már eleget mondtam e két város keletkezéséről [...] szükségesnek tartom, hogy a két város történetéről is szóljak, amely akkor kezdődött, amikor az első emberpár utódot nemzett, és addig tart, amíg az emberi nemzés meg nem szűnik. Ez az egész idő, vagy korszak, amelyben halottak távoznak el, és a helyükre szülöttek érkeznek, hozzátartozik a két város történetéhez.” Szent Ágoston: *Isten városáról...*, 265–266.

A dráma egyik különös aspektusa, hogy Ábrahám morálisan nem ítéltethető el azért, hogy a szolgálójával hált, hiszen egyfelől felesége kérését teljesítette, másfelől tette nem ütközik a zsidó törvényekbe. Az ő esetében még nem annyira bűn és erény szembeállításáról beszélhetünk, mint inkább két, egymástól eltérő szeretetforma és viszonyrendszer megkülönböztetéséről. Krisztus után természetesen radikálisan új összefüggésről van szó, és Ábrahám példája épp ezen újdonság analogikus megértését segíti elő. Ennyiben fontos, hogy Ágoston magasabbrendűnek tartja azt a szeretetet, mely nem egyszerűen pozitív spontán érzelmi válasz, hanem egy tanulási folyamat nyomán kialakuló alapvető beállítódás: radikális válasz a feltáruuló valóságra. Az ilyen szeretetben az ember elhivatottságának tudata tör felszínre, s ezért önmagunk teljes elajándékozásának hivatástapasztalata (*vocatio*), mely egyszersmind kiszólít bennünket az életvilág összefüggéseiből (*exvocatio*), és bevezet egy másik, eredendőbb és teljesebb vallási világba és történetbe (*invocatio*). Szent Ágoston értelmezése azt sugallja, hogy az égi város mellett elkötelezve magunkat egészen másféle narratívának lehetünk részesei. Ennek kulcsfontosságú része, éppen mert a képzelet iskolapéldája, ha megértjük és magunk is beleereshetünk abban a viszonyba, amely Ábrahámot Sárahoz kötötte.

Ábrahám és Sára sorsa mindenekelőtt azért egészen különleges, mert a történetüket hangsúlyosan nem maguk írják, az sokkal inkább Isten-viszonyuk formálódásával bomlik ki előttünk, szemben Ábrahám és Hágár drámai viszonyával, melyet – legalábbis a zsidó elbeszélés szerint – az emberi természet esendősege határoz meg.

Amikor Pál apostol galatákhöz írt levelének alaptézisét (Gal 4, 21–31) követve Szent Ágoston újrameséli a bibliai epizódot, kiemelt figyelmet szentel a képzelet szerepének abban, miként alakul Ábrahám és a választott nép sorsa. Nem általában véve a képzeleti aktusról van itt szó, hanem annak elképzeléséről, hogyan valósul meg Isten ígérete a világban, vagyis miként alakítja át az isteni akarat a valóságot, s az emberi viszonyokat.

Figyelemreméltó, hogy e szentírási történet sem hagy kétséget afelől, hogy az a színpad, ahol az isteni akarat kibontakozhat, nem más, mint a legitimebb emberi kapcsolat, a házasság. A mindig nagyobb, *semper maior* isteni szeretet mindenekelőtt az emberi szeretet-kapcsolatok átalakulásában mutatkozik meg, s különösen a férfi és nő drámai viszonyában következik be a csoda, a *szív teljes átalakulása*. Szent Ágoston ezt hangsúlyozva tartja fontosnak, hogy noha nem történik házasságtörés, amikor Ábrahám Hágárral gyermeket nemz (hiszen követi a választott nép törvényét), mégis meg kell tanulnia, hogy Isten szeretetére válaszolni többet jelent, mint egyszerűen betartani a törvény szavát: teljes ráhagyatkozást kíván. A képzeleti aktus, annak kitapogatása, felfedezése, miben és kiben bízva engedheti el az ember saját jövőképét, s válhat nyitottá Isten kezdeményezésére.

Fontos megjegyezni, hogy minden polemikus különbségtétel ellenére sem a két szeretet-forma szembeállításáról beszélhetünk, hiszen Ábrahám viszonya Hágárhoz,

a rabszolgához nem más, mint Ábrahám és Sára kapcsolatának árnyékszerű változata, s nem ennek ellentéte. Kétségtelen azonban, hogy Hágár nincs teljesen jelen a maga emberi és női mivoltában, csupán egy, ha mégoly nemes funkciót is lát el, pontosabban helyettesítő szerepet játszik. Ennyiben szimbolikus jelentéssel bír, hogy nem szabad emberként, hanem rabszolgaként kerül az események sodrába, nem irányítja a sorsát; végső soron ő is (mint a közösség egésze) egy időre Ábrahám és Sára kétségbeesésének áldozatává válik. Jóllehet a *fantázia* számára látszólag az ő termékenysége jelenti a menekülő utat, odaadása mégsem a teljesség felé indítja el. Figyelemreméltó és az ember, az emberi kicsinyiség iránti könyörület szép ak-tusa, hogy Isten Hágár méhének gyümölcsét is megáldja, és Ábrahám is igyekszik visszavezetni a választott néphez.

Az ígélet beteljesedése nem a múltbéli vágyak valóra válása, hanem valódi újdonság, s ezt csak a bizalmas ráhagyatkozás, önmagunk átadása nyomán képes felszínre törni. Ábrahám és Sára (szemben Ábrahám és Hágár kapcsolatával) akkor válik különlegessé, amikor nem egyszerűen egymás szemébe néznek, hanem megnyílnak az újra, s beengednek egy harmadikat is a viszonyukba, amikor tehát Isten kezébe helyezve sorsuk alakulását, kiszolgáltatják magukat egy *új élet* számukra is ismeretlen következményeinek. Nem nehéz belehelyezkednünk sorsukba, hiszen minden gyermek megszületése új életet ad a szülőknek is, újrendezi a szeretetviszonyokat, s e radikális újdonság és kiszolgáltatottság befogadása olyan ráhagyatkozást kíván, mely meghaladja a szülők egymáshoz való viszonyát. Ők egymást választották, a gyermek azonban túl van minden elképzelhetőn. Még azelőtt, hogy egy esendő gyermeket ajándékozna neki, Isten Ábrahámtól és Sárától ezt a ráhagyatkozást kéri, s erre készíti fel őket, lassan, türelmesen, atyai módon vezetve.

A Krisztus-esemény fényében már értjük az óvatosságot, hiszen paradox módon az Isten mindig termékeny akarata úgy nyilvánul meg, hogy azzal maga is kiszolgáltatja magát az embernek. Ez a Jézus születését megidéző prófécia adja meg az eljövendő elképzelésének egyik alapvető karakterjegyét: az sosem egy terv kidolgozását jelenti, s még csak nem is annak kreatív végrehajtásában működik közre. Mi több, az ember szerepe nem is egyszerűen az, hogy teremtményként válaszoljon a Teremtőjének, hanem sokkal inkább, hogy engedje magát bevonni abba a szentháromságos mozgásba, melynek révén az Atya átadja magát a Fiúnak a Szentlélek által, és Ő válaszképpen átadja magát az Atya akaratának a Szentlélek által. Innen, az Újszövetség megvilágította Krisztus-történet felől nézve világos, hogy Ábrahám feladata sem az, hogy feladva önmagát mechanikusan végrehajtson egy isteni akaratot, hanem hogy saját szabadságával és teljes emberi mivoltával e titokzatos mozgásba beleereshkedve lassanként ráeszméljen, minek is vált részévé.

E tekintetben figyelemreméltó, hogy Ábrahám a féltékeny Sára kérésére a sivatagba száműzi Hágárt, aki gyermeket adott neki. Isten válaszképpen angyalt küld a végsőkig kiszolgáltatott anyához. Később maga Ábrahám kéri, hogy Hágártól

született gyermeke, Szent Ágoston megfogalmazásában a testi gyermek se maradjon ki Isten ígéretéből, mégha az más formában is vonatkozik rá mint a kegyelemből született gyermekre. Ami tehát e történetben, s egyáltalán az emberiség üdvtörténetében kibomlik, megvalósul, mindig az isteni és emberi akarat önmagát a másíknak kiszolgáltató dialógikus viszonyából születik.

E párbeszéd, az odaadott és az erre felelő szó, állandó tanulási folyamatot jelent, s ez maga a valóság, így Isten országának a kibontakozása. Ebből következik, hogy Ábrahám és Sára kapcsolatára akkor száll áldás, amikor e közösséget nem csak megnyitják Isten felé, hanem alapvetően benne és által kapcsolódnak össze. Ábrahám és Hágár ehhez képest az esendő ember magányát próbálta csak feloldani, s nem vesz tudomást arról, hogy az Istennel való közösség eredendőbb, ontológiai értelemben is alapvetőbb a kétségbeesett magánynál.¹¹ Ábrahám és Sára akkor tud ráhagyatkozni az ígéretre, ha megsejtenek valamit abból a rejtélyből, hogy az ígéret önfeltárázó jellegű, vagyis fellebbenti a fátylat az ígéret szubjektumáról, aki maga az idő ura, s akinek ezért az emberi életkor nem jelent határt. Ahogyan Isten ígérete végül is beteljesedik Sárának a reménytelenséget felülmúló termékennyé válásában, kétségkívül előképe annak, ahogyan a teremtő és eljövendő Isten Krisztusban végletes módon kiszolgáltatta magát a világnak és beleereszkedett az időbeliségbe.

A Szentháromság persze még nem nyilatkoztatta ki magát olyan világosan Ábrahámnak, ahogyan azt a Megváltó élete elénk tárta. A hit atyjának képzelőtehetsége Istent keresve saját és népe történetének alakulásában ezért mindenekelőtt az időn túli öröklét valóságát volt hivatott felfedezni. Számára az ígéret nem csak egy kimondott szó, hanem a kezdet *jelen*-valósága, a teremtő aktus visszhangja is. Világ és valóságértelmezésében Ábrahámnak el kellett jutnia addig, hogy a kezdetektől a végidőkig tekintse át a valóságot, és ebből a széles perspektívából szemlélve tanulja meg értelmezni, mit jelent az ígéret, mit jelent a be nem teljesedett ígéret *jelen*-valósága. Szent Ágoston *Az Isten városának* fejezeteiben végigkíséri olvasóit e szellemi és spirituális utazáson, amelynek révén kibontakozhat a képzelet szabadsága, mely az isteni akarat igénylésében érhető tetten, felfedezve a valóság új és újabb részleteit és azok szimbolikus, Isten természetére vonatkozó igazságait.

Az utazás tanulságát így foglalhatjuk össze: Isten ígérete éppen azért valósulhat meg, ha teret adunk kibontakozásához, ha tehát nem akarunk elébe vágni. Mit jelent azonban teret, pontosabban időt adni egy be nem teljesült ígéretnek? Mit kíván az embertől a meg nem születő gyermek, vagyis az el nem kezdődött jövő befogadása, miféle nyitottsággal fordulhatnánk egy fájó hiánytapasztalathoz? Ábrahám és Sára viszonyában ez a paradox kérdés merül fel, ennek a mélyére hatolva érthetjük meg, hogy kettejük és a nép tágabb közösségének sorsa végső soron attól függ, milyen választ adnak rá.

¹¹ Kierkegaard: A halálos betegség...

JÖVŐ ÉS ELJÖVENDŐ¹²

Annak fényében, hogyan szembesül Ábrahám ismét a hit drámai kihívásával, könnyebb e paradoxon mélyére hatolni. Frédéric Manns francia biblikus értelmezése szerint Ábrahám második próbatételekor nem az a kérdés, fel tudja-e áldozni Izsákot, hanem hogy az érosz-elvű, felemelkedő szeretete képes-e megtisztulni, hogy méltó válasz lehessen Isten feltétlen odaadására.¹³ Ábrahámnak ehhez meg kell tanulnia a befogadó, engedelmes szeretetet, s el kell engednie *az általa elképzelt jövő fogalmát*. Csak az képes erre, aki megtapasztalta, hogy Isten nem egyszerűen betartja az ígérteit, hanem meghaladja azt, amit ebből emberi elménk megértett, s hűsége ezért nem a vak hit, hanem ráhagyatkozás kívánalmával szembesít.

Ábrahám életének fő kérdése a termékenység és atyaság. Ahhoz, hogy felismerje ennek transzcendens dimenzióját, tekintetét egészen mindenek teremtőjéhez *mint atyához* kell felemelnie. Így juthat el odáig, hogy – ahogyan Szent Ágoston a *De doctrina christianá*-ban fogalmaz – *mindent Isten kedvéért és Őt Önmagáért szeresse*.¹⁴ Nem is annyira Isten parancsának mint parancsnak a teljesítése áll itt a középpontban, hanem inkább a *gyermeki beállítódás* és szemléletmód elsajátítása, az Atya felismerése, akinek hinni lehet a semmiből teremteni képes szavában. Ábrahám ugyanis csak az Atyát felismerve válhat maga is szabaddá tévő atyává, aki a (próbatétel után) visszakapott gyermekben már nem saját meghosszabbítását, projekcióját látja, hanem a szabadon kibontakozó jövőt, melyet nem az tesz „atyaivá”, hogy tőle származik, s uralhatja, hanem az, hogy atyaien elfogadja azt, amivé lesz.

E sajátos értelem akkor világosodik meg Ábrahám előtt, amikor úgy kapja vissza fiát az Istentől, mint az Atya ingyenesen adott ajándékát. E gyermek, a közösség, a nép jövőjének kulcsa és letéteményese, csodálatos ajándék, aki újra és újra elfogadva sem lesz a tulajdona, akit nem lehet kisajátítani, mert Istentől nyert saját útja és sorsa van. Még a beteljesedet ígérte sem kisajátítható, úgy a miénk, hogy közben teljesen kiszolgáltatottak maradunk neki! Krisztus, az igazi Fiú mutatta meg, hogy e kiszolgáltatottság, a gyermek függése az atyától és az ember függése Istentől, nem

¹² Ld. Mezei: Vallásbölcselet... 362-370. Mezei „A tévedés jóvátétele” című fejezetben eredeti és lenyűgöző módon elemzi az ígérte jelenségét kiemelve, hogy az önvalóság. Értelmezésében az ígérte a vallás lényegi vonása. „A vallás nem csak igazságot, hanem ígérteet is tesz; s ez az ígérte [...] magára a vallásra vonatkozik: egyrészt a tévedés jóvátételére, másrészt a vallás megújítására.” (365.o.)

¹³ “L’itinéraire d’Abraham est parsemé de difficultés: Dieu Lui demandera même de sacrifier son fils. Non pas qu’il désire des sacrifices humains, mais il veut une purification de l’amour-éros. Le sacrifice n’est pas le sacrifice d’Isaac, mais celui d’Abraham. C’est lui qui doit renoncer à son amour captatif pour s’ouvrir à l’amour oblatif.” = Manns: Mais pour vous, qui suis-je? ..., 86.

¹⁴ Vö. Szent Ágoston: De doctrina christiana..., 1.27.28. Az ilyen szeretet képes csak elismerni, hogy a másik is személy is Isten felé tart, és ezért önmagáért szerethető. Ld, uo. 1.33.37.

egy hatalmi viszony jellemzője, hanem a szeretet sajátsága, hiszen Krisztusban az Atya szolgáltatta ki magát teljesen és végérvényesen.

Visszatérve Ábrahám két gyermekéhez, először is a kétféle viszony horizontján eléje táruló jövő fogalmát kell megvizsgálnunk! Ábrahám és Hágár kapcsolata egy konkrét célt szolgál, egy meghatározott jövő előmozdítására szolgál. A képzelőtehetség mint fantázia itt épp annak elgondolását segíti elő, miként valósíthatnánk meg azt a forгатókönyvet, amitől azt remélik, olyan boldoggá teszi őket, mint Isten ígéretének beteljesülése. A fantázia aktusát tehát már mindig is az Istenhez emelkedő, de önmagára visszahulló, frusztrált vágy hívja életre. Még akkor is így van ez, ha később megerősödik és egy konkrét célt szem előtt tartva hamis magabiztossággal keresi a hozzá vezető utakat. Az így megkonstruált jövőkép lételeme, hogy kiszámítható, s mindaz, ami megtörténhet, ahhoz viszonyítva, aminek meg kell történnie, szinte számszerűsíthetően valószínű.

Az ilyen jövő azonban nem más, mint a múlt egy olyan változata, amire, jobb híján, akkor vágyunk, amikor az igazi boldogság elérhetetlennek tűnik. Jellemzően az ilyen elérhető vágyképen uralkodhatunk; a fantázia aktusa a valóság uralhatatlan részeit illetően hódító jellegű, még akkor is, ha sokszor ezt a félelem és létbizonytalanság indukálja. Mindazonáltal az ember természetes kiszolgáltatottsága aligha tűnik el, noha látszólag korlátok közé szorítható. A jövő nem teljesen ismeretlenként tornyosul fölénk, hanem számtalan ösvényt kínálva bomlik ki előttünk, s ahogy ezeken egyre tovább haladunk a cél felé, úgy hagyjuk magunk mögött az isteni ígéretet, s ezzel azt a közösséget is, amelyből a teljesen másféle jövő, az új kezdet megszülethetett volna. Hágár még akkor is maga felelős a jövőjéért, ha az nem úgy alakul, ahogyan várta, hiszen éppen erre szövetkezett Ábrahámmal, amikor az saját kezébe vette sorsuk alakítását.

Létezik-e azonban olyan jövő, amelyet nem mi választunk magunknak, s mégsem abból alakul ki, hogy tehetetlenül sodródunk az eseményekkel? Ha létezik ilyen, igaz rá, hogy nem mi választjuk, hanem sokkal inkább az választ bennünket, amikor a *valóságnál is valóságosabb* létlehetőségként tárul elénk, s mi épp ezért tudunk igent mondani rá. Szó sincs az értelem feladásáról, amikor e kihívásra felelve, egy olyan konkrét létformával szembesülünk, amely egyszerre beteljesíti és túlszárnyalja a múltban formálódó vágyainkat, elvárásainkat. Ami újdonságként elénk tárul ennyiben levezethetetlen a múltból, noha épp a múlt drámai történései válik érthetővé mint újdonság. Összevetve múltbéli elvárásainkkal (ami elkerülhetetlen az értelmezéséhez) új és megújító kezdetként körvonalazódik számunkra. Az új kezdet ráhagyatkozást kíván, s ez épp azért értelmes, mert kínálkozó jelenvalósága valóságosabb múltbéli tapasztalatainknál.

Ábrahámnak, hitünk atyjának Izsák születésekor még nem adatott meg az új kezdet. A jelenvalóság számára fájó hiánytapasztalat volt. A „még nem” élménye Sárával a kétségbeesésbe taszította őket, amikor eltávolodtak attól, hogy az ígéretből

élve megajándékozottként tekintsenek a jelenre, mint ami a beteljesülés jegyét viseli magán. Egy rabszolgától vártak segítséget, s maguk is múltjuk rabszolgáivá tették magukat, amikor a boldogság ígérését elengedve saját tervet szöttek arra, hogyan boldoguljanak önerőből. Nem ítéltük el Sárát és Ábrahámot, amiért szükségük volt arra, hogy a nekik tett ígérlet, anyagi valóságként beteljesüljön, hiszen Isten maga is kegyelmes szeretettel fordul felénk, amikor elnézve hűtlenségüket, megengedi, hogy világra jöjjön a szolgáló gyermeke, Izmael. A bűnbeesett ember képzelőtehetsége nehezen érti meg, hogy tárhatja fel a látszólagos távollét Isten közelségét, jelenvalóságát. Ez az esendő ember iránti feneketlenül mély isteni türelem nyilvánul meg a megtestesülés misztériumában és később is, Jézus feltámadásától a mennybemenetelig tartó tanulási időszakban is, amikor az apostolok lassan megértik, hogyan marad velünk az, akinek jelenvalósága sokszor kérdéses számunkra. Szent Ágoston így fogalmaz: „Tehát a földi városban kétféle képet találunk. Az egyik saját jelenlétét igazolja, a másik pedig jelenléte által a mennyei város jelzésére szolgál.”¹⁵

Ábrahám viszonya Izsákhöz és Izmaelhez visszatükrözi e drámai kettősséget, melyben lassan megtanulja, hogy a képzelet miként tárhatja fel a jelenlét utalásösszefüggését, vagyis hogyan mutat túl önmagán Izsák létezése, aki születésével rácáfolt minden emberi számításra: ő az Istennel való szövetség és közösség, pontosabban az ígérlet formájában feltörő Isteni kegyelem megtestesítője. Ábrahám a zsidó hagyomány szerint számos próbát kiállva mélyíti el a hitét, és ismeri el az egy, igaz Isten hatalmát. Az egyik ilyen próba, vagyis tanúbizonyság amellet, hogy a valóság Ábrahám számára már valóban az ígérlet által feltárt szélesebb összefüggés és nagyobb közösségi tér, Izmael, vagy ahogyan Szent Ágoston az Írást idézve nevezi, a „test szerinti”, vagyis a „természet szokásos törvénye szerint”¹⁶ született gyermek elbocsátása. Ábrahámnak el kell engednie az Izsák által megtestesített jövőképet, melyet az emberi közreműködés és erőfeszítés logikáját követve a fantázia alkotott meg. Izsák elengedése szakítás egy sajátos gondolkodásmóddal, amelyben a kontingens valóság megőrzésére és fenntartására törekvő találgató fantázia megnyerhetetlen háborút vív a pusztulás, a halál és a szenvedéssel szemben. Tagadhatatlan, hogy noha Izsák a kétségbeesés szülötte, egyúttal a nemes emberi küzdelmet is szimbolizálja, amelynek révén az ember megvív mindazzal, ami az ősbűn következményeképpen folyton fenyegeti boldogulásunkat és túlélésünket. Ha Isten valóban elhagyta volna Ábrahámot, a két öreg Hágárral kötött leleményes „szövetségéről” azt gondolhatnánk, az a magára maradt emberiség fantáziadús ellenállásának jelképe.

Ez a közösség azonban nem szűnt meg, csupán elhomályosult az ember szeme előtt! *A képzelet valódi és elsődleges feladata éppen az, hogy az élő közösség perspektívájából ragadja meg az élénk táruló valóságot, innen ered a képzelet párbeszéd*

¹⁵ Szent Ágoston: Isten városáról..., 268.

¹⁶ Uo., 269.

jellege. Ez bonyolultabb gondolati mozgást jelent, mint a fantázia előrefutása a célhoz, hogy aztán a visszatérve a konkrét helyzetbe kijelölje a projekt (az ember előre vetülése) adta teendőket.

A képzelet a valóság őseredetéhez emelkedik fel a kegyelmi adományként feltárulkozó valóságból, amelyet áthat az isteni jelenlét, pontosabban „jelenvalóság”. Ábrahám Izsák segítségével éppen azt tanulja meg, hogy a boldogság természetes módon ugyan elérhetetlen, kegyelmi ajándékként azonban már benne rejlik az ígéletben is: jelenvaló. Az ígélet sem attól válik valóssá, hogy beteljesedik, hanem azért valóságos, mert Isten velünk kötött szövetségének, közösségvállalásának egyik kifejezése. Ezért írja Szent Ágoston, hogy

helyesen jelképezi Izsák a kegyelmi ígélet szerint született gyermekeit, a szabad város polgárait, az örök béke társait, ahol nem a saját és egyéni akarat szeretete uralkodik, hanem az, amely a közös és változatlan jónak örül, és a sokból egy szívet alkot, vagyis ahol tökéletesen egyetértő szeretetből fakadó engedelmesség van.¹⁷

A képzelet nem szegényes, amennyiben a fantáziával szemben nem az egyén és az egyén meghosszabbításaként értelmezett közösség javait akarja gyarapítani, hanem a megajándékozott gazdagságát igyekszik megosztani engedelmes módon. A képzelet dialógikus mozgása szabad, de korántsem önkényes: az ajándékban felszínre törő parancsot követi, mely annak mind termékenyebb szétosztására szólítja fel. Az ajándék ugyanis csak azáltal maradhat meg annak ami, vagyis a kegyelem mint isteni jelenlét kifejeződésének, ha elfogadjuk, hagyjuk, hogy átformáljon és ingyenes módon továbbajándékozzuk. A képzelet, miután elismerte és felfedezte az ajándékot, valamint a reflexió gyújtópontjába állította az ajándék forrását, éppen a továbbajándékozás leleményes kutatására vállalkozik. Ennek kapcsán nem előrefut, s közelít egy célként kiválasztott állapothoz, hanem a jelenvalóságban elmélyülve tárja fel, hogy az mennyiben az *eljövendő*, a hozzánk közelítő teljes *communio*, *koinonia tón hagión*- kifejezése.

A képzelet logikáját tekintve tehát mindig is eucharisztikus, működési elvét tekintve pedig liturgikus jellegű. Eucharisztikus logika alatt azt értem, hogy a természetfeletti és természetes, az isteni és világi egységét világítja meg, a dolgoknak azon egyszerre sajátos és mindent átfogó értelmét, amely kegyelmi adomány voltukból fakad. A képzelet ennyiben mindig a megtestesülés és az isteni szeretet megváltó erejére összpontosít, vagyis lényegét tekintve a jelenvalóság reményteljes vetületét hivatott felfedni, az örökkévaló jót a mulandó világban. Ez pedig aligha lehetséges egy olyan liturgikus mozgás nélkül, ami a bűn teljes negativitását átöleli egészen a Kereszthalálig. Míg a fantázia a kétségbeesett küzdelem a bűnbeesés számtalan

¹⁷ Uo., 270.

következményével, addig a képzelet egy harcban álló világban hirdeti a jónak a rossz fölötti végső győzelmét, hiszen csak ennek hála magasztosulhatnak fel a legyőzöttek és bocsáthatnak meg az áldozatok.

APOKALIPTIKUS POLITIKAI FANTÁZIA

A földi város harcáról és békéjéről című fejezetben Szent Ágoston pontosan kijelöli a földi város képzelőerejének, vagy ahogy itt fogalmaztunk, a fantázia mozgásának határait: „A földi város nem áll fenn örökké, mert amint az utolsó ítéletkor utoléri a büntetés, már nem is lesz város, most is rendelkezik azzal a jóval, amelynek részeseként örvendezik, ha ugyan az ilyen dolgoknak egyáltalán örülni lehet.”¹⁸ A város, amely nem áll fenn örökké, folytonosan retteg egyfelől az utolsó ítélettől, másfelől, azért mert ebben a mulandó városban „nincs olyan jó, mely kedvelőjének szorongást ne okozna.”¹⁹

Akinek fantáziája mulandó javakra, hatalomra, uralomra irányul, az Szent Ágoston szerint meghasonlik önmagával, hiszen ezeket csak harc árán érheti el, nyugodt élvezetükhöz azonban béke kell. A javakért folytatott versenyben a hön áhított béke tehát csak mások legyőzése árán vívható ki, így azonban a béke átmeneti állapot lehet csupán. Nem csuda, hogy a fantázia lényegszerűen a végső, apokaliptikus harc által szerzett győzelmet vízionálja, s ezzel enyhítené elkerülhetetlen nyomorúságát.

Az apokalipszis itt azonban nem Isten örvendetes végső kinyilatkoztatása, nem is az eljövendő örök közösség, hanem a törékeny jelen pillanat állandó, kozmikus fenyegetettsége. Akinek képzelőerejét a Hágár és Ábrahám kapcsolatát jellemző *alapvető beállítódás* határozza meg, annak politikai közössége komoly feladat elé néz: menteni kell a még menthetőt és végleg le kell győzni mindazt és mindazokat, akik a törékeny jelen válságát előidéztek! A permanens *békeharc* paradoxonja tehát állandó válságpolitizálást idéz elő és természetes módon maga után vonja a politikai tér felosztását barátokra és ellenségre.²⁰

A fantázia azonban nem csak emiatt problematikus. E sajátos beállítódásnak megvannak a maga metafizikai, antropológiai és etikai következményei, s ezek kétségkívül kihatnak arra, hogyan képzeljük el a politikai közösség boldogulását és boldogságát.

A végső győzelem fantáziaképe, mely fokozatosan elhozhatja a békét az egész közösség számára nem egyszerűen hamis illúzió, hanem ennél mélyebb, metafizikai hazugság is, amennyiben a győzelmet kizárólag az emberi erőfeszítések sikerétől

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Ld. Schmidt: *A politika fogalma...*, 160.o.

várja.²¹ Hágár gyermekeinek ez az antropocentrikus (*versus* teocentrikus) politikája, soha véget nem érő sivatagi vándorláshoz hasonlít. Abból indul ki ugyanis, hogy a jó és rossz harcának alakulása, mi több végső kimenetele tőlünk, emberektől függ, s ennek felismerése az emberi emancipáció első lépése. A politika így értelemszerűen maga is az egyik legfontosabb harcterré válik, aki azonban az embert állítja e gigászi harc középpontjába, az szükségképpen embertelenné teszi azt, hiszen a tét maga az emberiség jövője, amihez képest a harcban adott esetben rossz oldalon álló egyes ember élete részvalóság csupán. Az apokaliptikus fantázia ugyanakkor azért is embertelen, mert küzdeni mindig csak a legfőbb valósággal érdemes, s ha ez maga az emberi természet, akkor a progressziót kétségkívül csak ennek felülmúlása, legyőzése biztosítja.

HÁGÁR MAI GYERMEKEI: A TRANZHUMANISTA POLITIKA

Hágár mai gyermekei sok esetben a transzhumanizmusba menekülnek.²² Az ember befejezetlen teremtmény, ahhoz, hogy önmaga lehessen, meg kell haladnia önmagát. A keresztény világnézetnek ezt a pontját a transzhumanisták is elfogadják, a meghaladást azonban számukra nem a szentségi átlényegülés jelenti, hanem az emberi természet fokozatos megváltoztatását, vagyis az ember testi, szellemi és lelki képességeinek technikai úton történő fejlesztését (*enhancement*).²³

A fantázia irányába mozdult a képzelőtehetség itt is egy narratívában, történetmesélő módon képes kibontakozni. A keresztény teológiai differenciált és drámai látásmódját, miszerint az emberi természet eredendően jó, de bűnbeesett és ezt az eredeti közösséghez való visszatérés, vagyis a kiengesztelődés révén lehet korrigálni, itt felváltja egy sommás negatív ítéletet a *conditio humana* és tágabb értelemben az egész valóság (teremtett világ) felett: az emberi természet javításra, fejlesztésre szorul – nem csupán a jelenlegi állapotában, hanem örökké.

A transzhumanista szemléletet lényegi értelemben jellemzi az apokaliptikus zaklatottság; a fantáziavilág mindig a szegényes valósággal szemben, és sok esetben azzal párhuzamos dimenzióban bontakozik ki, a fenyegető katasztrófa árnyékában tör uralomra, ahol fogytán az idő. Hágár gyermekeinek, akik apátlanul nőnek fel,

²¹ A természetes és természetfölötti, a természet és kegyelem szétválasztásának, vagyis nem pusztán megkülönböztetésének, hanem a két szféra radikális különválasztásának engesztelhetetlen kritikusa John Milbank anglikán teológus, aki egyebek mellett Henri de Lubac nyomán egy újfajta, nem jobboldali, hanem baloldali intergalizmus mellett áll ki. Ld. különösen Milbank: *The future of love...*; Milbank – Pabst: *The politics of virtue...*

²² Hughes: *The politics of transhumanism ...*, 757–776.

²³ E kétséges vállalkozást számos kritika érte teológiai és filozófiai szempontból egyaránt.

s ezért nem is tudnak hálásak lenni saját egzisztenciájukért, sebtiben kell emancipálódniuk és menekülni, futva cselekszenek, anyjukat, az anyatermészetet is hátrahagyva, hogy kiszakítsák a világból a jussukat.²⁴ Közösségük a nomád hordáké, akik nem tartoznak sehová, nincs múltjuk, se jelenük, és egy jövőképet hajszolva vándorolnak sivataggá téve a világot maguk körül. Bármiféle hagyomány csak kötöttség és teher számukra, amin túl kell lendülni, mi több saját testi valóságuk is, ami mint adottság még hálára kötelezheti őket, csupán nyűg számukra. Nem egyszerűen az egyes testi és szellemi képességek határait akarják tehát meghaladni, hanem magát az emberi természetet mint alapvetően korlátolt valóságot. Az önszeretettől vezérelt céljuk továbbra is a megistenülés s az örök élet, de ezt konkrét formában képzelik, tehát mint korlátlanul meghosszabbítható és a végtelenül fokozhatóan intenzív egzisztenciát.²⁵

Ágoston még földi városról, tehát ha deficiens formában is, de közösségről beszélt, mára azonban versengő egyedek kényszerűen együtt élő magányos tömegeiről írhatnánk, melyet különböző fejlettségű állapotban lévő individuumok alkotnak;²⁶ a vírushordozó tömegemember csoportosulásain belül állandó a feszültség és senki sincs biztonságban: bárkin túlléphet az idő, akárhogy igyekszik megfelelni az önfejlesztés kegyetlen, hiszen önemésztő kívánalmainak, lemaradhat, kieshet a fejlődés feszített ritmusából. Az a torzszülött „politika”, ha beszélhetünk még egyáltalán a polisz közös ügyeiről, amit Hágár, a rabszolga menekülő mai gyermekei még elismernek, nem az isteni kegyelem mindig túlradó gazdagságából merít, hanem a túléléshez szükséges fogyatkozó erőforrások és nyersanyagok elosztására összpontosít. Nem lehet kétségünk affelől, hogy az ilyen politika álszent módon minden erejével – és ez főként a virtualitás dimenziójának teljes kiaknázását jelenti –, tagadja és elkendőzi, hogy lényege szerint erő és hatalompolitika. Nem rosszhiszeműség, hanem realizmus, ha felfigyelünk rá, hogy sokszor épp a szenvedők sorsa iránti érzékenységre apellálva minden eddiginél szigorúbb és az élet minden egyes dimenziójában (a fogantatástól a halálig) totális uralomra törekszik. Legnagyobb kincse maga is a fantázia terméke, az innovációból származó információ, az adatok újfajta kombinációs összefüggése; ez azonban nem hoz, nem hozhat valódi áttörést. Az ilyen apokaliptikus politika nem akarja elhárítani a végső összeomlást, hanem mindig csak elodázza a közelgő katasztrófát, hiszen ez, vagyis a végső pusztulás réme legfőbb legitimációs forrása.²⁷

²⁴ Ld. Ulrich: Isten a mi Atyánk... 98–110.

²⁵ Ld. More: The philosophy of transhumanism..., 3-17.

²⁶ Vö. Anruba: La soledad...

²⁷ Ld. Han: Pszichopolitika..., 47-51

POLITIKAI KÉPZELET – KORTÁRS ÖSSZEFÜGGÉSBEN

Politikai fantázia és képzelet között az egyik legfőbb különbség az idő-tapasztalat és az erre épülő időszemlélet. A fantázia rohanása gyökeresen szembenáll a képzelet elidőző szemlélődésével, mely a jelenvalóság mélységeit igyekszik feltárni a lehető legtágabb, a kezdettől a végidőig tartó perspektívában. A fantázia számára a jelen semmis átmenet a jövőbe, mely a kiteljesedő egzisztencia teljesebb életével kecsegtet. A képzeletet ellenben egy olyan tapasztalat hozza mozgásba, melyben múlt és jövő összeér a jelenben, s ezért az egyaránt megvilágítja az idő kezdetének és végének misztériumát.

Azok, akik ma Ábrahám és Izsák örökösei, vagyis az ígélet gyermekeinek szeretnének lenni, a politikai képzeletük kiindulópontjának a Krisztus-eseményt tartják, elismerve, hogy ez egy semmihez sem hasonlítható új kezdetet jelent az emberi történelemben.²⁸ Ma is az a feladatuk, hogy e kezdetből kiindulva gondolják át a közösségünk *eljövendőjét*. Az *eljövendő*, ahogyan fentebb Ágostont idézve érveltem, a jelenvalóságból bomlik ki azok számára, akik a projekciós, előremene-külő gondolkodással szemben képesek a *ráhagyatkozó szemlélődésre*, vagyis nem előrevetik magukat valami emberiség-jobbító terv irányába, elhárítandó az éppen aktuális, közelgő katasztrófát, hanem az Istennel való jelenvaló és szentségi közösség érvényesülésére vállalkoznak.

Az emberi közösség tulajdonképpeni valósága azokat illeti meg, akik Ábrahámnak a kegyelmi ajándékként kapott gyermekétől származtatják magukat. Ez az ígélet Krisztusban immár beteljesedett, így a valódi dráma számukra abban áll, hogy fel és elismerjék ezt a mindenfajta emberi közösséget megalapozó kapcsolatot a teremtés teljességét átható, átjáró isteni jelenvalósággal. E törekvés teszi a képzeletet realitás-elvűvé: a teljes valóság megragadására törekedve mindenekelőtt azt a minden pillanat adódásában ott munkáló drámai momentumot akarja megragadni, amellyel az *eljövendő* kiszolgáltatja magát a jelennek. A képzeletteljes politika, vagyis a közösség átlényegülése azok tanúságtételének gyümölcse, akik maguk is részt vállalnak e kiszolgáltatottságban, odaadásban. Számukra a vezetés nem hatalmi kérdés, hanem olyan szolgálat, amelynek révén érvényre juthat a jelenvalóság, amely paradox módon épp kiszolgáltatottsága révén uralkodik, amennyiben maga fölé emel.²⁹

Az ilyen politika célja nem lehet más mint a közösség megújítása, vagyis az istengyermekség elismerése révén a kiengesztelődés kegyelme. A bűnbeesés után

²⁸ Ld. Pégyu: Véronique...

²⁹ Ld. Ferdinand Ulrich az Atya tekintélyét elemezve hívja fel a figyelmet a felülről irányító és az alulról fenntartó hatalom között. Az Atya tekintélye nem parancsuralmi jellegű, hanem annak végső kiszolgáltatottságából fakad, aki Krisztusban teljesen odaadta magát és Ő mindent maga fölé emelve, fenntart. Ld. Ulrich: Isten a mi Atyánk..., 98-109.

az emberek közötti konfliktus és nézeteltérések nem szüntethetőek meg semmilyen technikai innováció révén, ennek egyetlen módja a kiengesztelő áldozat.

Ábrahám egész életének története jól mutatja, milyen drámai a választás képzelet és fantázia között.

KÉPZELET ÉS KÖZÖSSÉG

A fantázia kiváltságos képesség, mely elkerülhetetlenül kiélezi a vezetők és vezetettek, a felvilágosultak és sötétben tapogatózók különbségét, hiszen mindenekelőtt e különbség konstituálja a politikai teret. Korunk fantáziája két irányba működik: egyfelől az innováció révén biztosítja a kiváltságosak gazdaság és társadalmi előnyét, másfelől az által csökkenti a nyomor és másodrendűség érzése okozta frusztrációt, hogy a hátrányos helyzetűeket pacifikálja, menekülő utat kínálva a virtuális térbe, a párhuzamos valóságokba. E két funkció sokszor egybeolvad, egymást erősítve jelentkezik, a képzelőtehetség ugyanis idomítható: a hatalom megőrzésére törekvő politikai elitnek egyik legfontosabb feladata, hogy uralják az elnyomottak fantáziaképeit, alacsonyabb rendű, a kielégülésre és nem a kiteljesedésre irányuló és nem ritkán félelemvezérelt vágyakat táplálva beléjük. Jó példa erre a tömegkultúra visszatérő toposza, egy adott ellenség (pl. terrorizmus, egyenlőtlenség, egy a közösség egészét sújtó vírus, etc.) fölött aratott győzelem, jobbára valami olyan technikai újításnak köszönhetően, amelyet az uralkodó elit tett lehetővé. Már csak a hatalom megőrzése végett miatt is szükség van a fenyegetettség érzésének fenntartására az élet minden területén és dimenziójában, a munkahelytől, a családi életen és szexualitáson keresztül a fogyasztói tevékenységig.

Míg a képzelet elismeri Isten és ember közösségének, *kölcsönös kiszolgáltatottságának* eredendő értelmét, s azt kutatja, hogyan vehetnénk benne jobban részt, a fantázia, még ha jószándékúan egy gyümölcsöző közösséget akarna is létrehozni (mint Ábrahám és Hágár), akkor is képtelen erre. Ahogy ki akar szakadni a múltból és előre veti magát, elkerülhetetlenül polarizál, hiszen elvon a valóságtól, amelyet a működési elvben foglalt értékítélet szerint, erőszakosan át kell alakítani ahhoz, hogy „emberhez méltó” legyen. Politikai felszabadulás és valódi közösség tehát aligha lehetséges a képzelőtehetség felszabadítása nélkül.³⁰

Szent II. János Pál hangsúlyozta, hogy csak az igazság mint a létező adományszerű megmutatkozása szabadítja fel az embert. A képzelőtehetség feladata, hogy feltárja a valóság mélyrétegeit és rejtett összefüggéseit. A keresztény kinyilatkoztatás szerint a valóság végső alapszerkezete személyelvű, közösségi, pontosabban szentháromságos.³¹

³⁰ Bottici: From imagination..., 16-37

³¹ Hemmerle: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie...

A képzelet által felfedett politikai tekintély Krisztusé, az Atyától származik és a Szentlélek segítségével az által nyilvánul meg, hogy az istengyermekséget (fiúk a Fiúban) felvállalók szabad viselkedése visszatükrözi. E tükörkép konkrétuma kaput nyit a szemlélődésre képes képzelőtehetség előtt, rajta belépve Krisztus és az Egyház menyegzőjének képe bontakozik ki előttünk. A teopolitikai képzelet tulajdonképpeni, tehát drámai, mi több teodramatikus értelme szerint vendéglátó (*hospitalitas*)³² részvétel ezen az ünnepségen.³³

BIBLIOGRÁFIA

- Anruba, Enrique: *La soledad*. Madrid: Editorial Sintesis, 2018.
- Augustine: *De doctrina christiana*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Bottici, Chiara: *From imagination to the imaginary and beyond: towards a theory of imaginal politics* = Bottici, Chiara – Challand, Benoit (eds.): *The Politics of Imagination*. Oxon: Birbeck Law Press, 2011, 16–37.
- Cavanaugh, William: *Migration of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*. Cambridge: Eerdmans, 2011.
- Conway, Trudy: *Compassion and Hospitality* = McCarthy, David Matzko (ed.): *The Heart of Catholic Social Teaching. Its Origins and Contemporary Significance*. Brazos Press, 2009.
- Forczek, Ákos: *Képzeldörő és fantázia Kantnál: A tapasztalati megismerés és a kritikailag hitetlen értelemképződések viszonyáról* = *Magyar Filozófiai Szemle*, 2017/61, 128–147.
- Han, Byung Chul: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Typotex, 2020.
- Hemmerle, Klaus: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- Hughes, James J.: *The politics of transhumanism and the techno-millennial imagination 1626–2030*. = *Zygon*, 2012/47, 757–776.
- Kearney, Richard: *The Wake of Imagination*. London: HarperCollins, 1998.

³² Vö. Conway: *Compassion and Hospitality...*, 169–183.

³³ E gondolat tudatosan szembehelyezkedik azzal a gyakran hangoztatott állásponttal, miszerint a katolikus hit politikai hozadéka utópikus jellegű és ideálokkal szolgál a konkrét politikai cselekvéshez. Thomas Massaro, a Boston College School of Theology and Ministry jezsuita professzora példának okáért így fogalmaz: „It is no embarrassment to say that religion offers politics the perspective of utopia, a place that does not actually exist but nevertheless provides us with standards for judging the political order that does not exist. Under the influence of theological principles and the religious imagination, people of faith have consistently supplied ordinary politics with indispensable portrayals of ideal order, virtue, and pure motivation that have served the common good in many cultures and contexts. Religion lends these ideas to the political order in various ways”, in: Massaro: *Living Justice...*, 26. Jóllehet a keresztény politikai képzelet valóban sokféle iránymutatás ad a politikai aktoroknak, nem utópiát fogalmaz meg, hanem a valóságosabbnál is valósabb létszférához kínál hozzáférést az által, hogy ennek létevelvetni engedi a személyes tanúságtételen keresztül. Röviden: elsősorban nem absztrakt elveket fogalmaz meg és nem is ezekből merít, hanem a személyközi viszonyokban teret enged, pontosabban időt ad a valóság kinyilatkoztató erejének.

- Kierkegaard, Sören: A halálos betegség. Ford. Rácz Péter. Budapest: Göncöl, 1993.
- Manns, Frédéric: Mais pour vous, qui suis-je? Éléments de christologie. Paris: Médiaspaul, 1997.
- Massaro, Thomas: Living Justice. Catholic Social Teaching in Action. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- Mezei Balázs: Vallásbölcselet, Máriabesenyő–Gödöllő: Attraktor, 2004.
- Milbank, John: The future of love: essays in political theology. La Vergne: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- Milbank, John: Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell, 1990.
- Milbank, John – Pabst, Adrian: The politics of virtue: Post-liberalism and the human future. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- More, Max: The philosophy of transhumanism = More, Max – Vita-More, Natasha (eds.): The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 3–17.
- O'Donovan, Oliver: The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Péguy, Charles: Véronique: dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle. Paris: Gallimard, 1972.
- Schmidt, Carl: A politika fogalma. Ford. Cs. Kiss Lajos, Budapest: Osiris–Attraktor, 2002.
- Scott, Peter – Cavanaugh, William T. (eds.): The Blackwell Companion to Political Theology, Vol. 40. Chichester: John Wiley & Sons, 2008.
- Sureau, Denis: Pour une nouvelle théologie politique (autour de Radical Orthodoxy). Paris: Éditions Parole et Silence, 2008.
- Szent Ágoston: Az Isten városáról. Ford. Földváry Antal. Budapest: Kairosz Kiadó, 2009.
- Ulrich, Ferdinand: Isten a mi Atyánk = Communio, 2016/24, 98–109.

EVENT RELIGION

Az Everness Fesztivál vallási dimenziói és azok értelmezése

HEIDL SÁRA ESZTER

ABSTRACT

Event Religion – The religious dimensions of the Everness Festival and their interpretation

This paper aims to define and present the foundations of ‘event religion’ as a conceptual approach and method to understand contemporary alternative religious-like (religionesque) phenomena. Its starting point is that the fading of religious institutions to the background in society today triggers other points of connection for people at occasional events, where they can live their own inner beliefs and find a community for their particular lifestyle and worldviews. With the help of repetitive empirical research, I analyse the participant experience at a spiritual mindfulness festival (‘Everness’, Hungary) based on three dimensions: community, inward experience, and temporal space. By showing the characteristics of event religion, the paper argues that alternative approaches can only be examined with alternative tools that can provide a basis for further inquiry at other events.

BEVEZETÉS

Munkámban egy eseményalapú vallási jellegű jelenséggel foglalkozom, amelynek vizsgálatára egy fogalmi megközelítést és módszert javaslok. Az eseményvallás (*event religion*) olyan élmények leírására alkalmas, amelyeket az egyén közösségi eseményeken él át, és vallási természetűek vagy vallási jellegű sajátosságokkal bírnak.

Vallási jellegűnek nevezem azokat a jellemzőket, élményeket, amelyeket a résztvevők vallásinak, spirituálisnak, misztikusnak, transzcendensnek minősítenek. Ezek eredhetnek hagyományos vallási megközelítésből, de nem feltétlenül kapcsolhatók intézményes valláshoz, vagy átélőjük nem tartja magát vallásosnak.¹

¹ Angol fordításban a *religionesque* fogalmát használom, amely gyűjtőfogalomként szolgál a fent felsorolt és hasonló minősítésekhez, érzetekhez. Talán a kvázi-vallások (*quasi-religions*) állnak hozzá legközelebb, amelyek olyan mozgalmakat jelentenek, amelyek a valláshoz hasonló stabilitást adnak az embernek (pl. egyes politikai pártok) Tillich: *Christianity and the Encounter...*, 293.

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy empirikus adatokra és megfigyelésekre alapozva definiáljam az eseményvallást, és bemutassam jellemzőit az elméleti szakirodalom és gyakorlati eredmények segítségével. A kutatás alapvetően empirikus alapú, induktív módszertant követ, azonban a többszöri terepmunka a megalapozott elmélet módszeréhez hasonlóan² hozzásegített az empirikus kérdések finomításához, elméleti keretet adva az eseményvallásnak. Először az elméleti keretet, majd az empirikus adatokat mutatom be az egyes alfejezetekben.

A VALLÁSI VÁLTOZÁSOK KUTATÁSA

Az elmúlt évtizedekben Magyarországon is egyre gyakrabban láthatunk példát arra, hogy a tradicionális vallási gyakorlatok és intézmények háttérbe szorulnak, és hangsúlyosabbá válik az egyéni vallásosság, a szubjektív hit és vallásgyakorlat.³ Úgy gondolom, e jelenség vizsgálatához a szociológiai kutatásokban használt, hagyományos vallásokkal kapcsolatos kérdések mellett – amelyek (régiónkban leginkább keresztény) vallási önbesorolásra, egyházi hovatartozásra, istenhitre és vallásgyakorlatra kérdeznek rá – szükség van egy új nézőpontra. Az intézményes közegben kialakult kapcsolatokon túl az emberek más kapcsolódási pontokat is keresnek, amelyeket elsősorban alkalmi eseményeken találnak meg. Egy fesztivál könnyen elérhető, rövid idő alatt intenzív élményt ad, és kiszakít a hétköznapokból, ezért nem meglepő, hogy a kortárs spiritualitás kutatásának egyik alapjává vált.⁴ A jelenkori vallási változásokkal,⁵ valamint a fesztiválokkal és alternatív megközelítésekkel⁶ több szerző is foglalkozik Magyarországon. Ezen és ezekhez hasonló

² A Glaser és Strauss által kialakított kutatási módszer (Grounded Theory, GT) alapvetően kvalitatív kutatásokban alkalmazható, ezért jelen kutatás nem állítja, hogy a GT-t követné, csupán annak elemeit és logikáját használta (adatgyűjtés mint első lépés, elméleti mintavétel, állandó összehasonlítás, feljegyzések készítése [*memoing*], kódolás, elméleti telítettség). Glaser-Strauss: *The Discovery of Grounded Theory...*; Gelencsér: *Grounded Theory; Mitev: Grounded theory...*

³ Tomka: *A vallásosság mérése*, 18–31; KSH: 2011. évi népszámlálás; Rosta: *Vallásosság a mai Magyarországon*, 741–750; Bögre: „Átmeneti” kategóriák erősödése...; Rixer: *Az új vallási közösségek...*, 30–67.

⁴ Sherry – Kozinets: *Comedy of the Commons...* 119–147; Gauthier: *Intimate Circles...*, 261–271; Lloyd: *Understanding Burning Man*, 376; Lucia: *White Utopias*; Nita – Kidwell (szerk.): *Festival Cultures*; Pike: *Do Avatars Weep?*, 199–213.

⁵ Hegedűs: *A vallásosság alakulása*; Török: *És (a)mikor...*; Gereben: *Változatos vallási életutak*; Rosta: *Szekularizáció? Deszekularizáció?*; Kamarás: *Vallásszociológiai keresztmetszetek*; Máté-Tóth – Rosta: *Vallási riport*.

⁶ Szabó: *A fesztiváljelenség*; Povedák: *Gitáros apostolok*; Povedák: *Rockin’ the Church*, 42–63; Povedák: *“Come, Look and Hear...”*, 65–86.

kutatások nyomvonalát követem, amikor alternatív megközelítéseket alkalmazok elemzésemben.⁷

A vonatkozó kutatások közül kiemelkedő François Gauthier munkássága, aki elsősorban az eseményalapú közösséggel foglalkozik, amelynek egy aspektusaként értelmezi a vallást. Szerinte a kortárs vallási jelenségeket a konzumerizmus, a piaci ideológiák és a hipermediatizáció strukturálják, továbbá közösségek és átmenetiek.⁸ A Burning Man fesztiválon végzett kutatásai során eseménykultúrának („event-culture”⁹), illetve esemény által strukturált vallásosságnak („event-structured religion”¹⁰) nevezte a jelenséget, azonban az utóbbi fogalmat nem definiálta. Az eseménykultúrák popkulturális, részvételen alapuló, eseményközpontú mozgalmak, amelyek összetartozást, önazonosságot és a szentség érzését biztosítják tagjaik számára.¹¹

Gauthier szerint az eseménykultúrák és/vagy esemény által strukturált vallások a kortárs vallásosság szociális formái, amelyek intim körökben és tömeges összejöveteleken nyilvánulnak meg, s erősen befolyásolja őket a konzumerizmus, a piac, a marketing és a média.

Magyarországon is fontosnak tartom kutatni ezt a jelenséget, amelyre az Everness Fesztivál megfelelő példaként szolgál. A vizsgált jelenséget három dimenzióból közelítem meg: *közösségi élmény*, *belső élmény*, valamint *átmeneti tér*. Először bemutatom a három dimenzió elméleti keretét, majd azt az empirikus kutatást, amelyet 2016-tól 2021-ig végeztem az Everness tudatosság- és életmódfesztiválon egy kutatócsoport tagjaként.¹² Az empirikus kutatás során szerepem volt a kérdőív összeállításában, az adatfelvételben, és elvégeztem az adatok elemzését.

A kutatás tárgyát először „fesztiválvallásnak” neveztem, amely mellett az évek során mintegy szinonimaként alakult ki az eseményvallás fogalma. Mivel kutatócsoportunk a fesztiválvallás fogalmát sokkal tágabban, a kutatás egészére utalva használta, az eseményvallás fogalma elkülönült ettől, és a továbbiakban csak saját megközelítésekre alkalmaztam. Ennek megfelelően jelen tanulmányban megalapozom az eseményvallás fogalmát, s célom, hogy e megközelítést olyan kutatásokban is alkalmazhatóvá tegyem, amelyek más közösségi eseményeket vizsgálnak, például

⁷ Alternatív vallási megközelítések alatt a hagyományos, egyházi vallásosságtól eltérő vallási elképzeléseket, új vallási mozgalmakat, individualizált vallásosságot („maga módján vallásos”, ld. Tomka: Vallásszociológia, 156–157) és esemény alapú vallásosságot értek.

⁸ Gauthier: Intimate Circles..., 261–271.

⁹ St John-Gauthier: Burning Man’s..., 5.

¹⁰ Gauthier: Intimate Circles, 261.

¹¹ St John-Gauthier: Burning Man’s..., 5.

¹² A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke 2016 óta folytat *survey*-vizsgálatot az Everness Fesztiválon Dr. Szilárdi Réka vezetésével, évente változó, 5–10 fős kérdezőbiztosi csoporttal. Célunk az Everness Fesztivál alternatív vallási dimenzióinak felmérése. Ld. SZTE: vallastudomany.com/fesztivalvallas.

sportrendezvényeket, politikai eseményeket, kulturális összejöveteleket, vallási és nem vallási rendezvényeket.

Az alternatív gyógyászattal, pszichológiával és vallással foglalkozó és azok elemeit alkalmazó közegek új vallási mozgalomként, *New Age*-ként való kategorizálása, az újpogányság, ezotéria, okkultizmus és hasonló nézetek jellemzőinek hangsúlyozásával népszerű, azonban nem teljesen adekvát. Bár az *Everness*, ahogy más hasonló események is, bőven tartalmaz például *New Age*-elemeket,¹³ az ilyen eseményközösségek jellemzője éppen az, hogy nem tagozódnak be egyik mozgalomba vagy intézménybe sem. Korábbi, nemzetközi kutatások elsősorban kvalitatív módon közelítettek meg hasonló témákat és területeket,¹⁴ amelyek kiindulópontot jelenthetnek további vizsgálgatásokhoz.

A kvalitatív kutatások kvantitatív módszerekkel való kombinálása fontos eredményeket hozott a társadalomtudományi kutatásokban, ezért módszertanomban én is ezt a vonalat követem. Ez segít az eseményvallás megalapozásában is, ami új lehetőségeket nyithat meg a kortárs vallási jellegű élmények értelmezésére a már alkalmazott módszerek és megközelítések mellett.

AZ EVERNESS FESZTIVÁL KUTATÁSA

Az *Everness Fesztivál* Magyarország egyik legnagyobb életmódfesztiválja napjainkban, amely 2013 óta minden év nyarán valamely Balaton-parti településen kerül megrendezésre (Balatonakarattya, Alsóörs, jelenleg Siófok-Sóstó). A rendezvény leírása szerint az *Everness* olyan integratív tér, ahol összefonódik a nyaralás, a pihenés, a belső fejlődés, a világi és a spirituális élmények. Itt az ember önmaga lehet, lelki és szellemi feltöltődést kaphat.¹⁵

A fesztiválon különböző előadók, lelkivezetők, trénerek, tanácsadók és zenészek jelennek meg, akik a tudatos életmódra hívnak, tanítanak, és sok más téma mellett elsősorban a testi-lelki egészségre helyezik a hangsúlyt. A látogatók részt vehetnek táncsal, meditációval, masszázzsal és jógával kapcsolatos foglalkozásokon, valamint különböző előadásokat hallgathatnak vallásról, ezotériáról, szexualitásról, feltöltődésről és egészségről olyan előadóktól, akik más és más kulturális háttérrel vagy életvitellel rendelkeznek.

A kutatásban a résztvevők életmódjáról, környezettudatosságáról, vallási kötődéséről alkottunk képet. A fesztivál résztvevőinek száma 2016-ban körülbelül

¹³ A témában készült tanulmányaink: Szilárdi – Heidl: *Fesztiválvallás* 2.0, 157–170; Heidl – Szilárdi: *Privát vallásosság...*, 81–96.

¹⁴ Olaveson: *Connectedness*, 83–104; Kirchner: *Eventgemeinschaften*; St John – Gauthier: *Burning Man's...*; Lloyd: *Understanding Burning Man*.

¹⁵ *Everness: Összközösségi lelki folyamat...* Forrás: Szilárdi – Heidl, 157–158.

5000 fő volt, mely az évek során csökkent (2017 és 2019 között 2500–4000 fő között mozgott), míg 2021-re 1000–1200 fő lett.¹⁶ A vizsgált minta minden évben a fesztivál résztvevőinek nagyjából 10%-át fedti le (pontos adatot nem kaptunk a résztvevők számáról). A kérdőív első felében elégedettségi felmérést készítettünk a fesztivál szervezőinek kérésére, második felében a vallási kérdésekre koncentráltunk: vallási önbesorolás, felekezeti hovatartozás, vallásgyakorlat, istenhit. A kérdőívek válaszadói között résztvevők, szervezők, kiállítók és önkéntesek jelentek meg.

A kérdőívet minden évben formáltuk, mivel már az első évtől „egyértelművé vált, hogy a fesztivál résztvevőinek sajátos életmódja és életstílusa mellett vallási hozzáállása is egyedi. Saját szavaikkal azonban elsősorban nem a *vallási* jelzővel, hanem inkább a *spirituális*, *ezoterikus*, *misztikus* jelzőkkel írják le felfogásukat”.¹⁷ Ezért a kérdőívet kiegészítettük okkult, ezoterikus gyakorlatokról, New Age-témákról és pszichológiai, valamint alternatív gyógymódokról, egészséges életmódról szóló kérdésekkel. A következő években azt mértük fel, végeznek-e a résztvevők ilyen gyakorlatokat, illetve olvasnak-e ilyen témákban. Ezek a kérdések sikeresek voltak,¹⁸ és az eredmények alapján egyre inkább elkülönült az a három dimenzió, amelyekkel a legkönnyebben lehet felmérni ezt a közeget. Ez vezetett a legújabb kérdésekhez, amelyeket eseményvallás-kérdésközpontnak neveztem el. Az elmúlt évek eredményei, az adatok elméleti keretbe helyezése és az eseményvallás-kérdésközpont elemzése vezetett az eseményvallás fogalmának és vizsgálati módszerének megalkotásához. Jelenleg a dimenziók bővítésén és az elméleti keret finomításán dolgozom.¹⁹

A 2021-ben végzett kutatást félstrukturált interjúkkal egészítettem ki, amelyekben 19 interjúalany vett részt. Az interjúalanyok és a kérdőív válaszadóinak kiválasztása a fesztivál során nem valószínűségi mintavétellel történt, valamint kényelmi mintavétellel, hólabda-módszerrel és önkiválasztással. Az interjúk nem törekedtek reprezentativitásra, hanem az eredmények személyesebbé tételére, az egyes dimenziók finomítására és a kvantitatív adatok mélyebb megértésére. A fő kérdések így hangzottak:

1. Mit jelent számodra az Everness?
2. Melyik területeket látogatod szívesen? (Melyeket nem?)

¹⁶ A fesztivál 2020-ban, sok más eseményhez hasonlóan elmaradt a COVID-19 világjárvány miatt. A következő év alacsony létszáma részben ezzel is magyarázható.

¹⁷ Heidl: Vallási dimenziók..., 133.

¹⁸ Uo., 133–156; Szilárdi – Heidl, 157–170; Heidl – Szilárdi, 81–96.

¹⁹ Doktori disszertációmban jelenleg négy dimenzióval dolgozom: a tér-idő, a szimbólumok, a közösség és a belső élmény dimenziója. Ezek felmérését jelenleg is végzem az Erfurti Max Weber Kolleg doktori iskolájának kutatói asszisztenseként, a kutatást összehasonlító esettanulmányokkal (egy zenei fesztiválon és egy katolikus fesztiválon végzett interjúkutatással) kiegészítve. Doktori munkám prelimináris címe *Event Religion as an Alternative to Modern Religious Phenomena*.

3. Hogyan érzed az időt a fesztivál alatt?
4. Milyen tárgyakat, motívumokat tartasz itt fontosnak?
5. Hogyan tudsz másokhoz kapcsolódni?
6. Milyen élményeket, érzéseket élsz át egy gyakorlat/koncert közben/a fesztivál alatt?

Amennyiben az interjú során előkerült a spiritualitás vagy a vallás témája, egy utolsó kérdésben ezen fogalmak értelmezésére is rákérdeztem. Az interjúalanyok résztvevők (13 fő), kiállítók (2 fő) és önkéntesek (4 fő) voltak, átlagéletkoruk 34,7 év, nemek szerint 11 férfi és 8 nő.

A vallásra vonatkozó kérdések eredményei alapján megállapítható, hogy a minta egy része kötődik egyházhöz (kevesebb mint 40%, ebből 18% katolikus)²⁰, egy részük nem kapcsolódik felekezethez (több mint 60%). Egy közös pont, hogy a résztvevők nagy hangsúlyt fektetnek az élményre, a pillanatra, amelyet a rendezvényen élnek meg, és amely által olyan állapotot érnek el, amit a hétköznapokban nem tudnak, vagy amire nem is törekednek. Egy eseményvallást alakítanak ki maguknak erre az időszakra.

A modern vallásossággal foglalkozó kutatócégek és szociológusok felméréseik alapján különböző vallástalanság-tipológiákat fogalmaztak meg az utóbbi években. Kiindulópontnak William James vallási élményről szóló elméletét alkalmazva Sven Erlandson, illetve Robert Fuller²¹ használta először a *spirituális, de nem vallásos* kifejezést, amelyet José Casanova, valamint elsősorban amerikai kutatócégek (Public Religion Research Institute, Pew Research Center) kutatásaikban már alkalmaztak és alkalmaznak a következő kategóriák mellett: 1) vallásos és spirituális; 2) spirituális, de nem vallásos; 3) se nem vallásos, se nem spirituális; 4) vallásos, de nem spirituális.²²

A *spirituális, de nem vallásos* kategória olyan életszemlélet, avagy alternatív vallási megközelítés, amely az intézményes vallástól eltávolodik, és az egyéni önki-fejezést helyezi előtérbe. Követői a keleti miszticizmus elemeit alkalmazzák, például a jógát, buddhista meditációt, a spiritizmus vagy animizmus formáit, érdeklődnek az okkult és paranormális jelenségek iránt.²³

Az eseményvallást átélők nemcsak az intézményes vallástól, hanem a vallás hagyományos megközelítésétől távolodnak el, ugyanakkor vallási kifejezéseket és módszereket alkalmaznak saját maguk és környezetük megismerése, értelmezése érdekében. Fontos a belső, individuális élmény, de a közösségteremtés is, azé a kö-

²⁰ A következő bekezdésekben közölt adatok az összes év összesített átlagát mutatják.

²¹ Erlandson: *Spiritual but not Religious*; Fuller: *Spiritual but not Religious*.

²² Raney – Cox – Jones: *Searching for Spirituality...*; Lipka – Gecewicz: *More Americans now...* (szabad fordítás)

²³ Casanova: *Conditions of Belief*, 11.

zösségé, amely a rendezvény alatt jön létre. A *spirituális, de nem vallásos* kategória jó kiindulópontot ad az eseményvallás értelmezéséhez, mivel a válaszadók 65%-a sorolta magát ebbe a kategóriába az Evernessen.²⁴

Ennek az élményközpontú jelenségnek igyekeztem megtalálni a gyökereit, és nyomon követni kialakulását az évek során. Az Everness látogatóinak nagy része nő (65%), életkor szerint elsősorban 30–39 éves (átlagosan 35%, további korosztályok 20%), családi állapot szerint leginkább egyedülálló és párkapcsolatban élő. Iskolai végzettség szerint a felsőfokú végzettséggel rendelkezők tették ki a minta körülbelül 60%-át (valamint 10% körül megkezdték felsőfokú tanulmányaikat), jövedelem szerint leginkább átlag- vagy afeletti keresettel rendelkezők voltak.

Első körben azt vizsgáltam, milyen eszközökkel, kérdésekkel érdemes mérni az Everness Fesztivál résztvevőinek vallási kötődését. A terepmunka során kialakult második kérdésben arra kerestem a választ, hogy milyen jellemzőkkel írható le az Everness Fesztiválon a közösség, a személyes élmény és az átmeneti tér dimenziója. Végül arra kerestem a választ, hogy a megfigyelt dimenziók alapján és azokra vonatkozó kérdések elemzése által megalkotható-e az eseményvallás fogalma és megközelítésmódja.

ELMÉLETI KERET ÉS EMPIRIKUS ELEMZÉS

A KÖZÖSSÉG DIMENZIÓJA

A közösség dimenziójának értelmezéséhez Durkheim *kollektív pezsgés*- és Turner *liminalitás*elméletét találtam a legmegfelelőbbnek. Az empirikus eredmények értelmezéséhez nagyban hozzásegített egy felső-németországi techno-zenei fesztiválon készült felmérés, ahol Babette Kirchner szociológus az „eseményközösség” (*Eventgemeinschaft*) kialakulását vizsgálta. Szerinte egy fesztiválon, eseményen olyan átmeneti kapcsolat alakulhat ki idegenek között, amely más körülmények esetén nem feltétlenül jönne létre, és a megismert egyénnel való további kapcsolattartás nem feltétele az együtt töltött idő minőségének. Az átélt élmények formálják közösséggé az egyéneket közös tevékenységeik által.²⁵

Durkheim korábbi kutatásokra alapozva ausztrál törzsek esetében fogalmazta meg a *kollektív pezsgés* jelenségét, amelyben egy „felfokozott aktivitás eredményeképpen az egyéni erők is nagyobb ösztönzést kapnak. [...] A változás nem csak árnyalatnyi vagy fokozatnyi; mások lesznek tőle az emberek. Az őket mozgató szenvedélyek olyannyira felfokozódnak, hogy csak vad, fékevesztett tettekben elégülhetnek

²⁴ Everness-kutatás, 2021-es adat (n=144).

²⁵ Kirchner: *Eventgemeinschaften*, 134–135.

ki”.²⁶ Ez nemcsak átmeneti tevékenységekben, de történelmi fordulópontokban is megjelenik. Durkheim egyfajta elektromosságként jellemezte ezt a „lavinyszerű”,²⁷ vallási jellegű élményt.

A kollektív élmények megközelítéséhez a mai napig alapul szolgál Arnold van Gennep elmélete, aki rítusfázisokat fogalmazott meg,²⁸ melyeket később Victor Turner²⁹ alapul vett liminalitáselméletének megalkotásához. Van Gennep három rítusfázisa a *szeparáció*, a *liminális* fázis, majd az *inkorporáció*, amely új státuszba való lépéssel jár.³⁰ Van Gennep szerint ezek a rítusfázisok az egyén életének fordulópontjain következnek be. Turner a második fázist tovább gondolva vizsgálta a közösségformálódás (*communitas*) jelenségét. A liminális fázis a rituális folyamat köztes állapota, amelyben a résztvevő „jellemzői bizonytalanok; olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra.”³¹ Ebben a szakaszban a társadalom „strukturálatlan, vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *comitatus*, közösség, sőt egyenlő individuumok együttvalósága”.³² A *communitas* egy „időben és időn kívüli pillanatban” létezik.³³ Turner egy rituálé során megjelenő, egyfajta átmeneti, státusz nélküli állapotot vizsgált. Bár a liminalitás elmélete kritikákat kapott az eseményre való alkalmazás terén, más kutatók is használták ezt a megközelítést, köztük például Michael Stausberg a vallási turizmus kapcsán, aki szerint a turista és a zarándok *kvázi-liminális* fázison megy keresztül utazása során, mivel az élmény után státuszváltás nem történik, azonban az élménnyel való gazdagodás formálja az egyént, így korábbi állapota, státusza nem teljes mértékben áll vissza.³⁴

A liminális fázis nem csak vallási eseményen figyelhető meg. Bármely átmeneti, közösségi esemény magyarázható a kollektív pezsgés és liminalitás elméletével, legyen szó sporteseményről, politikai tüntetésről, fesztiválról, koncertről. Mi teszi tehát vallási jellegű élménnyé ezt a fajta közösségformálódást?

Durkheim nemcsak a közösséggel, hanem a vallási képzetek kialakulásával is foglalkozott, amelyek a kollektív pezsgés által jönnek létre, mivel ennek során „az a benyomásunk alakul ki, hogy két különböző, egymástól elkülönülő valósággal vagyunk kapcsolatban, amelyek közt világos választóvonal húzódik: egyfelől a profán, másfelől a szent dolgok világával.”³⁵

²⁶ Durkheim, A vallási élet elemi formái, 200.

²⁷ Uo. 204.

²⁸ van Gennep, The Rites of Passage.

²⁹ Turner: A rituális folyamat.

³⁰ van Gennep, The Rites of Passage, 11.

³¹ Turner: A rituális folyamat, 107.

³² Uo. 109.

³³ Uo.

³⁴ Stausberg: Religion and Tourism.

³⁵ Durkheim: A vallási élet..., 201–202.

Ennek lényegét a rítusokban lehet megragadni. A rítusok „olyan kollektív cselekvések [...], amelyekben egy közösség tagjai figyelmüket közösen valami nem mindennapi gondolatárgyra irányítják, miközben az együvé tartozás élményét élik át”.³⁶ A közösségérzet, közösség formálódása több aspektusból is megközelíthető, legyen profán vagy szent alapja, közös érdek vagy valamilyen veszély elleni védekezés, s akár identitáskeresés, hétköznaptól való elszakadás, vagy a társadalmi rend formálásának céljából történjen. Ami számunkra a legfontosabb szempont, az az átmenetiség, a korábbi szerepekből való kilépés, majd visszatérés. Az átmenetiségben ragadható meg a közösségformálódásnak egy különlegessége, az idegenek közötti, rövid időtartamú, ám mégis szoros kapcsolódás képessége. Hogyha mindezt egy spirituális vonalon vizsgáljuk, az átmenetiség lényege a rítusokban érhető tetten.

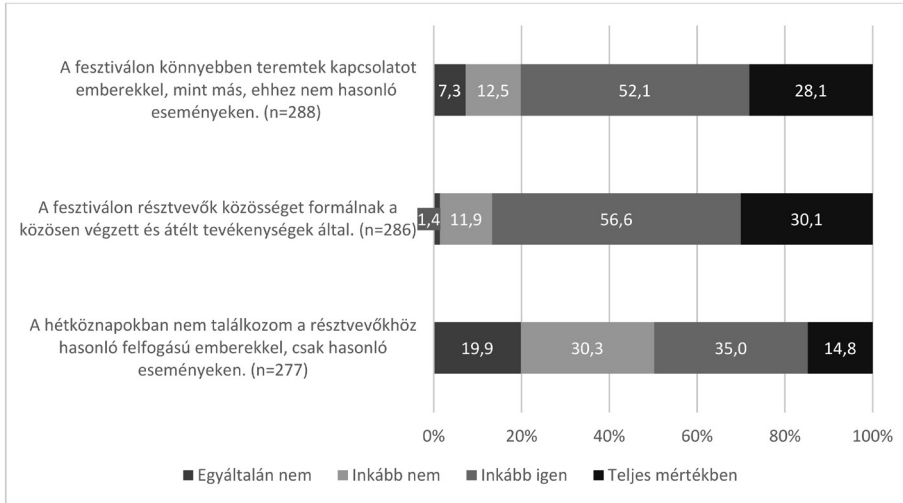
A KÖZÖSSÉG EMPIRIKUS ELEMZÉSE

Az Everness Fesztivál átmenetiségéből és közösségformáló erejéből adódóan rítuszerű jellemzőkkel bír, ezáltal megközelíthető vallási jellegű értelmezéssel, amely fontos alapja az eseményvallás közösségi dimenziójának.

A kollektív pezsgés elmélete a közösséggé formálódásnak olyan aspektusát ragadja meg, amely egy alkalmi eseményen, vallási jellegű élmények által kapcsolja össze a közösséget, (kvázi-)liminális fázist alkotva, és teret adva a rituális magatartásnak, amelynek különböző aspektusai megjelennek az eseményen.

A kérdések arra irányultak, hogy a résztvevők könnyebben teremtenek-e kapcsolatot egymással, mint más rendezvényeken, érzik-e a fesztiválközösség kialakulását, és találkoznak-e hasonló emberekkel a hétköznapiakban (1. *diagram*). Ahogy az eredmények mutatják, jelentősen nagyobb az egyetértés az első két állítás esetében. A harmadik állításnál majdnem 50–50% az egyetértés és egyet nem értés megoszlása. A 2021-es interjúk alátámasztották a fenti adatokat, s emellett az interjúalanyok kiemelték az Everness-közösség egyediségét, és azt az aspektust is, hogy a hétköznapiakban csak akkor tudnak hasonló emberekkel találkozni, ha megfelelő eseményt (pl. jogakurzus, meditációs elvonulás vagy terápiás csoport) találnak hozzá. Így a repetitív rituális jelleg a hétköznapi eseményeknél is megfigyelhető.

³⁶ Feischmidt – Szuhay, 244.



1. diagram Milyen érzéseid vannak a fesztivál közösségével kapcsolatban? (%)
Everness 2019.³⁷

Azt érzem, hogy gyakorlatilag bárkihez odamehetek beszélgetni, bárki mellé leülhetek. Ha csak leülök egy függőágyba valaki mellé, ott egyszerűen elkezdünk beszélgetni. És nem kell, hogy a beszélgetésnek eleje vagy vége legyen, mondhatjuk utána, hogy további szép napot neked, és kész. És ezt a kapcsolódást máshol nem érzem, ezt az egységet, ami itt van, mert ha nem tudnám, akkor is érezném, hogy ez egy *olyan* hely, *olyan* közösség, és itt mindenki egy és ugyanazért van itt. (22 éves, férfi, város, Pest megye)³⁸

Munkahelyen szinte senki nem foglalkozik sem önismerettel, sem spirituális dolgokkal vagy bármi mással, de amúgy magánéletben a barátok tartanak valahol [...] illetve hát járunk jogára meg lesz egy hakacsoport,³⁹ amit én csinálok tovább. (39 éves férfi, város, Pest megye)

A továbbiakban a kérdezettek elsősorban a programok alatt érzett közösségi kapcsolatokról beszéltek, kiemelve, hogy más eseményeken kevésbé jellemző az együvé tartozás érzése. Idegenekkel is könnyen teremtettek kapcsolatot, és a fesztivál területén sétálva egymásra mosolyogtak, köszöntek egymásnak, vagy akár egy

³⁷ Az adatok a 2019-es eseményvállalás kérdésközpont eredményeit mutatják. Ebben az évben összesen 292 kérdőív készült, az eseményen megközelítőleg 2800–3000 fő vett részt (szervezőket és önkénteseket beleszámítva).

³⁸ Az interjúk a 2021-es Everness-kutatáson készültek.

³⁹ haka: rituális maori tánc.

rövid beszélgetésre is megálltak. A koncertek, programok közben érzett közösségi élmények tükrözik a kollektív pezsgés és a *communitas* jellemzőit.

A BELSŐ ÉLMÉNY DIMENZIÓJA

A személyes szférát az *élmény* fogalmán keresztül értelmezem. Az ember a legtöbb helyzetben empirikus beállítottságú, a saját tapasztalataira támaszkodva hozza meg döntéseit, a közvetlen tapasztalat számára „a legmeggyőzőbb bizonyíték valaminek a valóságáról”.⁴⁰

A közösséggé formálódáshoz elengedhetetlenül kapcsolódik a szóban forgó élmény belső értelmezése. Mivel a közösséggé formálódás egy kollektív tapasztalat által megy végbe, az *élményt* magát privát aspektusból látom szükségesnek megközelíteni. Kirchner eredményei különböző, megváltozott egyéni önábrázolásokra (*Selbstdarstellung*) hívták fel a figyelmet, amelyekben paradox kapcsolatot látott a fesztivál közösségével.⁴¹ Ezért ő a „közösségiesítésről” (*Vergemeinschaftung*) kérdezte a felmérésben résztvevőket, vagyis hogyan jut el a személy egyéni, belső élmények által a közösséghez tartozás érzéséig, s ez miben változtatja meg az önábrázolását, önreprezentációját.⁴²

Feltételezésem, hogy az egyes individuumok által *vallási élményként* leírt érzések hasonlóak, mint a mások által *misztikus, spirituális* vagy *megfoghatatlan* élményként leírt tapasztalatok, s különbségeket csupán az egyén percepciója és interpretációja szintjén találhatunk, az élmény mibenlétében kevésbé. Természetesen annyiféle élmény létezhet, ahány egyén, azonban mindegyik bír bizonyos közös jellemzőkkel. Ezeket a jellemzőket összegyűjtve lehet bemutatni a *vallási jellegű élményt*, amelynek jellegzetességei mindenki számára hasonlóak, azok definiálásában azonban különbségek lehettek fel.

Az egyéni élmény igencsak szenzitív, így jellemzőit kulcsfogalmakkal lehet leírni, e jellemzők személyes értelmezését az individuumra hagyva. Ehhez először Csíkszentmihályi Mihály „tökéletes élmény” fogalmát hívtam segítségül.

Olyan érzés, hogy általa képesek megbirkózni az előttük álló feladattal egy adott cél felé irányuló, szabályokhoz kötött cselekvésrendszerben, amely világos visszajelzéseket ad teljesítményükről. Olyan erősen összpontosítanak arra, amit csinálnak, hogy semmiféle egyéb dologra nem figyelnek közben, problémáik miatt sem aggodalmaskodnak. Az Én-tudat eltűnik, az időérzék eltorzul. Az ilyen élményt nyújtó

⁴⁰ Berger: Vallás, tapasztalat..., 1.

⁴¹ Kirchner: Eventgemeinschaften..., 129.

⁴² Uo., 135.

tevékenység jutalomértéke oly magas, hogy az emberek hajlamosak pusztán emiatt végezni tevékenységüket, és még akkor sem nagyon érdekli őket, mi hasznuk lesz az egészségből, ha nehéz vagy veszélyes az, amit csinálnak.⁴³

Az egyén az élménykeresés során mindig valamilyen szinten a tökéletességre törekszik, az egyre jobb és intenzívebb élmények elérésére. Csíkszentmihályi *flow-élménynek*, vagyis áramlat-élménynek nevezte a felmérésében résztvevők által leírt „tökéletes élményt”, és annak keletkezésével és feltételeivel foglalkozott. Szerinte az élmény elérése és az élményben maradás akkor a legkönnyebb, ha az egyén világos céllal kezd bele tevékenységébe, és arra végig képességeinek megfelelően koncentrálni tud, egyéb dolgok nem vonják el figyelmét. Fontos eleme a flow-élménynek, hogy az egyén tudatosan kiszakítja magát mindennapi gondjaiból, gondolataiból, a hétköznapi időérzékelésből, sőt elszakadhat hétköznapi önmagától.⁴⁴

A vallási jellegű élmény egyik jellemzője, hogy a szubjektív tapasztalás hétköznapijává, megfoghatóvá teszi. „Kimondódik a kimondhatatlan – mégpedig rutin-szerűen kerül kimondásra. A szent szokásos tapasztalattá válik; a természetfeletti, mint olyan, »természetessé« válik.”⁴⁵ Azonban az értelmezéséhez szükséges, hogy valamilyen szinten objektívvá, felfoghatóvá, evilágivá tegyék a felfoghatatlant, például a rítusok által. Ez torzítással jár, akár személyes, akár intézményes szinten, attól függően, hogy milyen értelmezési keretben közelítjük meg, mely kultúra vagy vallási hagyomány szempontjai szerint. Éppen ezért van szükség egy objektivitásra törekedő, intézményesült hagyományokat elkerülő megközelítésre, amelyet például Csíkszentmihályi képvisel, s amelyet a következőkben William James és Hartmut Rosa elméletei alapján kívánok tovább elemezni.

James – Csíkszentmihályihoz hasonlóan – nem kifejezetten a vallással foglalkozott, hanem olyan elemeket és jellegzetességeket keresett, amelyek vallástól, tértől, időtől és közösségtől függetlenek, egy személy belső világában játszódnak le, ezáltal mindenki számára másképp jelennek meg, mégis ugyanazokkal a fő jellemzőkkel bírnak.⁴⁶ Vallási élménynek vagy misztikus állapotnak nevezte ezt az

⁴³ Csíkszentmihályi: *Flow. Az áramlat*, 112.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Berger: *Vallás: tapasztalat...*, 10. Berger tanulmányának alapja Alfred Schütz többszörös valóságról szóló elmélete, amelyet érdekesnek találok a témában, ld. Schütz: *On Multiple Realities*, 533–576.

⁴⁶ Bár James pszichológiai oldalról közelítette meg a misztikus élményt és igyekezett objektív, valláson kívüli megközelítést alkalmazni, kritikusai megjegyzik, hogy előnyben részesítette a vallási, misztikus (pl. kinyilatkoztatások, látomások) élményeket a hétköznapi eredetű élményekkel szemben, ld. Taves: *Religious Experience Reconsidered...* bek. 5–6. Ebben a dolgozatban kísérletet teszek arra, hogy a James által megfogalmazott jellemzőket empirikusan alkalmazzam nemcsak a vallási, de a nem vallási, hétköznapi eredetű misztikus élmények megközelítéséhez is.

érzést, amelyet két részre osztott: vallási és nem vallási misztikára, amelyekből a vallási misztikával foglalkozott bővebben. A misztikus állapotot négy jellemzővel, a *kimondhatatlansággal*, a *noetikus minőséggel*, az *átmenetiséggel* és a *passzivitással* magyarázta. Szerinte a vallási élményt nem lehet pontosan szavakba önteni, mindenki csak saját tapasztalata alapján tudja megközelíteni, annak átélése azonban valóságosnak tűnik. Az ilyen élmények tarthatnak alig pár másodpercig, percig, de maximum egy-másfél óráig, és átéljük egy felettes hatalom jelenlétét érzi – legyen szó istenségről, energiáról, ősi erőről vagy egy meghatározhatatlan érzésről.⁴⁷

Míg Csikszentmihályi egy összeszedettebb, szinte már irányítható élményről beszél, amelyet az egyén tudatosan keres nemcsak rövid élményeiben, de hétköznapjaiban is, James egy valamivel megfoghatatlanabb, irányíthatatlanabb misztikus élményt ír le. Hasonló megközelítést alkalmaz Hartmut Rosa, amikor a belső élményeket mint rezonancia-kapcsolatokat értelmezi,⁴⁸ azonban ő a – jamesi értelemben – nem vallási misztikával foglalkozik. Rosa elméletében leírja, hogy a felgyorsult társadalom (*social acceleration*) világában az egyén elfelejt igazán kapcsolódni, megállni és élvezni a környezete adta megérintő pillanatok. Elmélete szerint akkor érhető el a „jó élet” (*good life*), amikor az egyén képes rezonáns kapcsolatokat építeni az őt körülvevő dolgokkal. Akkor érzünk rezonanciát valamivel, amikor ez a dolog (személy, tárgy, fogalom) megérint minket, úgy érezzük, hatással van ránk (*affect*), és érzékelésünk tárgya szintén „válaszol” erre az érzésre (*self-efficacious*, tehát önhatékony módba lép). A kapcsolatban a két szereplő és a világ is megváltozik, átformálódik. Azonban ez a kapcsolat irányíthatatlan, megfoghatatlan. A szereplők nem tudják, mikor ér véget, mi lesz a végkimenetele, és ugyanúgy belépni sem tudnak ebbe az élménybe saját akaratukból.⁴⁹ Ezt a jellemzőt (*Unverfügbarkeit*⁵⁰) Rosa az elalvás pillanatának analógiájával magyarázza. Minél jobban koncentrálnunk az elalvásra, annál kevésbé tudunk kikapcsolni, és átlépni az álmvilágba.⁵¹

Rosa szerint négy tengelyen tudunk rezonáns kapcsolatokat létrehozni: a *vízszintes* tengelyen más személyekkel, csoportokkal, *függőlegesen* a természettel, a művészettel, az idővel vagy vallásos hitünk tárgyával, *átlósan* tárgyakkal, területekkel, helyszínekkel,⁵² illetve *személyesen* saját magunkkal, testünkkel, testünk különböző részeivel vagy elménkkel és lelkünkkel.⁵³ A vizsgált jelenségek kapcsán

⁴⁷ James: A vallási élmény változatai, 289–290.

⁴⁸ Rosa: Resonance.

⁴⁹ Uo., 174.

⁵⁰ Magyarul az élmény *nem diszponálhatóságának* lehet fordítani, amely jobban kifejezi ezt a jellemzőt az „irányíthatatlanság” (*uncontrollability*) vagy „elérhetetlenség” (*Unverfügbarkeit*) szavak helyett.

⁵¹ Rosa: The Uncontrollability..., viii.

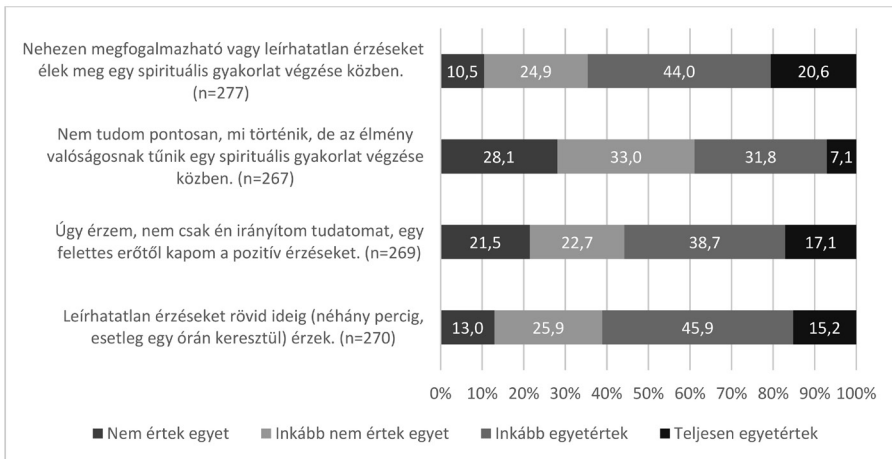
⁵² Rosa: Resonance, 173.

⁵³ Rosa: Beethoven..., 6.

ez a személyes tengelyen megélt rezonanciaélmény hasonló a személyes, belső élményhez, amelyet az egyén az eseményvallás megélése alatt érez.

A BELSŐ ÉLMÉNY EMPIRIKUS ELEMZÉSE

Ebben az alfejezetben azt vizsgálom, hogy adott spirituális gyakorlat során megélik-e a résztvevők vallási jellegű, misztikus élményeket anélkül, hogy vallásosként definiálnák azokat. Ezért arról kérdeztük őket, hogy egyetértenek-e a kimondhatatlanság, a noetikus minőség, az átmenetiség és a passzivitás jellemzőivel, vagyis megélik-e a misztikus élmény négy jellemzőjét (2. diagram).



2. diagram Hogyan élsz meg egyénileg egy spirituális gyakorlatot (meditáció, elmélkedés, imádság, jóga, ezeket segítő zene hallgatása)? (%) Everness, 2019.

A négy állításból hárommal egyetértettek a kérdezettek. A noetikus minőség esetében alacsonyabb volt (~40%) az egyetértés. Ezt a jellemzőt a legnehezebb definiálni, mivel a lényege, hogy mindenki másképp éli át az élményt, és soha nem fogunk teljes képet kapni arról, hogyan érznek az egyének egy misztikus élmény vagy gyakorlat közben, és ez mennyire tűnik valóságosnak számukra. Az interjúk felmérések mélyebb betekintést adtak ebbe a kérdésbe. A kérdezettek lehetőséget kaptak élményeik leírására, elmagyarázására, belső érzéseik saját szavaikkal való megfogalmazására. Többen a lebegéshez hasonlították érzéseiket, testen kívüli élményként írták le, vagy energiák felszabadulásával jellemezték. A leggyakoribb jellemző a kimondhatatlanság volt, valamint a szeretet érzéséhez hasonlították belső élményeiket, vagy úgy fogalmaztak, hogy tudták, „ez az a pillanat”, de mire igazán felfoghatták volna, el is múlt.

Amit meditáció közben kapok, az a „feltétel nélküli szeretetben levőség”. (44 éves nő, város, Békés megye)

Nagyon változó. Vannak pillanatok, amikor tényleg „az” a pillanat van, de csak akkor jövök rá, hogy ez az volt, amikor már véget ért. (30 éves férfi, megyeszékhely)

Ezeket [a belső élményeket] nagyon-nagyon nehéz szavakba önteni, mert ezek olyan dolgok, amiket tapasztalni kell, és ha tapasztalod és megtapasztalod, utána még el sem tudod mondani, mert más az érzékelés. Vannak olyan dolgok, amiket nem lehet szavakkal leírni, csak meg kell tapasztalnod. (41 éves férfi, Budapest)

AZ ÁTMENETI TÉR DIMENZIÓJA

Ebben az alfejezetben az esemény területének és időszakának átmenetiségét vizsgálom. A tér vallási jelentőségének kutatása tekintélyes szakirodalommal bír.⁵⁴ Az *event-culture* definíciójában láthattuk, hogy egy átmeneti esemény olyan speciális időszakot és teret hozhat létre, amely a vallásos ember számára definiálható *szentként*, azonban a nem vallásos ember számára ugyanolyan különleges erővel vagy jelentéssel bír, és egy szent közeg érzetét hozza létre.

Korábban a liminalitás kapcsán említettem a vallási turizmust⁵⁵ és azon belül Stausberg munkásságát. Stausberg szerint a tér és idő rituális jellege abban ragadható meg, hogy a turista/zarándok állandó élménykeresést folytat ahelyett, hogy megelégedne egyetlen csúcsménnnyel életében.⁵⁶

Ezekben a terekben és időszakokban rituális tevékenységek által, vallási meggyőződéstől függetlenül mindenki képes átélni vallási jellegű, misztikus élményeket, vagy a *communitas* és kollektív pezsgés jelenségét. Az eseményvallás nem a vallási meggyőződést jelöli, hanem azt az élményt, érzetet, amelyet az egyén ebben a vallási jellegű, speciális közegben átél.

A hagyományos vallásokhoz kötődő zarándokhelyek, templomok, események turisztikai célból történő látogatása mellett egyre jobban előtérbe kerülnek a nem vallási terek és események vallási turizmus általi megközelítése. Sophie Gilliat-Ray ennek kapcsán a kétértelmű terekkel foglalkozott. Szerinte ezek olyan helyszínek,

⁵⁴ Eliade: A szent és a profán; Lefebvre: The Production of Space; Smith: Map is not Territory; Knott: The Location of Religion; Knott: Spatial Theory and Method; Kilde: Approaching Religious Space..., 183–201.

⁵⁵ Cohen: The Sociology of Tourism, 373–392; Coleman – Crang: Tourism; Badone – Roseman: Intersecting Journeys; Kasim: Balancing Tourism..., 441–456; Kim – Kim – King: Religious Tourism Studies...185–203.

⁵⁶ Stausberg: Religion and Tourism 29.

ahol a vallási szemantika kevésbé vagy ambivalens módon van jelen. Ő olyan univerzális helyszíneket vizsgált, ahol a résztvevők spirituális tevékenységet folytathatnak attól függetlenül, hogy vallásosak-e vagy sem, mivel nem találhatóak benne egyértelmű vallási szimbólumok vagy épületek. Ez egy olyan „zavaros hit” (*muddled belief*) megjelenését eredményezi,⁵⁷ amelyben mindenki saját maga választja ki, mely szimbólumok, élmények, világképek fontosak számára: „Az a tény, hogy az ilyen szent terek gyakran nem látszanak vallásosnak, csak fokozza vonzerejüket. Az emberek saját privát értelmezést adhatnak nekik anélkül, hogy az építészet vagy a számukra talán ismeretlen szimbolika esetlegesen eltereli a figyelmüket.”⁵⁸

A TÉR EMPIRIKUS ELEMZÉSE

Az Evernessen olyan szimbolikával találkozhatnak a résztvevők, amely nem egyértelműen vallásos, azonban gyakran különböző vallásokból merít (pl. a csakrák vagy az Om jelének gyakori megjelenése). Azonban az, hogy a résztvevők miképp értelmezik és használják-e (pl. ruházaton) ezeket a motívumokat, tárgyakat, nem különíti el őket a fesztivál közösségtől.

Úgy érzem, ide tartozom. Még ha nem is öltözködnék így, akkor is tudnám, hogy ide tartozom. (22 éves férfi, Pest megye)⁵⁹

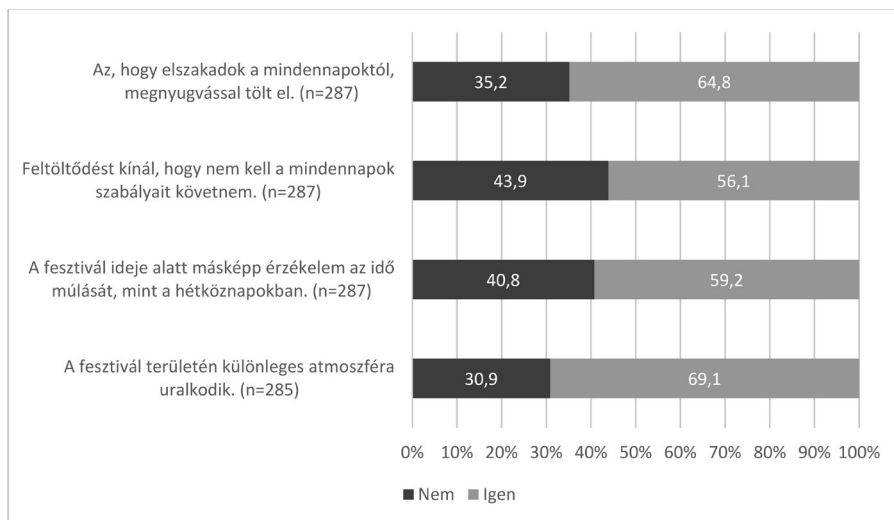
A kérdőívekben azt mértük fel, milyen érzés a résztvevők számára, hogy egy hét-köznapokból kiszakított térben és időszakban töltik a fesztivál napjait, miképp érzékelik a területet és az idő folyását az esemény alatt, és hogyan élik meg a fesztivál atmoszféráját (3. *diagram*).

A fenti kérdésekre kapott válaszok alapján mindegyik állítással több, mint 56%-ban értettek egyet a résztvevők. A fesztivál különleges atmoszféráját majdnem 70% érezte. A „szent” hely megfogalmazást azért nem lehetett használni a kérdőívben, mert a szakrális kifejezések használata befolyásolhatja a látogatókat. A „szent” kifejezés, mivel valláson kívüli értelmezésben használjuk, tulajdonképpen különleges atmoszférát jelenthet, a hely szimbolikus értelmezését, egy eszközt, amelynek segítségével a résztvevők megélhetik spirituális élményeiket. A „hely” szimbolikus jelentésével többek között Carol Duncan foglalkozott. Szerinte a látogatók bizonyos része értelmezni tudja ezt a jelentést, mások csak az utasításoknak engedelmességgel,

⁵⁷ Gilliat-Ray: „Sacralising” Sacred Space..., 357–372.

⁵⁸ Uo., 364. (szabad fordítás)

⁵⁹ Ehhez a dimenzióhoz szorosan kapcsolódik a szimbólumok jelentősége. Erről jelenleg mélyebb kutatást folytatok, ahol a szimbólumok már külön dimenzióként vannak jelen az eseményvallásban.



3. diagram Mitől lesz számodra különleges a fesztiválművészet? (%) Everness, 2019.

a tömeget követve viselkednek megfelelően, néhányan pedig csak megfigyelőként vesznek részt az eseményen.⁶⁰ Ebben az esetben is hasonló jelenségről lehet szó, és a látogatók jelentős része értelmezni tudja a hely különlegességét, igaz, individuálisan eltérően.

Egy másik erre irányuló kérdés arról szólt, hogy a látogatók milyen gyakran vesznek részt hasonló eseményeken az év többi napján (n=291). Ennek eredményei szerint jelentős részük (79%) csupán ritkán vagy csak egyszer.

Az interjúalanyok arról számoltak be, hogy a fesztivál területét és időszakát egészen másképp érzékelik, mint a hétköznapokat. Egyfajta „védőburokként” írták le az Evernessst, amely lehetőséget ad a gátlások leküzdésére és a hétköznapi szabályok, kötelességek elfelejtésére.

Ez a kapukon belüli, zárt közeg, ez a helyszín is ad egyfajta teret. Az ember mozoghat benne egyik helyszínről a másikra, mégis van óvó-védő burka. Határai vannak, mégis túlmutat rajtuk. (28 éves nő, Budapest, önkéntes)

Az itteni időérzékelésben nagyon gyorsan elmegy az idő. Tegnap itt voltam 12 órán keresztül, de olyan volt, mintha csak egy óra telt volna el. (32 éves nő, Budapest)

⁶⁰ Duncan: Civilizing rituals...

A fesztiválon mindenki egyenlő – nincsenek státuszok, a mindennapok hierarchiája eltűnik. Mindenki tegeződik, az otthon a sátor, az idő nem számít.

Egyfajta nyugalom árad szét bennem, amikor az Evernessen vagy hasonló közegben vagyok. Egy mélyebb nyugalom, amit gyakran hiába keresek a mindennapokban. Ezt az elengedett nyugalmat gyakran nem tudom megélni a mindennapokban. A megfelelési kényszer miatt. Tehát a megfelelésnek a nem létezése az, ami engem nagyon vonz. (34 éves férfi, megyeszékhely)

A fenti eredmények alapján úgy gondolom, kerekébb képet kaptunk az eseményvallás jelenségéről. A válaszok alapján beszélhetünk közösségi, belső élmény és átmeneti tér dimenzióról.

AZ ESEMÉNYVALLÁS DEFINIÁLÁSA

Mindezek után szükséges megalkotni egy munkadefiníciót az eseményvallás leírására, amelyet az empirikus kutatások értelmezésére használhatunk.

Olyan kortárs vallási jellegű érzet vizsgálására alkalmas fogalmi megközelítést és módszert dolgoztam ki, amely szerint az eseményvallás átmeneti közösséget hoz létre a közös tevékenységek által, egyfajta kvázi-liminális fázist alkotva, ezáltal a helyszínt és időszakot spirituális jelentőséggel ruházva fel, ahol és amikor a személy belső, egyéni és közösségi misztikus élményeket egyaránt átél.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban feltártam egy fesztivál különböző dimenzióit, amely fesztivált eseményvallásként jellemeztem. Áttekintettem azokat az elméleteket, amelyek segítenek meghatározni az egyes dimenziókat, és bemutattam a rájuk vonatkozó empirikus adatokat a kvantitatív és kvalitatív eredmények alapján. Az eseményvallást megfelelőnek találom egy olyan esemény értelmezésére, amelynek közössége nem áll messze a *spirituális, de nem vallásos* kategóriától, helyszíne és időszaka a vallási turizmus jellemzőivel magyarázható, illetve megtalálhatóak benne a *New Age* elemei. Az eseményvallást egyfajta eszköznek tekintem az élmény, vallási jellegű tapasztalat vizsgálatára az Evernesshez hasonló eseményeken, és további, eltérő közegű események vizsgálatát javaslom. Arra jutottam, hogy a fesztivál spirituális jellegét érdemes alternatív vallási mutatóval vizsgálni, amelyre az eseményvallás kérdésblokkját megfelelő alpnak találtam, amelyet kvalitatív interjúk kutatásokkal érdemes kiegészíteni. Következtetésként levontam, hogy az eseményvallásosság

jellemzői megtalálhatóak a rendezvényen, és a továbbiakban ennek részletesebb és mélyebb elemzését folytatom más eseményeken is.⁶¹

BIBLIOGRÁFIA

- Berger, Peter: Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió = Korpics Mária – P. Szilczl Dóra (szerk.): Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása. Társadalmi kommunikáció. Ford. B. Erdős Márta és Hamp Gábor. Budapest: Typotex, 2007, 203–218, filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/Berger.pdf?fbclid=IwAR30pllHiH1AAm7vK3YHIQg_IUpbm-IWoDtqESwZ3ULJi4G3ohDfDvD2veHo. (2023. jan. 12.)
- Badone, Ellen – Roseam, Sharon R. (szerk.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.
- Bögöre Zsuzsanna: „Átmeneti” kategóriák erősödése az ifjúság vallásos önjellemzésekor = *Metszetek*, 2017/6, 33–46.
- Casanova, José: *Conditions of Belief and Unbelief in Our Global Secular Age*. [Kézirat.] Templeton Project, Dominican Monastery, Prague, 2020. 03.
- Cohen, Erik: *The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings = Annual Review of Sociology* 1984/10, 373–392, [jstor.org/stable/2083181](https://www.jstor.org/stable/2083181). (2023. jan. 12.)
- Coleman, Simon – Crang, Mike (szerk.): *Tourism. Between Place and Performance*. New York: Berghahn Books, 2002.
- Csikszentmihályi Mihály: *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. Legéndyné Szabó Edit. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.
- Duncan, Carol: *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*. London: Routledge, 1995.
- Durkheim, Emile: *A vallási élet elemi formái*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest: L'Harmattan, 2003.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor – M. Nagy Miklós. Budapest: Helikon Kiadó, 2019.
- Erlanson, Sven: *Spiritual but Not Religious: A call to Religious Revolution in America*. Iuniverse Inc., 2000.
- Everness (n. n.): *Összközösségi lelki folyamat Gánti Bencével*, shop.everness.hu/fesztival-info/hirek/ganti-bence. (2023. jan. 12.)
- Feischmidt Margit – Szuhay Péter: *A sűrű leírás = Kovács Éva (szerk.): Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Néprajzi Múzeum. PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 2007, 243–259.
- Fuller, Robert C.: *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Gauthier, François: *Intimate Circles and Mass Meetings. The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization = Social Compass* 2014/2, 261–71. DOI: 10.1177/0037768614524326.

⁶¹ Köszönettel tartozom egykori témavezetőmnek, Prof. Dr. Dr. Máté-Tóth Andrásnak, a Fesztívallás-kutatócsoport vezetőjének, Dr. Szilárdi Rékának, illetve jelenlegi témavezetőimnek és mentoromnak, Prof. Dr. Hartmut Rosának, Prof. Dr. Franz Winternek és Prof. Dr. Karl Baiernek támogatásukért és segítségükért, valamint köszönöm jelen tanulmány elkészülésében az anonim lektorok és Dr. Fülöp József szerkesztő úr alapos és segítőkész munkáját.

- Gelencsér Katalin: *Grounded Theory = Szociológiai Szemle*, 2003/1, 143–154.
- Gennep, Arnold van: *The Rites of Passage*. Ford. Vizedom, Monika B. – Caffee, Gabrielle L. London: University of Chicago Press: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1960.
- Gereben Ferenc: *Változatos vallási életutak – interjúk tükrében*. Vallásszociológiai etüd András Imre SJ és Tomka Miklós emlékére = Földvári Mónika – Nagy Gábor Dániel (szerk.): *Vallás a keresztény társadalom után*. Tanulmányok Tomka Miklós emlékére. Szeged, 2012.
- Gilliat-Ray, Sophie: “Sacralising” Sacred Space in Public Institutions: A Case Study of the Prayer Space at the Millennium Dome = *Journal of Contemporary Religion* 2005/3, 357–72. DOI: 10.1080/13537900500249921.
- Glaser, Barney G. – Strauss, Anselm L.: *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick (USA), London (UK): AldineTransaction, 2006.
- Hegedűs Rita: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. [PhD-értekezés] Budapest: Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, 2000, phd.lib.uni-corvinus.hu/81/1/hegedus_rita.pdf. (2023. jan. 12.)
- Heidl Sára – Szilárdi Réka: *Privát vallásosság, spirituális közösség – Az Everness fesztivál résztvevőinek vallási/spirituális dimenziói = Erdélyi Társadalom*. 2022/1, 81–96.
- Heidl Sára: *Vallási dimenziók az Everness Fesztivál résztvevőinek körében = Szilárdi Réka (szerk.): Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából*. Szeged, 2018.
- James, William: *A vallási élmény változatai*. Ford. Babarczy Eszter. Budapest: Osiris, 2019.
- Kamarás István: *Vallásszociológiai keresztmetszetek*. Akadémiai Kiadó, 2021. DOI: 10.1556/9789634547082, mersz.hu/vallasszociologiai-kerestmetszetek//. (2023. jan. 12.)
- Kasim, Azilah: *Balancing Tourism and Religious Experience: Understanding Devotees’ Perspectives on Thaipusam in Batu Caves, Selangor, Malaysia = Journal of Hospitality Marketing & Management* 2011/3–4, 441–456. DOI: 10.1080/19368623.2011.562437.
- Kilde, Jeanne Halgren: *Approaching Religious Space: An Overview of Theories, Methods, and Challenges in Religious Studies = Religion & Theology* 2014/3–4, 183–201. DOI: 10.1163/15743012-12341258.
- Kim, Bona – Kim, Seongseop (Sam) – King, Brian: *Religious Tourism Studies: Evolution, Progress, and Future Prospects = Tourism Recreation Research* 2020/2, 185–203. DOI: 10.1080/02508281.2019.1664084.
- Kirchner, Babette: *Eventgemeinschaften. Das Fusion Festival und seine Besucher*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. DOI: 10.1007/978-3-531-93187-6.
- Knott, Kim: *Spatial Theory and Method for the Study of Religion = Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*. 2005/2. DOI: 10.33356/temenos.4778.
- Knott, Kim: *The Location of Religion*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014.
- KSH. 2011. évi népszámlálás. Csordás Gábor (szerk.) Budapest: Központi Statisztikai Hivatal, 2014.
- Lefebvre, Henri: *The Production of Space*. Ford. Nicholson-Smith, Donald. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.
- Lipka, Michael – Gecewicz, Claire: *More Americans now say they’re spiritual but not religious*, pewresearch.org/fact-tank/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/. (2023. jan. 12.)
- Lloyd, Tio: *Understanding Burning Man through Fundamental Religious Studies Theories = Summer Research*. 2020. 376, soundideas.pugetsound.edu/summer_research/376. (2023. jan. 12.)
- Lucia, Amanda J.: *White Utopias. The Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Oakland, California: University of California Press, 2020.

- Máté-Tóth András – Rosta Gergely: Vallási riport, 1991–2022. Magyarországi trendek nemzetközi összehasonlításban = Kolosi Tamás – Szelényi Iván – Tóth István György (szerk.): Társadalmi Riport 2022. Budapest: TÁRKI, 2022.
- Mitev Ariel Zoltán: Grounded Theory, a kvalitatív kutatás klasszikus mérföldköve = *Vezetéstudomány*, 2012/1. 17–30.
- Nita, Maria – Kidwell, Jeremy H. (szerk.): *Festival Cultures: Mapping New Fields in the Arts and Social Sciences*. Cham: Palgrave MacMillan, 2022. DOI: 10.1007/978-3-030-88392-8.
- Olaveson, Tim: *Connectedness. Rave as New Religious Movement?* = Graham St John (szerk.): *Rave Culture and Religion*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004.
- Pike, Sarah M.: *Do Avatars Weep? Ritual and Sacred Space at Virtual Burning Man* = *Religion* 2022/2, 199–213. DOI: 10.1080/0048721X.2022.2051801.
- Povedák István: „Come, Look and Hear How the Past Has Been and the Future Will Be!” *Festival Culture and Neo-Nationalism in Hungary* = Maria Nita – Jeremy H. Kidwell (szerk.): *Festival Cultures. Mapping New Fields in the Arts and Social Sciences*, Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
- Povedák Kinda: *Rockin’ the Church: Vernacular Catholic Musical Practices* = *Journal of Global Catholicism*, 2020/1, 42–63.
- Povedák Kinga: *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi elemzése*. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, 2019.
- Raney, Art – Cox, Daniel – Jones, Robert. P.: *Searching for Spirituality in the U.S.: A New Look at the Spiritual but Not Religious*, prri.org/research/religiosity-and-spirituality-in-america/. (2023. jan. 12.)
- Rixer Ádám: *Az új vallási közösségek létrejöttének magyarországi okai a XXI. század elején* = *Vallástudományi Szemle* 2021/1, 30–67. DOI: 10.55193/RS.2021.1.30.
- Rosa, Hartmut: *Beethoven, the Sailor, the Boy and the Nazi. A reply to my critics* = *Journal of Political Power*, 2020/ 3, 397–414, DOI: 10.1080/2158379X.2020.1831057.
- Rosa, Hartmut. *Resonance: A Sociology of the Relationship to the World*. Ford. Wagner, James C. Medford, MA: Polity Press, 2019.
- Rosa, Hartmut: *The Uncontrollability of the World*. Ford. Wagner, James C. Medford, MA: Polity Press, 2020.
- Rosta Gergely: *Szekularizáció? Deszekularizáció? Merre tart a vallási változás a világban?* = *Magyar Tudomány*, 2019/6, 792–803. DOI: 10.1556/2065.180.2019.6.2.
- Rosta Gergely: *Vallásosság a mai Magyarországon* = *Vigilia* 2011/10, 741–750.
- Schütz, Alfred: *On Multiple Realities* = *International Phenomenological Society*, 1945/4, 533–576.
- Sherry, John F. – Kozinets, Robert V.: *Comedy of the Commons: Nomadic Spirituality and the Burning Man Festival* = *Research in Consumer Behavior*, 2007/1, 119–147.
- Smith, Jonathan Z.: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago, US: University of Chicago Press, 1993.
- St John, Graham – Gauthier, François: *Burning Man’s Gift-Driven, Event-Centred Diaspora* = *Revue Du MAUSS Permanente*, 2015, journaldumauss.net/?Burning-Man-s-Gift-Driven-Event. (2023. jan. 12.)
- Stausberg, Michael: *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. Kindle: Routledge, 2012.
- Szabó János Zoltán. *A fesztiváljelenség*. Typotex Elektronikus Kiadó Kft, 2014.
- Szilárdi Réka – Heidl Sára: *Fesztiválvallás 2.0* = Szilárdi Réka (szerk.): *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából*. Szeged, 2018.
- SZTE Vallástudományi Tanszék: *Fesztiválvallás*, vallastudomany.com/fesztivalvallas/. (2023. jan. 13)

- Taves, Ann: *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Tillich, Paul: *Christianity and the Encounter of the World Religions*. = Robert P. Scharlemann (ed.): *Writings on Religion/ Religiöse Schriften (Paul Tillich Main Works/ Hauptwerke 5)* (English and German Edition), Köt. 5. Berlin, New York: De Gruyter, 1963.
- Tomka Miklós: *A vallásosság mérése = Máté-Tóth András – Jahn Mária (szerk.): Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged: Alkalmazott Vallástudományi Csoport, 1998, 18–31.
- Tomka Miklós: *Vallásszociológia. Szöveggyűjtemény. [Kézirat.]* Budapest: Tankönyvkiadó, 1986.
- Török Péter: *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány, HÍD Alapítvány, 2007.
- Turner, Victor: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. A Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások. Ford. Orosz István. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.

FORRÁS

MONOTEIZMUS DÉL-ARÁBIÁBAN

DAGHRIRI AHMAD

ABSTRACT

Monotheism in Southern Arabia

The worship of multiple pagan deities remained prevalent in southern Arabia until the fourth century AD. However, since the last quarter of this century, a kind of neutral monotheism began to appear in the inscriptions of the region, referring to the worship of a deity known as “Raḥman.”

Dél-Arábiában a Kr. u. IV. századig több pogány istenség kultusza is elterjedt. A század utolsó negyedétől azonban egyfajta független monoteizmus kezdett megjelenni a régió feliratain, amelyek egy „Raḥman” néven ismert istenség kultuszát említik.¹ Bár a rendelkezésre álló források és feliratok nem segítenek meghatározni sem e kultusz követőinek kilétét, sem pedig szertartásait, valamint azt, hogy befolyásolta-e őket a judaizmus vagy a kereszténység,² a feliratokból arra lehet következtetni, hogy a monoteizmus megnyilvánulásainak kezdeti időszakát a korábbi szentélyek egyfajta elhagyása jellemezte.³

Az alább közölt feliratokon az istenséget, Raḥmant minden melléknév nélkül, és egyértelműen nevezik meg, így az 1. feliratban is,⁴ és az „ég ura” feliratban is így említik.⁵ Másrészt a Bayt 'al-Ashwal 2. feliratában a „Mennyek ura,” a 3. feliratban⁶ pedig a „Mennyek és a Föld ura” címek szerepelnek, amelyek nem kapcsolódnak feltétlenül Raḥman nevéhez. Továbbá, a Malkikarib min 'Yuha királynak és fiainak tulajdonított Bayt 'al-Ashwal felirat azt jelzi, hogy ez az egyistenhit eljutott a dél-arábiai királyokhoz, a többi felirat pedig azt mutatja, hogy számos törzsi dedikációs feliratban jelent meg, és a hívek különböző élethelyzeteihez kapcsolódott. Ez azt bizonyítja, hogy ez az egyistenhit – vallástípus szerinti különbségtétel nélkül – mind a királyi feliratokban, mind pedig a nép felirataiban egyaránt elterjedt.

¹ Egyedüli istenként tisztelték, nem voltak társai.

² Salih: *The goddess of Saba...*, 16.

³ Muller: *Survey of the History of the Arabian Peninsula...*, 128.

⁴ CIH 539, RES 3170.

⁵ CIH 537, RES 4919.

⁶ RES 4107.

E feliratok rövid és hiányos volta nem teszi lehetővé számunkra, hogy kimutathassuk a két korábbi, ismert monoteista vallás egyikének egyértelmű és meghatározó hatását, amelyek már akkoriban jelen voltak Dél-Arábiában, ti. a judaizmusét vagy a kereszténységét, különösen azért, mert létezett egy harmadik monoteista vallás is, melyet „hanífizmus”-nak neveznek, és amelyet Ábrahámnak tulajdonítanak, és ez is elterjedt az Arab-félsziget népei között az iszlám előtt. Ez abból a feltevésből indul ki, hogy Mózes előtt nem beszélhetünk zsidó vallásról, de Ábrahám egyértelműen egyetlen istent tisztelt.

Vannak olyan kutatók, akik úgy vélik, hogy a déli arabok eredeti vallása ez az egyistenhit, a hanífizmus, később azonban a pogányság felé fordultak. Raḥman tehát az eredeti istenség, akinek az alakja nem kapcsolódik a judaizmus vagy a keresztények istenéhez, hanem ő maga az Úr a hanífizmusban.

Talán az, hogy az Arab-félsziget felirataiban vagy az irodalmi forrásokban nem említik a hanífizmus követőit vagy ezt a hitet, arra utal, hogy a hanífizmus szorosan kapcsolódik Raḥman kultuszához. Az iszlám arab források – amelyek az egyetlen forrásunk erre a hitre vonatkozóan – kétértelműségük ellenére segíthetnek tisztázni ezt a kapcsolatot. A hanífizmust tíz helyen említi a Szent Korán. Az egyik helyen így ír: „Legyetek zsidók, vagy keresztények, akkor a helyes úton fogtok járni. Mondd nekik: Mi Ábrahám vallását követjük, aki hanif volt, és nem tartozott a pogányok közé.”⁷ Aztán pedig maga a Mindenható mondja: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem hanif volt, alávetette magát Allahnak, és nem tartozott a pogányok közé.”⁸

S ha ezek a versek arra utalnak, hogy a hanafiták sem nem zsidók, sem nem keresztények, és hogy ők az egyetlen Istenben hittek, elutasították a bálványimádást és az istenek sokaságát, és az egyetlen Istent hívták segítségül, akkor feltehetőleg maguk a mekkaiak voltak az elsők, akik kapcsolatot teremtettek a hanafiták és Raḥman imádata között. Van egy forrás, amely elbeszélése szerint az iszlám megjelenését Raḥman imádatával kötötték össze, és eszerint: „A mekkaiak kijelentették, hogy ő (Mohamed próféta) a tudását a jámbai Raḥmantól vette, és azt mondták neki: „Úgy értesültünk, hogy egy 'Al-Raḥman nevű ember tanít téged, és mi soha nem fogunk hinni benne.”⁹ Ez a Raḥman az a Yamama Musaylima bin Ḥabīb al-Ḥanafī, akit az iszlám megjelenése előtt tiszteltek, és mielőtt a prófécia egyetlen Isten tiszteletét rendelte el, ő volt az egy Isten, Raḥman, a Világok Ura, akinek mint Raḥman 'al-Yamamának hódoltak.¹⁰

Ha az arab elbeszélés egyértelmű kapcsolatot teremt is a hanífizmus és a Raḥman-imádat között, ez még nem zárja ki teljesen a zsidó és a keresztény befolyás

⁷ 2. szúra 135. Simon Róbert fordítása.

⁸ 3. szúra 67. Simon Róbert fordítása.

⁹ Al-Suhaili: *alrawd al'anf...*, 104.

¹⁰ Ibn Manzoór: *Lisan Al-Arab*, 231.

meglétét a kultusz IV. század végi kialakulásában. Irodalmi források és feliratok bizonyítják, hogy a zsidó vallás és a kereszténység is jelen volt ebben az évszázadban Dél-Arábiában. Ennek megfelelően feltételezhető, hogy az Arab-félsziget déli részén abban az időben uralkodó vallási környezet, amelyben az egyistenhitű vallások, mint a kereszténység és a judaizmus, versenyezni kezdtek a pogánysággal, megteremtette a feltételeket egy régi egyistenhit, a „hanifizmus” új név alatt történő újjáélesztéséhez, illetve egy új istentisztelet, a raḥmanizmus megjelenéséhez.

A Raḥman-tisztelet elterjedése a Dél-Arábiában lezajlott fontos politikai eseményekhez köthető. A Kr. u. IV. században aligha jelenhetett volna meg, mielőtt az Arab-félsziget déli része a himyarita király, Shammar Yahri'sh vezetése alatt egyesült volna, aki az első és a leghosszabb királyi címet viselte (Saba, Dhu Raydan, Hadramaut és Yamanat királya). Úgy tűnik, hogy ezt a politikai egyesülést vallási egyesülésnek kellett követnie, amelynek első jelei As'ad 'al-Kāmil uralkodása alatt jelentek meg. Ezt a hipotézist támasztja alá az a tény, hogy a dél-arábiai királyok címének formulája, „Saba, Dhu Raydan, Hadramaut és Yamanat királya” teljes egészében szerepel az alább közölt feliratok közül kettőben (2. és 3. felirat).

Úgy tűnik, hogy ez a vallási egység felé mutató tendencia összefüggésbe hozható az idegen hatalmak, különösen Bizánc és a térségben működő ügynöke, Abeszszínia azon törekvésével, hogy megragadják a lehetőséget, és a kereszténységet a déli népeket egyesítő vallássá tegyék. Különösen, mivel a judaizmus abban az időben rugalmatlan és befelé forduló volt, és követői nem voltak érdekeltek abban, hogy az izraeliták körén kívül terjesszék. Talán maguk a dél-arábiai uralkodók is tudatosan törekedtek arra, hogy valamilyen semleges vallást fogadjanak el, amely megakadályozza, hogy az ókori Keleten akkoriban általánosságban létező vallási rendszerek valamelyikéhez, különösen a judaizmushoz vagy a kereszténységhez, vagy bizonyos Dél-Arábián kívüli politikai erőkhöz csatlakozzanak.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a monoteista vallási minta átvétele a dél-arábiai népek részéről nyilvánvalóan nem csupán vallási döntés volt, hanem törzsi-politikai szándékokkal is társult. Az Arab-félsziget déli részének társadalmát többszörösen elkülönült törzsi struktúra jellemezte, ami erősítette a megosztottságot, és a gyenge törzsek alávetették magukat az erősebb törzs uralmának, ahogyan Sába is olyan mértékben érvényesítette az uralmát a többi törzs felett, hogy a neve azonosult az állam nevével. Miután a himjarita királyoknak sikerült egyesíteniük a hatalmas déli területeket, sürgős szükségét érezték annak, hogy olyan közös rendszert fogadjanak el, amelyek képesek közelebb hozni egymáshoz a különböző csoportokat és erősíteni a lakosság egységét. Az egyistenhitű vallás volt a biztosítéka annak, hogy eltűnjön az egyes törzsek külön istenekbe vetett hite, majd bekövetkezzék a déli arab törzsek egy olvasztótégelyben való összeolvadása és egységük megvalósulása. Kétségtelen, hogy ennek célja egy olyan központi állam eszméjének megszilárdítása, amelynek ügyeit egyetlen uralkodó irányítja egy személyben. A pogány pluralizmus,

vagyis az, hogy minden törzsnek vagy törzsek korlátozott csoportjának van egy saját istene, azt a gondolatot sugallja, hogy minden törzsnek van egy önálló vezetője. Az egyistenhit, amely egyetlen istent követ, egy olyan uralkodó megjelenésével végződik, akinek minden törzs és minden nép aláveti magát, és ez az, amire Shammar Yahri'sh és utódai nyilvánvalóan törekedtek.

Az 1. felirat fordítása:

- 1 [... ...] bocsássa meg bűneiket és fogadja el áldozatukat [... ...]
- 2 [... ...] és a messzi és a jelen világban és a pártfogója [... ...].
- 3 [... ...] és az emberi lények és a megállapodása egy úrral rosszindulatú (?) [... ...] [... ...]
- 4 [... ...] és elégtétel Rḥmn Kl'n (?) nevében [... ...] [... ...]
- 5 [... ...] Rḥmn, jóakarátát az urak, a királyok [... ...]
- 6 [... ...] és dögvész, betegség, aszály és [... ...]

Megjegyzés a felirathoz:

Úgy tűnik, hogy ez a felirat ima Istenhez, Raḥmanhoz, amelyben áldozatokat és fogadalmakat ajánlanak fel neki, remélve, hogy elfogadja őket cserébe bűneik megbocsátásáért és gyümölcsökkel, vízzel, biztonsággal és elégedettséggel jutalmazza őket. Arra is kéri Őt, hogy állítsa meg a járványokat, betegségeket, árvizeket.

A 2. felirat fordítása:

- 1 [... ...] és fiaik, Mrs¹m Yḥmd, a klánból származó [... ...]
- 2 Kwkbñ, N'm, Yf'n, d-W[... ...]
- 3 [... ...] Ḥwln Gddm, S³nḥn, Šḡrt (vagy szolgálak) [és kabirjuk] a S¹nfrtn épült.
- 4 [... ... a ?] házukat, a Rymn, sérthetetlen állapotban, tetőszerkezetét levetetlen kövekből és sima kövekből az alapjaitól kezdve.
- 5 [a tetejéig] Rḥmn, az Ēg Ura segítségével, és uraik, a királyok, S²rḥb-
- 6 'l Ykf és fiai [... ...] Nwfm, Lḥy't Ynwf, M'dkrb Yn'm, Saba királyai'.
- 7 du-Raydān, Ḥaḍramawt, Yamanat és arabjaik Ṭwdm és Thmt arabjai. Négyszögletes tömbökben építettek, és tetőt emeltek.
- 8 [... ...] gondozására befejezték és felhúzták házukat és az összes
- 9 [... ...] Rḥmn adjon nekik jólétet. Rábízták házukat, magukat,
- 10 fiaikat Rḥmn, a mennyek ura védelmére bízták. Az ötszáznyolcvankettedik év Ḥrfn havában.

Megjegyzés a felirathoz:

A feliratban említést találunk az Ēg Ura nevű istenről, amely egyike a dél-arábiai feliratokban említett különböző névalakoknak.

A 3. felirat fordítása:

- 1 Mlkkrb Yhn'm és fiai 'bkrb 's' d és Dr''mr 'ymn, Saba', du-Raydān királyai,
- 2 Ḥaḍramawt és Yamanat építették, megalapozták, felhúzták és befejezték házukat Kl[n]-nak
- 3 [...]m, az alaptól a tetejéig, Uruk, az ég Urának erejével,
- 4 D'wn havában, a négyszázkilencvenharmadik évben.

Megjegyzés a felirathoz:

Ebben az időben kezdtek megjelenni a „Raḥman” nevű istennek szentelt feliratok, ahol „az ég ura” és „az ég és a föld ura” néven írták le, míg az egyistenhívő királyi feliratok a Himyar királyok uralkodása idején, Kr. u. 383-ban keletkeztek: Malkīkarib Yuha'min és két fia Dhara' 'amar 'Ayman és 'Abīkarib 'As'ad idején. De a feliratok többsége csak a nevet és általános epithetonokat tartalmaz, amelyek nem utalnak kifejezetten az akkori két vallás, a judaizmus és a kereszténység hatására.

A 4. felirat fordítása:

- 'ys'n '[...] mqtwy a királyé
- 2 megépítette és befejezte házát d-Gd-
- 3 nm az alapjától a tetejéig, a
- 4 'ln, az ég és a föld urának segítségével.

Megjegyzés a felirathoz:

Mint korábban említettük, „Raḥman” isten különböző összefüggésekben jelent meg a dél-arábiai feliratokon, ebben az esetben a király egyik tisztviselője vagy annak helyettese befejezte házána építését az „ég és a föld ura” segítségével, mert a „mqtwy” szó munkára utal, és a szolga, a király személyes segítője vagy tisztviselője címének része is lehet.

BIBLIOGRÁFIA

- Al-Suhaili, Abu Al-Qasim Abdul-Rahman: *alrawd al'anf* explanation of the prophetic biography of Ibn Hisham. Beirut: 1st ed, vol. 3, 2000.
- CIH (1889–1932) = Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta. Inscriptiones himyariticas et sabæas continens. Imprimerie nationale, Paris.
- Ibn Manzoor, Mohmmad.: *Lisan Al-Arab*. 3rd ed, vol 12. Beirut: Dar Sader, 1993.
- Korán. Ford. Simon Róbert. Budapest: Helikon, 1986.
- Muller, Walter Wulckow: *Survey of the History of the Arabian Peninsula form the First Century A. D. to the Rise of Islam*. = *Studies in the History of Arabia*, Vol II, King Saud University, Press, 1984, 125–131.
- RES (1900–1968) = *Répertoire d'Epigraphie Semitique*. Imprimerie nationale, Paris.
- Salih, Ibrahim: *The goddess of Saba as they appear in the Throne of Queen Bilqis inscriptions*. MA diss., Yarmouk University, 1994.

A POGÁNYOK ELLEN ÍROTT SUMMA

I. Rész, 13. Fejezet: „Érvek Isten létének bizonyítására.”¹

AQUINÓI TAMÁS

<1> Miután megmutattuk, hogy nem hiábavaló dolog megpróbálni Isten létét bizonyítani, lépünk előre azon érvek lefektetéséhez, melyekkel úgy a filozófusok, mint az Egyház egyetemes tanítói bizonyították Isten létezését.

<2> Először azokat az érveket fogjuk lefektetni, melyekkel Aristotelés fog Isten létének bizonyításához. Ő két úton szándékozik ezt bizonyítani a mozgásból.

<3> Ezek közül az első a következő.² Mindaz, ami mozog, valami más által mozgattatik.³ Az érzékelés révén mármost világos, hogy létezik mozgó dolog, például a Nap. Ez tehát valami mozgató által mozgattatik. – Az őt mozgató vagy mozog, vagy nem. Ha nem mozog, akkor azt a tételt kapjuk, hogy szükséges felvennünk valamely mozdulatlan mozgatót [*movens immobile*]. És ezt nevezzük Istennek. – Ha ellenben mozgattatik, akkor valamely mozgató által mozgattatik. Így vagy a végtelenbe kell mennünk [*procedere in infinitum*], vagy el kell jutnunk valamely első mozdulatlan mozgatóhoz [*primum movens immobile*]. Fel kell tehát vennünk valamely első mozdulatlan mozgatót.

<4> Ebben a bizonyításban két tételt kell bizonyítani, tudniillik azt, hogy „mindaz, ami mozog, valami más által mozgattatik;” és azt, hogy „a mozgató és mozgott dolgok láncolatában nem lehet a végtelenbe menni.”⁴

<5> A Filozófus az első három módon bizonyítja. Először így.⁵ Ha valami önmagát mozgatja, annak önmagában kell birtokolnia mozgásának forrását [*principium motus sui*]; különben nyilvánvalóan más által mozgattatik. – Szükséges az is, hogy

¹ Editio Leonina (Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.), Vol. XIII, 30–34. A szövegnek már megjelent egy magyar fordítása Borbély Gábor tollából: Borbély Gábor – Schmal Dániel: *Skolasztikus filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2020, 110–117.

² *Physica* VII, 1 (241 B). A *Physica* VII. könyvének célja bizonyítani, hogy „mindent, ami mozog, valami más mozgat.”

³ *Omne quod movetur, ab alio movetur.*

⁴ *...in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.*

⁵ Tamás itt három posztulátumból megalkotja az érvelési platformot, és valójában csak a következő bekezdésben fogalmazza meg az első érvet – a bekezdés első mondata („A Filozófus az első három módon bizonyítja”) így egyelőre félrevezető.

elsődlegesen mozgattassék; tudniillik, hogy saját maga és ne valamely része révén mozogjon, ahogyan az élőlény a lába mozgása révén; így ugyanis nem az egész mozog önmaga által, hanem a része, s az egyik rész által a másik rész. – Az önmagát mozgató dolognak továbbá oszthatónak [*divisibile*] kell lennie, s részeinek kell lennie; mert mindaz, ami mozog, osztható, amint ezt a *Physica* VI. könyve bizonyítja.⁶

<6> Ezek alapul vétele után így érvel. Amiről feltesszük, hogy önmagától mozgattatik, az elsődlegesen mozgattott dolog [*primo motum*].⁷ Ezért az egyik részének nyugalmból következik az egész nyugalma. Mert ha az egyik része nyugalomban volna, miközben egy másik része mozog, nem maga az egész lenne elsődlegesen mozgattott, hanem az a része, amelyik mozgattatik, miközben egy másik része nyugalomban van. Mármost semmi olyan dolog, ami nyugalomban van, amikor valami más is nyugalomban van,⁸ nem mozgattatik önmagától; mert aminek a nyugalma egy másik dolog nyugalmtól függ, annak mozgása is a másik dolog mozgásától függ; és így nem önmagától mozgattatik.⁹ Amiről tehát feltételeztük, hogy önmagától mozgattatik, az nem önmagától mozgattatik. Következésképp mindaz, ami mozgattva van, szükségképp valami más által van mozgattva.¹⁰

⁶ VI, 4 (234 B) és VI, 10, 3-5 (240 B). Mert ami nem osztható, annak nincs kiterjedése; és aminek nincs kiterjedése, az nem térbeli; márpedig a mozgás előfeltétele a tér (hiszen a mozgás helyváltoztatás), és ami nem térbeli, az nem mozoghat. – Ebben a bekezdésben Tamás egyelőre csak 3 olyan követelményt (posztulátumot) állít fel, amelyek szerinte szükségesek az „önmozgató” fogalmának meghatározásához. Az „önmozgató” vagy spontán mozgás a „más által mozgattva levés” alternatívája, amelynek lehetőségét Tamás a következőkben megpróbálja kizárni, hogy így bizonyítsa azt a tételt, hogy „mindent, ami mozog, valami más mozgatt.”

⁷ Az elsődlegesen mozgattott dolog a maga egészében mozgattja a maga egészét, tehát nem egy része mozgattja a többi részét.

⁸ Tehát aminek a nyugalma egy másik dolog nyugalmanak függvénye, mozgása pedig egy másik dolog mozgásának függvénye.

⁹ *Reductio ad absurdum*. Az „elsődlegesen mozgattott dolog” fogalma kizárja, hogy az ilyen dolog önmagát mozgassa.

¹⁰ Az érv formalizálva:

P1: Mindaz, ami önmagát mozgattja, elsődlegesen mozgattott dolog.

Definíció: „Elsődlegesen mozgattott dolog” az, amit nem egy része mozgatt.

Illusztráció: Ahogyan az élőlényt a lába.

P2: Ez azt jelenti, hogy ha egy része nyugszik, abból következik, hogy az egésze nyugszik.

Bizonyítás: Mert ha egy része nyugszik, miközben más része mozog, akkor maga az egész már nem elsődlegesen mozgattott dolog (hanem csak a mozgó része lesz az).

P3: De semmi sem mozgattja önmagát, ami nyugszik akkor, amikor valami más is nyugszik.

Bizonyítás: Mert aminek a nyugalma egy másik dolog nyugalmtól függ, annak a mozgása is a másik dolog mozgásától függ; tehát nem önmozgató.

C1: Tehát az, amiről feltételeztük, hogy önmagát mozgattja, nem mozgattja önmagát (*reductio ad absurdum*).

Corollarium: Tehát mindent, ami mozog, valami más mozgatt. (A kizárt harmadik elve alapján.)

<7> Nem mond ellen ezen érvek az sem, hogy valaki talán azt mondhatná, hogy annak, amiről feltesszük, hogy önmagát mozgatja, nem nyugodhat egy része; illetve hogy a rész csak *járulékosan* [*per accidens*] nyugodhat vagy mozoghat; ahogyan Avicenna alaptalanul állítja.¹¹ Az érv ereje ugyanis abban van, hogy ha valami önmagát elsődlegesen és saját erejéből [*primo et per se*] mozgatja, nem a részai révén, akkor a mozgatva levése semmiképpen sem fog más dologtól függeni; de az osztható dolog mozgatva levése – miként a létezése is – a részeitől függ; és így nem lesz képes önmagát elsődlegesen és saját erejéből mozgatni. A bemutatott következtetés igazságához tehát nem szükséges mintegy abszolút igazként alapul venni, hogy az önmagát mozgató dolog egy része nyugalomban van; hanem elégséges, ha a következő feltételes tézis igaz: *Ha nyugalomban lenne a rész, akkor nyugalomban lenne az egész is.* Ez pedig igaz lehet akkor is, ha a feltétel [*antecedens*] lehetetlen; amiként a következő feltételes tézis is igaz: *Ha az ember számár, akkor esztelen.*

<8> Másodszor indukció révén bizonyítja, így. Mindaz, ami járulékosan mozog, nem önmagától mozog. Elvégre valami más mozgásának függvényében mozog. Ugyanígy nem önmagától mozog az a dolog sem, amelyik erőszaknak engedve [*per violentiam*] mozog, amint ez világos.¹² Azok a dolgok sem önmaguktól mozognak, melyek természetük folytán önmaguk által mozgatottak [*ex se mota*], hiszen tény,

- Az érv *nervus probandija* az, hogy az „elsődleges mozgatás” és az „önmozgatás” egymást kizáró fogalmak. Miután Tamás maga követeli az <5.> pontban, hogy ezeknek egyszerre kell vonatkoznuk az önmozgató dologra, ezért azt mondhatjuk, hogy az önmozgatás lehetetlenségét eleve kódolta a saját posztulátumaiban.

¹¹ *Sufficientia* II, 1. - A *Kitāb al-Shifā'* (latin *Sufficientia*) Ibn Sinā, azaz Avicenna filozófiai főműve, melynek részeit a XII-XIII. században fordították latinra Toledóban és Burgosban. A *Kitāb al-Shifā'* kompendiumában a negyedik szöveg Ibn Sinā metafizikája, melynek fordítója a kéziratok szerint Gerardus de Cremona (1117-1187) vagy Dominicus Gundissalinus (cca 1110-1190) volt. A *Kitāb al-Shifā'*-ban megelőzi Ibn Sinā logikája, fizikája és matematikája (Simone van Riet: „Traduction latine et principes d'édition,” 123-138, ezen belül 123-124, S. van Riet (ed.): Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina. Louvain: Peeters - Leiden, E.J. Brill, 1977, vol. 1). Miután a *Liber de philosophia prima* II. értekezése 1. fejezetében nincs szó az önmozgatás kérdéséről, ezért „*Sufficientia* II, 1” alatt nyilván Ibn Sinā fizikája II. könyvének 1. fejezetét kell érteni. - Ibn Sinā orvostudományi főműve az *Al-Qānūn fī al-ṭibb* (*Az orvostudomány kánonja*). - Műveinek korai kiadásai: *Metaphysica sive prima philosophia*. Venetiis: Bernardinus Venetus, 1495 (reprint: Frankfurt am Main: Minerva GmbH, 1966); *Canon medicinae* (trans. Gerardus de Cremona). Venetiis: Paganino de Paganini, 1507 (reprint: Hildesheim: Olms Verlag, 2003); *Opera philosophica*. Venetiis: Bonetus Locatellus Borgamensis, 1508 (reprint: Louvain: Édition de la bibliothèque S.J., 1961). Ibn Sinā filozófiáját teljes körűen áttekinti a következő honlap: iep.utm.edu/avicenna. Metafizikájáról részletes áttekintést ad a következő: iranicaonline.org/articles/avicenna-iv.

¹² Utalás az elemek természetes helyének és mozgásának aristotelési elméletére *Az égbolt* I. könyvében (lásd még: *Physica* VIII). Eszerint a szublunáris elemek mindegyikének van természetes mozgása, amely azonban legyőzhető a természetes mozgásával ellentétes, erőszakos mozgatással.

hogy ezeket a lelkük mozgatja.¹³ Azok sem, amelyek természetük folytán mint nehéz vagy könnyű dolgok mozognak. Elvégre ezeket az mozgatja, ami elébük tesz vagy elvesz előlük egy akadályt.¹⁴ De mindaz, ami mozog, vagy önmagától [*per se*], vagy járulékosan mozog. Ha önmagától, akkor vagy erőszaknak engedve, vagy a természete folytán. Az utóbbi esetben vagy önmaga által, mint egy élőlény; vagy nem önmaga által, ahogyan a nehéz és a könnyű. Ezért mindent, ami mozog, valami más mozgat.¹⁵

<9> Harmadszor így bizonyítja.¹⁶ Semmi sem ugyanaz egyszerre működés, illetve képesség terén ugyanarra való tekintettel. De mindaz, ami mozgattatik – annyiban, amennyiben ilyen – képességben van; mivel *a mozgás egy képességben levő létező működése annyiban, amennyiben ez a létező képességben van.*¹⁷ Mármost mindaz, ami mozgat, működésben van, amennyiben mozgat; mert minden csak annyiban cselekszik, amennyiben működésben van. Tehát ugyanazon mozgás tekintetében semmi sem mozgató és mozgatott egyszerre. És így semmi sem mozgatja önmagát.¹⁸

<10> Tudnunk kell ugyanakkor, hogy Platón, aki feltételezte, hogy minden mozgató egyben mozgatott is, tágabban értelmezte a mozgás fogalmát, mint Arisztotelés. Arisztotelés ugyanis szigorú értelemben vette a mozgást mint olyat, ami egy képességben lévő létező működése annyira, amennyire képességben van;¹⁹ mely értelemben csak az osztható dolgok és a testek tulajdonsága, ahogy ezt Arisztotelés a

¹³ Az élőlények.

¹⁴ Az elemek: föld, víz, lég, tűz (Aristotelés: *Physica* VIII/4).

¹⁵ A bekezdés első hét mondata teljes indukcióval felsorolja a járulékos mozgás négy lehetséges fajtáját. Ezt a nyolcadik mondatban konstruktív dilemma (kizárólagos alternációra épülő *modus ponens*) követi, tehát először egy kizárólagos alternáció áll („mindaz, ami mozog, vagy önmagától, vagy járulékosan mozog”), azután a két lehetséges esetből külön-külön levonjuk azt az egységes következtetést, hogy a fent definiált értelemben véve nincsen önmagát mozgató dolog.

¹⁶ *Physica* VIII/5, 8 = 257 A.

¹⁷ *Physica* III/1, 7: Διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν („Miótán mindegyik nemből meg van különböztetve, mi teljesültség szerinti, és mi képesség szerinti, <ennek alapján azt mondhatjuk, hogy> a mozgás a képesség szerint létező dolog teljesültsége annyiban, amennyiben ilyen”), remacle.org – Tamás szövegében: *Motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.*

¹⁸ Tamás a *Summa theologiae*-ban egyedül ezt az érvet alkalmazza az 1. *nervus probandi* bizonyítására, a másik kettőt nem. A szillogizmus a konstruktív dilemma egy változata, így formalizálható:

P1: Minden dolog vagy képességben van, vagy működik;

P2: Márpedig minden mozgatott képességben van (értelmezés: a mozgás definíciója);

P3: Márpedig minden mozgató működésben van;

Conclusio: Tehát semmi sem mozgató és mozgatott egyszerre.

Corollarium: Vagyis semmi sem mozgatja önmagát.

¹⁹ *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.*

Physica VI. könyvében bizonyítja. Platón szerint ellenben az önmagát mozgató dolog nem test;²⁰ mivel ő mozgás alatt bármilyen működésre gondol, úgyhogy a megértés és a vélekedés is valaminek a mozgásai; amely beszédmódot Aristotelés is érinti a *De anima* III. könyvében.²¹ Ennek megfelelően mondotta tehát, hogy az Első Mozgató önmagát mozgatja, amennyiben érti és akarja vagy szereti magát. Ami bizonyos tekintetben nem mond ellent Aristotelés felfogásának; hiszen nincs semmi különbség aközött, hogy Platónt követve eljutunk valami elsőhöz, ami önmagát mozgatja, illetve aközött, hogy Aristotelés nyomán eljutunk egy elsőhöz, ami teljesen mozdulatlan.²²

<11> A másik tételt, tudniillik hogy *a mozgató és mozgatott dolgok láncolatában nem lehet a végtelenbe menni*, Aristotelés három érvel bizonyítja.

<12> Ezek közül az első a következő.²³ Ha a mozgató és mozgatott dolgok láncolatában a végtelenbe megyünk, akkor az összes ilyen dolog végtelen sok test lesz; mert mindaz, ami mozgatva van, osztható és test, amint ezt a *Physica* VI. könyve bizonyítja.²⁴ De minden test, amely mozgatott dolgot mozgat, a mozgítás során egyszersmind maga is mozog. Következésképp mindama végtelen sok dolog

²⁰ Platón: *Phaidros* 245 C 5-246 A 2: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ' ἄλλο κινουὼν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὼν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. [...] ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτὸν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἐξῶθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς: εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουὼν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. – Platón a lélek halhatatlanságának e nevezetes bizonyításában először úgy határozza meg a lelket, mint önmagát mozgató dolgot; majd rámutat, hogy a testek vagy kívülről mozgatottak, vagy a bennük levő lélek által belülről mozgatottak. A test azonban egyik esetben sem mozgatja önmagát.

²¹ Aristotelés: *De anima* (A lélekről), III/7 = 431 A 1-7 és B 2-9.

²² A bekezdés azt a lehetséges filozófiai ellenvetést kívánja elhárítani, hogy ha a mozgás fogalmát nem Aristotelés, hanem Platón szerint értelmezzük, akkor úgy tűnhet, hogy mégis van önmozgás. Tamás ennek kivédése érdekében Platón *Phaidros*ának lélekfogalmára hivatkozik, amely szerint a lélek a mozgás forrása önmaga számára is: *archē kinēseōs*. Ha tekintetbe vesszük, hogy Aristotelés istene is mozgatja önmagát, amennyiben gondolkodik, akkor Platón, illetve Aristotelés szerint gondolkodva is ugyanazt az eredményt kapjuk: A platóni lélek mint első mozgató mozgatja önmagát; és Aristotelés istene mint első mozgató szintén mozgatja önmagát.

²³ *Physica* VII, 1 = 241 B 33-243 A 31: Ἄπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. Εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται (ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινουόν) κτλ. – Mindent, ami mozog, valami más mozgat - de a mozgatóókok láncolata nem lehet végtelen.

²⁴ *Physica* VI, 4 = 234 B 10-235 B 5: Κίνησις δ' ἐστὶν διαιρετὴ διχῶς, ἓνα μὲν τρόπον πῶ χρόνῳ, ἄλλον δὲ κατὰ τὰς τῶν μερῶν τοῦ κινουμένου κινήσεις κτλ. – Aristotelés itt a mozgás idő szerinti és a mozgó test részei szerinti oszthatóságát bizonyítja; valamint VI, 10 = 240 B 8-241 B 32: Δεδειγμένον δὲ τοῦτου φανερόν ὅτι πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κεινῆσθαι πρότερον κτλ. – minden mozgás vagy változás egy korábbi mozgás vagy változás következménye.

egyszerre mozog, ha egyikük mozgatva van.²⁵ Az egyes test azonban – véges lévén – véges ideig mozgattatik. Ezért mindama *végtelen* sok dolog *véges* ideig mozog. Ez azonban lehetetlen. Lehetetlen tehát a mozgatók és mozgattottak láncolatában a végtelenbe menni.

<13> Hogy pedig a fent említett végtelen sok dolognak lehetetlen véges ideig mozognia, azt a következőképpen bizonyítja.²⁶ A mozgatónak és a mozgattottnak *egy* helyen kell lennie; amint ezt az egyes fajokban előforduló mozgások indukciójával bizonyítja. De testek csak folytonosság vagy érintkezés által [*per continuitatem vel contiguitatem*] lehetnek *egy* helyen. S így egyetlen végtelen dolog véges ideig mozog. Ami lehetetlen, ahogyan ezt a *Fizika* VI. könyve bizonyítja.²⁷

<14> A második érv ugyanennek bizonyítására ilyen. A rendezett mozgatókban és mozgókban – tudniillik amelyek egyikét valamely elrendezésnek megfelelően [*per ordinem*] mozgatja a másik – szükségképp megtaláljuk a következőt: Hogy ha elvesszük az első mozgatót, vagy ha az eláll a mozgástól [*motione*], akkor a többiek egyike sem fog mozgani, és nem fog mozogni sem; mert az első a mozgás oka az összes többi számára. De ha a mozgatók és a mozgók egy bizonyos rend szerint a végtelenségig követik egymást, akkor nem lesz egy első mozgató, hanem minden úgyszólván középső mozgató [*media moventia*] lesz. Tehát a többiek egyike sem lesz képes mozogni. És így semmi sem fog mozogni a világon.²⁸

<15> A harmadik érv ugyanide érkezik, eltekintve attól, hogy fordított sorrendű, tudniillik a magasabbrendűből [*a superiori*] indul ki. És ilyen. Az, ami eszköz módjára [*instrumentaliter*] mozgat, nem tud mozgani, hacsak nincs olyasvalami, ami elsődlegesen [*principaliter*] mozgat. De ha a végtelenségig haladunk előre a mozgatók és a mozgattottak <láncolat>ban, akkor minden olyan lesz, mint ami eszköz módjára mozgat, mivel úgy vesszük fel őket, mint mozgattott mozgatókat, miközben nem lesz semmi elsődleges mozgatónak [*principale movens*] nevezhető dolog. Ezért semmi sem fog mozogni.

<16> És így világos mindkét állítás igazolása, melyeket alapul vettünk az első bizonyítás útján, melyen Aristotelés bizonyítja, hogy van egy Első Mozdulatlan Mozgató [*primum motorem immobilem*].²⁹

²⁵ Az aristotelési elgondolás szerint a világ azonnal megszűnne mozogni, amint a bolygóintelligenciák nem vágyakoznának az isteni tökéletesség imitációjára – szemben a karteziánus kozmogóniával, mely szerint Isten egyetlen kezdeti beavatkozására volt csak szükség ahhoz, hogy utána a világ külső beavatkozás nélkül mindig mozogjon (*Principia philosophiae* III).

²⁶ *Physica* VII, 1-2 = 241 B 33-245 B 2, lásd fentebb.

²⁷ *Physica* VI, 7 = 237 B 21-238 B 22: 'Ἐν ᾧ δὲ πρῶτῳ μεταβέβληκεν τὸ μεταβέβληκός, ἀνάγκη ἄτομον εἶναι κτλ. – a mozgás vagy változás pillanata oszthatatlan.

²⁸ A második *nervus probandi* („a mozgatóókok láncolatában nem lehet a végtelenbe menni”) bizonyítására Tamás ezt az egy érvet választja ki a *Summa theologiae*-ben (p.1, q. 2, a. 3).

²⁹ Tamás itt megismétli, hogy érvelésének célja legalább egy Első Mozdulatlan Mozgató létének bizonyítása. Az ezután kezdődő 2. aristotelési út már csak a végtelenbe menés kizárásával

<17> A második út ilyen.³⁰ Ha *minden* mozgató mozgatva van, akkor ez az előterjesztés vagy önmaga által [*per se*] igaz, vagy járulékosan [*per accidens*]. Ha járulékosan, akkor nem szükségszerű; hiszen ami járulékosan igaz, az nem szükségszerű.³¹ Megtörténhet [*contingens est*] tehát, hogy egyetlen mozgató sincs mozgatva. De ha egy mozgató nem mozog, akkor nem mozgat – amint ellenfelünk mondja. Megtörténhet tehát, hogy semmi sem mozog; hiszen ha semmi sem mozgat, akkor semmi sem mozog. Ezt azonban Aristotelés lehetetlennek tartja: hogy tudniillik van, amikor nincsen semmi mozgás.³² Ezért az első <feltevés> mégsem volt esetleges, mivel egy hamis kontingens állításból [*falso contingenti*] nem következik hamis lehetetlen állítás [*falsum impossibile*].³³ És így ez az előterjesztés: „mindent, ami mozog, valami más mozgat,” nem járulékosan volt igaz.³⁴

foglalkozik. Tamás itt abból indul ki, hogy már beláttuk: mindent, ami mozog, valami más mozgat, ezért minden mozgásban mozgatók láncolatával állunk szemben. A most következő gondolatmenet paradoxona, hogy az Istenhez való eljutás végett éppen ezt a tételt kell megcáfolnunk.

³⁰ Aristotelés: *Physica* VIII/5; lásd még az isteni változatlanág bizonyítását a Sth p. 1, q. 9-ben. Tamás itt Isten egyszerűségéből bizonyítja Isten mozdulatlanágát.

³¹ Ami járulékos, az esetleges.

³² *Physica* VIII/1 és *Metaphysica* XII/6: Aristotelés szerint az idő végességének bizonyításához fel kellene tételeznünk, hogy egy korábbi időben nem volt idő – vagyis az idő örökkévalóságát nem tudjuk az időfogalom feltételezése nélkül tagadni. Ez az abszurditás bizonyítja, hogy idő mindig volt. Miután pedig az idő a mozgás száma, ezért ha idő mindig volt, akkor mozgás is mindig volt (és ha mozgás mindig volt, akkor a világ is mindig volt).

³³ *Reductio ad absurdum*: Az „esetleges tévedés” az a kiindulási tézisünk volt, mely szerint „Megtörténhet, hogy egyetlen mozgató sincs mozgatva;” a „lehetetlen tévedés” pedig a konklúzió, mely szerint „van, amikor nincsen semmi mozgás.” Az abszurditás abban áll, hogy így egy esetleges feltevésből egy szükségszerű feltevés adódna, tehát a modalitás abszurd módon változna meg.

³⁴ Tamás hosszú távú célja itt annak bizonyítása, hogy a „Mindent, ami mozog, valami más mozgat” mechanikai főtétele érvényessége felfelé nem lehet végtelen, hanem a világ határánál véget ér. Így tudunk egy Első Mozdulatlan Mozgató léteire következtetni, aki a világ határán túl van. Aristotelés nyomán Tamás egy diszjunktív szillogizmussal bizonyítja, hogy a mechanikai főtétele érvényességi köre nem végtelen. Először azt az esetet vizsgálja, hogy a mechanikai főtétele esetlegesen igaz-e (két bizonyítás), majd azt, hogy önmaga által igaz-e. Miután mindkét úton negatív eredményt kapunk, ezért el kell vetnünk a kiindulási hipotézisünket („A mechanikai főtétele *minden korlátozás nélkül igaz*”), és el kell fogadnunk, hogy ez a tétel csak legalább egy korlátozással igaz. A bizonyítás ezért indirekt, közelebről *reductio ad absurdum*:

P1: A mozgatók láncolatának végtelenségét kimondó tétel vagy *per se*, vagy *per accidens* igaz;

P2: Ha *per accidens*, akkor nem szükségszerűen, hanem esetlegesen igaz;

P3: Ezért ez esetben előállhat az, hogy egyetlen mozgató sincs mozgatva;

P4: Ilyen esetben azonban a mozgatók nem is mozgatnak;

P5: Ez esetben azonban semmi sem fog mozogni (hiszen nincs, ami mozgatna);

P6: Márpedig Aristotelés bizonyítja, hogy ez lehetetlen (<*Metaphysica* XII/6; *Physica* VIII/>)

P7: Miután esetleges tévedésből nem következhet érvényes egy lehetetlen tévedés, ezért

C: Nem *per accidens* igaz a mozgatók láncolatának végtelenségét kimondó tétel.

<18> Továbbá, ha valamely két tulajdonság járulékosan kapcsolódik össze valamiben, és az egyiküket megtaláljuk a másik nélkül, akkor valószínű, hogy a másik is megtalálható lesz az egyik nélkül; ahogyan ha a „fehér”-et és a „múzsai”-t együtt megtaláljuk Sókratésban, s Platónban megtaláljuk a „múzsai”-t a „fehér” nélkül, akkor valószínű, hogy valaki másban megtalálható a „fehér” a „múzsai” nélkül. Ha tehát a „mozgató” és a „mozgatott” valamiben járulékosan kapcsolódnak össze, és a „mozgatott”-at megtaláljuk valamiben anélkül, hogy mozgatna, akkor valószínű, hogy a „mozgató” is előfordul <valamiben> anélkül, hogy az mozogna. – S ez ellen nem lehet felhozni két olyan dolog példáját, melyek egyike a másiktól függ; mert ezek a dolgok nem önmaguk által kapcsolódnak össze, hanem járulékosan.³⁵

<19> Ha mármost az említett előterjesztés *önmaga által* igaz, abból hasonlóképpen lehetetlenség vagy helytelenség [*inconueniens*] következik. A mozgatónak ugyanis vagy ugyanolyan fajú mozgással kell mozognia, amilyennel mozgat, vagy mással. Ha ugyanolyan <fajúval mozog,> akkor elkerülhetetlen, hogy a megváltoztató megváltozzék, illetve továbbá, hogy a gyógyító gyógyuljon, és a tanító tanuljon, és pedig ugyanazt a tudományt. Ez azonban lehetetlen: Hiszen aki tanít, annak már birtokolnia kell a tudományt, míg aki tanul, az szükségképp nem birtokolja azt; és így ugyanazt a dolgot birtokolni is fogja meg nem is, ami lehetetlen.³⁶ – Ha mármost a mozgás valamely más fajával van mozgatva, tudniillik úgy, hogy ami megváltoztat, az hely szerint mozgattatik; ami hely szerint mozgat, az növekedik; és így tovább: abból az következik, hogy miután a mozgásnak nincs végtelen sok neme és faja, ezért nem lehetséges a végtelenbe menni. És így lesz egy első mozgató, amelyet nem mozgat más dolog. – Hacsak azt nem mondja valaki esetleg, hogy történjen visszafordulás [*reflexio*] oly módon, hogy amikor a mozgás minden nemének és fajának végére értünk, vissza kell térni az elsőre; amint ha a hely szerint mozgató dolog megváltozik, és a változtató dolog növekedik, akkor a növekedő ismét legyen mozgatva hely szerint. De ebből ugyanaz következik, mint korábban; tudniillik hogy az, ami a mozgás valamely fajával mozgat, ugyanazon faj szerint mozgattatik, jóllehet nem közvetlenül, hanem közvetve.

<20> Az marad hátra tehát, hogy fel kell tételeznünk valami első, amit nem mozgat valami külső.³⁷

³⁵ Tamás a bekezdés utolsó tagmondata szerint feltételezi, hogy mozgatás és mozgatva levés összefüggése egy alanyban pusztán esetleges. Ezért találhatunk olyan mozgatottat, amelyik nem mozgat – és megfordítva: találhatunk olyan mozgatót is, amelyik nem mozgatott. Ezzel azonban még csak egy Első Mozdulatlan Mozgató lehetőségét bizonyítottuk, a valóságát nem.

³⁶ Tamás itt elhanyagolja azt a lehetőséget, hogy a tanár magából a tanításból is tanul, amennyiben felkészülés és magyarázat közben vagy tanulói kérdés nyomán mélyebben érti meg ugyanazt; illetve hogy a gyógyító a gyógyítás során ellentmondás nélkül mozoghat a mozgás ugyanazon fajtájával, mint a gyógyított, és ebből nem feltétlenül következik az, hogy maga a gyógyító is gyógyul.

³⁷ *Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod quod non movetur ab alio exteriori*: A megelőző három bekezdés közös végkövetkeztetésének levonása: Miután az aristotelési

<21> Miután azonban ha bizonyítottuk is, hogy létezik egy Első Mozgató, amelyet már nem mozgat más, külső dolog, abból még nem következik, hogy <ez az Első Mozgató> teljesen mozdulatlan, ezért Aristotelés továbbmegy, mondván, hogy ez kétféleképpen lehetséges.³⁸ Egyrészt úgy, hogy legyen amaz első dolog teljesen mozdulatlan. Ha ezt feltesszük, akkor elértük a célkitűzésünket [*propositum*]: Tudniillik azt, hogy legyen egy Első Mozdulatlan Mozgató. Másrészt úgy, hogy ez az első dolog mozgassa önmagát. S ez valószínűnek látszik: Mivel ami önmaga által létezik, az mindig korábbi annál, ami más által van; minélfogva a mozgatott dolgok körében is észszerű, hogy az első mozgatott dolog önmaga által mozog, nem más dolog által.

<22> De ha ezt elfogadják, akkor ismét ugyanaz következik. Mert nem lehet azt mondani, hogy az önmagát mozgató dolog teljes egésze mozgatja a <maga> teljes egészét;³⁹ mivel így a fent említett problémák következnenek, tudniillik hogy valaki egyszerre tanítana és lenne tanítva, s hasonlóképpen más mozgások [*motibus*] során is; továbbá hogy valami egyszerre lenne képességben és működésben - hiszen a mozgató annyiban, amennyiben ilyen, működésben van, a mozgatott viszont képességben. Az marad tehát, hogy az egyik része csupán mozgató, s a másik mozgatott. És így elértük ugyanazt, amit korábban: tudniillik hogy legyen valami mozdulatlan mozgató.

<23> De azt nem lehet mondani, hogy mindkét rész úgy mozgattatik, hogy egymást mozgatják; és azt sem, hogy az egyik rész mozgatja önmagát, és mozgatja a másik részt; sem azt, hogy az egész mozgatja a részt; se azt, hogy egy rész mozgatja az egészet; mivel ide nem illő premisszák következnenek, tudniillik hogy valami egyszerre mozgatna és mozgattatna a mozgás ugyanazon fajával,⁴⁰ és hogy egyszerre lenne képességben és működésben; valamint hogy az egész nem elsődlegesen lenne

mechanika 1. főtétele se *per se*, se *per accidens* nem igaz korlátlanul, ezért lehetséges, sőt szükséges feltételezni *legalább* egy olyan mozgatót, amely mozdulatlanul mozgat. Ez azonban kívül lesz a lehetséges tapasztalat határán, vagyis világonkívüli lény - Leibniz terminusával élve: *ens extramundanum* - lesz.

³⁸ Tamás itt Aristotelés nyomán rátér az Első Mozgó Mozgató (az állócsillagok ege) és az Első Mozdulatlan Mozgató (Isten) megkülönböztetésére a mozgatóokok láncolatának elején. A diszkusszió nagy része innen kezdve az Első Mozgó Mozgató mozgásának megértésére irányul. Ez olyan önmozgató, amelyik egyszerre mozgatva levés, de nem fizikai érintkezés útján, hanem ama vágy folytán, melyet az Első Mozdulatlan Mozgató indukál önmaga iránt az Első Mozgó Mozgatóban.

³⁹ Tamás fentebb a <6.> bekezdésben zárta ki a fizikai világ határain belül az önmozgató (spontán mozgás) lehetőségét.

⁴⁰ Meglepő, hogy Tamás szerint ez *inconveniens*, mert kétségtelenül van olyan mozgatólánc, melynek elemei a mozgás ugyanazon fajtájával mozgatnak és mozgattatnak.

önmozgató, hanem egy része révén. Az marad tehát, hogy az önmozgató dolog egy része szükségképpen mozdulatlan, és mozgatja a másik részét.⁴¹

<24> De miután azokban az önmozgatókban, melyek a mi környezetünkben vannak (tudniillik az élőlényekben) a mozgató rész (tudniillik a lélek) még ha önmagában véve mozdulatlan is, mégis mozgatva van járulékosan, ezért <Aristotelés> a továbbiakban megmutatja, hogy az első önmagát mozgatónak a mozgató része nem mozgattatik se önmaga által, se járulékosan.⁴²

<25> Hisz miután a környezetünkben lévő önmozgató dolgok – tudniillik az élőlények – mulandóak, ezért a bennük lévő mozgató rész járulékosan mozog. A mulandó önmozgató dolgokat mármost vissza kell vezetnünk valamely első önmozgatóra, amely örökkévaló. Ezért szükséges, hogy egy bizonyos önmozgatónak legyen valami olyan mozgatója, amely se önmaga által, se járulékosan nem mozog.⁴³

<26> Hogy pedig valamely önmozgatónak – elhelyezkedése folytán – örökkévalónak kell lennie, az nyilvánvaló. Ha ugyanis a mozgás örökkévaló, mint ő <Aristotelés> felteszi, akkor az olyan önmozgató dolgoknak, amelyek keletkeznek és pusztulnak, örökösen keletkezniük [*generatio*] kell. De ezt az örökösséget nem okozhatja maguk az önmozgatók valamelyike; hiszen ő sem örökkévaló. De nem okozhatja az összes egyszerre sem; egyrészt azért nem, mert akkor végtelen sokan lennének; másrészt azért nem, mert nem egyszerre léteznek. Az marad tehát, hogy lennie kell valamely örökkévaló önmozgatónak, amely az alacsonyabbrendű önmozgatók örökös keletkezését okozza. S ezért ennek mozgatója se önmaga által, se járulékosan nem mozgattatik.

<27> Továbbá, az önmozgatókban azt látjuk, hogy egyesek új mozgásba kezdenek valami olyan mozgás folytán, amellyel nem az élőlény mozgatja önmagát – például mivel megemésztődött a táplálék, vagy megváltozott a levegő; amely mozgás révén járulékosan mozog maga az önmagát megmozdító mozgató [*motor*]. Ebből megérthetjük, hogy egyetlen olyan önmozgató sem mozog mindig, amelynek mozgatója önmaga által vagy járulékosan mozog. De az Első Önmozgató mindig mozog; különben a mozgás nem lehetne örökkévaló, mivel minden más mozgást az Első Önmozgató okoz. Az marad tehát, hogy az Első Önmozgatót egy olyan mozgató mozgatja, amely se önmaga által, se járulékosan nem mozog.

<28> Ennek a gondolatmenetnek nem mond ellent az sem, hogy az alacsonyabb körpályák [*orbium*] mozgatói örökkévaló mozgással mozognak, és mégis azt mondjuk, hogy járulékosan mozognak. Elvégre azt, hogy „járulékosan mozognak,”

⁴¹ *Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.* – Ez az „állócsillagok ege,” a legkülső égbolt.

⁴² *Physica VIII/6.*

⁴³ *Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.* (Lásd még: *Sententia in libros Metaphysicae, Liber XII, Lectiones 7–8 és 10–12; valamint Commentaria in libros Physicorum, Libri VII–VIII.*)

nem saját maguk alapján mondjuk, hanem mozgó részeik alapján, amelyek a felső körpálya mozgását követik.

<29> De mivel Isten nem része valamely önmozgatonak, ezért Aristotelés később a *Metaphysicájában* abból a mozgatóból kiindulva, amely egy önmozgató része, egy másik, teljesen elkülönült mozgatót vizsgál, aki Isten. Hisz miután minden önmozgató a vágy által [*per appetitum*] mozog, ezért annak a mozgatonak, amely egy önmozgató része, valamely kívánatos dolog [*appetibile*] végett kell mozgatnia. Amely följebb van nála a mozgásban; mert ami vágyakozik, az valamiképpen mozgással mozog; de a vágy tárgya [*appetibile*] egy egyáltalán nem mozgó mozgató. Ezért lennie kell valamely első, elkülönült, teljesen mozdulatlan mozgatonak, aki Isten.⁴⁴

<30> Úgy tűnik, hogy két dolog gyengíti meg az imént kifejtett gondolatmeneteket. Ezek közül az első az, hogy a mozgás örökkévalóságának feltevéséből indulnak ki; amelyről az egyetemes <egyház tagjai> [*Catholicos*] felteszik, hogy hamis.

<31> Erről mármost azt kell mondanunk, hogy a leghatékonyabb út Isten létének bizonyítására a világ örökkévalóságának feltételezéséből indul ki; ám ha ezt fölteszszük, kevésbé látszik nyilvánvalónak, hogy Isten van. Hiszen ha a világ és a mozgás újonnan [*de novo*] kezdődött, akkor világos, hogy fel kell tételezni valaminő okot, amely újonnan létrehozza a világot és a mozgást; mivel mindannak, ami újonnan keletkezik, szükségképp valamely újítótól [*innovatore*] kell vennie az eredetét; elvégre önmagát semmi sem vezeti ki képességéből működésbe vagy a nemlétből a létbe.⁴⁵

⁴⁴ *Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.* – Az érv valójában még nem bizonyítja Isten teljes mozdulatlanságát.

⁴⁵ Tamás itteni megfogalmazása szerint a mozgásból vett bizonyítás erősebb (*efficacissima*), de kevésbé nyilvánvaló (*minus manifestum*), mint a hatóokokból vett érv. Ez ellentmondani látszik a *Summa theologiae* p. 1, q. 2, a. 3-ban mondottaknak, melyek szerint a mozgásból vett érv nyilvánvalóbb (*manifestior*) a többinél. A fenti bekezdés ugyanakkor önmagában véve csak annyit mond, hogy a biblikus teremtésteológia felől megkérdőjelezhető a mozgásból vett istenérv világossága, de azt nem állítja, hogy a mozgásból vett érv emiatt érvénytelen lenne. Tamás *A világ örökkévalóságáról* (*De aeternitate mundi*) szóló kis értekezésében ki is fejt, hogy nem elgondolható, és valójában a biblikus teremtésteológiával sem összeférhetetlen, hogy Isten öröktől fogva teremti a világot, vagyis hogy a mozgás és a világ örökkévaló (Aquinói Szent Tamás: *A világ örökkévalóságáról*. Fordította Borbély Gábor, a zárótanulmányt írta Geréby György. Budapest: Jósöveg Kiadó, 1998, különösen 19–23). Feltehetőleg az aristotelési filozófia tanítását tiltó sorozatos XIII. századi egyházi rendelkezéseknek is köszönhető, hogy Tamás maga jelzi: az egyház nem fogadja el a mozgás és a világ örökkévalóságáról szóló aristotelési tant. Tamás nem is megy bele az ellenérv cáfolatába, mivel ahhoz a teremtésfogalmat a fent jelzett módon át kellene értelmeznie, és ez veszélyes vállalkozás, amelyet Étienne Tempier püspök 1277-es rendelkezése be is tilt. Ezért ez az ellenérv cáfolatlanul marad. Másfelől valószínű, hogy Tamás nem is tartja szükségesnek az ellenérv cáfolatát, hiszen az, hogy a mozgásból vett érv kevésbé nyilvánvaló (tehát kevésbé plauzibilis is), nem teszi az érvet dialektikailag kevésbé hatékonyvá. Meggyőzőerő (plauzibilitás) és dialektikai hatékonyság (bizonyítóképesség) ebben az esetben talán éppen fordított arányosságban állnak.

<32> A második az, hogy az imént kifejtett bizonyításokban feltételezzük, hogy az első mozgató dolog – tudniillik az ég teste [*corpus caeleste*] – önmagát mozgatja. Ebből az következik, hogy lelke van [*animatum*]. Amit sokan nem fogadnak el.

<33> Erről mármost azt kell mondanunk, hogy ha nem tételezzük fel, hogy az Első <Mozgó> Mozgató önmagától mozog, akkor közvetlenül egy teljesen mozdulatlan dolog által kell mozgatva lennie. Amiből Aristotelés is egy diszjunkció formájában a következő következtetést vonja le: hogy tudniillik vagy rögtön el kell jutnunk egy Első Mozdulatlan Elkülönült Mozgatóhoz; vagy egy önmozgatóhoz, melytől ugyanúgy eljutunk egy Első Mozdulatlan Elkülönült Mozgatóhoz [*movens primum immobile separatum*].⁴⁶

<34> A Filozófus azonban más úton halad előre a *Metafizika* II. könyvében, hogy megmutassa: nem lehet a végtelenségig előremenni a hatóokokban, hanem el kell jutni egy egyedüli első okhoz; és ezt nevezzük Istennek.⁴⁷ Ez az út pedig ilyen. A hatóokok minden rendezett sorában az első a középső oka, a középső pedig az utolsó oka, akár egyetlen, akár több középső van. Ha azonban megszüntetjük az okot, megszűnik az is, aminek ő az oka. Ha tehát elveszük az elsőt, akkor a középső sem lesz képes ok lenni. De ha a hatóokok sorozatában a végtelenbe megyünk, akkor az okok egyike sem lesz első. Meg fog szünni tehát az összes többi is, amelyek a középső <okok>. Ez azonban nyilvánvalóan hamis.⁴⁸ Ezért fel kell tételeznünk, hogy van egy Első Hatóok. Ez pedig Isten.⁴⁹

<35> Egy másik érvelést is összeállíthatunk Aristotelés szavaiból. A *Metafizika* II. könyvében ugyanis megmutatja, hogy a legnagyobb mértékben igaz dolgok egyszersmind a legnagyobb mértékben létezők is.⁵⁰ A *Metafizika* IV. könyvében

⁴⁶ *Physica* VIII, 5. fejezet 12. – Tamás ebben a bekezdésben azt mondja, hogy az Első Mozgó Mozgató lelkes voltának feltevése nem lényegi eleme az istenérvnek, hanem – Aristotelésszel egyetértésben – elhagyható, ahogy maga Tamás is utalt erre fentebb, a <21.> bekezdésben („*Quia vero, hoc habito... / Miután azonban ha bizonyítottuk is...*”).

⁴⁷ *Metaphysica* II/2, 994 A. A *Metafizika* a *elotton* könyvének második fejezete szerint a létezők láncolatában feltétlenül el kell jutnunk egy első okhoz vagy princípiumhoz (ἀρχή vagy αἰτία), a végtelenbe menés lehetősége logikai alapon kizárható. Aristotelés azonban *expressis verbis* csak az anyagi, a mozgató, a cél- és a formai okokat említi, a létesítő, azaz hatóokokokat nem.

⁴⁸ A hétköznapi világtapasztalat igazolja, hogy léteznek okozatok (érezkelhető szubsztanciák) a környezetünkben, tehát vannak ezek okai is.

⁴⁹ A hatóokokból vett érv 2. *nervus probandijának* tárgyalása, az érv első felének bemutatása nélkül.

⁵⁰ *Metaphysica* II/1 *ad finem* = 993 B 23–31: οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας· ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἶον τὸ πῦρ θερμότερον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας (οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτίων τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. – Itt Aristotelés összekapcsolja a legnagyobb fokú igazságot az örökkévalósággal és az önmagától való létezéssel: „az örökké létező dolgok

pedig megmutatja, hogy van valami, ami a legnagyobb mértékben igaz, abból, hogy látjuk, hogy két hamis dolog egyike hamisabb, mint a másik, minélfogva a másik szükségképp igazabb, mint az egyik; ez pedig ama dologhoz való közelítése alapján van, ami minden megszorítás nélkül [*simpliciter*] s a legnagyobb mértékben igaz.⁵¹ Mindezekből továbbá kikövetkeztethető, hogy van valami, ami a legnagyobb mértékben létező. És ezt nevezük Istennek.⁵²

<36> A Damaszkuszi ezenkívül bevezet egy másik érvet is,⁵³ melyet a dolgok kormányzásából [*ex gubernatione rerum*] vesz; amelyet helyesel a Kommentátor is

princípiumai szükségképp az örökké legigazabbak.” Tamás tézisének – „a legigazabb dolog egyben a leginkább létező is” – belátásához Aristotelés tézisének megfordítására van szükség. Illusztrációként Aristotelés is a tűz példáját használja a bizonyításhoz, ezt veszi át Tamás is a *STh* 4. istenérvében (*ex gradibus rerum*).

⁵¹ *Metaphysica* IV/4 *ad finem* = 1008 B 32-1009 A 6 (az ellentmondás elvének részletes tárgyalása *reductio ad absurdum*mal): ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τὸ γε μᾶλλον καὶ ἦρτον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φησαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια. εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δηλον ὅτι ἄτερος ἦρτον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἂν τὸ ἀληθές οὐ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές, κἂν εἰ μὴ ἔστιν, ἀλλ' ἤδη γέ τ' ἔστι βεβαιότερον καὶ ἀληθινότερον, καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τὴν διανοίαν ὀρίσαι. („...a többé és a kevésbé benne van a dolgok természetében; mert nem mondanánk, hogy a kettő és a három egyformán páros; és nem egyformán téved az, aki szerint a négy az öt, és az, aki szerint a három az ezer. Ha tehát nem egyformán <tévednek,> akkor világos, hogy az egyik kevésbé <téved,> úgyhogy inkább igaza van. Ha tehát a nagyobb mértékben <valamilyen> a közelebbi, akkor bizonyára van valami olyan igaz, amihez közelebbi az inkább igaz...)

⁵² A dolgok fokozataiból – *ex gradibus rerum*, *STh* 4. út – vett istenérv alkalmazása az „igaz” és a „létező” fogalmára. A *STh* részletesebben dolgozza ki ezt az érvet, mint a *ScG*.

⁵³ Damaszkuszi Szt. János († 749) második istenérve az Ἐκδοῖσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως-ból (*De fide orthodoxa* vagy *Expositio fidei*). Damaszkuszi alapvető értekezésének első istenérve szerint nem lehet minden létező teremtet, mert akkor nem lesz, aki teremtette légyen őket. Az I/3. fejezetben kifejtett, második istenérv szerint Isten az ellentétes természetű elemek összserendezője, a világ egységprincípiuma: Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ τῆς κτίσεως συνοχὴ καὶ συντήρησις καὶ κυβέρνησις διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι ἔστι θεὸς ὁ τὸδε τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ συνέχων καὶ συντηρῶν καὶ αἰεὶ προνοούμενος· πῶς γὰρ ἂν αἰ ἐναντία φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἐνὸς κόσμου συμπλήρωσιν ἀλλήλοις συνελθῆθαι καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μὴ τις παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ συνεβίβασε καὶ αἰεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα; (PG 94, 796 C 9–D 3) Ez a fiziko-teológiai istenérv – Tamásnál az 5. út: a dolgok kormányzásából vett ér – vázlata. Innét János továbbkövetkeztet Isten mint Teremtő fogalmára: Τὶ τὸ τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ αἶρα καὶ φύσιν πυρὸς τε καὶ ὕδατος; Τίς ταῦτα ἔμιξε <utalás a *Timaios* kézműves istenére> καὶ ἐμέρισε; Τί τὸ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον; Ἄρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ἐνθεῖσι πᾶσι, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται; Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; Ἄρ' οὐχ ὁ πεποικῶς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών; – Aki el tudta rendezni az égi és földi jelenségeket, magát az eget és a földet, a tüzet és vizet; aki össze tudta veyíteni és megállíthatatlan mozgásra tudta indítani mindezeket; az csak mindezek alkotója és létrehozója lehetett.

a *Physica* második könyvéhez írt kommentárban.⁵⁴ És ez a következő. Lehetetlen, hogy bizonyos ellentétes és össze nem hangzó dolgok egyetlen rendben működjenek együtt [*in unum ordinem concordare*] mindig vagy sokszor, hacsak nem valamely lény kormányzása révén, mely minden dolognak együtt és külön-külön is megszabja, hogy meghatározott célra tartsanak [*ut ad certum finem tendant*]. De látjuk, hogy a világban különböző természetű dolgok egyetlen rendben működnek együtt, és pedig nem ritkán és véletlenszerűen, hanem mindig vagy általában. Szükséges tehát, hogy legyen valaki [*aliquem*], akinek az előrelátása [*providentia*] révén kormányzódik a világ. És ezt nevezzük Istennek.⁵⁵

Fordította: Vassányi Miklós

⁵⁴ Ibn Rosd kommentárja Aristotelés *Physica* II/3-hoz, a kauzalitás négy fajával foglalkozó alapvető fejezetéhez: „Caput tertium, in quo solvuntur dubia de causa finali”, Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. Venetiis: apud Ivntas, MDL <1550,> 36 *recto*, 75. kommentár. A Kommentátor itt arról ír, hogy a célokság szükségszerűen felveendő a természet működésének magyarázatába. Ibn Rosd, a Kommentátor művei online olvashatók a következő oldalon: capricorn.bc.edu/siepm/books.html#12.

⁵⁵ Az érv *STh*-ban szereplő verziójához képest megfordul a premisszák sorrendje: Az ottani első premissza itt a második, és fordítva.

MILYEN A JÓ HITSZÓNOK? ANGELO POLIZIANO LEVELEI TRISTANO CALCÓHOZ

Bevezető és fordítás

FRAZER-IMREGH MONIKA

ABSTRACT

What is a good preacher like? Angelo Poliziano's letters to Tristano Calco

This article analyses two letters of Angelo Poliziano addressed to Tristano Calco, a Milanese humanist (Book IV, Letters 5–6). The paper first presents a brief biography of Calco. The first letter responds to the account of the success of Poliziano's *Miscellanea* among Milanese scribes and writers. One aspect of the editing of the *Letters* stands out from Poliziano's reflection: the famous poet and university professor is trying to prove that his philological studies were recognised throughout Italy. The second letter praises the oratorical performance of the Augustinian monk Mariano da Genazzano in such a way that, in his description, he sets before us the example to be followed, of the most excellent religious speaker, who makes his eloquence authentic with his human greatness. This monk was Savonarola's opponent when the competitive Dominican from Ferrara attacked Lorenzo de' Medici's political leadership in Florence. Lorenzo had a beautiful monastery built in honor of Mariano and for the Augustinian order at the San Gallo gate by the architect Giuliano da Sangallo, who was named after this monastery.

E folyóirat hasábjain már közöltünk egy episztolát Angelo Poliziano (1454–1494) *Leveleiből*, amelyben Lorenzo della Volpaia rendkívüli, bolygóállásokat is jelző óraművét írta le Rómában élő barátjának, Francesco della Casának (IV. könyv, 8. levél).¹ A jelen kötet forrásai között olvasható két levelet Tristano Calcónak, egy milánói humanistának címezte (IV. könyv, 5–6. levél), *Levelei* tizenkét kötetébe azonban nem válogatta bele a kérdéses levelek előzményeit, sem Calco azokra adott válaszait. Mielőtt tehát a levelek tartalmának tárgyalásába fognék, röviden bemutatom ezt a magyar olvasóközönség számára talán kevésbé ismert reneszánsz tudóst.

¹ Frazer-Imregh: Lorenzo della Volpaia...

Tristano Calco (15. sz. eleje – 1515) Giorgio Merula tanítványa volt, 1470-től a milánói titkos kancellária munkatársa.² 1487-től ugyanott írnoki pozícióba léptették elő, amikor is Gian Galeazzo Sforza egy a Calco-család házához közeli telket adományozott számára Milánóban. 1489-ben írta első történeti művét – ugyanabban az évben, amikor Firenzében három nagyon fontos könyv jelent meg egymás után: Giovanni Pico della Mirandola *Heptaplusa* (*A Teremtés hétszeres értelmezése*), Marsilio Ficino *Három könyve az életről* és Angelo Poliziano szigorú igényességében újdonságnak számító filológiai tanulmánykötete. Calco latin nyelvű írásának címe *Nuptiae Mediolanensium ducum* (*A milánói fejedelmek házasságai*). Ezt Ludovico Maria Sforzának ajánlotta, és a „Moro” unokaöccse, Gian Galeazzo Sforza és Isabella d’ Aragona esküvőjét beszéli el. Hasonló műfajú az 1491-ben keletkezett *Nuptiae Mediolanensium et Estensium principum* (*A milánói és Este-fejedelmek házasságai*), amely két esküvő mozzanatait írja le: Ludovico il Moro és Beatrice d’Este valamint az utóbbi öccse, Alfonso d’ Este és Anna Sforza (a „Moro” unoka-húga) házasságkötését.

1491-ben Calco a Paviai Fejedelmi könyvtár³ iratállományát és könyvanyagát rendezte, ahol egyébként 1478-tól könyvtárosként működött, számos könyvet magánszemélyektől szerzett vissza, és mintegy ötszáz régi kötetet restauráltatott. 1494-ben fogalmazta a *Nuptiae Augustae* (*Császári házasságkötés*) című beszámolóját, amely a „Moro” unokahúgának, Gian Galeazzo leányának, Bianca Maria Sforzának és I. Miksa német-római császárnak az esküvői ünnepségsorozatát ecseteli. (Bianca Maria első vőlegénye egyébként Mátyás fia, Corvin János volt, de a képviselők útján kötött házasság Beatrix sikeres ténykedésének köszönhetően meghiúsult.)

1494-ben Tristano Calco tanára, Giorgio Merula halála után kapta a megbízást Ludovico il Morótól, hogy folytassa a Merula által megkezdett történeti művet a Viscontiak és a Sforzák történetéről. Calco azonban szélesebb történeti perspektívába kívánta azt helyezni, így folytatás helyett újakezdte azt, és Milánó alapításától fogva tárgyalta Lombardia történetét 1322-ig *Historia* címmel, huszonkét könyvben. Művében bőven merített a számára első kézből hozzáférhető epigráfiai és okleveles forrásokból, a Viscontiak történetét illetően pedig felhasználta a XII. századi családi aktákat, amivel cáfolta Merula mesés elbeszéléseit, miszerint a Viscontiak a longobárd királyoktól származtak volna. Merulával szemben Calco nem moralizál, hanem szigorúan tartja magát a források tanúságaihoz, és azokat szorosán követve beszéli el az eseményeket. Bár stílusa elegáns, tartózkodik az események értékelésétől és értelmezésétől is, ami más humanistákkal szemben kissé egyhangúvá teszi egyébként szorgalmas beszámolóját. Forrásai a milánói, paviai,

² Tristano Calco életrajzára vonatkozóan lásd Petrucci: Calco...

³ Ezt még a Viscontiak alapították. Családjuk uralmának 1447-ben népi felkelés vetett véget, amelyet I. Francesco Sforza zsoldosvezér vert le, aki Filippo Maria Visconti leányát vette feleségül, s így Milánó hercege lett.

lodi, cremonai, bobbioi és genovai levéltárakból származtak, de ezeken túl mintegy húsz antik beszámoló is felhasználta a Merula által idézettekén kívül. Kutatásaiban a fejedelem teljes támogatását élvezte, így ajánlóleveleket és külön engedélyeket kapott, hogy magánkönyvtárakban és -levéltárakban dolgozhasson.

Művének kiadását nem érthette meg,⁴ azonban sajátkezü (autográf) kéziratai fennmaradtak a milánói *Biblioteca Ambrosiana*-ban. Egy gyönyörűen illusztrált pergamenre írt kódex tartalmazza az elsőtől az ötödik könyvig terjedő szakaszt, egy dísztelen másolat rejti a hatodiktól a huszadik könyvig terjedő részt, a fejedelmi és császári esküvőket tartalmazó 21–22. könyv kézirata pedig adomány formájában került vissza később a könyvtárba.

A pavai könyvtár újra rendezése során, melynek 1496-ban a vezetője lett, majd 1498-ban, a fejedelmi levéltár rendbe tételekor alkalmat nyílt elkészíteni a Viscontiak genealógiáját, ez a *De stemmate Vicecomitum*. Ennek során nem mulasztotta el megjegyezni, hogy XII. Lajos „születése jogán” közel áll a Viscontiakhoz, így igazolván a francia megszállás legitimitását a milánói fejedelemségben.⁵ Művét egy XII. Lajoshoz intézett ajánlással vezette be, melynek dátumozása 1499-re megy vissza.⁶

A milánói tisztségviselők történetét mutatja be *De magistratibus Mediolanensibus libri tres* című műve, amely máig kiadatlan, kézirata a Vatikáni Könyvtárban található.⁷ Calco azonban nemcsak történész volt, hanem filológus is. Ezt bizonyítja Polizianoval való levelezése, amelyben tanújelét adja a klasszikus auktorok iránti érdeklődésének. Kettőjüket Jacopo Antiquari, a szintén a milánói fejedelmi udvarban működő humanista tisztségviselő kötötte össze 1489-ben, s ekkor fejezte ki Calco elismerését levélben Poliziano számára frissen megjelent tanulmánykötete, a *Miscellanea* miatt. Egyben kért tőle egy jó kéziratot Tertullianus *Apologeticus contra gentiles*-éből. Poliziano ezt el is küldte neki, így Calco készített egy teljes másolatot a maga számára, amelyet ma a British Museumban őriznek.⁸ A kódex tartalmazza Poliziano 1490. január 12-én írt levelének másolatát. Levelezésük 1490 októberében szakadt félbe, aminek az oka valószínűleg a Poliziano és Giorgio Merula közötti vita lehetett.⁹

A Poliziano által közölt két levél közül az első (IV, 5), amelynek keltezése 1489. január 12., a *Miscellaneának* a milánói írások között aratott sikere beszámoló-

⁴ Csak 1627-ben jelent meg Milánóban *Tristani Calchi Mediolanensis Historiae patriae libri viginti* címmel, Malatesta nyomdájában.

⁵ XII. Lajos (orléans-i herceg, francia király) apai nagyanyja Valentina Visconti volt, Gian Galeazzo Visconti milánói herceg leánya.

⁶ A Viscontiak genealógiája aztán Giuseppe Volpi kötetébe foglalva jelent meg Nápolyban, 1748-ban *Historia de' Visconti* címen, egy milánói levéltáros, Giovanni Sitoni de Scotia írta át az autográf kéziratot. E kiadásból azonban kihagyták a XII. Lajosnak írt ajánlást.

⁷ *Vat. lat.* 3923.

⁸ *Ms. Add.* 21187.

⁹ Giorgio Merula vitairatot fogalmazott Poliziano ellen, lásd Perotto Sali: *L'opuscolo...*, 166.

jára reagál. Reflexiója utolsó mondatából itt is kitűnik a levelek egyik szerkesztési szempontja: a híres költő és egyetemi tanár azt igyekszik bizonyítani, hogy filológiai tanulmányai Itália-szerte elismerést arattak, sőt új barátokra is szert tett általuk. Ebben azt az örömét fejezi ki, hogy könyve terjesztése során több jóakarója lett, mint ahány ellensége termelt a mitikus hősöknek, Iasónnak és Kadmosnak a saját vetéseik után.

Valójában nemcsak barátokra, de riválisokra, sőt ellenségekre is lelt, hiszen Giorgio Merulán kívül Nápolyban és másutt is akadtak bírálói, sőt gúnyolói, például Michele Marullo és Jacopo Sannazzaro, akik csúfolódó epigrammákban igyekeztek Poliziano hírnevét megtépázni.¹⁰ A levél második felében Calco kérésére Poliziano felsorolja Tertullianus (általa olvasott) műveit és röviden összefoglalja más egyházatyák, például Augustinus és Lactantius róla formált véleményét, majd Hieronymus presbiter értekezéséhez irányítja további tudnivalóért. Írásához Calco kérésére csatolta Tertullianus *Apologeticus*ának azt az egyébként terjedelmes részét, amely annak példányából hiányzott.

A másik, 1489. március 22.-i keltezésű levél (IV, 6) Tristano Calcónak arra a helyeslésére reagál, miszerint Polizianónak igaza volt, amikor a *Miscellaneá*ban a híres ágoston-rendi szerzetes, Mariano da Genazzano rendkívüli szónoki képességeit dicsérte. Calco szerint Milánóban a hitszónok meghallgatására mindenütt tömegek tódulnak a gyülekezetekbe. A levél további részében Poliziano azt ecseteli, ő maga mennyire nem hitte, hogy osztani fogja a köznép lelkesedését a kiváló hitszónok irányában, és hogy ezzel szemben milyen óriási hatással volt-van rá nemcsak előadásmódja, de egész lénye, közvetlensége és alázata is. Teszi mindezt a költőóriás úgy, hogy ő maga is a rétorikai alakzatok garmadáját veti be stílusának elevenné varázsolására, ami nem meglepő, hiszen firenzei egyetemi kurzusain 1480/81-ben Quintilianus *Institutio oratoriáját*,¹¹ 1481/82-ben pedig a *Rhetorica ad Herenniumot* adta elő, és egész levelezésére jellemző az a fajta igényesség, amely szerint versengeni igyekszik az ókori szónokok, Cicero és mások teljesítményével. A jó hitszónokot tehát előbb a megfelelően tagolt rétorikai elemek, a feszes szövegritmus, a tiszta, pontos deklamáció, majd pedig a hallgatóra tett erőteljes érzelmi hatások alapján jellemzi. Mint írja, ő maga is sűrű egymásutánban először behálózva érezte magát, majd felszabadult, azután jól szórakozott, elérzékenyült, nevetett, megrendült, elsírta magát, rémület és végül csodálat töltötte el a szónok iránt. Figyelemre méltó tehát, hogy értékelése nem annyira tartalmi, tehát teológiai vagy filozófiai szempontokon alapul, hanem szinte kizárólag rétorikai megfigyelésekre épít, amit azután erkölcsi megfontolásokkal támaszt alá.

¹⁰ Marullo: *Epigrammata* III, 11, 19, 27, 29, 34, 45, 50 in *Marulli Carmina*. Sannazzaróra vonatkozóan ld. *Fera: Il dibattito...*, 349.

¹¹ Ehhez írt latin nyelvű tanévnyitó bevezető előadása: *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii „Sylvis”*, in Poliziano: *Praelectiones*, 19–31).

Jellemzése végén megjegyzi Poliziano, hogy azt hitte, csak az újdonság ereje miatt hatott rá ilyen erősen, és a következő alkalommal már biztosan kevésbé fogja megindítani, de nem így történt. Egyéb emberi nagyságai, fáradhatatlansága, közvetlensége, derűje említése után megerősíti, hogy Giovanni Pico della Mirandolaval együtt gyakran azért keresik fel az apró szerzetest, hogy melankóliájukban felvidítsa őket. Lorenzo de' Medici pedig azzal mutatta ki nagybecsülését iránta, mondja, hogy egy vele tett sétát fontosabbnak tart intézni valóinál, nem is beszélve arról, hogy tisztelete jeléül a San Gallo kapun kívül egy gyönyörű kolostort építtetett fel az ágoston-rendiek számára azzal a Giuliano da San Gallóval, aki erről az építményről kapta művésznevét.

Végezetül feltehetjük a kérdést: ki is volt ez a Mariano da Genazzano, a legnagyobb humanisták által is az egekbe magasztalt hitszónok? Az obszervánsok reformját hirdette, a visszatérést szorgalmazta a szabályok szigorú betartásához és a közjó iránti odaadáshoz.¹² Az ambíciótól való megszabadulás eszközeinek az imát, a liturgikus gyakorlatot és a prédikációt tekintette. Rendjének perjele lett. Reformjának véghezvitelében a lombard kongregáció ellenállása és saját halála akadályozta meg. Bár nem hagyta hátra szónoklatait, megérthetjük a nagyságát a Girolamo Savonarolához fűződő kapcsolatából. Amikor Savonarola először jött a firenzei San Marco dominikánus kolostorba 1482-ben, és a város iránt rajongva igyekezett azt megszabadítani a Lorenzo de' Medici idejét jellemző bohókás szabadosságától, a rekedtes, idegen kiejtésű szerzetes 1483-as böjti beszédére nagyon kevesen mentek el az egyébként Medici-pénzből felújított firenzei San Lorenzo székesegyházba. Helyette ugyanis mindenki Mariano da Genazzano elegáns szónoklatára volt kíváncsi a Santo Spirito bazilikában, így a ferrarai barát nem sokkal később távozott a városból. Savonarola jóval később maga is elismerte, hogy képzettsége és szónoki képességei ekkor még messze alatta maradtak vetélytársának. Amikor azonban 1490-ben Pico della Mirandola sürgetésére Lorenzo de' Medici támogatásával Savonarola visszatért Firenzébe, majd egy évre rá rendjének perjele lett, már egy merőben más szónok állt a firenzeiek elé. Élesen támadta a város vezetését, személy szerint Lorenzót, aki Mariano da Genazzano segítségét kérte.¹³ Ám a látomásait hirdető ferrarai barát népszerűsége egyre nőtt, Lorenzo de' Medici halála után pedig megállíthatatlanul meghódította a várost. Mivel nem hallgatott a pápai tiltásokra próféciái hirdetésére vonatkozóan, 1498-ban VI. Sándor kiátkozta, és megégették a Piazza della Signorián. Mariano da Genazzano ugyanebben az évben halt meg, de őt szelíden, Nápoly felé utazva érte a halál.

¹² Gutierrez, Testi e note..., 117–204. Perini: Un emulo..., passim.

¹³ 1491. április 27-i beszédében. Mariano da Genazzano május 12-i szónoklatában az ApCsel-ből vett témája ez volt: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta*, nagy tömeg előtt. Jelen volt Lorenzo, Pico és Poliziano is. Guicciardini: Storie..., 465.

BIBLIOGRÁFIA

Források

- Guicciardini, Francesco: *Storie fiorentine*, Ricordi. Milano: Rizzoli, 1998.
- Hieronymus presbiter: A kiváló férfiakról, ford. Ladocsi Gáspár = Vanyó László – Ladocsi Gáspár: Apostoli atyák. Budapest: Szent István Társulat, 1980.
- Marulli, Michaelis Carmina. Edidit Alessandro Perosa. Turici: Thesauri mundi, 1954.
- Poliziano, Angelo: *Letters, Vol. I, Books I–IV*. Ed., transl. Shane Butler, The I Tatti Renaissance Library, 21. Cambridge Massachusetts – London: Harvard University Press, 2006.
- Poliziano, Angelo: *Praelectiones, 2*. A cura di Giorgia Zollino (Edizione Nazionale delle Opere di Angelo Poliziano. Testi IX. 2). Firenze: Olschki, 2016.
- Szent Cyprianus művei. Ford., bev., jegyz. Vanyó László (Ókeresztény Írók, 15). Budapest: Szent István Társulat, 1999.
- Tertullianus művei. Szerk. Vanyó László, ford. Vanyó László et alii (Ókeresztény Írók, 12). Budapest: Szent István Társulat, 1986.

Szakirodalom

- Fera, Vincenzo: Il dibattito umanistico sui *Miscellanea* = Agnolo Poliziano poeta scrittore filologo, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Montepulciano 3–6 novembre 199. A cura di Vincenzo Fera e Mario Martelli. Firenze: Le Lettere, 1998.
- Frazer-Imregh Monika: Lorenzo della Volpaia asztrológiai órájának leírása Angelo Poliziano levelében (IV, 8.). Forrásközlés bevezetővel = Vallástudományi Szemle, 2022/2, kiadás alatt.
- Gutierrez, David: Testi e note su Mariano da Genazzano (d. 1498) = *Analecta Augustiniana*, vol. 32, 1969, 117–204.
- Perini, Davide Aurelio: Un emulo di Fra Girolamo Savonarola: Fra Mariano da Genazzano. Roma: L'Agostiniana, 1917.
- Perotto Sali, Lorenzo: L'opuscolo inedito di Giorgio Merula contro i *Miscellanea* di Angelo Poliziano = *Interpres*, 1, 1978, 146–183.
- Franca Petrucci: Calco, Tristano = *Dizionario Biografico degli Italiani* 16, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973. [treccani.it/enciclopedia/tristano-calco_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/tristano-calco_(Dizionario-Biografico))

LEVELEK¹

ANGELO POLIZIANO

IV. könyv, 5. levél

Angelo Poliziano kedves barátjának,
Tristano Calcónak üdvözlétét küldi

1. Arról számolsz be leveledben, hogy az írkokok egész kompániája annyira élvezi *Miscellaneámat*, hogy ezért még engem (tudniillik a szerzőt) is szinte hihetetlen méretű rajongás övez. Én bizony hálát adok tanulmányaimnak és virrasztásaimnak, amivel kora ifúságomtól fogva foglalatostkodtam, ha nem is egészségem árán, de bizonyára a legnagyobb veszélynek kitéve magam. Mert jóllehet maga az irodalommal való foglalkozás önmagában elég nagy jutalom, hiszen annyira kellemes és örömteli, mégis olyan járulékos adományokkal jár együtt, hogy úgy vélném, semmilyen más életformát nem lehet a tudós ember csendes tevékenységével² összehasonlítani, feltéve, hogy az nem eredménytelen. Ugyanis nem termett több ellenség Iasón és Kadmos vetése nyomán,³ mint ahány barátom nekem termett a *Miscellanea* elszórását követően.

2. Tertullianusra vonatkozó kérdésedet illetően, teljes neve Quintus Septimius Florens Tertullianus,⁴ és a következőket olvastam tőle az *Apologeticusán* kívül:

¹ Az alábbi forrás fordítása a következő latin-angol kiadás alapján készült: Angelo Poliziano: *Letters*, Vol. I, Books I–IV. Ed., transl. Shane Butler, The I Tatti Renaissance Library, 21. Cambridge Massachusetts – London: Harvard University Press, 2006, 254–260.

² *Ocio*. Butler 'leisure'-nek fordítja, de itt nem a szórakozás, hanem a tevékenység csendes, békés voltán van a hangsúly, a politikától való elvonultságon. Poliziano: *Letters*, 255.

³ Iasón, az aranygyapjú megszerzésére Kolchisba útnak indult Argonauták vezetője, akinek Kolchisban a király, Aiétés azt a feladatot adta, hogy sárkányfogakkal vesse be Arés mezejét, amelyet előtte tűzokádó ökrökkel kellett felszántania. Bár az Erős közreműködése által Iasónba belészerető királylány, Médea varázskénőcse megvédte őt a lángoktól, az elvetett sárkányfogakból egy rátamadó ellenséges sereg kelt ki. A másik hős Kadmos föníciai királyfi, aki nővére, a Zeus által elrabolt Európé keresésére indulva Tyrosból Boiótiába hajózott, ahol megalapította Théba városát. Itt Pallas Athéné tanácsára sárkányfogakat vetett el, amelyekből seregnyi harcos kelt ki. Egy követ hajított közéjük, amivel őt harcos kivételével az összeset megölte, a fennmaradók lettek Théba legjelentősebb családjainak alapítói.

⁴ Tertullianus (160–225) karthágói egyházatya, patrisztikus gondolkodó. A korai kereszténység egyik legbefolyásosabb alakja, apologéta. Rómában ügyvédnek tanult, egyik első munkája a római jog ellentmondásait bírálja. Görögül is írt, a latin szerzők közül pedig Tacitus volt a példaképe, akinek szigorát nagyra tartotta. Teológiai munkásságának kidolgozott volta alapján feltételezhető, hogy az őt megelőző görög nyelvű keresztény szerzők eredményeit is beledolgozta

De pallio, De carnis resurrectione, De corona militis, Ad martyres,⁵ De virginibus velandis, De habitu mulierum,⁶ De cultu feminarum, Ad uxorem, Ad Scapulam, De persecutione, Ad Fabium de exhortatione castitatis, De patientia, De monogamia, De praescriptionibus haereticorum, Contra Hermogenem, Adversus Praxeam, Valentinianos,⁷ Marcionem, Iudaeos, hereticos omnes.⁸ Ő maga megemlíti még néhány általa írt könyvet ezeken kívül, amelyek nem maradtak fenn. Lactantius egyrészt minden tudományban igen műveltnek mondja, másrészt az ékesszólásban kissé nyersnek. Augustinus azon csodálkozik, hogy néhány helyen hibázik, jóllehet nagy tudású ember volt. Cyprianus⁹ gyakorta merített tőle írásaiban. Minden egyebet Hieronymus presbiter *A kiváló férfiakról* írt értekezéséből lehet róla megtudni.¹⁰

3. Az *Apologeticus*ból azonban túl sok hiányzott neked, ezeket mind csatoltam ehhez a levélhez. Mindazáltal vigyázz, ne gondold, hogy a többi írását össze lehet ezzel hasonlítani. Továbbá tudnod kell, hogy a kötet, amelyre áhítasz, elég hatalmas. Mert tudniillik, ami az én utánajárástomat illeti, én bizony szívesen kezeskedem erről ugyanazokkal a szavakkal, amelyeket Antonius mondott Publius Septimiusnak a polgárok vagyonáról: „Te tudod, mit akarsz; amit akarsz, az biztosan a tiéd lesz!”¹¹

Élj boldogul!

Firenze, 1489. január 12.

írásaiba. Már-már túlzott erkölcsi szigorában kemény kritikával illette az általa is képviselt keresztény egyházat, amelyből 207-ben kilépett, és saját szektát alapított. Hatalmas életművet hagyott hátra, amelyben keményen támadja a pogányságot, védelmezi a kereszténységet, de olykor kissé életidegen elvárásokat támaszt az emberek életvezetését illetően.

⁵ Butler kiadásában *martyria*, de ez nyilvánvaló szövegromlás. Poliziano: Letters, 254.

⁶ Ez és a következő írás ugyanaz, az utóbbi cím a gyakoribb.

⁷ Butler kiadásában helytelenül: *Valentianos*. Poliziano: Letters, 254.

⁸ Magyarul: Védőbeszéd, A köpeny, A test feltámadásáról, A katona koszorújáról, A vértanúkhöz, A szüzek elfátyolozásáról, Az asszonyok öltözetéről = A nők cicomáiról, Feleségéhez, Scapulához, Az üldöztetésről, Fabiushoz a tisztaságra való buzdításról, A türelemről, Az egyszerű házasodásról, Az eretnekek előírásairól, Hermogenés ellen, Praxeas ellen, A valentinianusok ellen, Markión ellen, A zsidók ellen, Minden eretnek ellen. Lásd Tertullianus művei, 1986.

⁹ Szent Ciprián (190k–258), Karthágó püspöke 249-től haláláig. A keresztényüldözések kapcsán írta fő műveit, ezek: a *De unitate ecclesiae* (A katolikus egyház egységéről) és a *De lapsis* (A bukottakról). Lásd Szent Cyprianus művei, 241–266; 211–240. További munkái az idézett kötetben: A bizonyítékok három könyve Quirinushoz (31–162); Fortunatushoz, intés a vértanúságra (163–190); A szüzek viseletéről (191–210); Donatushoz (267–280); A halandóságról (281–299); Demetrianushoz (300–323); A jótékonyaságról és irgalmasságról (324–346); Az Úr imádságáról (347–375); A féltékenységéről és irigységéről (376–389); A türelem erényéről (390–409).

¹⁰ Hieronymus presbiter: *A kiváló férfiakról*, 10–47.

¹¹ Cicero: *Philippicae*, V, 33.

IV. könyv, 6. levél
Angelo Poliziano kedves barátjának,
Tristano Calcónak üdvözlétét küldi

1. Azt írod, hogy Mariano da Genazzano,¹² a teológia szakértője, aki ott szent gyülekezeteket tart a népnek, mindenki részéről oly nagy csodálatra tett szert nálatok, hogy kétségkívül igazolta azokat a nagy szavakat, amelyekkel őt *Miscellaneámban* magasztaltam. Azt írod, a tömött utcákon mindenünnen özönlenek hozzá az emberek, odavonzza őket szavainak varázsa, odaszegzi mondatainak súlya, megindítja lelküket egész beszédének lendülete és ereje.

2. Be kell vallanom, mi történt velem, amikor először itt a mi városunkban elkezdett a tömeg előtt szónoklatokat tartani. Úgy mentem oda meghallgatni őt, mint ahogy másokat szoktam, kíváncsian, és (hogy az igazat megvalljam) szinte lenézően. De amikor megláttam e férfi megjelenését és kiállását, a tekintetében és az arcán pedig olyasféle jellemet, amely a legkevésbé sem mindennapi, már elfogott a várakozás, hogy vajon minek nézek elébe. Nos tehát, elkezdett prédikálni. Most már fülelek. A hangja zengő, kifejezései választékosak, mondatai nagyszerűek. Felismerem a vesszőket, látom a pontokat, érzékelem a körmondatokat, elragad a ritmus. Immár a témát tárgyalja. Figyelek. Semmi akadozás, semmi hiú beszéd, semmi felesleges sallang. Ezután érvei hálóját szövi: behálóz. Kibontja: felszabadulok. Anekdotákat illeszt be: követem. Versre vált: ezzel megfogott. Egy kicsit viccelődik: nevetek. Elsőprő erejű: megadom magam. Lág্যabb húrokat pendít meg: elerednek a könnyeim. Haragosan felkiált: megrémülök, és az kívánom, hogy bárcsak el se jöttem volna. Röviden, aszerint, hogy éppen miről beszél, változtatja mind a retorikai alakzatokat, mind a hanglejtését, és mindenütt kézmozdulatokkal kíséri előadását. Bevallom, nekem gyakran úgy tűnt, hogy amíg a pulpituson beszélt, hatalmasabb lett, nemcsak magánál, hanem az emberi méretnél is. És ahogy így minden egyes részletet megfigyeltem, csodálattal teltem el iránta.

3. Mindazáltal azt gondoltam, hogy ha majd elmúlik számomra a dolog újdonsága, akkor majd napról napra kevésbé ragad meg. Csakhogy épp ellenkezőleg történt. Másnap ugyanis ugyanő szinte egy másik személy gyanánt szólalt meg, de szinte még jobbnak tűnt, mint az, aki előző nap kitűnően beszélt! Ne becsüld alá apró testét sem! Az annyira legyűrhetetlen, fáradhatatlan, hogy úgy tűnik, nem

¹² Mariano da Genazzano (1412–1498), Ágoston-rendi szerzetes Lombardiában, akit korának legbrilliansabb hitszónokai között tartottak számon. Rendjének képviselőként Firenzébe utazott, és a Medici-uralmat támadó dominikánus Savonarolával állt ki egy nyilvános vitában, amelyben a Mediciék mellett állt ki. Lorenzo de' Medici hálából az ágostoniak San Gallo templomát egy nagy kolostor építésével támogatta. Élete végén rendje perjelének választották.

máshonnan veszi az erőt, mint éppen a kifejtett erőfeszítéseiből. Ki várt volna tőle ekkora hangot, ekkora erőt és állóképességet?

4. Ráadásul néha a közvetlen társaságában lehettem vidéken és otthon is. Én bizony nem láttam még nála derűsebb, de ugyanakkor előrelátóbb természetet. Komolysága nem rettent el tőle, könnyedsége nem rontja el hitelét. Mások, amikor kijelentik magukról, hogy ők a gyülekezetük tanítói, úgy hiszik, hogy az emberek élete és halála fölött rendelkezhetnek. Úgyhogy oly mértéktelenül visszaélnék hatalmukkal, hogy szigorú komolyságukat, tanári tekintetüket és komor szavaikat soha nem vetkőzik le.

5. Emberünk azonban annyira megtanult mértéket tartani, hogy csak a pulpison gyakorolja a bírálatot; amikor onnan leszáll, annak helyébe az udvariasság lép. Ezért úgy én, mint Pico della Mirandola (micsoda fő) oly gyakran keressük fel, hogy semmi mással nem űzzük el jobban a tudós tevékenység okozta melankóliát, mint a vele való együttléttel és társalgással. Mert maga Lorenzo de' Medici, a tehetségek kifinomult ízlésű megfigyelője is kimutatta, mennyire nagyra tartja ezt az embert, nemcsak a rendje számára rögtön felépített kolostorral,¹³ hanem sokkal inkább egyfajta tisztelettel, amelyet folytonos látogatásai fémjeleznek, olyannyira, hogy egy vele tett kis sétát elébe helyez szinte minden, a várossal kapcsolatos ügyes-bajos feladatának.

6. Így hát téged is arra buzdítalak, hogy figyelj oda erre az emberre, ha tudsz, és ismerd meg jól, közelebbről is. Ebben is dicsérni fogod Poliziano barátod megítélését. Bármikor mennél hozzá, nem leszel a terhére, őt nem lehet megbántani. Ő ugyanis nem olyan, hogy menekülne a napfény és a tekintetek elől; gondolom azért, mert a jó lelkiismeret nyilván örvend a tanúknak, mégha ugyan nem is kívánja.

Élj boldogul!

1489. március 22.

Fordította: Frazer-Imregh Monika

¹³ Ez volt az ágoston-rendiek San Gallo templomának nagy kolostora, amelyet az e munkája révén híressé vált építész, Giuliano da Sangallo tervezett Lorenzo de' Medici megbízásából 1488-ban a templomról elnevezett kapun kívül. Az épületet azonban a templommal együtt 1527-ben a város ostromakor a firenzeiek minden más, a városfalakon kívül eső épülettel együtt lebontották. A kolostor tervrajzai viszont fennmaradtak, a templomból pedig kimenekítették Andrea del Sarto két festményét, az Angyali üdvözlöt (1513–1514) és a Vita a Szentháromságról (1517) című képet, amelyek most a Pitti palotában, a Galleria Palatinában találhatóak.

DISPUTA

A NAGYBÖJT ÉS A KATEKUMENÁTUS KIALAKULÁSÁNAK KUTATÁSA A NYUGATI ÉS A KELETI HAGYOMÁNYBAN

TÓTH RICHÁRD

A húsvétot megelőző böjti időszak és ezzel együtt a keresztségi előkészület eredetének kutatását több elmélet és vita övezi. Az 1995-ben megjelent *Living Water, Sealing Spirit* című tanulmánykötetben számos, kizárólag a keresztesny beavatás kérdésével foglalkozó tanulmány látott napvilágot. Ebben maga a kötet szerkesztője, Maxwell E. Johnson, a Notre Dame Egyetem (Indiana állam, Egyesült Államok) liturgiatanára, egyszersmind a korai keresztesny liturgikus örökség ismert kutatója hiánypótló tanulmányt közöl *From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent* címmel. A tanulmány voltaképpen összefoglalás: rendszerezi a húsvéti keresztesny megelőző katekumenátus, illetve a hat hétből álló böjt kialakulására vonatkozó kutatási eredményeket. Hogy a keresztesnyre fölkészítő katekumenátus záró szakasza egybeesett nagyböjt utolsó három hetével, azt már a legkorábbról fennmaradt kora középkori szertartáskönyvek is tanúsítják. Mindazonáltal kevés olyan forrás áll rendelkezésünkre, amely a keresztesny hagyomány e kivételesen korai rétegéről közvetlen értesülésekkel szolgálhatna. Johnson tanulmánya tehát egyfajta szinopszisa a közelmúltig megfogalmazódott elméleteknek.

A szerző a háromhetes böjti időszak kialakulását nyugati és keleti hagyományok párhuzamos vizsgálatán keresztül mutatja be. Elsőként arra a kérdésre keresi a választ, hogy létezett-e Rómában a háromhetes böjt. A viták keresztesnyében álló kijelentés – amely anakronizmus miatt több tudományos vitát eredményezett – Szókratész bizánci egyháztörténész V. századi beszámolója a Rómában megtartott, húsvétot megelőző böjtről. Szerinte ez az időszak a szombatokat és a vasárnapokat leszámítva három hétig tartott. A korabeli források azonban mást mondanak. Több elmélet is született azzal kapcsolatban, hogy a nagyböjt eredetileg három hétig tartott, majd később további három héttel bővült, azaz összesen negyven napot ölelt fel. Johnson Antoine Chavasse liturgiakutató érvelésén keresztül az alábbi következtetésekre jut. Hogy a húsvéti böjt Rómában eredetileg háromhetes volt, az egyfelől megállapítható a szerzőnyvi forrásokból. A római ordók címfeliratai megőrizték nagyböjt ötödik vasárnapjának és hetének elnevezését mint a bűnbánati időszak közepét (*dominica/hebdomada in mediana*); másfelől erre utal a válogatott olvasmányanyag, vagyis a János-evangéliumban meghatározott sorrendet követő

perikóparend (az úgynevezett János-ciklus), valamint a *Sacramentarium Gelasianum*ban található skrutíniumokra, vagyis a hittanulók előkészületi szertartásaira írt három mise könyörgései.¹ Ezenkívül Chavasse szerint nem véletlen, hogy a gelazián naptár március 7-e és május 19-e között nem tartalmazza szentek ünnepeit, és így elegendő időt biztosít a háromhetes böjt és a húsvéti ötven nap megüléséhez. Szent Jeromos Marcellusnak írt levele az első olyan forrás, amely (384-ben) már hat hétről tanúskodik. Ezek alapján Chavasse arra következtet, hogy Rómában valamikor Kr. u. 354 és 384 közé tehető a hathetes bűnbánati idő bevezetése. Eredetileg tehát a mai nagyböjt negyedik vasárnapján vette kezdetét a böjt.

Chavasse kísérletet tesz az eredeti olvasmányrend helyreállítására is.² A legkorábbi fennmaradt római lektionárium, a *Würzburgi kapituláre* (700 körül) nagyböjt utolsó három hetének vasárnapjaira, szerdáira és péntekjeire rendeli a János-ciklus perikópáit. Ám ezek nem a megfelelő sorrendben követik egymást. Árnyaltabb képet mutat a Nagy Szent Leó pápa (V. század) beszédei alapján megállapítható elrendezés, amely rokon a milánói és egyes beneventán hagyományokkal, jóllehet ez sem tekinthető mértékadónak. Az első vasárnapon Jézus és a szamaritánus asszony találkozásáról szóló evangélium szerepel (J 4,5–32). A következő hét szerdáján és péntekjén az evangéliumot a 6. és a 8. fejezetekből vették, majd a második vasárnapon (ma nagyböjt ötödik vasárnapja) a vakon született meggyógyítását a 9. fejezetből. Végül a ciklus virágvasárnap előtt, pénteken zárult a Lázár feltámasztásáról szóló szakasszal (11. fejezet). A harmadik hét a nagyhéttel esett egybe. Minthogy a nagyheti olvasmányrend (benne a Máté, Lukács és János szerinti passió) valószínűleg már korábban létezett, szükség volt a János-ciklus újra rendezésére. Amikor Róma a IV. században átvette a hathetes böjt szokását, a János-ciklus evangéliumai egy héttel korábbra kerültek. Erre utal a VIII. századi *Sacramentarium Gelasianum* vasárnapjainak címfelirata is. Később a skrutíniumokat hétköznapiakon tartották, s az olvasmányanyag is ennek megfelelően rendeződött. Ezért alakult ki a *Würzburgi kapituláre* kevésbé következetes perikóparendje, amelyet a teljes középkori gyakorlat és vele a trienti zsinat utáni 1570-es római misekönyv is megőrzött. Johnson szerint Chavasse érvelése meggyőző alapokon áll; Szókratész „pontatlan” beszámolója valójában a legősibb római gyakorlatot tükrözi.

A János-ciklus szerinti evangéliumok a következőképpen alakultak:

Nagyböjt első hete (ma negyedik; *Lætare*):

Vasárnap: J 4,5–32

Szerda: J 6,1–14

Péntek: J 8, 46–59

¹ Kiadása: Chavasse: *Le Sacramentaire Gélasien*.

² A római lektionáriumokról ld. Chavasse: *Les lectionnaires*.

Nagyböjt második hete (ma ötödik; *Iudica*)

Vasárnap: J 9,1–38

Szerda: J 10,22–38

Péntek: J 11, (1–45) 47–55

Nagyböjt harmadik hete (Nagyhét)

Vasárnap: Mt 26–27

Hétfő: J 12, 1–36

Kedd: J 13, 1–32

Szerda: L 22–23

Péntek: J 18–19

Chavasse bizonyításához hasonló módszert alkalmaz Mario F. Lages, aki Jeruzsálem városának liturgikus gyakorlatát mutatja be. A rendelkezésre álló elsődleges források lektionáriumok, melyek segítségével megállapítható, hogy az eredetileg húsvétot megelőző háromhetes katekumenátus a III. század vége előtt Jeruzsálemben is ismert volt. Lages először az V. századi *Örmény lektionáriumot*³ vizsgálja, amelyben szerinte a nagyböjti és a nagyheti olvasmányrend, a nagyböjti katekézisekhez rendelt tizenkilenc bibliai olvasmány stb. önálló gyűjtemények voltak, mielőtt a lektionárium részévé váltak volna. A hathetes böjti időszak elemzésénél a szerdai és pénteki zoltárbeosztásból indul ki, majd ezek alapján kísérletet tesz az eredeti sorrend helyreállítására. Az utolsó három hét szerdái és péntekjein elhangzó zoltárok sorozatot alkottak, eredetileg egymást követték (Ps 82–87). Pontosabb képet ad a *Grúz lektionárium*⁴ zoltárainak elrendezése. A két forrás alapján a következő felosztás állapítható meg:

Nagyböjt első hete:

Szerda: Ps 50

Péntek: Ps 56

Nagyböjt második hete:

Szerda: Ps 64

Péntek: Ps 70

Nagyböjt harmadik hete:

Szerda: Ps 74

Péntek: Ps 76

Nagyböjt negyedik hete:

Szerda: Ps 82

Péntek: Ps 83

³ Kiadása: Renoux: *Le Codex Armenien*.

⁴ Kiadása: Tarchnischvile: *Le Grand Lectionnaire*..

Nagyböjt ötödik hete:

Szerda: Ps 84

Péntek: Ps 85

Nagyböjt hatodik hete:

Szerda: Ps 86

Péntek: Ps 87

A *Grúz lekcionárium* az utolsó, 87-es zsoltárt eredetileg nagypéntekre teszi, amely a katekumenátus utolsó hetének péntekje volt, még mielőtt a nagyhét később ismert változata kialakult volna. A folyamatos zsoltározás tehát háromhetes ciklusra utal.

Szembetűnő az is, hogy az *Örmény lekcionárium* a katekumenátus idejére éppen tizenkilenc olvasmányt határoz meg, vagyis az ötödik hét hétfőjétől nagyszombatig minden napra jut egy. Lages úgy véli, hogy ez mintaként szolgálhatott Jeruzsálemi Szent Cirill keresztelési katekéziseinél.

A tanulmány ezután a katekumenátus ősi, húsvétot megelőző három hetének egyéb hagyományaival foglalkozik. Szent Ágoston hippói és Szent Quodvultdeus karthágói püspökök beszédei a Hiszekegyről és a Miatyánkról arra engednek következtetni, hogy a háromhetes periódus a IV. században Észak-Afrikában is ismert volt. A hittanulók a keresztségi előkészület első hetében ünnepélyesen megkapták a Hiszekegy szövegét, amelyet meg kellett megtanulniuk, és egy hét múlva fel kellett mondaniuk. Ugyanezen a napon a Miatyánkot is megkapták, amelyet a következő héten kellett „visszaadniuk”. Ez az úgynevezett *traditio-redditio* szertartások sorozata, melyekre szombatonként került sor, így a katekumenátus három hete a nagyhét elé került.

Az Ibér-félsziget mozarab liturgiájának tanúi, a *Liber commicus* és a *Liber Mozarabicus sacramentorum* a nagyböjt első három hetét megkülönböztetik az utolsó háromtól, amelyeknek más a liturgikus karakterük. Míg a szerkönyvek eleinte csak három hétköznapi (hétfői, szerdai és pénteki) misét írnak elő, addig nagyböjt negyedik vasárnapja után – csütörtököt kivéve – minden nap szerepel mise. A negyedik vasárnapot, vagyis amikor kezdetét vette a hittanulók keresztségre való felkészülése, a *Liber Mozarabicus* az ünnep közepének nevezi (*in mediante die festo*). Johnson idézi a II. bragai zsinat (572) idevonatkozó kánonját is, mely szerint a hittanulók tanítását húsz nappal, vagyis három héttel húsvét előtt kell megkezdeni. Ebből következőleg a harmadik hét a nagyhétnek felel meg.

A kora középkori nápolyi rítus a római hagyományt követi.⁵ A nagyböjti vasárnapokat címfeliratok alapján különbözteti meg. Az evangeliáriumok az első két vasárnapot a húsvéttól számított negyven nap első, illetve második vasárnapjának nevezik (*Dominica prima/secunda Quadragesimæ Paschæ*). Ezzel ellentétben a maradék hármat (a nagyhetet megelőzően) sajátosan a katekumenátussal hozzák összefüggésbe. A harmadik vasárnapot a só feladásáról (*Dominica tertia, quando*

⁵ Morin: La liturgie de Naples..., 481–493; 529–537.

pueri salemó accipiunt), a negyediket a Miatyánk átadásáról (*Dominica quarta, quando orationem accipiant*), az ötödiket pedig a Hiszekegyéről nevezték el (*Dominica quinta, quando symbolum accipiunt*).

Végezetül a szerző Konstantinápoly IX–X. századi hagyományát vizsgálja. A liturgikus előírásokat tartalmazó *Typikon* elsőként nagyböjt harmadik vasárnapján tesz említést a katekézistről. A három hét azonban nem közvetlenül húsvét ünnepét, hanem virágvasárnapot előzte meg, így az ősi bizánci rítusban nagyhéttel együtt összesen négy hétig tartó böjtről beszélhetünk.

Mindezek alapján fölmerül, hogy a katekumenátus befejező szakaszának egy ősi, húsvéttól független liturgikus szokásáról van szó, hiszen húsvét sok helyütt csak a III. században állandósult mint a keresztség kiszolgáltatásának időpontja. A tanulmányban többször idézett kutató, Thomas Talley rámutat arra, hogy a keresztes és húsvét ünnepe között nincs szükségszerű kapcsolat, vagyis a keresztséget a legkorábbi időkben húsvéttól függetlenül, az év más ünnepein is kiszolgáltathatták. Míg a keresztség nyugaton kb. a III. században nyert húsvéti értelmezést, addig keleten kevésbé egyértelmű, hogy kezdetben az egyházi évkör melyik időszakában kereszteltek. Gabriele Winkler, a keleti liturgia szakértője szerint a korai örmény és szír hagyomány alapján a III–IV. század előtt nemigen beszélhetünk keresztelésről a halál és a feltámadás kontextusában, sokkal inkább egyfajta pneumatikus újjászületésről, amely Jézus Jordánban való megkeresztelkedésével analóg. Miként tehát látjuk, a keresztségi előkészület három hete különbözőképpen viszonyult a nagyhéthez: volt, ahol a nagyhét a katekumenátus szerves részét, mégpedig annak utolsó hetét képezte, más hagyományokban viszont független volt tőle.

A beavatást megelőző háromhetes felkészülés tehát egy, az egyházi év bármely ünnepétől független, önálló időszak volt. Jellegetes vonása a saját olvasmányrend (János-ciklus), amely talán már a nagyhét kialakulása előtt létezett. Amikor húsvéthoz illesztették, az utolsó (harmadik) hét eredetileg a nagyhétnek felelt meg; harmadik vasárnapja pedig egybeesett virágvasárnappal. Erről tanúskodnak a gallikán szakramentáriumok is, hiszen a virágvasárnap *collectio* szavai Lázár föltámasztásáról szóló szakaszra utalnak Jézus jeruzsálemi bevonulása mellett.

A húsvétot megelőző hathetes bűnbánati idő az Alexandriában ismert vízkereszt utáni negyvennapos böjt mintájára alakult ki a niceai zsinat (325) után. Rómában, illetve másutt ekkor már bevett szokás volt a húsvéti keresztes és ennek részeként feltehetőleg a korábban húsvéttól független háromhetes felkészülés is mint a katekézis záró szakasza. Keleten a niceai zsinat után a negyven nap átvétele valószínűleg egyszerre történt a húsvéti keresztes átvételével. Rómában és Jeruzsálemben a nagyhét kialakulása is meghatározó szerepet játszott ebben a folyamatban.

⁶ Morinnél „psalmi” (zsolnárok) szerepel, de ez véleményem szerint vagy nála, vagy már az eredetiben is a „p.sal” rövidítés félreolvasásából származott.

Johnson kevés szót ejt az ambroziánus hagyományról. A János-ciklus kapcsán mindössze annyit említ, hogy a sorozat legelső evangéliumát (J 4,5–32: Jézus és a szamaritánus asszony) nem a harmadik vasárnapon olvassák, hanem egy héttel korábban. A harmadik vasárnapon Milánóban az az evangélium hangzott el, amelyet Rómában a harmadik hét péntekjén olvastak (J 8,31–59: Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok) hangzott el.⁷ A szerző lábjegyzetben több kutató véleményét is közli. Chavasse szerint az eltérés oka a római kántorböjt figyelmen kívül hagyása, vagyis a J 4,5–32 akkor került át a harmadik hét péntekjére, amikor bevezetésre került a tavaszi kántorböjt. Ám Johnson R. J. Hesbert magyarázatát tartja mérvadónak, tudniillik hogy a nem római ólatin rítusok, az ambrozián, továbbá a mozarab és a gallikán az eredeti római perikópabeosztást őrzik, amelyet saját szokásaikhoz igazítottak.

A szóban forgó evangéliumi szakasz a szamaritánus asszony és Jézus találkozását írja le. A szamaritánus asszony Jákob kútjánál találkozik Jézussal, aki mintegy meghívja őt követői közé. A szamaritánus a katekumenátus szimbólumrendszerében a keresztség előtt állókat jelképezi, akik jelentkezőkként kifejezik vágyakozásukat a keresztség megtisztító vizére; a kút a keresztkutat, amelyből „örök életre szökellő vízforrás” fakad (J 4,15), Jézus személye pedig az Egyházat. Az evangélium így nem az első skrutíniumhoz, hanem az azelőtt egy héttel esedékes, keresztségre való jelentkezés gondolatvilágához illeszkedik. A X. századi milánói *manuale* rubrikái szerint a diakonus az evangélium után felszólítja a jelenlévőket, hogy akik a keresztséghez kívánnak járulni, adják meg neveiket („Qui vult nomina sua dare, iam offerat!”).⁸ A szamaritánus asszony vasárnapja a katekumenátus három hetétől függetlenül, de azzal szoros összefüggésben értelmezendő.

Nagyböjt második vasárnapja tehát a jelentkezés vasárnapja. A nap egyes liturgikus tételeit ennek fényében válogatták. Hogy ősi szokásról van szó, azt igazolja Szent Ágoston valamikor a nagyböjt elején tartott egyik beszéde is, amelyben a katekumenátusra való jelentkezésre buzdít.⁹ A Chavasse által rekonstruált eredeti perikóparend tehát az ambrozián rítus szerint a rómainál eltérően módosul, jóllehet, legalábbis ami a vasárnapokat illeti, úgy, hogy az evangéliumi szakaszok így is bibliai sorrendjükben maradjanak. Milano korai liturgiájáról kevés forrás áll rendelkezésre, s azok sem közölnek minden részletet, mindazonáltal a középkori szerkönyvek e tekintetben korántsem mondanak ellent a patrisztikus irodalomból ismert adatoknak, amilyenek például a Szent Ágoston beszédében megtalálható utalások. Elmondhatjuk tehát, hogy az ambrozián János-ciklus saját, a rómainál eltérő hathetes változata már az V. században is létezhetett. Az ambrozián liturgiában ezen felosztás nemcsak az érett középkorban, hanem a közelmúltban is megmaradt.

⁷ Az ambrozián liturgikus évkör teljes perikóparendjét ld.: Atchley: *The Ambrosian liturgy*, 99–108.

⁸ Vö. Magistretti: *Manuale Ambrosianum*, 135.

⁹ Vö. Heidl: *Lelki alakformálás*, 37–46.

A VIII. századi *Sacramentarium Gelasianum* szerint Rómában a keresztelendők neveit az első skrutínium alkalmával írták föl.¹⁰ Ez minden bizonnyal már a VI. században is így volt, hiszen egy bizonyos János római diakonus Senariushoz írt levelében három skrutíniumról számol be, de a feliratkozás szertartását nem említi. A skrutíniumokról szóló leírása alapján viszont ismerhette a *Gelasianum* egy korai változatát.¹¹

Így megfontolható R. J. Hesbert véleménye, mely szerint az egyes ólatin változatok, mint az ambrozián, a korai római gyakorlatot tükrözik. Nem kizárt tehát, hogy a szamaritánus asszony vasárnapján tartott, keresztségre való jelentkezést Rómában is ismerték. A Chavasse által rekonstruált háromhetes perikóparend szerint is a János-ciklus legelső evangéliuma a szamaritánus asszony története, az ambrozián rítus perikóparendje pedig nem a kántorböjtöt hagyta figyelmen kívül, hiszen az az első hét szombatján véget ér, hanem a nikaiai zsinat utáni hathetes változatot hagyta csaknem érintetlenül. Ezzel megőrizte a keresztségi előkészület ősi szertartásait, amelyek Rómában többszöri átrendezésen mentek keresztül.

FORRÁSKIADÁSOK

- Chavasse, Antoine: Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle. Tournai: Desclée, 1958.
- Chavasse, Antoine: Les lectionnaires romains de la messe au VII^e et au VIII^e siècle. Sources et dérivés I. Procédés de confection. II. Synoptique général. Tableaux complémentaires. Fribourg Suisse: Éditions Universitaires, 1993. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 22)
- Renoux, Athanase: Le Codex Armenien Jerusalem 121. Turnhout: Brepols, 1971 (Patrologia Orientalis 35)
- Tarchnischvile, Michael: Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem V^e-VIII^e siècle. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1959.

BIBLIOGRÁFIA

- Atchley, Cuthbert Edward G. F.: The Ambrosian liturgy: the ordinary and canon of the mass according to the rite of the Church of Milan. London: Cope and Fenwick, 1909.
- Heidl György: Lelki alakformálás: Szent Ágoston beavató beszédei. Pécs–Budapest: Keresztény Örökség Kutatóintézet–Kairosz Kiadó, 2015.
- Keefe, Susan A.: Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire 1. Notre Dame: University of Notre Dame Press 2002.

¹⁰ „Ut autem venerint ad ecclesiam scribuntur nomina infantum.” Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: Reg. lat. 0316 39^r.

¹¹ Keefe: Water and the Word 1, 72.

Magistretti, Marco: *Manuale Ambrosianum ex codice sæc. XI olim in usum Canonicae Vallis Trivalliae* (Monumenta Veteris Liturgiæ Ambrosianæ 3), Milan 1904.

Morin, Germain: *La liturgie de Naples au temps de saint Grégoire d'après deux évangélistes du septième siècle* = *Revue bénédictine* 1891/8.

HILARIUS 3. HIMNUSZA

De tentationibus Christi per diabolum
– Krisztus megkísértéseiről az ördög által

ADAMIK TAMÁS

Az Arezzói kódexben a 3. himnusz címe *In Satanam*.¹ – „A Sátán ellen.” Buzna azonban Wihelm Meyer² nyomán a *De tentationibus Christi per diabolum* címet adta neki.³ Hilarius ördög jelentésben a héber *Satan*, *Satanas* szót alkalmazza e himnusz első versszakában; eredeti jelentése ’ellenség’, ti. Istené; a görög eredetű *diabolum* szinonimája. Az Újszövetségen kívül Tertullianus is említi *Apologeticum*ában: „A költők is tudnak démonokról, sőt a műveletlen tömeg is használja átkozódó szokásaiban. Lám, a Sátán, e gonosz fajzat fejedelmének nevét is, lelkében rejlő meggyőződés okán, ugyanilyen átkokat hintő beszédben hirdeti.”⁴ Mind Gamurrini, mind Buzna szövegközléséből egyértelmű, hogy a himnusz csonkán maradt ránk. A fennmaradt rész tíz háromsoros strófából épül fel. Azonban a tizedik strófa csonka: a második sora közepe után megszakad. Így a himnusz összerjedelme 28 és fél sor. Mivel a 3. himnusz nem abecedarium, nem tudhatjuk biztosan, hány versszak veszett el a végéről. A megmaradt szövegrész hat részre tagolódik; a hatodik részből azonban csak másfél sor maradt fenn. A himnusz latin szövegét Buzna Viktor disszertációja alapján közöljük, de figyelembe vesszük Feder⁵ kiadását is. Magyar szövegét saját fordításunkban adjuk közre a latin eredetivel párhuzamosan.

A HARMADIK HIMNUSZ FELÉPÍTÉSE

Az 1. rész nyilvánvalóan bevezetés: a költő felszólítja hallgatóit és olvasóit, hogy énekeljenek együtt azon dicsőséges harcokról, amelyekben az új Ádám, Jézus Krisztus legyőzte a Sátánt. A *concinamus* (énekeljük!) igealak használatával Hilarius hangsúlyozza, hogy himnuszát közös éneklésre írta (1. versszak).

¹ Gamurrini: S. Hilarii Tractatus, 32.

² Meyer: Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius, 415.

³ Buzna: De hymnis S. Hilarii, 64.

⁴ Tertullianus Művei, 105.

⁵ Feder: S. Hilarii episcopi Pictaviensis *Opera*, 214–216.

*Adae carnis gloriosa et caduci corporis
in caelesti rursus Adam concinamus proelia,
per quae primum Satanas est Adam victus in novo.*

Énekeljük dicsőséges Ádám-húsnek harcait,
majd ismét az égi Ádám meg nem szűnő érdemét,
melyek által új Ádámokban győzetett le Ördögünk.

A 2. részben lefesti a Sátán csalárd természetét, aki a bűnbeesés után úgy képzei, hogy pusztító eszméi az egész világon elterjedtek, tehát az emberiségnek nincs már reménye az üdvösségre, ezért ujjong (2–3. versszak).

*Hostis fallax saeculorum et dirae mortis artifex
iam consiliis toto in orbe viperinis consitis,
ad salutem nil restare spei humanae existimat.*

*Gaudet aris, gaudet templis, gaudet sanie victimae;
gaudet falsis, gaudet stupris, gaudet belli sanguine;
gaudet caeli conditorem ignorari gentibus.*

Századoknak ellensége, pusztításnak mestere,
mert világunk telehordta mindennel, mi mérgezett,
azt gondolta, semmi sincs már, embernek, mi üdvöt ad.

Örül szentély, hogyha pusztul, vérnek, ami áldozat.
Örül rossznak, örül bajnak, örül, hogyha háborús.
Örül, hogyha a Teremtőt nem ismerik nemzetek.

A 3. részben miközben a Sátán ujjong az emberiség pusztulásán, egyszer csak hallja: „dicsőség a magasságban Istennek és békesség a jóakarató embereknek”, mert megszületett Jézus Krisztus. E hírt hallván megretten (4–5. versszak).

*Inter tanta dum exultat nostrae cladis funera,
deo audit in excelsis nuntiari gloriam
et in terra pacem hominum voluntatis optimae.*

*Terret caetus angelorum laetus ista praedicans;
terret Christum terris natum nuntians pastoribus,
magnum populis hinc futurum desperatis gaudium.*

Miközben már szörnyen ujjong, látva nagy csapásaink,
hallja, Isten dicsőségét magasságban hirdetik,
földön pedig békességet embernek, ki jót akar.

Megrémíszi, hogy angyalok boldogan ezt hirdetik.
Megrémíszi, Krisztusunkat földön látják pásztorok,
mert hát ennek örvendeznek reményt vesztett emberek.

A 4. részben megrémülve e nagy dolgoktól, a Sátán utánajár, hogy igaz-e az, amiről hallott. De először semmi olyasmit nem vesz észre, ami eltérne a természetes jelenségektől. A Jordán folyó mellett azonban észreveszi Keresztelő Jánost, amint kereszteli a bűnbánó tömeget, majd hangot hall az égből: „Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik” (6–8. versszak).

*Errat partes in diversas tantis rebus anxius.
quaerit audax, ecquis hic sit tali dignus nuntio;
nichil ultra, quam commune est, terris ortum contuens.*

*Cernit tamen hi quod Iohannes in desertis praedicet,
aquis mersans in Iordanis, cunctis poenitentiam,
quam sequatur confessorum criminum remissio.*

*Inter turbas, quae frequentes mergebantur, accipit
vocem e caelo praedicantem: Meus est hic filius.
hunc audite! hic dilectus in quo michi complacet.*

Mindenfelé tévelyegve, nagy dolgoktól zaklatott,
bátran kutat: ilyen hírre van-e méltó létezőnk?
Azon felül semmit sem lát, mi földön természetes.

Látja viszont Jánost, aki a pusztában prédikál
bűnbánatot mindazoknak, kik megvallják bűnüket,
ezt követi a megvallott bűnöknek bocsánata.

Nagy tömegben merítkeznek Jordán-vízben, hallja ám,
hogy egy hang az égből hangzik messze: „Ő az én fiam”,
„Őt hallgassad, mert szeretem, s kedvem benne meglelem.”

Az 5. részben ismét hangsúlyozza a szerző azt, aminek már a második himnuszban kiemelt szerepet szánt. A hallott hangok ellenére Krisztust embernek tekinti a Sátán, mert Krisztusnak teste van, mint Ádámnak, akit egyszer már rászédett (9. versszak).

*Cernit hominem, cernit corpus Adae, quod perlexerat.
nichil ultra vox honoris afferebat desuper.
scit terrenam subiacere mortis legi originem.*

Látja: ember, látja testét Ádámnak, kit lépre csalt.
Semmi hang nem jött le fentről, tiszteletből nincs tovább.
Tudja, hogy a test törvénye földforrásból csörgedez.

A 6. részből, az utolsóból csak másfél sor maradt fenn. Ám ennek a másfél sornak jelentősége a himnusz témáját tekintve rendkívül nagy. Azt a szót tartalmazza ugyanis, amelyről az egész himnusz a címét kapta abban az időben, amikor még e himnusz teljes terjedelme megvolt. Ez a szó a *temptandum*, melynek jelentése 'kísértés', előszavával együtt *ad temptandum* 'kísértésre'. Az ezt követő másfél sorból egyértelmű a 6. rész tartalma. Az első teljes sor kerek egész mondat, a 6. rész tételmondata, amelynek alánya a Sátán, ez egyértelmű a megelőző kilenc versszakból. A töredékes második sorral pedig a tételmondat kifejtése kezdődik, feltehetően az a három kísértés, amelyekről az evangéliumok is beszámolnak.

*Ad temptandum multas artes priscae fraudis commovet.
quaerit audax tempus quod sit.....*

Kísértésre sok receptjét cselvetésnek összehord.
Nagy merészen fölkatatja, mely időben.....

A 29. sorban félbeszakad a himnusz, de a 28. sorból nyilvánvaló, hogy az elveszett sorok és versszakok témája Jézus megkísértése volt az Ördög által, úgy, ahogyan azt az evangélisták leírják.⁶

⁶ Vö. Mt 4, 1–11; Mk 1, 12–13; Lk 4, 1–13.

A HARMADIK HIMNUSZ EREDETISÉGE ÉS TEOLÓGIÁJA

Buzna Viktor ezen himnusz esetében is kimutatja, hogy építőkövei megtalálhatók Hilarius dogmatikai és exegetikai műveiben; például a *caelestis Adam* kifejezést ott találjuk a 122. zsoltárértelmezésben: *Caelestis est ergo secundus Adam, et idcirco caelestis, quia verbum caro factum est, ex spiritu scl. et deo homo natus est.*⁷ – „Az égi, tehát a második Ádám, és azért égi, mert az ige testté lett, ti. a Lélekből és Istentől emberként született.” A *hostis fallax* (csalárd ellenség), *mortis artifex* (halál mestere) kifejezések az Ördög, a Sátán megnevezésére előfordulnak Máté azon jelenetében is, amelyben a negyvennapos böjt idején az Ördög megkísérti Jézust, mondván: „Ha Isten fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek kenyérré változzanak” (4, 3). Ehhez ezt az értelmezést fűzi Hilarius: *Fallax diabolus et ad traducendum artifex callidissimus* – idézi Buzna.⁸ De érdemes az egész mondatot idézni: „A csalárd ördög és a rászedésnek legravaszabb mestere tudta, hogy Krisztus mindenható, és átlátta, hogy böjt idején az ember éhezik, de azt nem tudta, hogy mire.”⁹ Tehát a nagyböjt idején kísérti meg Krisztust, mert az éhes embert könnyű kísértésbe vinni. Krisztus azonban nem annyira kenyérré, mint az ember üdvösségére éhezve mondta: „Nemcsak kenyérral él az ember.”¹⁰ A himnusz 3. versszakában pedig az Ördög örvendezik, mert sikerült Ádámot rávennie az ősbűn elkövetésére, és ezt a *gaudet* hétszeres ismétlésével fejezi ki. Ez a motívum zsoltármagyarázataiban is szerepel: *Diabolus, cum deum tentare ausus est, suum esse saeculum gloriatur*¹¹ – „Az Ördög, amikor merészelt megkísérteni Istent, azzal dicsekedett, hogy övé a világ.” Ezen párhuzamok alapján a 3. himnusz esetében is kijelenthetjük, hogy Hilarius alkotása.

Ami pedig a 3. himnusz teológiai tartalmát illeti, azt csak az első és a második himnuszhoz viszonyítva lehet megvilágítani. Hilariusnak három, autentikusnak elfogadott himnusza ugyanis Krisztus személyiségével kapcsolatos. A *De Christo genito deo* (Krisztusról, a nemzett istenről) című első himnuszban az Atya Isten és a Fiú Isten egymáshoz való viszonyát fejt ki. A *De resurrectione carnis* (A test feltámadásáról) című második himnuszban Jézus Krisztus tanító tevékenységét, szenvedéstörténetét, halálát és feltámadását írja le, és ennek hatását az ember, így Hilarius lelkének üdvtörténetére is. A *De tentationibus Christi per diabolum* (Krisz-

⁷ Buzna: De hymnis S. Hilarii, 65, 3. lj.: *In Psalm. CXXII.* 108. F.; vö. S. Hilarii: *Super Psalm, CXXII,* 3 (582).

⁸ Uo., 66, 1. lj.: *In Matth. III.* 99. K.

⁹ Hilaire de Poitiers: *Sur Matthieu, tome 1:* „*Fallax diabolus et ad traducendum artifex callidissimus posse omnia Christum sciebat et esuritionem in homine ex ipso ieiunii tempore sentiebat igitur quidnam esuriretur*” (3, 3–6).

¹⁰ Vö. Pesthy-Simon: *Die Theologie der Versuchung im frühen Christentum.*

¹¹ Buzna: De hymnis S. Hilarii, 66. o. 4. lábjegyzetében: *In Psalm. CXVIII.* 193. L.

tus megkísértéseiről az ördög által) című harmadik himnuszban pedig a Sátán és Jézus Krisztus küzdelmére koncentrálnak. Ugyanakkor búvópatakként mindhárom himnuszban megjelenik az ember és a Sátán, és ismételten előtérbe kerül a Sátánnak az a tévedése, hogy Jézus Krisztus csak ember, s ez a tévedése okozza bukását.

Míg azonban az első és a második himnuszban csak utalások vannak a Sátán ravaszágára és gonoszságára, a harmadik himnusz elejétől a végéig a Sátán ármanykodásáról és harcáról szól az ember és Jézus Krisztus ellen. Más szóval azt is mondhatnánk, hogy a harmadik himnusz a Sátán ravasz és gonosz természetét tetteiben és tevékenységében mutatja be. Rögtön az első versszakban arra szólítja fel Hilarius híveit, hogy énekeljenek együtt Ádám, az első ember és az égi Ádám esendő testéért folytatott harcról, amelyben az új Ádám először győzte le a Sátánt. A második versszakban kifejti, hogy a Sátán a világ csalárd ellensége, a kegyetlen halál mestere, aki gonosz csapdáival az egész világot behálózta, hogy az ember helyzetét reménytelenné tegye a világban. A harmadik versszakban *gaudet* (örül) ige hétszeres ismétléssel fejezi ki, hogy a Sátán minden olyan dolgot örömmel üdvözöl, ami ártalmára van az embernek, mint a pogány oltárok és templomok, emberi gonoszság, véres háborúk. Ezen örvendezés közben a negyedik versszakban egyszer csak hallja, hogy Isten dicsőségét hirdetik magasságban, a jóakarató emberek pedig békességet; mindettől megrémül az ötödik versszakban. Rémületében rohángászik a világban, és keresi a hatodik versszakban, hogy ki az, akiről a jövődőlés szól, de nem talál semmi rendkívülit. Egyszer azonban látja ám a hetedik versszakban, hogy keresztelő Szent János prédikál a sivatagban, és a Jordán folyóban kereszteli a bűnbánó embereket. Miközben az emberek tömegesen merülnek el a Jordán vizében, a nyolcadik versszakban az égből ezt a hangot hallja: „Ez az én fiam. Őt hallgassátok. Szeretem őt, benne lelem kedvemet” – *Meus est hic filius. hunc audite! hic dilectus, in quo michi complacet*. A Sátán tudni szeretné a kilencedik versszakban, kire vonatkoznak ezek a szavak, de csak embereket lát, akik olyanok, mint az első ember, Ádám, akit már rászédett, és ennek következtében alá vannak vetve a halál törvényének. Természetesen a megkereszteltek között észreveszi Jézus Krisztust is, de csak embernek tekinti a tizedik versszakban, és elhatározza, hogy ősi családságának sok fogásával kísértésbe viszi (*Ad temptandum multas artes priscae fraudis commovet*, 10,1).

A 3. himnusz fő forrása az evangéliumok, amelyek beszámolnak Keresztelő János tevékenységéről, Jézus Krisztus megkeresztelkedéséről és a Sátán által történő megkísértéséről: Máté 3, 1–6, 13–17; 4, 1–11; Márk 1, 1–13; Lukács 3, 1–22; 4, 1–13.

János evangélista tudósít Keresztelő Szent János tanúságtételéről, de Jézus megkísértéséről nem szól (1, 19–34). A zsidók farizeusokat küldenek Keresztelő Jánoshoz, hogy megkérdézzék tőle, ki ő valójában. Raymond E. Brown így összegezi János evangéliumának ezt a jelenetét: „Az első nap két kérdezősködésre kerül sor: 19–23. és 24–27. versek. Az elsőre válaszolva Keresztelő János magára nézve minden

hagyományos eszkatologikus funkciót cáfol egyre erősödő tagadással: „Én nem vagyok a Messiás ... Nem az vagyok ... Nem!” Ő önmaga számára csak a hírnök szerepét vindikálja, így minden figyelmet is csak arra irányít, akinek jönnie kell. A második kérdésre válaszolva, igazolja keresztelő tevékenységét annak előkészítésével, akinek jönnie kell.¹²

Máté beszámolóját idézzük, mert erre az evangéliumra biztosan támaszkodott Hilarius,¹³ amikor harmadik himnuszát megírta, hiszen terjedelmes kommentárt írt ehhez az evangéliumhoz:

„Azokban a napokban megjelent Keresztelő János, és hirdette Júdea pusztájában: »Térjetek meg, mert közelgett a mennyek országa.« Ő az, akiről Izajás próféta beszél: »A pusztában kiáltónak szava: 'Készítsétek az Úr útját, tegyétek egyenessé ösvényeit.'« Jánosnak teveszörből volt az öltözete és bőrvön a csipője körül, az étele pedig sáska volt és vadméz. Akkor kiment hozzá Jeruzsálem, az egész Júdea és a Jordán egész környéke. Megkeresztelte őket a Jordán folyóban, és megvallották bűneiket.” (Mt 3, 1–6)

„Akkor Jézus eljött Galileából a Jordán mellé Jánoshoz, hogy az megkeresztelje őt. De János igyekezett visszatartani: »Nekem van szükségem arra, hogy megkeresztelkedjem általad, és te jössz hozzám?« Jézus azonban ezt válaszolta neki: »Hagyd ezt most, mert így illik teljesítenünk minden igazságot.« Akkor engedett neki. Miután Jézus megkeresztelkedett, mindjárt feljött a vízből, és íme, az ég megnyílt neki, és látta Isten Lelkét, mint galambot leereszkedni és rászállni. És íme, egy hang hangzott az égből: »Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik.«” (Mt 3, 13–17)

„Akkor a Lélek elvezette Jézust a pusztába, hogy megkísértse az ördög. Miután negyven nap és negyven éjjel böjtölt, végül megéhezett. Odajött hozzá a kísértő és ezt mondta neki: »Ha Isten fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek legyenek kenyérré.« De ő ezt válaszolta: »Írva van: 'Nem csak kenyérről él az ember, hanem minden igével, amely az Isten szájából származik.'« (4, 1–4).

Akkor magával vitte őt az ördög a szent városba, odaállította a templom ormára és azt mondta neki: »Ha Isten fia vagy, vesd le magadat! Mert írva van: 'Angyalainak parancsolt felőled: a kezükhöz hordoznak téged, hogy kőbe ne üssed lábadat.'« Jézus ezt mondta neki: »Az is írva van: 'Ne kísértsd az Urat, Istenedet.'« (4, 5–7)

¹² Brown: *Commento al Vangelo spirituale*, 61: „Il primo giorno ci sono due interrogazioni: vv. 19-23 e 24-27. In risposta alla prima, Giovanni il Battista rifiuta per sé ogni ruolo escatologico tradizionale con negazioni progressivamente più brusche: »Io non sono il Messia ... Non lo sono ... No!«. Egli rivendica per sé solo un ruolo di araldo, accentrando così tutta l'attenzione su colui che deve venire. In risposta alla seconda, egli giustifica anche il suo battesimo in termini di preparazione per colui che deve venire.”

¹³ A Szentírást a Neovulgata alapján idézzük.

Azután magával vitte őt az ördög egy igen magas hegyre. Megmutatta neki a világ összes országát és azok dicsőségét, majd azt mondta neki: »Ezeket mind neked adom, ha leborulva imádsz engem.« Jézus azt felelte neki: »Távozz, Sátán! Mert írva van: 'Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!'«

Akkor elhagyta őt az ördög, és íme, angyalok jöttek hozzá és szolgáltak neki.” (4, 8–11).

Donald Guthrie és J. Alec Motyer is kiemelik az idézett helyek kommentárjában, hogy Jézus megkeresztelkedésének és megkísértésének részletes leírása szorosan kötődik Máté evangéliumához, és célja, hogy Jézus nyilvános fellépését igazolja. De szimbolikusan felidézi az egyiptomi kivonulást is és az üdvösségnek új lehetőségét. Egyedül Máté ábrázolja Keresztelő János bizonytalankodását, hogy megkeresztelje-e Jézust vagy sem. Emiatt egyes kutatók e kitélt későbbi betoldásnak tekintették. Helytelenül, hiszen egyszerűen csak Keresztelő János Jézus iránti nagy tiszteletét és azt a nagy különbséget fejezi ki, amely közötté, a szent ember és Jézus Krisztus, az igaz ember és igaz Isten között fennáll. Ahogyan János Jézushoz viszonyult a keresztelés előtt és a keresztelés folyamán, azzal kinyilvánította Jézus Messiás voltát. Jóllehet a megjövendölt Messiás megérkezett, János tovább folytatta tevékenységét, mert Jézus még rejtett volt a nyilvánosság előtt, és nyilvános fellépésének előkészítése még nem zárult le.¹⁴

Jézus megkísértésével kapcsolatban kifejtik az említett szerzők, hogy Márk csak utal rá, mondván: „negyven nap és negyven éjjel volt a pusztában, és megkísértette a Sátán” (1, 12). Ezzel szemben Lukács mindhárom kísértését ismerteti (4, 1–13). Máté lélektani szempontból részletesen ábrázolja az eseményeket, Lukácsot inkább földrajzi szempontok vezetik. Jézus megkísértését tehát csak a szinoptikus evangéliumok és a Zsidókhoz írt levél említik (Zsid 2, 18; 4, 15). A pusztába való vezetést a Lélek művelte, mert szükséges volt, hogy Jézus kiállja ezt a próbát. A megkeresztelkedés után a pusztában eltöltött negyven nap kicsinyített mása annak a negyven napnak, amelyet Izrael népe Mózes vezetésével eltöltött a pusztában „keresztsége” után, amikor kivonult Egyiptomból, és Isten fiának nevezték el; vö. Ózeás 11, 1: „*Et ex Egypto vocavi filium meum*. Az első emberpár és Mózes próbának vették alá; vö. 1 Móz 3, 1). Ez Krisztus megkísértésének előképe. Az első próba, a kövek kenyérré változtatása önhatalmú cselekedet lett volna, amely kétségbe vonta volna Isten hűségét, és tőle függetlenné tehetné volna őt. Jézus válasza, amely az *Írva van* kitétel után következik, idézet 5Móz 8,3-ból, ahol is az izraeliták elégedetlenkednek a mannával kapcsolatban. Tehát ott is a test kísértéséről van szó, a testi vágyakról, amelyek Isten adományaival szembeni elégedetlenséghez vezethetnek.

¹⁴ Kommentar zur Bibel, Mt 3, 13–17 Jesu Taufe.

A második kísértésben a Sátán idézete a Szentírásból ügyes, de ki van ragadva a szövegösszefüggésből. Az 5Móz 6, 13-ból vett idézettel nem azt tiltja meg Jézus az Ördögnek, hogy őt megkísértse, hanem arra figyelmezteti, hogy az Atyaistent ne vesse próba alá: *Non tentabis Dominum Deum tuum* (Mt 4, 7). Az 5 Móz 6, 13 a Masszában történt eseményekre vonatkozik, ahol a nép jelet kér Istentől, amely jelenlétét bizonyítja (2 Móz 17, 1–7). Ez tehát a lélek kísértése: a szemek kívánsága feltűnést keltő csodát produkálni. A harmadik kísértés nagyon magas hegyét vagy szimbolikusan kell érteni, hiszen olyan magas hegy nincs, amelyről a világ minden földjét be lehet látni, vagy pedig a gazdagok látása lelki látás. Az idézett szentírási hely 5Móz 6, 13, és a bálványimádásra utal vissza az aranyborjával (2Móz 32, 1–6). A harmadik kísértés képezi a csúcspontot: a lélekre irányuló kísértés ('felfuvalkodottságból'), vö. 1Móz 3, 5: „Olyanok lesztek, mint az Isten.”¹⁵

Mivel a 3. himnusznak a Krisztus megkísértését leíró része elveszett, nem tudhatjuk pontosan, hogyan dolgozta fel himnuszában Hilarius Máté evangéliumának fentebb idézett beszámolóját Krisztus megkísértéséről. Ennek ellenére igaza lehet Buzna Vikornak, aki egybevetve e himnusz fennmaradt szövegét Hilarius Máté-kommentárjával, ezt a megállapítást teszi: „Amiket a következő versek (ti. 25., 26. stb.) tartalmaznak – ami az egész vers gondolatmenetének a legfontosabb része volt, tudniillik Krisztus háromszoros megkísértése az ördög által –, részletesebben kifejti Hilarius Mátéhoz írt kommentárjának 3. fejezetében, sőt még gondolatmenetének ugyanazt a sorrendjét is megtartja, amely versében is megmutatkozik.”¹⁶

A HARMADIK HIMNUSZ VERSELÉSE

Buzna Viktor két rövid fejezetet szentel a 3. himnusz verselésének. Az első címe *De metro hymni tertii* (A harmadik himnusz versmértékéről), a másodiké *Quaedam de accentu huius hymni* (Bizonyos dolgok ennek a himnusznak a hangsúlyozásáról). Az első fejezetben kijelenti, hogy mielőtt saját véleményét kifejtené ennek a versnek a metrumáról, W. Meyerét idézi: „ezt a trochaicus himnuszt időmértékes versmértékben írták: *metro quantitativo esse compositum*.”¹⁷ A második fejezetben azzal kezdi Buzna, hogy a szavak és a verssorok hangsúlyai ebben a versben következetesen egybeesnek. Minden trochaikus septenarius sor cezúra által két részre oszlik, ezenkívül az első rész ismét két részre osztódik úgy, hogy mindegyik rész két

¹⁵ Kommentar zur Bibel, Mt 4, 1–11.

¹⁶ Buzna: De hymnis Hilarii, 67: „Iam subsequentibus (versu scl. 25. 26. etc.) quae continetur, – quod caput erat totius carminis cogitationumque quasi prima Hilarii, triplex videlicet illa tentatio Christi per diabulum, – fusius in Commentario ad Matth. c. III. exponuntur atque ipse etiam cogitationum ordo servatur idem, qui in carmine ostenditur.”

¹⁷ Buzna: De hymnis S. Hilarii, 68.

verslábból áll. Ezt először W. Meyer ismerte fel: 1. „Ezt a 29 septenarius sort Hilarius már 366 előtt írta, és azáltal leginkább egyedülálló, hogy a szótagok időmértékes metrumát alkalmazva, a trochaikus dimeterek mindig két részre oszlanak.”¹⁸ 2. Meyer több ilyen verset talált a középkori irodalomban, „De hiányzott egy időmértékes mintakép. Ezt találtuk meg Hilarius ezen költeményének 29 időmértékes dimeterében” – idézi tőle Buzna.¹⁹

Buzna megkérdőjelezi e himnusz időmértékes ritmusát, mert nem tudja belátni, hogy miért időmértékes (quantitatis) és nem inkább hangsúlyos (accentus) ritmusú ez a vers. Véleményét azzal bizonyítja, hogy e vers sorai három-három részre vannak szándékosan felosztva. Ezt a technikát már maga Meyer észrevette a ritmikus költeményekben, ezt írja ugyanis: „Ezek a hetesek három-három részre vannak felosztva, ahogyan többnyire a ritmikus költészetben...”. Buzna saját véleményét Drevesével is megtámogatja, aki kiemeli, hogy a 3. himnusz abban különbözik az 1. és a 2. himnusztól, hogy a hangsúly fontos szerepet játszik benne. Végkövetkeztetését Buzna így fogalmazza meg: „Tertium igitur hymnum *ad leges rhythmicas compositum esse pro certo habere velim.*”²⁰ – „Tehát biztosnak szeretném venni azt, hogy a harmadik himnusz a *hangsúlyos verselés szabályai szerint* íródott.”

Buzna a harmadik himnusz szövegkiadásában jelzi e himnusz sorainak tagolódását. Szemléltetésül kiadásából csak az első versszakot idézzük:

Adae carnis | gloriosa || et caduci corporis
in caelesti | rursus Adam || concinamus proelia,
per quae primum | Satanas est || Adam victus in novo.

Az idézett versszak szövegközlése világosan mutatja, hogy a sorok közepén két egyenlő részre vannak osztva. De azt is jelzi, hogy a sor első felének két dimetere is elkülönül egymástól.

Dag Norberg *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Bevezetés a középkori latin verselésbe) című monográfiájában Hilarius harmadik himnuszána a verselésével is elmélyülten foglalkozik. Bár Buzna művét nem ismeri, ennek ellenére szinte több részlettel kiegészíti és árnyalja Buzna elemzését. Norberg is utal arra, hogy ez a metrum már Plautus komédiáiban is előfordul, és a népies katonadalokban. Ő is időmértékesnek tartja e vers metrumát, de olyannak, amely már utat készít a ritmikus felé, és megállapítja, hogy a trochaikus septenarius két

¹⁸ Uo. 70: „Septenarii igitur undetriginta a Hilario iam annum 366. ante compositi eo vel maxime sunt singulares, quod *metro quantitatis* syllabarum adhibito dimetros trochaicos semper in duas dissolvant partes.”

¹⁹ Uo. 70: „Aber es fehlte ein *quantitirendes Vorbild*. Dieses ist jetzt gefunden in den 29 quatitierenden Dimetern dieses Gedichtes des Hilarius.”

²⁰ Uo., 71.

részre van osztva a vers közepén. Továbbá azt is, hogy ugyanebben a sorban egy másodlagos cezúra is gyakran előfordul az első félsorban az első dipodum után.²¹ Ugyanezt a másodlagos cezurát alkalmazták a trochaikus septenariusban írt középkori körmeneti énekekben.²² Majd megjegyzi, hogy mindazokban az énekekben, amelyeket körmenetekben való éneklés céljából költöttek, a hangsúlyok egybeesnek az ütemekkel. Szent Hilarius szóban forgó himnuszában kötelezővé tette ezt a másodlagos cezurát, és azok a költők is, akik később követték példáját – írja Norberg.²³

Michele Pellegrino megjegyzi, hogy Hilarius három himnuszának mindegyike összetéveszthetetlen jellegzetességgel bír. Harmadik himnuszának metruma kereketten népies: trochaikus tetrameter katalektikus (tetrametro trocaico catalettico), a római katonadalok metruma. További sajátossága, hogy az iktus egybeesik benne a metrummal.²⁴

Charles Kannengiesser kiemeli e vers metrumának népies jellegét, és azt, hogy a római katonadalok hagyományos metruma is ez volt.²⁵

Szepes Erika és Szerdahelyi István *Verstana* ezt írja: „Az archaikus latin drámában és Lucilius szatíratördékeiben a jambikus mértékek között felbukkannak trochaikus sorok is: leggyakrabban a nyolclábú teljes sor, az octonarius ('nyolcas') és a csonka sor, latin nevén septenarius (mert a latin szóhasználat csak a teljes lábat veszi alapul). Mindkét sorfajta lábvers (a közös szótagoknak nincs kötött helyük), csak a dialógusokban fordulnak elő s leggyakoribb metszetük a középdierézis; ezt kiegészítheti egy másik dierezis az első ütem után:

— U — — — U — — — — — — U —
scis a morem, scis la borem, scis e gesta tem me am

Lásd szerelmem, lásd a gondom, lásd nyomorgó életem.
(Plautus: Pseudolus, 695. sor)

Az octonarius és septenarius megengedett kivételei, licenciái egyformák: az utolsó hosszú szótag kivételével minden hosszú helyett állhat két rövid, és minden rövid helyett állhat két rövid vagy egy hosszú, kivéve a 7. lábat:

²¹ Norberg: Introduction, 74: „Le septénaire trochaïque est divisé presque sans exception en deux parties par une coupe au milieu de vers. A celle-ci s'ajoute souvent une coupe secondaire dans le premier hémistiche après la première dipodie.”

²² Uo.

²³ Uo., 75.

²⁴ Pellegrino: La poesia di Sant'Ilario di Poitiers, 223.

²⁵ Charles Kannengiesser: S. Hilaire de Poitiers. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Tome VII, Paris 1969, 488.

— — — U U — — — — — U U — U — U —

Respon dit mihi paucis verbis atque adeo fideliter

Válaszolt nekem ő röviden, de mégis oly hűségesen
(Plautus: *Curculio*, 333. sor.)²⁶

A hosszabb trocheusi sorokkal kapcsolatban Gáldi László ezt írja: „Ha a tizenhatos utolsó gyöngye ízét szünet vagy az utolsó előtti hang megnyújtása pótolja, *tizenötöst* kapunk; ez is régi himnuszi sorfaj, hiszen már Venantius Fortunatus (VI. század) így énekelt: „Pange lingua gloriosi praelium certaminis.”²⁷ Kódexeinkben ez a sorfaj is divatozott (vö. „Tennön magad voltál *miltó* (= méltó) világ vérét viselned.” Peer-kódex.). Általában ritka mérték; 1735-bn azonban Ráday Gedeon ebben a formában írta első nyugati ritmusú magyar versét (*Tavaszi estve*) előbb a szokásos 8,7 majd fordítva, 7,8 tagolással:

Már tavasz vólt s az erdő is | már mezít[e]lenségeit
Zöld levélbe öltöztette, | minden vigadt, kerteit
A bimbózó Flóra sok | szép virággal kisorozta,
S a megrissült levegőt | kedves illat illatozta.²⁸

Szepes Erika és Szerdahelyi István a római komédiából idéznek trochaikus hetes sorokat, Gáldi László Venantius Fortunatustól említi egy olyan himnuszt, amely ebben a versformában van írva. De egyikük sem említi Hilarius himnuszeit, sem Búzna róluk szóló disszertációját. De a római irodalmi mimus is elkerülte figyelmüket, így D. Laberius is, aki Iulius Caesar idejében híres mimusszerző volt, ám mimusaiból csak töredékek maradtak fenn. Egyik töredéke trochaikus hetes, és ez így hangzik:

Non mammosa, non annosa, non bibosa, non procax (8o. R.).²⁹
Nem is melles, nem is éltes, nem is ittas, nem pimasz.

De nem említik azokat a gúnyverseket sem, amelyeket katonái zengtek Iulius Caesarról; vö. Suetonius: *Divus Iulius* c. 49:

Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem:
ecce Caesar nunc triumphat, qui subegit Gallias,
Nicomedes non triumphat, qui subegit Caesarem.

²⁶ Szepes – Szerdahelyi: *Verstan*, 266.

²⁷ Vö. Adamik: *Latin irodalom a kora középkorban*, 303–304.

²⁸ Gáldi: *Ismerjük meg a versformákat*, 65.

²⁹ Adamik: *Római irodalom a kezdetektől...*, 221.

Galliát legyűrte Caesar, Nikomédész kit legyűrt.
Most triumfál, íme, Caesar, mert legyűrte Galliát:
nem triumfál Nikomédész, ő, ki Caesart gyűrte le.

Suetonius: *Divus Iulius* c. 51:

Urbani, servate uxores, moechum calvum adducimus,
aurum in Gallia effutuisti, hinc sumpsisti mutuum.

Őrizd, polgár, jól az asszonyt: kopasz nőcsábászt hozunk.
Mind elb...tad Galliában pénzed, itt kölcsönből élsz.

Suetonius: *Divus Iulius* c. 80:

Brutus, quia reges eiecit, consul primus factus est:
hic quia consules eiecit, rex postremo factus est.³⁰

Egykor első consulunk lett Brutus, a királyverő,
s most király lett, ím, fölöttünk Caesar, a consulverő.
(Fordította Kiss Ferencné, átdolgozta Kopeczky Rita.)³¹

De a legfeltűnőbb, hogy nem említik Aquinói Szent Tamás himnuszát sem, amely szintén trochaikus septenariusban van írva, és Babits Mihály³² meg Sík Sándor³³ is közli mind latinul, mind magyarul. Igaz, e vers metrumáról ők is hallgatnak, jóllehet Sík Sándor a himnuszok metrumáról szólva, említi Prudentiusszal kapcsolatban: „trochaikus trimeterben írt himnuszok is (rendszeresen két sorban, egy nyolc és egy hét szótagos sorban írva: ősök Prudentiusnak Minden Horára írt himnusza: *Corde natus ex parentis Ante mundi exordium*)”.³⁴ Ez utóbbiban téved Sík Sándor, mert ősök nem Prudentius általa említett himnusza, hanem Hilarius 3. himnusza, amint ezt fentebb már láttuk, illetve azok a népies katonadalok, amelyeknek metrumában Hilarius említett himnuszát írta.³⁵

³⁰ A Iulius Caesart gúnyoló három epigramma latin eredetijét idézi Kolár: *De re metrica poetarum...*, 83.

³¹ Az idézett epigrammák magyar fordításának lelőhelye: Suetonius összes művei, 32, 33, 46.

³² Babits: *Amor sanctus*, 138–139.

³³ Sík: *Himnuszok könyve*, 360–363.

³⁴ *Uo.*, 27.

³⁵ Lásd fentebb a 17. lábjegyzetet.

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik Tamás: Latin irodalom a kora középkorban (6–8. század). Pozsony: Kalligram, 2014.
- Adamik, Tamás: Római irodalom a kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig. Pozsony: Kalligram, 2009.
- Babits Mihály: Amor Sanctus. Középkori himnuszok latinul és magyarul. Budapest: Helikon (1933), 1988.
- Brown, Raymond E.: Giovanni. Commento al Vangelo spirituale. Presentazioni di Carlo Maria Martini, Roberto Vignolo. Aggiornamento bibliografico a cura di Franco Manzi. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.
- Buzna, Victor: De hymnis Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis. Coloczae: Jurcsó, 1911.
- Doignon, Jean: Hilarius von Poitiers = Reallexikon für Antike und Christentum, Lieferung 114. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1989, 139–167.
- Dreves, Guido M.: Das Hymnenbuch des hl. Hilarius. = Zeitschrift für katholische Theologie, 1888/12, 358–369.
- Fontaine, Jacques: Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence. Paris: Société, d'édition les Belles lettres, 1980.
- Fontaine, Jacques: Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- Gáldi László: Ismerjük meg a versformákat! Harmadik kiadás. Gáldi László jogutóda. Budapest: Móra, 1999.
- Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes. Sources chrétiennes, 254. Paris: Éditions du Cerf, 1978. Tome II. Texte critique, traduction, notes, index et appendice. Sources chrétiennes, 258. Paris: Éditions du Cerf, 1979.
- Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera omnia. Patrologia Latina t. 10. repr. Turnhout: Brepols, 1991–1994.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta. Recensuit Alfredus Feder S. I. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 65. Vindobonae: Tempsky, 1916.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 22. Vindobonae: Tempsky, 1891.
- S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta quae inedita ex codice Arretino deprompsit Ioh. Franciscus Gamurrini. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis. Romae, 1887.
- Kannengiesser, Charles: S. Hilaire de Poitiers = Rayez, André – Baumgartner, Charles – Olphe-Galliard, Michel: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Tome 7. Paris: Beauchesne, 1969.
- Kolář, Antonius: De re metrica poetarum Graecorum et Romanorum. Pragae: Ministeriis Informationum, 1947.
- Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band. Herausgegeben von Donald Guthrie, J. Alec Motyer. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1998.
- Meyer, Wilhelm: Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rhythmus. = Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-historische Klasse Heft 3. Berlin: Weidman'sche Buchh., 1909.
- Norberg, Dag: Introduction de la versification latin médiévale. Stockholm: Almqvist & Wiksell, [1958].
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003.

- Pellegrino, Michele: La poesie di Sant’Ilario di Poitiers = Vigiliae Christianae 1 (1947), 201–226.
- Pesthy-Simon, Monika: Die Theologie der Versuchung im frühen Christentum. In Zusammenarbeit mit Tamás Adamik für die lateinischen Texte. Bern: Peter Lang, 2011, 124–127.
- Schanz, Martin: Geschichte der römischen Literatur. IV., 1. München: Beck, 1904.
- Sík Sándor: Himnuszok könyve. A keresztény himnuszköltészet remekei latinul és magyarul. Budapest: Szent István Társulat, 1943.
- Seutonius összes művei. A császárelőtrajokat fordította Kis Ferencné, átdolgozta Kopeczky Rita. Budapest: Osiris Kiadó, 2004.
- Szepes Erika – Szerdahelyi István: Verstan. Budapest: Gondolat, 1981.
- Tertullianus művei. Védőbeszéd. Ford. Városi István. Budapest: Szent István Társulat, 1986, 61–149.
- Zsolt Angela – Kovács Endre – Papp Árpád: abecedarium = Világirodalmi Lexikon 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970.

MŰHELY

TÉRSZAKRALIZÁCIÓ ÉS RÓMAI VALLÁSI KOMMUNIKÁCIÓ A DUNAI PROVINCIÁKBAN

Projektösszefoglaló és kutatási perspektívák¹

SZABÓ CSABA

Az alábbi tanulmány a szerző 2010 óta folyó daciai (ma: Románia) kutatásainak és 2018–2022 között folytatott posztdoktori projektjének a rövid összefoglalója. A tanulmány nem szándékozik a címben jelölt makrorégió és az ahhoz társult jelentős mennyiségű epigráfiai és régészeti anyag teljes, szisztematikus elemzésére, amely nagyban meghaladná úgy e tanulmány terjedelmi, mint az egyszemélyes kutatás fizikai és szellemi lehetőségeit is. A dolgozat célja az, hogy összegezze a régió elmúlt években felgyorsult vallástörténeti és vallásrégészeti kutatásokat, valamint a 2018–2022 között a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékén folytatott posztdoktori projekt főbb eredményeit, kitérve röviden a kutatás jövőbeli perspektíváira és még kiaknázatlan területeire.

VALLÁS A DUNAI PROVINCIÁKBAN: KUTATÁSTÖRTÉNETI KITEKINTŐ

A dunai provinciák néven ismert makrorégió (e tanulmányban hét római provinciát foglal magába: Raetia, Noricum, Pannonia Superior, Pannonia Inferior, Moesia Superior, Moesia Inferior, Dacia) egy mesterséges, történeti fogalom, amely a XVIII. századi Duna-vidéki, Habsburg birodalmi identitás hatásaként értelmezte újra a *translatio imperii* elvét követve a Római Birodalom északi, Duna menti vidékét.² A régió ugyanakkor az ókorban is számos területen összekötött és intenzív kereskedelmi, politikai, katonai és kulturális, valamint vallási hálózatokkal és mobilitással átszőtt területe volt a Római Birodalomnak, amelyben különösen fontos helyet foglalt el a Duna mint természetes határvonal. A dunai provinciák a Kr. e. I. század vége – Kr. u. I. század eleje (Raetia, Noricum) és a Kr. u. II. század

¹ Alábbi tanulmány a *Római vallási kommunikáció a dunai provinciákban a Principatus korában* című (NKFI-PD 127948) egyéni posztdoktori pályázat eredményeként jött létre.

² A fogalomról részletesen lásd: Alföldy Géza: Die 'illyrischen' Provinzen Roms.

eleje között (Dacia) kerülnek római fennhatóság alá és lesznek 2–3 évszázadon át egy birodalmi struktúra részei. Ennek következményeképp a régió emberi és tárgyi mobilitása is nagyban felélénkült, ökológiai szinten is mérhető változások következnek be a régióban, amely első alkalommal válik a kelta és görög-hellenisztikus világ heterogén kulturális összefonódásait követően egységes birodalom részévé. A Principátus korának (Kr. u. I–III. század) dunai provinciákból fennmaradt régészeti anyaga óriási: ez adja a mai Bajorország, Ausztria, Magyarország, Horvátország, Szerbia, Románia és Bulgária régészeti örökségének egyik legjelentősebb szegmensét, főbb városainak ókori előfutárait és a dunai régió múzeumainak legnépszerűbb régészeti és feliratos anyagát. A hét provinciából fennmaradt tárgyi forrásanyag ugyanakkor jelentős szegmensét adják a valláskommunikációban használt terek és tárgyak, amelyeket a kutatás sokáig a romanizáció következményeként, a klasszika-archaeológia módszereit alkalmazó deskriptív tárgyleírások és formavilág-elemzésben közelített meg.

A római vallás tárgyi dimenziójának és a változatos, lokális és globális térszakkalizációs folyamatok kutatása ugyan számos jelentős munkát termelt a nemzetközi szakirodalomban,³ ezek azonban nem foglalkoztak a dunai provinciákkal, amelyek rendszerint kimaradtak a nyugati szakirodalom kortárs, módszertanában innovatív munkáiból. Az elmúlt másfél évszázad kutatástörténete során felhalmozott rendkívüli mennyiségű vallásos kontextusból előkerült epigráfiai és régészeti anyag, valamint a vallástudomány új, az élő vallásra, vallási pluralizmusra, térszakkalizációs folyamatokra és a valláskommunikáció dimenzióira fókuszáló tendenciái szükségszerűvé tették, hogy a dunai provinciák vallásos életét és tárgyi emlékeit új megközelítésből elemezzük.

A dunai provinciák, mint a Római Birodalom egyik makrorégiójának az elemzése ugyanakkor sajátos módszertant igényelt, amely radikálisan új kutatási perspektívákat nyitott, mint az addig hagyományos isteni ágensekre (egy-egy istenségre), provinciális határookra (provinciális vallások) vagy településtörténetekre fókuszáló kutatások nyújtottak. A dunai provinciák vallásos életének forrásait kutató projekt a következő módszertani kérdésekre kereste a választ:⁴ 1) hogyan hatott a római vallás történetére, átalakulására az olyan gazdasági-katonai, kulturális és ökológiai makrorégiók, mint a Duna-vidék? 2) a tér és annak taxonómiája a római valláskommunikációban 3) milyen módon zajlottak a vallási változások a római hódítás előtti és utáni viszonyok összehasonlításában? 4) hogyan hatott

³ A teljesség igénye nélkül lásd: Albrecht et al.: *Religion in the making*, Rüpke: *Pantheon*; Rüpke – Woolf: *Religion in the Roman Empire*.

⁴ A kutatás eredményeinek részletes elemzése: Szabó: *Roman religion in the Danubian provinces*. A kötetben elemzett esettanulmányokat és hozzájuk tartozó gazdag irodalmat e tanulmány összefoglaló, kutatástörténeti jellege és terjedelmi határai miatt nem idézem részletesen.

az urbanizáció a vallásos életre és fordítva, hogyan formálta a vallás a várost? 5) melyek a dunai régió makroterei, amelyek befolyásolták a vallásos életet? 6) melyek a vallásos élet mezoterei és kisvallási csoportjai, új vallási megnyilvánulásai és hálózatai? 7) milyen formában észlelhető az élő vallás és a vallási individualizáció a tárgyi emlékek tükrében?

A kutatás fő kérdéseinek elemzésekor a hét provincia votív epigráfiai anyagát (5724 felirat⁵), ikonográfiai-figuratív forrásainak (domborművek, szobrok, kislasztikák, bronz szobrocscák, gliptika) néhány reprezentatív esettanulmányát,⁶ valamint a kutatás által összegyűjtött, a Principátus korában létrejött 280 régészeti feltárt és dokumentált szakralizált teret (templom, kisvallási tér, természeti képződményből átalakított szentély) használtam fel az elemzés során.⁷ Az elemzett régió kiterjedése, gazdag szakirodalma és rendkívüli mennyiségű feliratos és régészeti anyaga értelemszerűen csupán esettanulmányok formájában vált elemezhetővé, ahogy minden szintézis esetén ez módszertanilag is indokolt. A hét provincia teljes, vallásrégészeti anyagának szisztematikus, pozitívista jellegű kutatására csakis egy nemzetközi csapat, többéves kutatási projektje vállalkozhat.

A kutatás célja a fentebb említett, módszertani kérdések megválaszolásán túl, a hagyományos, sokszor a valláskommunikációban mesterségesnek számító terek, így a provinciális határok elhagyása volt és a vallást mint a birodalom makro-, mezo- és mikrotereit összefogó, azokban komplex hálózatokat létrehozó kulturális faktort vizsgálja három évszázadon át, a római hódítást közvetlenül megelőző időszakról (Kr. e. I. század) a Principátus végéig (Kr. u. 285).⁸ Ennek érdekében, a kutatás fókuszpontjában a valláskommunikáció, térszakralizáció, vallási globalizmus és

⁵ A hét provincia területén eddig ismert mintegy 18.200 római felirat több mint 30%-a. Forrás: Epigraphic Database Heidelberg: edh.ub.uni-heidelberg.de. Utolsó látogatás: 2022.06.22.

⁶ Ellentétben a feliratos anyaggal, amelynek jelentős része (de messze nem teljes korpusza) digitalizált és online elérhető, a figuratív forrásoknak csupán töredéke elérhető, elsősorban Ortolf Harl több évtizedes munkásságának köszönhetően az Ubi Erat Lupa honlapján: lupa.at. Utolsó látogatás: 2022.06.22.

⁷ A 280 szakralizált tér kizárólag a makroterek (városi, publikus templomok, nagy zárándokhelyek és köztéri szentélyek) és a mezoterek (urbánus és nem városi kisvallási csoportok gyülekezőhelyei, szentélyei) valláskommunikációra használt tereit feltételezi. A mikroterek (magánszentélyek, háziszentélyek, funerális kontextus szakralizált terei, az emberi test egyéni esetei) esettanulmányait – annak nehezen dokumentálható jellege és problematikus mivolta miatt – a kutatás nem vonta be. A szentélyek digitális atlasza a következő honlapon tekinthető meg: danubianreligion.com/atlas-of-roman-sanctuaries-in-the-danubian-provinces. Utolsó elérés: 2023. február 6.

⁸ Az időkeret értelemszerűen mesterséges és munkamódszertani jellegű, hisz a politeista – és a római vallás kérdéskörébe tartozó jelenségek nem állnak meg Kr. u. 285-ben, hanem folytatódnak a Kr. u. IV-V. századig, recepciótörténetében és jogtörténetében pedig a bizánci korig. A római vallás jogtörténeti sajátosságairól és kontinuitásáról lásd: Szabó Ádám: Formális és nem formális kultuszhelyek, 57–59.

az élő vallás fogalma állt. A fentebb említett hét kérdést és témafelvetést ezeken a módszertanilag innovatív fogalmakon keresztül vizsgáltam.

A DUNAI RÉGIÓ MINT VALLÁSKOMMUNIKÁCIÓS TÉNYEZŐ

Amennyiben a vallást az isteni és emberi ágencia közötti kommunikációként határozzuk meg, amelynek létrehozásában és fenntartásában fontos szerep jut a térnek, tárgyi dimenzióknak, szöveges és vizuális narratíváknak (textualitásnak és ikonográfiának), akkor ebben a kommunikációs folyamatban a városokon és provinciákon túlélő terek és hálózatok is közvetett szerepet játszanak. A római vallás (és valláskommunikáció) fogalmát számos, jelentős munka határozta meg, módszertani megközelítésüktől függően mindegyik másra helyezve a hangsúlyt. A kutatás XIX. század végi nagyjai – Theodor Mommsen és Georg Wissowa – a római vallást elsősorban a római jog és polis-vallás fogalomrendszerében értelmezték, ahol az emberi és isteni jogra, a területek jogállására és a római rítusok helyes, szabályszerű gyakorlására tették a fő hangsúlyt.⁹ Mások, a római vallás fogalmát jóval tágabb, a kortárs kulturális-antropológiai irányzatok vallás-fogalmaihoz igazítva határozzák meg, hangsúlyozva a vallás isteni és emberi ágensek közötti kölcsönhatását és a valláskommunikáció smarti dimenzióin is túlélő aspektusok sokaságát.¹⁰ Mindkét irányzat jelentős módszertani és alap kutatásokkal járult hozzá a római vallás megértéséhez, így munkám során mindkét irányzat eredményeit figyelembe vettem.¹¹

A dunai régióban már a római hódítás előtt is élénk kereskedelmi és mobilitási útvonalak jöttek létre, igaz ezek jelentős része regionális jellegű volt. Ilyen kereskedelmi hálózatokat találunk Észak-Olaszország területén és az Alpok vidékén, valamint az Alpokon túli régiókat összekötő alpesi útvonalakon, a Po vidékét és

⁹ Wissowa: Religion und Kultus der Römer. Hasonló megközelítést találunk John Scheid legutóbbi kötetében is: Scheid: The Gods, the State, and the Individual. E megközelítés magyar nyelvű összefoglalásához lásd még: Nótári: Numen és numinozítás, valamint Szabó: Formális és nem formális kultuszhelyek.

¹⁰ A vallás dimenzióiról: Smart: Dimensions of the Sacred. A római valláskommunikáció új meghatározásához lásd: Rüpke: Pantheon, 1–18.

¹¹ A magyar ókortudomány – német pozitivisták múltja és sajátos, regionális története miatt – elsősorban a wissowai hagyományokat honosította meg a helyi anyag elemzésében. Erről lásd még: Köves-Zulauf: Bevezetés a római vallás és monda történetébe, valamint Török: A magyar ókortörténet a XXI. század elején. Köves-Zulauf következtetésében a római vallást úgy értelmezi, mint a „fegyelem, a szorongás, az elfojtás vallása, nem a felszabadult feloldódásé, mint a görög”: Köves-Zulauf: uo. 249. Ezt a képet a kortárs szakirodalom több ponton árnyalta.

Észak-Európát összekötő borostyánkő-útvonalat, vagy a görög gyarmatvárosokat (pontusi vidék a Fekete-tenger partján) a mai szerb–bolgár–román határvidékkel és a Duna alsó folyásának vidékével összekötő útvonalat. Ezek a sokszor bronzkorig visszamenő útvonalak hozták létre azokat a regionális sajátosságokat – etnikai, politikai és vallási regionalitásokat – amelyek a római hódítás előtt, a Kr. e. I. században a dunai régiót jellemezték. A régió nyugati szegmense, az alpesi rész a kelta, germán és köztársaság-kori Róma hármaskörrel kölcsönhatásaként létezett, a középső-Duna vidéke a kelta és őslakos (pannon, moesiai, szkordiszkus) lakosság kölcsönhatását mutatja a római és hellenisztikus világgal, míg az alsó-Duna vidéke (a mai Bulgária és Dobrudzsa területe) több évszázados görög urbanizációs hagyománnyal rendelkezik és trák-hellenisztikus kölcsönhatást mutat.¹² Ezen regionalitások ugyanakkor a hellenizmus és a köztársaság-kori Róma terjedése miatt a Kr. e. III-II. század óta bekerülnek a mediterrán világ gazdasági és vallási körforgásába. Míg a mediterrán tenger makroregionális hatásáról számos jelentős munka született,¹³ a dunai régió kereskedelmi és mobilitási hálózatának teljes feltérképezése még várat magára. Jelentős kutatások születtek ugyanakkor a régió hidrológiai történetéről, valami történeti ökológiai elemzéséről.¹⁴ A római hódítás előtti valláskommunikáció sajátos, regionális, ám univerzális hatásoktól nem mentes elemzéséhez a vallási globalizmus fogalmát és módszerét használtam, amely a globális jelenségek lokális változásait és az univerzalista tendenciák változatos, helyi megnyilvánulásaira teszi a hangsúlyt.¹⁵ Bár fogalomként ez viszonylag új jelenség a vallástudományban és a római vallás kutatásában, a vallási globalizmus, mint módszer nem új: megjelenik az ikonográfiai elemzések, epigráfiai formulák vizsgálatában és városok vallási életének kutatásában úgy a magyar, mint más közép-kelet európai szakirodalomban is, igaz nem minden esetben látunk olyan gazdag birodalmi és hálózati kapcsolatrendszert a lokalitás elemzésekor, mint például Angelo Brelich, Alföldy Géza, Bodor András, Tóth István, Póczy Klára, Marjeta Šašel Kos, Kovács Péter, Mráv Zsolt, Szabó

¹² A téma rövid, szisztematikus összefoglalója: Rustoiu – Babeş: The Carpathian and Danubian area.

¹³ Horden – Purcell: The Corrupting Sea.

¹⁴ Brilly (ed.): Hydrological processes of the Danube River Basin.

¹⁵ Globalizmus alatt az univerzalista, homogenizáló hatású kulturális, politikai, gazdasági és vallási jelenségek (így például a birodalmi vallás) helyi, lokális megnyilvánulását, átváltozását értjük, melynek eredményeképp globális és univerzalista jelenségek globálisakká válnak. A jellemzően dichotómiára, ellentétpárra (globális-lokális) épülő módszertan a vallástudományban vizsgálhatja a vallási mobilitás sajátos, helyi aspektusait, a valláskommunikáció helyi intenzitását és densitását, a terek és tárgyak, isteni ágenciák hozzáférhetőségét és az univerzális jelenségekkel szembeni távolságtartás politikai, szociológiai vagy vallási-teológiai okait. Lásd: Van Alten: Globalization and Religious Communication in the Roman Empire; Roudometof: Global Religions.

Ádám, Gabrielle Kremer, Ioan Piso, Mihai Bărbulescu, Sorin Nemeti és Nadezda Gavrilović paradigmaticus munkáiban.¹⁶

A római hódítás előtti vallási globalitás különösen jól dokumentált formáit látjuk a majdani Raetia provincia alpesi vidékén, ahol az északi kelta és germán hatások mellett évszázados kontinuitást mutatnak a völgyeket vigyázó és a fontos kereskedelmi útvonalak mentén létrejött ún. magaslati szentélyek (*Brandopferplätzen*).¹⁷ Az alpesi vidék valláskommunikációs tereit és azok tárgyi emléanyagát nemcsak a helyi, alpesi hagyományok, de északról a kelta, délről pedig a görög és római hatások is nagyban befolyásolták, formálták már a római hódítás előtt is.¹⁸ Hasonlóan élénk hatást érzékelhetünk az alsó-Duna vidékén, a görög gyarmatvárosok világában, ahol – egyedülálló esetként a dunai régióban – közel fél évezredes városi élet és vallás dokumentálható a római hódítást megelőző időkből. A majdani Moesia Inferior provincia területén a vallási globalizáció a görög-hellenisztikus, trák és római vallás hatásában mérhető, amely a Kr. e. I. században már élénken formálja a trák csoportok valláskommunikációs stratégiáit és annak tárgyi emlékeit. Ugyancsak ezek a hatások érzékelhetőek a dákok római hódítás előtti vallásosságában is, amelyről azonban nagyon kevés irodalmi és régészeti forrásunk maradt.¹⁹

A hódítás előtti vallásos sokszínűség, globalitás számos formája és tere fennmaradt a római korban is, különösen gazdag forrás van erre vonatkozóan a görög gyarmatvárosokból, de Raetia alpesi-hegyvidéki szakralizált tereiben is. A fennmaradt, pre-római vallási hagyományok (szóbeli, vizuális, figuratív narratívák) azonban nemcsak bizonyos helyek térbeli kontinuitásában és használatában folytatódnak, de gyakran megfigyelhető a vallási hagyományok újraalkotásának (*invented traditions*) a sajátos folyamata is.²⁰

¹⁶ A teljesség igénye nélkül, lásd: Alföldy: Aquincum vallási életének története; Bărbulescu: Inferferente spirituale; Bodor: Die Griechischen-Römischen Kulte in der Provinz Dacia; Brelich: Aquincum vallásos élete; Gavrilović: Traces of Celtic population...; Kovács: Civitas Eraviscorum; Kremer: Götterdarstellungen, Kult- und Weihedenkmäler aus Carnuntum; Mráv: Considerations on the archaeological...; Piso: Ein Gebet für die Nymphen aus Germisara; Nemeti: Sincretismul religios; Póczy: Iuppiter Optimus Maximus Teutanus Aquincumban; Šašel: Pre-Roman divinities of the eastern Alps and Adriatic; Szabó: Szemelvények a római kori Pannonia vallástörténetéből; Tóth István: Pannóniai vallástörténet. A régió kutatástörténetének rövid összefoglalója a teljes szakirodalom hivatkozásával; Szabó: Roman religion in the Danubian provinces, 11–14.

¹⁷ Gleirscher: Das Rungger Egg.

¹⁸ A téma legfontosabb szakirodalmát idézem a kötet első fejezetében: Szabó: Roman religion in the Danubian provinces, 27–34.

¹⁹ A téma legújabb, a régi kutatások eredményeit újraértelmező szakirodalmához lásd: Nemeti: La religione dei Daci; Dana: Dacians in the provinces of the Roman Empire.

²⁰ Mindezt Eric Hobsbawm „feltalált hagyomány” fogalmából inspirálva állapíthatjuk meg, hogy a pre-római hagyományokat nem csupán folytatják és változatlanul átveszik, de az új

A legtöbb provinciában azonban a római hódítás radikálisan megváltoztatja a térszakralizáció formái és tárgyi világát, valamint a valláskommunikáció társadalmi és gazdasági aspektusait is. A vallásban döntő szerepet tölt be innentől kezdve a római jog és annak a térre és a vallásgyakorlatban résztvevő személyekre vonatkozó szigorú szabályai,²¹ ugyanakkor az istennekkel történő valláskommunikációnak számos olyan nem formális tere és megnyilvánulása volt, amely az egyedi eset tanulmányok igen széles spektrumát adják a régióban is. A formális és nem formális vallási terek, a vallásgyakorlatban megjelenő emberi ágensek, épületek és tárgyak együttes elemzésére alkalmas a makro-, mezo- és mikrotér fogalmai, amelyek nem elsősorban a tér jogállását, hanem valláskommunikációt formáló erejét, fizikai méretét, gazdasági potenciáját és demográfiai dimenzióit domborítja ki.

RÓMAI VALLÁSKOMMUNIKÁCIÓ A MAKROTEREKBE

A római hódítást követően a pre-római valláskommunikáció stratégiái, formái (építészeti, figuratív) és vallásgyakorlati aspektusai radikális változáson mentek keresztül. A római adminisztráció bevezetése egy, a dunai régiók többségében soha nem látott központosítást és politikai kontrollt eredményezett a vallási életben, annak különösen a nagy, köztereken zajló vallásgyakorlatában. Ugyancsak egyetemes, univerzális aspektusa a római vallás provinciákban megjelenő formájának a vallás tárgyi (materiális) kultúrájának sablonszerű reprodukálása és az univerzális formák, vallási narratívák (szóbeli, szöveges, vizuális) gyorsabb terjedése olyan közös ágensek és hálózatok révén, mint a hadsereg, a kereskedőréteg, papság és néhány egyéni vallási karizmatikus (kisvallási csoport alapítói, központi személyiségei). A dunai provinciák vallásának kutatásában régi szakirodalmi toposz, hogy a valláskommunikáció építőköveit (tárgyakat és eszméket) a hadsereg közvetítette és terjesztette.²² A kisvallási mozgalmak epigráfiai forrásai azonban arra utalnak, hogy a vallási eszmék terjesztésében nemcsak a katonaság, de elsősorban a Római Birodalom tehetőes kereskedő-rétege és urbánus, polgári lakossága is rendkívül nagy szerepet játszott.²³

társadalmi berendezkedéshez illesztve alakítják, formálják. Lásd: Hobsbawm: *The invention of tradition*; Szilárdi: *Feltalált hagyomány*, 123–124.

²¹ Szabó: *Formális és nem formális kultuszhelyek*, 55–64. A szerző ifjabb Plinius tizedik levelének 33. sorával mutatja be, hogy a szakralizált terek – területük jogállásától függetlenül – középületnek számítottak.

²² Collar: *Religious networks in the Roman empire*.

²³ A teljesség igénye nélkül lásd: Beskow: *The Portorium and the mysteries of Mithras*; Gordon: *The Roman Army and the Cult of Mithras*; Tóth: *Das lokale System der Mithraischen Personifikationen*.

A makroterek valláskommunikációja a római hódítást követően radikálisan megváltozik. A pontusi vidék (Moesia Inferior) sajátosságaként ismert urbánus, városi vallásosság és közterei immár a római városmodell révén mind a hat provinciában jelen lesznek a Kr. u. I. század végére (Daciában csak Kr. u. 106 után). Az első fórumok, a provinciális főoltárok (Ara Augusti),²⁴ valamint capitoliumi templomok kiépülése és első építkezési fázisa számos városban megjelenik. A vallásos életnek ezek a nagyméretű, tárgyakban gazdag, materiális és szociális intenzitásukban zsúfolt, ún. „sűrű városi terek” (*dense cityscape*) a római uralommal érkeznek a dunai vidékre, erre jellemző városi építészet és vallási makroterek csupán a pontusi vidéken, a noricumai Virunumban (Magdalensberg), valamint a daciai Sarmizgetusa Regiában találunk a hódítás előtti időkből. A kortárs vallástudományban „citification” néven ismert folyamaton átesett városi vallás szinte minden sajátossága megjelenik a dunai provinciákban is.²⁵ A dunai provinciák urbanizációs folyamata a nyugati provinciákban (Raetia, Noricum) nagyban kihasználta a régió kereskedelmi útvonalait és a helyi elit már meglévő struktúráit, ám nem adott lehetőséget a nagyméretű városok létrejöttének, míg a középső- és alsó dunai provinciák esetében a veteránok letelepedése és a legiók jelenléte óriási szerepet játszott a városok fejlődésében.²⁶ Ez az egyik oka annak, hogy a fennmaradt votív, epigráfiai források mintegy negyede származik három városból, Carnuntumból (504 felirat), Aquincumból (459 felirat) és Apulumból (408 felirat).²⁷

A dunai régió makroterei közül a legnépszerűbb a katonai táborokban (segédcsoport-táborokban és legio-táborokban) álló táborzentély (*aedes signorum*) volt, amelyek többsége azonban kevés régészeti anyaggal maradt fent. Igen ritka esetben maradt fent régészeti azonosított capitoliumi templomépület és fórum is, ám néhány városban – Cambodunum, Virunum, Teurnia, Solva, Brigantium, Savaria, Oescus, Sarmizegetusa – sikerült azonosítani a fórum és a capitolium emlékeit.²⁸

Nemcsak az újonnan létrejött városok biztosítottak a valláskommunikációnak makrotereket és ún. sűrű tereket, de az extraprovinciális zarándok és vallási út-

²⁴ Szabó: Formális és nem formális kultuszhelyek; Szabó: Special ceremonial square in Aquincum.

²⁵ A fogalomról lásd: Urciuoli: Citification of Religion; Rüpke: Urban religion.

²⁶ A régió urbanizációjáról lásd: Piso: L’urbanisation des provinces danubiennes; Donev: The Busy Periphery.

²⁷ Az adatok az EDH (Epigraphische Datenbank Heidelberg) digitális epigráfiai adatbázisból származik. A három városra vonatkozó epigráfiai források száma jóval nagyobb a Clauss-Slaby (EDCS) epigráfiai adatbázisban, ahol a megistenült császárok nevét is tartalmazó tiszteleti feliratok (tituli honorarii) megjelennek. A három város votív feliratainak nagy részét a következő három forráskiadványban találjuk: Kovács et al.: Tituli Aquincenses I; Kremer: Götterdarstellungen, Kult- und Weihedenkmäler aus Carnuntum; Piso: Inscriptiones Daciae Romanae (IDR) III/5.

²⁸ Szabó: Roman religion in the Danubian provinces, 106–122.

vonalak is. Provinciákon túli vallási mobilitást látunk a Dolichenus-csoportok,²⁹ Mithras-csoportok³⁰ és az ún. Dunai lovasisten kultuszának tagjai és terjesztői között is.³¹ A Duna és mellékfolyói az egyik legfontosabb kereskedelmi úthálózatot és természetes határvonalat jelentették a dunai régió lakosságának, amely nemcsak a hajózásban, de sókereskedelemben, építészeti elemek és természeti források szállításában is fontos szerepet játszott, de ugyanakkor gazdag epigráfiai anyag ismert a folyóknak szentelt helyekről is.³² Kivételes valláskommunikációs tereknek számítanak a helytartói paloták, amelyek egyrészt az egyéni, privát, zárt vallásosság, másrészt a reprezentatív terek megtestesülése egyben. Ebben az aquincumi és apulumi példák a legismertebbek.³³ Hasonló, átfedéses és komplex térkoncepció érvényesül az Aszklépiosz istenségnek szentelt ún. gyógyító szentélyekben (Asklepieia), amelyek hol jól megközelíthető, központi városi közegben (Apulum), hol távoli erdős, nemegyszer veszélyes, földrajzilag marginális területeken (Aquae Iasae, Germisara, Ad Mediam) váltak központi vallási makroterekké.³⁴ Ezekben a hatalmas méretű, többfunkciós terekben nemcsak a földrajzi marginalitás egyesül a valláskommunikációs centralitással, de az egyéni, individuális vallás (a beteg testű látogató, a páciens) az intézményesült, központosított vallással (papság, gyógyító specialisták). Az élő vallásnak (*lived religion*) a régióban ritkán dokumentált példái nagyrészt az ilyen forrásokhoz és gyógyító szentélyekhez köthetők.³⁵

MEZOTEREK ÉS A KISVALLÁSI CSOPORTOK HÁLÓZATA A DUNAI RÉGIÓBAN

A vallástudományi kutatásokban egyre nagyobb szerepet kap a hálózat kutatás és a kisvallási csoportok, a vallási csoportok képződése és a vallási irányzatok, mozgalmak terjedésének interdiszciplináris modellezése.³⁶ A társadalmi hálózat kutatás

²⁹ Collar: Religious networks in the Roman empire.

³⁰ Beskow: The Portorium and the mysteries of Mithras.

³¹ Szabó: Domna et Domnus.

³² Mráv: Considerations on the archaeological.

³³ Schäfer: Praetoria; Havas (ed.): Authenticity and experience.

³⁴ Kádár: Gyógyító istenségek; Szabó: Pilgrimage and healing sanctuaries.

³⁵ Egy kivételes, germisarai esettanulmányról lásd: Piso: Ein Gebet für die Nymphen aus Germisara.

³⁶ A kisvallási csoport fogalom e tanulmányban az angol „small group religions” vagy „elective cults” fogalmakat jelöli, amely olyan vallási csoportokat jelöl, amelyek – hasonlóan az új vallási mozgalmakkal a XX. század közepén – alternatív, szoteriológiai üzenetükben gazdagabb, kiforrottabb, lélektani aspektusukban hellenisztikus vallási tanításokat adtak a híveknek. Ezen mozgalmakat gyakran „misztériumvallásokként” vagy keleti, újabban orientalizáló kultuszokként is említik, bár nem mindegyikhez tartozott beavatás, és nem mindegyik

digitális vizualizációja (*social network analysis*) csak az elmúlt egy-két évtizedben került be a római vallás kutatásába, elsősorban a Mithras- és Dolichenus-csoportok hálózatainak feltérképezése céljából.³⁷ Raetia és Noricumban – bár mindkét kultusznak kivételes régészeti forrása ismert Virunumból (Mithras)³⁸ és Mauer an der Urloból (Dolichenus)³⁹ – elsősorban a római kor előtti kultuszok (Mercurius, Mars helyi formái) által kiszorítottak azokat a kisvallási csoportokat, amelyek elsősorban a városi, kereskedői és katonai közegekben a személyes, szoteriológiai vallásosságot képviselték. A jellemzően *extra-muros* területen, városok periferiáján létrejött szakralizált terek régészete számos jelentős eredményt hozott az elmúlt években.⁴⁰ A dunai provinciák 280 régészeti azonosított, szakralizált tere a makro- és mezoterekben nagyrészt ezeknek a kisvallási csoportoknak köszönhetően jött létre elsősorban városi és ritka esetben, non-urbánus (város melletti utak mentén, villák közelében, jogilag nem városi, de városias jellegű) helyeken.⁴¹ A kisvallási csoportok széleskörű elterjedése számos esettanulmányban bizonyíthatóan élénkítő hatással volt a városok építészeti és vallási atmoszférájára,⁴² társadalmi mobilitási hálózataira, és felélénkítette a művészeti, vizuális formavilágot is. A régió különösen gazdag olyan új, vizuális forrásokban, vallási jellegű ábrázolásokban (lokális formái a Mithras, Liber Pater, Silvanus, Dunai lovasisten domborműveknek), amelyek a birodalmi (univerzális) és a lokális, nemegyszer prerómai hagyományos szimbiózisából és egyesüléséből (szinrektizmus, appropriáció) jöttek létre, egy sajátos példaként a vallási barkácsolás (*religious bricolage*) jelenségének.⁴³

A dunai provinciák mikroterei (háziszentélyek, egyéni vallásosság nyomai, hordozható tárgyak, az emberi test valláskommunikációs felhasználása, díszítése, átalakítása), bár tárgyi anyagukban gazdag forráscsoportot képeznek (bronzszoborcscák, néhány *instrumenta sacra* ábrázolás vagy sajátos sírmelléklet), kontextushány miatt ezek elemzése a legnagyobb kihívást jelenti a dunai provinciák szakralizált terei és valláskommunikációs formái közül.

származott a Közel-Keletről. A vallási csoportokról lásd még: Taves: Revelatory Events; Lichtermann et al.: Grouping Together in Lived Ancient Religion.

³⁷ Beskow: The Portorium and the mysteries of Mithras; Collar: Religious networks in the Roman empire; Chalupa et al.: The network(s) of Mithraism.

³⁸ Beck: Qui Mortalitis Causa Convenerunt.

³⁹ Noll: Das Inventar des Dolichenusheiligtums.

⁴⁰ A mithraeumok régészetéről: McCarty – Egri: The archaeology of Mithraism.

⁴¹ A 280 szakralizált tér digitális atlasza: danubianreligion.com/atlas-of-roman-sanctuaries-in-the-danubian-provinces. Utolsó látogatás: 2023.02.06.

⁴² A fogalomról lásd: Maschek: Architekturlandschaften.

⁴³ A kortárs vallástudomány eltávolodott a vallási szinkretizmus fogalmától, erről lásd részletesen: Nemeti: Le syncrétisme religieux. A vallási appropriáció (*religious appropriation*) fogalmáról lásd: Albrecht et al.: Religion in the making. Lásd még: Gordon: Projects, performance and charisma.

KÖVETKEZTETÉS HELYETT: A KUTATÁS PERSPEKTÍVÁI

A „mit akarnak a tárgyak” módszertani kérdésre, valamint a *material turn* paradigmaváltást szorgalmazó irányzatára a római vallás kutatása csak lassan válaszolt nyugaton is, mellőzve azonban a dunai régió vallásosságának kutatását.⁴⁴ A dunai provinciák vallásos életének forrásait nemcsak hagyományos, kvantitatív módszerekkel lenne érdemes a továbbiakban kutatni (számos országban továbbra is hiányzik a *Corpus Signorum Imperii Romani*-sorozat kötetei), de a kortárs digitális technikákkal (hálózat kutatás, tárgyak digitalizálása, online interaktív térképek és modern, állandóan bővíthető digitális katalógusok készítése) megoldható lenne a nemzetközi összefogással létrehozott és hosszú távra tervezett digitális katalógusok fenntartása is.⁴⁵ A kontextusukban jól dokumentált tárgyak és szakralizált terek esetében lehetőség nyílik a valláskommunikáció számos formájának (extatikus élmények, vallásos zarándoklatok, beavatási szertartások, köztéri és zárt térben zajló tevékenységek), tereinek (térszakralizáció formái) és szereplőinek (humán, isteni, tárgyi ágensek) kognitív módszerekkel történő elemzésére is.⁴⁶ Új irányt jelölnek a már említett vallási és társadalmi hálózat kutatások digitális módszerekkel történő vizualizációja, amelyben a Centre for Digital Research on Religion (Brno, Csehország) eredményei ígéretesek.⁴⁷

Hosszú távú inter- és transzdiszciplináris együttműködést igényel a jövőben Közép-Kelet-Európa római vallással foglalkozó kutatói között az isteni ágencia (névelemzés, epigráfiai formulák) elemzése a régióban,⁴⁸ a humán ágencia identitásrégészeti és genderaspektusainak feltárása, az urbánus (városi) vallás sajátosságainak elemzése, a rurális vagy non-urbánus vallás feltérképezése, a mikroterek vallásának kutatása, térbeli trialektika vallási dimenzióinak elemzése.⁴⁹ Az elmúlt években számos esettanulmányban hasznosnak bizonyult a régi, XIX. századi ásatások anyagának részletes, kritikai elemzése is, ez a gyakorlat is alkalmazható számos esetben a 280 ismert szentély közül.⁵⁰ Ezek az elemzési szempontok a dunai régióban értelemszerűen nem valósíthatók meg egységesen, és nem minden

⁴⁴ A *material turn* fogalmáról és a tárgyak, mint biográfiák és aktív ágensek a vallásban: Gosden – Marshall: *The cultural biography of objects*, Morgan: *Religion and material culture*. A római vallásrégészetről lásd: Raja – Rüpke (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion*.

⁴⁵ Bagnall – Heath: *Roman Studies and Digital Resources*.

⁴⁶ Martin: *Identifying symptoms of religious experience*.

⁴⁷ Chalupa et al.: *The network(s) of Mithraism*.

⁴⁸ A Mediterrán világ istennév-anyagának szisztematikus összegyűjtését és elemzését Corinne Bonnet ERC-projektje végzi, ám ennek dunai provinciákra vonatkozó alprojektje nincs. Lásd még: map-polytheisms.huma-num.fr/?lang=en. (Utolsó látogatás: 2022.06.27.)

⁴⁹ A térbeli trialektikáról lásd: Berki: *A térbeliség trialektikája*.

⁵⁰ Például: Zsidi: *Mithras in Aquincum*; Jobst: *Das Heiligtum des Jupiter Optimus Maximus*.

település biztosít megfelelő forrást erre: a régió római településeinek jelentős része csak részben feltárt, a rendelkezésünkre álló tárgyi emlékek meghatározó része ismeretlen lelőhelyű. Az ókori vallás kutatására általában jellemző kontextushiany fájóan szűkíti a dunai régió vallásosságáról alkotott képünket, amely a fent említett okok miatt soha nem lehet teljes és átfogó.

Vallástudomány, régészet és ókortudomány szoros összekapcsolódása, országokon túlívelő intézményi és transzdiszciplináris együttműködések már számos nemzetközi kutatásban megmutatták hasznosságukat, és ez jelentheti a tanulmányban bemutatott régió számára is a fő kutatási irányt.⁵¹

BIBLIOGRÁFIA

- Albrecht, Janiko – Degelmann, Christopher – Gasparini, Valentino – Gordon, L. Richard – Patzelt, Maik – Petridou, Georgia – Raja, Rubina – Rieger, Katharina – Rüpke, Jörg – Sippel, Benjamin – Urciuoli, Emiliano – Weiss, Lara: Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach = Religion, 48/4, 2018, 568–593.
- Alföldy, Géza: Aquincum vallási életének története. = Budapest Régiségei (Altertümer von Budapest) 20, 1963, 47–69.
- Alföldy Géza: Die 'illyrischen' Provinzen Roms: von der Vielfalt zu der Einheit = Urso, Giorgio (ed.), Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 25–27 settembre 2003 (I Convegni della Fondazione Niccolò Canussio 3). Pisa, 2004, 207–220.
- Bagnall, Roger – Heath, Sebastian: Roman Studies and Digital Resources. = The Journal of Roman Studies 108, 2018, 171–189.
- Bărbulescu, Mihai: Interferențe spirituale în Dacia romană, Editura Universitară: Cluj-Napoca, 1984.
- Beck, Roger: "Qui Mortalitatatis Causa Convenerunt": The Meeting of the Virunum Mithraists on June 26, A. D. 184. = Phoenix 52/3–4, 1998, 335–344.
- Berki, Márton: A térbeliség trialektikája. = Tér és Társadalom, 29/2, 2015, 3–18.
- Beskow, Per: The Portorium and the mysteries of Mithras. = Journal of Mithraic Studies III.1–2, 1980, 1–18.
- Bodor András: Die Griechischen-Römischen Kulte in der Provinz Dacia un das Nachwirken der einheimischen Traditionen = Heese, Wolfgang (Hg.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II.18.2. Berlin – New York: de Gruyter, 1989, 1077–1164.

⁵¹ Az ókori vallásokkal foglalkozó legtöbb ERC, Marie Curie projekt ma kizárólag interdiszciplináris módszert alkalmaz. A főbb projektek összefoglalójához lásd: religioacademici.wordpress.com/2020/12/14/big-projects-on-roman-religion. (Utolsó látogatás: 2023.02.06.) A dunai provinciák vallásosságával az elmúlt években számos nemzetközi konferencia foglalkozott Skopjében (2013), Ferrarában (2013), Kolozsváron (2014), Tarquiniában (2016), Szófiában (2017), Szegeden (2021) és Zágrábban (2022), ami létrehozott egy jelentős, többségében fiatal kutatókból álló akadémiai hálózatot. A teljesség igénye nélkül lásd: danubianreligion.com/2022/10/08/materiality-of-roman-religion-in-the-danubian-provinces-a-network-of-scholars. (Utolsó látogatás: 2023.02.06.)

- Brellich, Angelo: Aquincum vallásos élete. = Mahler, Ede (szerk.): *Laureae aquincenses, memoriae Valentini Kuzsinszky dicatae: aquincumi babérágak Kuzsinszky Bálint emlékének*. Budapest, Tudományegyetem, Érem- és Régiségtani Intézet, 1938, 20–142.
- Brilly, Mitja (ed.): *Hydrological processes of the Danube River Basin*. Dordrecht–London: Springer, 2010.
- Chalupa, Aleš – Vytvarová, Eva – Fousek, Jan – Mertel, Adam – Hampejs, Tomáš: *The network(s) of Mithraism: discussing the role of the Roman army in the spread of Mithraism and the question of interregional communication*. = *Religio: revue pro religionistiku*, 2021/29, 107–131.
- Collar, Anna: *Religious networks in the Roman empire: the spread of new ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Dana, Dan: *Dacians in the provinces of the Roman Empire. An overview* = Nemeti, Sorin – Dana, Dan – Nemeti, Irina – Beu-Dachin, Eugenia – Nedelea, Luciana – Varga, Timea (eds.): *The Dacians in the Roman Empire Provincial Constructions*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House, 2019, 161–263.
- Donev, Damjan: *The Busy Periphery: Urban Systems of the Balkan and Danube Provinces (2nd – 3rd c. AD)*. Oxford: Archaeopress, 2019.
- Gavrilović, Nadežda: *Traces of Celtic population and beliefs in the Roman provinces of the Central Balkans* = Hofeneder, Andreas – Stempel de Bernardo, Patrizia (eds.): *Théonymie Celtique, Cultes, Interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, Interpretatio*. X. Workshop F.E.R.C.A.N., Paris 24.–26. Mai 2010. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013, 175–182.
- Gordon, Richard: *Projects, performance and charisma: Managing small religious groups in the Roman Empire* = Gordon, Richard – Petridou, Georgia – Rüpke, Jörg (eds.): *Beyond priesthood*. Berlin: de Gruyter, 2017, 277–316.
- Gosden, Chris – Marshall, Yvonne: *The cultural biography of objects*. = *World Archaeology* 31/2, 1999, 169–178.
- Havas, Zoltán (ed.): *Authenticity and experience: Governor's palaces of Roman imperial period and the limes; proceedings of the international conference, Budapest, 5–6 November 2018*. Budapest: Budapest History Museum, 2019.
- Hobsbawm, Eric: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Glückscher, Paul – Nothdurfter, Hans – Schubert, Eckehart: *Das Rungger Egg*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2002.
- Horden, Peregrine – Purcell, Nicholas: *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Jobst, Werner: *Das Heiligtum des Jupiter Optimus Maximus auf dem Pfaffenberg/Carnuntum*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021.
- Kádár, Zoltán: *Gyógyító istenségek kultusza Pannóniában topográfiai adatok tükrében*. = *Orvostörténeti Közlemények* 93–96, 1981, 63–78.
- Kovács, Péter: *Civitas Eraviscorum*. = Vaday Andrea (eds.): *Pannonia and beyond: studies in honour of László Barkóczy*. Budapest, Archaeological Institute of the Hungarian Academia of Sciences, 1999, 278–295.
- Kovács Péter – Szabó Ádám – Benedictus Fehér – László Borhy: *Tituli Aquincenses I. Tituli operum publicorum et honorarii et sacri*. Pytheas: Budapest, 2009.
- Köves-Zulauf Tamás: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz Kiadó: Budapest, 1995.
- Kremer, Gabrielle: *Götterdarstellungen, Kult- und Weihedenkmäler aus Carnuntum*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012.
- Lichtermann, Paul – Raja, Rubina – Rieger, Katharina – Rüpke, Jörg: *Grouping Together in Lived Ancient Religion*. = *Religion in the Roman Empire* 3/1, 2017, 3–10.

- Lindner Gyula: *Personal Religion in Classical Athens*. Budapest: Kódex Könyvgyártó, 2020.
- Martin, Luther: *Identifying Symptoms of Religious Experience from Ancient Material Cult. The Example of Cults of the Roman Mithras = Eidinow, Esther – Geertz, Armin – North, John (eds.): Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 218–242.
- Maschek, Dominik: *Architekturlandschaften. Eine phänomenologische Analyse spätrepublikanischer Heiligtümer = Bolder-Boss, Marion – Maschek, Dominik (Hgg.): Orte der Forschung, Orte des Glaubens: neue Perspektiven für Heiligtümer in Italien von der Archaik bis zur Späten Republik. Akten der internationalen Tagung in Darmstadt am 19. und 20. Juli 2013*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag 2016, 131–147.
- Nemeti, Sorin: *Sincretismul religios in Dacia romană*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2005.
- Morgan, David: *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London: Routledge, 2010.
- Mráv, Zsolt: *Considerations on the archaeological and natural contexts of cult places and sanctuaries in the Pannonian provinces. = Carnuntum Jahrbuch 2016 (2017), 101–108*.
- Nemeti, Sorin: *La religione dei Daci in età romana = Taufer, Matteo (ed.): Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci, Freiburg im Breisgau – Berlin – Vienna: Rombach Verlag, 2013, 137–155*.
- Nemeti, Sorin: *Le syncrétisme religieux en Dacie Romaine*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House, 2019.
- Noll, Rudolf: *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.
- Nótári Tamás: *Numen és numinozitás – a római tekintélyfogalom vallási aspektusai. = Aetas 18/3, 2003, 33–54*.
- Piso, Ioan: *L'urbanisation des provinces danubiennes. = Reddé, Michel – Dubois, Laurent – Briquel, Dominique (eds.): La naissance de la ville dans l'Antiquité, Paris: De Boccard, 2003, 285–298*.
- Piso, Ioan: *Ein Gebet für die Nymphen aus Germisara. = Acta Musei Napocensis 52, 2015 (2017), 47–68*.
- Póczy, Klára: *Iuppiter Optimus Maximus Teutanus Aquincumban. = Gaál, Attila (ed.): Pannóniai kutatások. Szekszárd: Wosinsky Múzeum, 1999, 201–207*.
- Raja, Rubina – Rüpke, Jörg (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester: John Wiley & Sons, 2015
- Roudometof, Victor: *Glocal Religions: An Introduction. = Religions 2018, 9, 294–302*.
- Rüpke, Jörg: *Pantheon. A new history of Roman religion*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Rustoiu, Aurel – Babeș, Mircea, *The Carpathian and Danubian area = Colin Haselgrove, Colin – Rebay-Salisbury – Katharina S. Wells, Peter (eds.): The Oxford Handbook of the European Iron Age*. Oxford: Oxford University Press, 2018, DOI:doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696826.013.5.
- Rüpke, Jörg: *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. New-York–Berlin: de Gruyter, 2020.
- Rüpke, Jörg – Woolf, Greg: *Religion in the Roman Empire*. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.
- Šašel Kos, Marjeta: *Pre-Roman divinities of the eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana: Narodni Muzej Slovenije, 1999.
- Schäfer, Felix: *Praetoria. Paläste zum Wohnen und Verwalten in Köln und anderen römischen Provinzhauptstädten*. Mainz: Verlag Birkbeck-Asmus, 2014.
- Scheid, John: *The Gods, the State, and the Individual: Reflections on Civic Religion in Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Smart, Ninan: *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.
- Szabó, Ádám: *Domna et Domnus. Contributions to the cult-history of the "Danubian riders" religion*. Wien: Phoibos Verlag, 2017.

- Szabó, Ádám: Formális és nem formális kultuszhelyek a Római Birodalom tartományaiban. = Történeti tanulmányok 24, 2016, 50–71.
- Szabó, Ádám: Special ceremonial square in Aquincum = Visy, Zsolt – Farkas, István Gergő – Neményi, Réka – Szabó, Máté (szerk.): *Visy 75. Artificem commendat opus – studia in honorem Zsolt Visy*. Pécs, CLIR Kutatóközpont, 2019, 494–508.
- Szabó Ádám: Szemelvények a római kori Pannonia vallástörténetéből, arkadiafolyoirat.hu/index.php/6-okor/87-szemelvények-a-romai-kori-pannonia-vallastortenetebol. (2023. feb. 06.)
- Szabó Csaba: *Roman religion in the Danubian provinces. Space sacralisation and religious communication during the Principate (1st-3rd century AD)*. Oxford: Oxbow Books, 2022.
- Szilárdi, Réka: Feltalált hagyomány – használható múlt: A nyelvtörténet és eredetmítosz polemikus reprezentációi = Bakró-Nagy Marianne (szerk.): *Okok és okozat: A magyar nyelv eredetéről történeti, szociálpszichológiai és filozófiai megközelítésben. A humán tudományok alapkérdései*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2018, 111–138.
- Taves, Ann: *Revelatory Events: Three Case Studies of the Emergence of New Spiritual Paths*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Tóth, István: Das lokale System der Mithraischen Personifikationen im Gebiet von Poetovio. = *Archeološki Vestnik* 28, 1977, 385–392.
- Tóth István: *Pannóniai vallástörténet*. Pécs–Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2015.
- Török László: *Magyar ókortörténet a XXI. század elején*. = *Antik Tanulmányok* 52, 2008, 127–136
- Urciuoli, Emiliano, *Citification of Religion: A Proposal for the Historical Study of Urban Religion*. = *Religion and Urbanity Online*, 2020 (Open Access).
- Van Alten, David: *Glocalization and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture*. = *Religions*, 8, 2017, 1–20.
- Wissowa, Georg: *Religion und Kultus der Römer*. München: C. H. Beck, 1902.
- Zsidi Paula: *Mithras in Aquincum: The Mithraeum of Symphorus*. Budapest: Archaeolingua, 2018.

„A LEGJOBB ROMLÁSA A LEGROSSZABB”

Ivan Illich gondolkodói pályájának összegzése
utolsó interjúkötetében

KOCZISZKY ÉVA

A modern világban minden keresztény eredetű, még az is, ami anti-kereszténynek látszik. Keresztény eredetű a francia forradalom. Keresztény eredetű az újság. Keresztény eredetűek az anarchisták. Keresztény eredetű a természettudomány. És keresztény eredetű a keresztény elleni támadás. Egyetlen dolog van, egyetlen csupán, mely a napjainkban létező jelenségek közül bármely értelemben és kifejezetten pogánynak mondható: a Kereszténység!¹

„A legjobbnak a romlása a legrosszabb” – ezzel a mottóvá tett Illich-idézettel publikálta David Cayley kanadai író azoknak az utolsó beszélgetéseknek a foglatát, amelyeket Ivan Illichkel folytatott annak 2002-ben bekövetkezett halála előtt. A kötet először angolul jelent meg 2005-ben egy Paul Celantól vett címmel: *The Rivers North of the Future*, majd két évvel ezelőtt a második német kiadás: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*.

Ivan Illich dalmát–osztrák születésű történész és kritikai gondolkodó katolikus papként kezdte pályáját az ötvenes években. A hetvenes években vált világszerte ismertté a modernitás technikai és intézményi rendszereit vizsgáló kritikai írásai révén. Mind teoretikus, mind gyakorlati társadalom- és egyházkritikai munkássága éles vitákat váltott ki. Egyháza folyamatosan támadta: bár élete során mindvégig a Vatikán jövedelmezte, sőt papi tevékenységét is élete végéig megtartotta, ám hivatalosan megfosztották papi hivatásától, és 1967-ben a Hittani Kongregáció előtt kellett volna számot adnia hitvallásáról és tevékenységéről. Illich azonban amerikai állampolgárságára hivatkozva ragaszkodott az írásbeli válasz jogához. Miután a kérdéseket megkapta, a kérdőívet megválaszolatlanul publikussá tette, amire a kongregáció 400 éves történetében nem volt még példa. A hatvanas években alapított Puerto Ricóban és Mexikóban működő történelmi és missziós tevékenységű intézeteit (CIF, CIDOC) is sorra megszüntették, melyeket bal- és jobboldali papok, történészek és írók egyaránt látogattak, és amelyekkel elméleti gyakorlati ellenállást is szervezett a kolonialista, erőltetett, meggyőződése szerint téves fejlődéskoncepcióval szemben.

¹ Chesterton, Gilbert Keith: *Eretnekek*. Budapest: Szent István Társulat, 1991, 95.

A globális kapitalista, de véleménye szerint az úgynevezett szocialista társadalmak is az emberi „szükségletek” hamis, sőt pusztító logikáján alapulnak, s egy határtalan, végletes, maguk által generált szükségletek kielégítésén dolgoznak folyamatosan a szolgáltatások gigászira növesztett iparával. Eközben sosem vetődik fel a kérdés, hogy voltaképpen mi az elegendő az emberi élethez? Ámde mi lenne, ha a hiány, a szükség szüntelenül hangoztatott, manipulatív, az emberből fogyasztókat gyártó logikáját felváltaná a bőség krisztusi posztulátuma a Hegyi Beszéd szellemében? Illich Maritainnel, Marcuséval vagy Hannah Arendttel karöltve fatálisnak tartotta a történeti kereszténységnek a kapitalista ideológiával és a technokrata életfelfogással való szövetségét, s ez ellen kívánt hatni reformprogramjaival, melyek elsősorban intézményi reformokat javasoltak, és a technológiai, az ipari fejlődés visszafogásának programjával álltak elő. Az általa alapított intézmények nagyban segítették a latin-amerikai kultúrák kölcsönös tanulmányozását és dialógusát, és aktivizálták a keresztény közösségek ebbéli szerepvállalását.

Halála után Illich gondolkodói munkássága szinte teljesen feledésbe merült, mígnem olyan kortárs filozófusok kezdtek hivatkozni rá, mint Giorgio Agamben vagy Slavoj Žižek. Agamben Illich legszorosabb baráti köréhez tartozott, és szinte minden filozófiai kérdésfelvetésében fel lehet ismerni Illich ihletését, vagy pedig a vele folytatott belső dialógust.² Slavoj Žižek pedig azt, amit a kereszténység eredendő spirituális erejéből és forradalmian új tanításából megismert, Gilbert K. Chesterton mellett Ivan Illich-től vette át, s hasznosította a baloldali politikai filozófia számára.³ Ez a hatás azzal is magyarázható, hogy bár Illich magát szakmai szempontból történésznek, medievistának tekintette, és ebben a minőségében tanított németországi egyetemeken, mindig elsősorban a modernitásnak, ezen belül is a kortárs társadalmi jelenségeknek a megértésére törekedett, melyeket ókeresztény és kora újkori genezisükből tekintve értelmezett.⁴

Már csak azért is érdemes figyelmet szentelni David Cayley interjúkötetének, mert abban a kortárs baloldal fedez fel és gondol tovább egy radikálisan orthodox keresztény gondolkodót. Az interjúkötet egyébként szinte a lehetetlenre vállalkozik, amennyiben át kívánja fogni e gondolkodói pálya teljes spektrumát, az iskolarend-

² Agamben egy hosszú előadást is szentelt *in memoriam* Illichnek, amelyik a YouTube-on megtekinthető.

³ A legnyilvánvalóbban a John Milbankkel párbeszédben készült könyvében: Žižek, Slavoj – Milbank, John: *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge Mass., 2009.

⁴ Történeti kutatásaira nagy mértékben hatott Michel Foucault, akivel élénk vitákat folytatott. Ami pedig a keresztény olvasótáborát illeti, Illich nyomán bontakozott ki az a radikális orthodoxiának is nevezett irányzat, amely Illich halála után igazi mozgalommá vált, olyan teológusokkal, mint például John Milbank. Ld: John Milbank et al. (eds.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge, 1998.

szer kritikájától kezdve a technikai civilizáció elemzésén át az orvostudomány *nemesiséig*. Illich is, mint korábban Martin Heidegger, meg volt győződve arról, hogy a görög technéből kifejlődő modern kori technika és tudomány nem valami semleges dolog, amit egyaránt lehet jóra vagy rosszra használni, hanem kényszerűségek, szükségszerűségek mentén halad, ezért is adta könyvének *Az orvostudomány nemezise* címet, melynek során a görög *iatros* gyógyítóból egy korlátlan fejlődést proklamáló tudomány és gyógyszeripar pusztá kiszolgálója, illetve a modern kórház orvosa áll elő, aki nemcsak futószalagon végzi a mesterségét, de végül még a „kegyes halál” végrehajtójának feladatát is magára vállalja. Illich egyetlen írásban összefoglalhatatlanul sokrétű életművét ezért egyetlen vezérfonál mentén érdemes bemutatni, következésképpen csak a fenti mottóhoz igazodva vázolom Illichnek a történeti kereszténységhez kapcsolódó kritikai gondolkodását. Ez azonban már csak azért is sajátos feladat, mert Illich megíratlanul maradt egyházkritikai munkájának, a *Corruptio optimi pessimának* az üres helyét foglalja el, tehát voltaképpen egy hipotézisként gyakorta feltett kérdésvetésre reflektál és nem egy kifejtett, végig vezetett vizsgálódásra.⁶

Mit is jelent az, hogy a legjobbnak a romlása a legrosszabb, hogy egy ilyen dekadálás sokkal mélyebb és gonoszabb, mint valami közepesnek a hanyatlása vagy kiüresedése? Illich a „legjobb”-on a kereszténységet érti, azt a kereszténységet, amelyet az Evangéliumok hirdetnek, és amely történetileg a Krisztus utáni első századokban valósult meg az egyházban. Szembefordulva azzal az általános felfogással, mely szerint a modernitás szekuláris társadalom lenne, s hogy a posztmodernnek nevezett XX. század végi Európa posztkeresztény lenne, sokkal pontosabbnak tartja a modernitást és annak jelen fázisát a kereszténység pervertálódásaként értelmezni.

Ez a pervertálódás Illich fundamentálkritikai látásmódjából következően sokkal mélyebb gyökerűnek mutatkozik, mintsem gondolnánk. Nem a felvilágosodás gondolkodói autonómiájával és racionalitásával kezdődött el, amelyet Illich a gondolkodás szabadságának és merészségének követelményével mélységesen tisztel, hanem magáról a keresztény tanításról vált le, helye és eredete tehát az *ecclesiában* keresendő. A bibliai Isten inkarnációja Jézus Krisztusban egy teljesen új korszakot hozott az emberiség történetében, az ismeret és a szeretet teljesen új megnyilatkozá-

⁵ Illich legismertebb é leg több vitát felkavaró könyve volt a *Deschooling Society* (1971) melyre a bibliográfiája szerint több mint hétszáz hivatkozás és kritikai reflexió érkezett. A sok félreértés és vitapont tisztázására lenne szükség e könyv tárgyalásához, így csak hivatkozom a magyarul róla megjelent legutóbbi tanulmányra: Mitnyán Lajos: Iskola a Covid után: Ivan Illich: A társadalom iskolátlantitása című vitáirának aktualitásáról. = Közösségi Kapcsolódások, 2022/1, 53–65.

⁶ David Cayley maga is jelzi, hogy e hiány pótlásának szánta az interjú kötetet. 2021-ben megjelent monográfiájában ismételtlen reflektál Illich eme központi jelentőségünk tekintett gondolatára, melyet az egész biográfia során végig követ. (Cayley, David: Ivan Illich. An Intellectual Journey. Pennsylvania: Pennsylvania Univ. Press, 2021.)

sát tette lehetővé. Ehhez a „legjobb”-hoz azonban eredendően hozzátartozik az is, hogy a kereszténységben elnyert, teljesen egyedülálló emberi szabadság kezdettől fogva ki van téve a kihasználhatóság és a kiforgatás veszélyének, annak a kísértésnek, hogy az ajándékba kapott isteni szeretetet az ember kisajátítsa, rendelkezzen vele, törvénybe foglalja, intézményesítse, végül önmaga ellentétébe fordítsa. Illich hivatkozik Dosztojevszkij *Karamazov testvérekjének* ama jelenetére, amelyben Jézus visszatér a Földre, Sevillában a nagy inkvizítor bebörtönözi őt, majd elmagyarazza neki, hogy őt, a főinkvizítort, a szegények, a szenvedők és a gyengék iránti szeretete arra kötelezte, hogy az egyházat rávegye annak a földi hatalomnak az átvételére, amelyet Jézus egykor visszautasított.⁷

Illich tehát nemcsak nem csatlakozik azokhoz, akik azon töprengenek, hogy mi jót adott a kereszténység a mai társadalomnak, hanem aligha képzelhető el ellentétebb gondolkodói pozíció, mint Illiché és John D. Caputóé. Ugyan mindketten mély felelősségérzetből bontanák le mindazt, ami a jézusi tanításra ráakódott. Míg azonban Caputo nagyjából Dosztojevszkij főinkvizítorának pozíciójában képzei el a Megváltót, aki, ha visszajönne, egy kiszélesített szociális szerepvállalásban látná az egyház feladatát,⁸ vagy míg François Jullien a *János evangéliumot* használja arra, hogy bemutassa, mennyit köszönhet az európai filozófia a kereszténységnek, Illich szerint szinte minden modern európai intézmény nemcsak keresztény gyökerű, hanem ma is a keresztény életvitel és gondolkodás átalakulásának terméke. Nem kiüresedett, nem szekularizált kereszténység, hanem olyan romlott kereszténység, amely ma is magában hordozza a forrását. Felfogása szerint a modernitás a maga egészében, a maga tudományos és technikai gondolkodásában, intézményrendszerében leírható az egyháztörténet kiterjesztésével.

AZ IRGALMAS SZAMARITÁNUS

A *Lukács evangéliumában* elbeszélt példázat (Lk 10, 25-37) az irgalmas szamaritánusról általánosan ismert: egy gazdag kereskedőt rablók fosztottak ki és bántalmaztak a Jeruzsálemből Jerikóba vezető úton, majd otthagyták félholtan. Többen elhaladtak ugyanazon az úton, de sem a lévita, sem a pap nem kívánta észrevenni, míg végül egy szamaritánus ment oda hozzá, olajat és bort öntött a sebeibe, majd egy fogadóba vitte, ápolási költségeit vállalva. Ezt a történetet többnyire úgy értelmezik, kommentálja a történetet Illich, hogy az embernek a felebarátjával szembeni általánosan érvényes kötelességét példázza. Ahhoz azonban, hogy kötelező

⁷ Ld. David Cayley bevezetését *uo.*, 30.

⁸ Caputo, John D.: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)*, Michigan: Baker Academic, 2007.

érvényűnek tekintjük a balesetet szenvedett emberrel szemben a segítségnyújtást, nem szükséges az evangéliumi történet tanításához fordulnunk, elegendő letenni egy elsősegélynyújtási tanfolyammal összekötött autóvizsgát. Az ilyesféle banális olvasattal szemben Illich a történet bevezető kérdéséből indul ki és kezdi vizsgálni a példázatot. A farizeusok Jézushoz intézett kérdése ugyanis nem az volt, hogy mit is kell tennem a felebarátommal, ha az bajban van? Hanem azt kérdezték, hogy mi szerinte a legfőbb parancs? Amire a Mester az Isten iránti szeretetet nevezte meg, és ezzel összekapcsolva a felebarát iránti szeretetet. De ki az én felebarátom? – kérdez tovább a törvénytudó. Illich értelmezésében a válasz így fogalmazható meg: „az, akit Te annak választasz, akit felebarátodnak fogadsz el”. A szeretet ugyanis lényege szerint mindig szabadság, mindig szabad választás, és sosem lehet kényszer. Az egyes ember szüntelenül ama kihívás előtt áll, hogy döntsön a szeretet mellett vagy ellene, és ez a szabadsága elidegeníthetetlen (75). Ebből következően a *felebaráti szeretet* sosem lehet általános, nem alapulhat egy parancsszerű imperativuson, hanem mindig igent mondás a személyes kapcsolatra, elsősorban Istennel és azután azzal, aki a közelebbi. Jól megvilágíthatja a felebaráti szeretet e keresztényi fogalmát Joseph Ratzinger fogalmi különbségtétele: „minden embert megillet az *agapé* (szeretet), de csak a testvéreket, a keresztény felebarátokat illeti a *filadelfia*”.⁹ A sajátosan keresztényi, azaz felebaráti szeretet nem azonos a humanizmussal, ugyanis nem létezhet igazság híján, amiképpen az igazság sem szeretet nélkül: hiszen mindkettő mint isteni lényeg egyetlen testben inkarnálódott.

A felebaráthoz fűződő viszony tehát, illetve az, amit személyes szeretetből fakadó vendégszeretetnek nevezünk, bibliai értelmében mindig egyedi és szabad cselekedet, mindig az isteni kegyelem *hic et nunc* munkája. Ezt a legjobbat, a szabad döntésen alapuló felebaráti szeretetet szüntette meg az egyház igen hamar, s ezt pervertálja Illich szerint a modern társadalom gondoskodási intézményekké, amelyek ráadásul morálisan és jogilag is igényt tartanak az állam finanszírozására, szolgáltatással téve ezzel a személyes szeretetet. A végeredmény pedig az, hogy bevetik a hatalom, a szervezetek, a menedzsment és a manipuláció eszközeit annak érdekében, ami kizárólag egyének szabad döntése lehet. Amiképpen az irgalmas samaritanust ott, azon az úton elfogta az irgalom, mintegy a bensőjében, a gyomrában érezte át a vérében fekvő ember nyomorúságát, ugyanígy csak személyes lehet a kegyelem cselekedete, és ki-ki maga döntheti el, hogy mikor és kivel szemben fogadja el az isteni meghívást, kire tekint úgy, mint a felebarátjára, mint Isten országának vendégére. A „legjobb” romlása tehát azzal veszi kezdetét, amikor az evangéliumi élet úgy intézményesül, hogy megvásárolható, árucikként kínált szeretetszolgáltatással silányul. Sőt, amikor a politika és a társadalmi környezet egy az egyben előírja,

⁹ Ratzinger, Joseph: A keresztény testvériség = A szeretetről. Budapest: Vigilia könyvek, 1987, 209–231, idézve 229.

hogy ki a te felebarátod, és hogyan kell vele jót tenned. A modern társadalom ama törekvésében, hogy az evangéliumi példázat irgalmas szamaritánusának személyes tettét szolgáltatóiparrá változtassa, sőt, hogy azt politikai célokra hasznosítsa, nyilvánvalóan valami genuin keresztényt akar szükségletek kielégítésévé degradálni,¹⁰ s ezzel egyszersmind a sajátosan krisztusi szeretetet annak teljes lényegétől megfosztva kiárusítja.¹¹

Miközben Illich a szekularizáció ellenében, sőt magát a fogalmat is kérdésessé téve, pervertálódásról beszél, ezt a folyamatot határozott fordulópontokkal jellemzi. A keresztény üzenet romlásában az 1970-es éveknél határoz meg egy ilyen fordulópontot, melytől fogva számos intézmény nemcsak kontraproduktív, hanem gonosz is lett.¹²

A kereszténységnek a karitatív intézményekkel és a szervezett jótékonykodással bekövetkező technicizálódása, elszemélytelenedése volt a tárgya a *Tools for Conviviality* és a *Gender* kötetnek, emellett Illich egy másik szeretetkapcsolat intézményesülésének folyamatát is vizsgálta, amelyet Cayley éppen ebben az interjúkötetben fókuszba állított: az Isten előtt kötött házasság pusztá intézménnyé válását. Nyilvánvalóan nem az jelenti Illich számára a problémát, hogy a házasság polgári intézmény is, van jogi, szociális következménye. Sokkal inkább arra keresi a választ, miért és hogyan találták fel a házassági esküt a XIII. században, noha a

¹⁰ Illich provokatív gondolatmenetét érdemes a kortárs vitákban próbára tenni. Úgy tűnik ugyanis, hogy hozzájárulhat a látszatra egyértelmű jelenségek több szempontú megítéléséhez. Nem kívánok egy utalásnál többet említést tenni arról a politikai tragikomédiáról, amely egy magyarországi, magát kereszténynek nevező karitatív egyesület állami finanszírozásának megvonása körül játszódott le. A szamaritánus jótékonyág állami kikényszerítésének kudarca azután oda torkollott, hogy az alapítvány vezetője kifejezte teljes csalódását és a kereszténységben, és áttért a zsidó vallásra. Egy ilyen csalódás mindenképpen elkerülhető lett volna Illich könyveinek ismeretével, amelyek arra mutattak volna rá, hogy az, ami csalódást okoz, az a pervertált, romlott kereszténység, amelynek jegyeit az egyes felekezetek vezetői nemcsak másokon, de saját ambícióikon is vizsgálat alá kellene vetniük.

¹¹ Nem tartom bizonyosnak, hogy Alain Badiou Illich nyomán írta volna az alábbi passzust az *Etikájában*, de a coincidencia nyilvánvaló: „A Jó csak annyiban jó, amennyiben nem színleli a világ jobbra fordítását. A jó egyetlen létmódja az eljövétel (advenue), egy egyedülálló igazság helyzete. Következésképpen szükséges, hogy az igazság mint hatalom egyszersmind gyengeség legyen.” (Badiou, Alain: *L'éthique*. Paris: Hatier, 1993; idézem a német kiadásból: *Ethik*. Wien: Turia + Kant, 2003, 110. Kiemelés tőlem, ÉK.)

¹² Különös, hogy a hívő pap ezen társadalomkritikájával több baloldali gondolkodó is egyet ért, például Slavoj Žižek, amikor globális cégek skrupulus nélküli manipulációjának nevezte azt a mozgalmat, hogy vegyél ne egy, hanem három pár cipőt, melyből egyet ajándékozz oda Afrikának. Etikai horizonton is egyetértene Illichel a baloldali Alain Badiou is, aki szerint „minden olyan kísérlet, amely megpróbálja az embert valamilyen jó eszme köré gyűjteni, sőt az embert azonosítani is kívánja egy ilyen projekttel, valójában a gonosznak a forrása” (Badiou: *Ethik*, 25).

Hegy Beszéd egyik legmegdöbbentőbb és legvilágosabb parancsa éppen az, hogy ne esküdj se a földre, se az égre, sőt egyáltalán tilos esküt tenned. Illich szerint bibliai értelemben a házasulandók unióját a transzcendencia szavatolja, a felek Isten előtt kapcsolják össze az életüket, s ezt az uniót a Szent Lélek garantálja, Ő az, aki harmadikként összekapcsolja őket. A házassági szeretetközösségnek ezt a transzcendens lényegét váltja fel azután egy egyházi (és nem a polgári) szertartásban az eskü, amit egyik ember ad a másiknak és amiért ő maga felel. Ezen a változáson is nyilvánvaló, érvel Illich, hogy azt, ami a kereszténységben radikálisan más volt, mint minden más vallásban, hogy ti. azt az emberi kapcsolatokat átható szeretetet, az Istenhez és a Másikhoz mint baráthoz, mint szeretett társhoz kapcsolódó, sőt tágabban a gyülekezeti, szerzetességi etc. közösségekben a magánszférán túl is megélt, a transzcendencia jelenlétével áthatott és szavatolt szeretetet hogyan fosztja meg eredeti lényegétől maga az egyház, hogyan törvényesíti azt, ami szabad választás volt, majd hogyan üresíti ki ezt a törvényességet is lépésről lépésre.

E társadalomkritikai vizsgálódások sorában harmadik a *Medical Nemesis* (1970), melynek érvelésén és információs anyagán Illich élete végéig finomított, és amelyet ma olvasva több vonatkozásban is prófétikusnak is lehet nevezni. A könyv alap gondolata abban összegezhető, hogy mint több más intézmény, így az irgalmas szamaritánus sebkötözésétől messze eltávolodó orvostudomány és a vele összefonódó egészségipar is átlépett az 50-es években egy határt. Ezt a határátlépést elősegítette az, hogy a XX. század emberének fő vallásává egyébként is a tudomány vált, és ezen belül is a biomedicina; ennek tükrében látja önmagát, érzékeli a testét. Az orvostudomány messzemenően él is ezzel a hatalmával, és szinte rákényszeríti a mai emberre a szinte szakrális autoritással rendelkező professzionalitásával azt, hogy önmagát immunrendszerként, biokémiai folyamatok rendszereként fogja fel, s egy, a tudomány által konstruált „iatrogén” testben higgyen és gondolkodjon, hogy a maga számára is azt tekintse egészségnek, amit a medicina annak tart, hogy szerveit tetszőlegesen kicserélhetőnek tartsa, sőt még azon a fordulaton se döbbenjen meg, hogy az egykor felebarátján segítő orvos ma az egészségbiztosítási rendszer foglyaként dönt életről és halálról, s hogy egyik fő feladatává vált ma betegek halálának kegyes elősegítése. Prófétikus ingeniuma talán előre prognosztizálta azt a halála után bekövetkező *boomot*, amellyel ma az iparszerűen üzleti célból űzött eutanázia-központok ma világszerte működnek, evangéliumi szociális érzékenysége azonban azt még elképzelni sem tudta volna, hogy a szegénység, a munkanélküliség is az elbírálás során elfogadható indokok közé tartozzon, s az eutanázia a szociális segítségnyújtás helyébe lépjen. Mindeközben egyébként ő maga passzív baráti segítségnyújtásként nem utasította vissza az eutanáziát.

Illich szerint az orvostudomány mindezzel megrabolja az egyént az egzisztenciális és ezzel együtt az keresztény testtapasztalat lehetőségétől is, annak szenzu-
 alitásától, mely szerinte a feltámadás üzenetében teljesedik ki; következésképpen

a medicina is azon munkálkodik, hogy eltestetlenítse az egyént, megfosztva a testtől elválaszthatatlan individuális személy voltától. Paradox helyzet áll elő: miközben a XXI. század emberét mi sem foglalkoztatja inkább, minthogy narcisztikusan, sőt obszesszíven a maga testével legyen elfoglalva, eközben voltaképpen eltestetlenül. „Iatrogenikus test”-té válik, elveszíti természetes emberi voltát, függő lesz attól a mesterséges megalkotottságától, amivé a professzionális messiások hegemoniája tette. Sőt a betegségtől és a haláltól rettegvé félelemmel telt állatként éli meg önmagát, aki szüntelenül azt ellenőrzi, hogy vajon nem sérül-e biomechanizmusa vagy nem mondja-e fel a szolgálatot. David Cayley, Illich könyvbéli beszélgetőpartnere, már a Covid-járvány tapasztalatával fűzi hozzá ehhez a beszélgetéshez, hogy Illich felismerte, milyen politikai hatalom rejlik az orvostudományban: ezt szerinte egyre nyilvánvalóbbá teszi a korábban csak háború esetén praktizált „rendkívüli állapot” elrendelésének joga, mellyel el lehet tekinteni a fennálló jogi viszonyoktól, s ezzel az orvostudomány olyan jogosítványokat kaphat, amelyet korábban csak a hadsereg kapott.

GONOSZTALANÍTÁS

De pontosan mikor és hogyan lépett be az európai társadalomtörténetbe a keresztény örömezetnek ez a később folyamatossá vált romlása? – kérdez vissza Cayley. Teológiai nézőpontból ismeretes, hogy a Biblia a „végidőket” Jézus Krisztus feltámadásától számítja. Ő az, aki az idők alkonyán jelent meg, és akinek halála és feltámadása egy új, ám végső korszakát hozta el történelemnek. Pál apostolnak a Thesszalonikabeliekhez írt levelét idézve (2 Thess 2,7) az egyházi hagyomány (többek között Irenaeus, Órigenés, Tertullianus, Augustinus nyomán) már ettől az időszaktól számítja annak az antikrisztusi szellemiségnek a jelenlétét az egyházban, amely a Biblia szerint a történelem legvégén teljes hatalommal fog rendelkezni. A páli levél ezen passzusa latin fordításban *mysterium iniquitatis*-nak nevezi ezt a sötét erőt, melyet szorosán az egyházhoz hozzátartozónak tekint. Illichhez hasonlóan érvelt Joseph Ratzinger is egyik korai írásában, amelyben Tyconiushoz visszanyúlva megállapítja: „Ebből tehát nyilvánvaló, hogy az Antikrisztus az Egyházhoz tartozik, benne és vele együtt növekszik, egészen a nagy *discessió*ig, amely a végső *revelatió*t bevezeti.”¹³ Illich szerint is az Egyházhoz tartozik az Evangélium antikrisztusi kifordítása: úgy gondolja, hogy a Krisztusban elnyert merőben új szabadság elferdített, eltorzított használata az, amely az Emberfia feltámadásától fogva

¹³ Joseph Ratzinger írására (Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*. = Revue des Études Augustiniennes et Patristique, Tom, 2, 1956, 173–185.) és ezen exegézisének a lemondásához való lehetséges kapcsolatára Giorgio Agamben hívta fel a figyelmet. Német fordításban: Agamben, Giorgio: *Das Geheimnis des Bösen*, Berlin: Matthes & Seitz, 2015, 16.

mindenkor adottá vált. Azonban e kétezer éves távlaton belül is fontos vízvázlasztónak tekinti XII–XIII. század fordulóját, amelyről egyébként azt állapítja meg, hogy egy nagyszerű, dinamikus korszak volt, irodalma tele volt étellel, egy friss latin nyelv költőisége áradt a művekből. Mégis számos olyan fordulatot vezetett be, a technika modernizálásával, a kórházak intézményesítésével, a házasság, sőt a gyónás intézményének reformjával, majd pedig a bűnösség kriminalizálásával, amelyek mind együttesen megalapozták a modernitás sajátos „kereszténységét”.

Az interjúkban Illich sok mindent homályban hagy, az olvasóra bízva gondolatmenete továbbvitelét. Ezzel együtt is jól körvonalazódik fő állítása: mindig a legjobbnak a romlása a legfájdalmasabb, ennek azonban mégis meg kell történnie, mert vannak hatalmak, amelyek ezt a kicsavarást, ezt a megrontást szolgálják. Illich szerint a keresztények első generációi tudták, hogy magának a keresztény örömezenetnek a megjelenésével „a kifordításnak, a tagadásnak, az elutasításnak egy titkos formája lehetségessé vált. A *mysterium iniquitatis*ról való elképzelésük kulcsot adott nekem e gonosz romlás megértéséhez, amellyel most szembe szegülök, s amelyre nem találok a pontos kifejezést. Mint hívő ember azonban ezt a gonoszt nem tekinthetem másnak, mint titokzatos árulásnak, illetve ama egyedülálló szabadság kifordításának, amelyet az Evangélium hozott” (86). Ma egy olyan kegyelmet nem ismerő világban élünk, amely számára a gonosz az értéktelennel vagy pedig egy negatív értékkel azonos. Erre a jelenségre vezet be az *Entbösung*, azaz „gonosztalanítás” kifejezést.

A „gonosztalanítás” jelenségéhez tartozónak tekinti Illich a bűnhöz való kortárs viszonyt is, amely szerinte egy hosszú folyamat során kriminalizálódott. Ezen azt érti, hogy a bűn, illetve a bűnös cselekedet a jelenkori társadalomban az, amit a jogrendszer, a bíróság bűnként elítél. Ezzel szemben a keresztény tanításban a bűn maga nem más, mint az istentelenség, Isten személyes megsértése, pontosabban a *Zsidó levél* kifejezését idézve, az áldozati bárány vérenek megtaposása. Ezért a bűnösségben való személyes hit azonos volt ama esemény örömteli elfogadásával, hogy Isten megajándékozta az embert egy minden értelmet felülmúló tökéletes megbocsátással. Míg tehát a VI., VII., sőt VIII. századi ember számára a bűn a bűnbánat szükségességét jelentette, addig a XII. században az egyház hasznosnak találta a barát vagy akár Isten elárulását is pusztán jogi esetként, bűnözésként definiálni. Illich ezirányú érvelésének logikai menete, valamint a történeti ismertetanyag kezelése és értékelése sokban emlékeztetheti az olvasót Michel Foucault-ra, akivel évekig szoros kapcsolatot ápolt Párizsban, és történetiszemléletét abban is alakította, hogy az intézmények történeti vizsgálatát helyezte fókuszba. A bűn és a fegyelmezés fogalmainak és gyakorlatának európai változásainak paradigmátikus történetét prezentálta Foucault börtönanalízise (*Felügyelet és büntetés*, Budapest: Gondolat, 1990), amelyben rávilágított arra a folyamatra, melynek során a büntetés-végrehajtó intézmények először az elítélt teste fölött gyakoroltak hatalmat, majd

a láthatatlan hatalom birtokolni kívánta az elítélt lelkét is. Foucault intézményanalíziseit Illich minden esetben továbbvezeti egy perspektívaváltással, a foucault-i analízisben bemutatottaknak a keresztény eszmeiségben és hatalomgyakorlásban bekövetkező változásaira kérdezve rá.

Ez a Biblia felől tekintve egyértelműen eltorzult bünfelfogás indikálta azután a IV. Lateráni Zsinat határozatai nyomán a gyónás intézményének reformját is, amelyek együttesen a lelkiismeret institucionalizálásához és államosításához vezettek. Noha ez utóbbi Illich óvatos fogalmazásainak már az interpretációja, erre enged következtetni az alábbi passzus: „A tridenti zsinaton, amelyet egy generációval Luther fellépése után Trentóban tartottak, a katolikus egyház úgy mutatta be magát, mint egy *societas perfecta*, mint egy törvényeken alapuló egyház, amelynek törvényei a tagjai számára a lelkiismeretükben is kötelező érvényűek. Ez az önértelmezés visszatükröződött a kor jogi és filozófiai gondolkodásában is, úgyhogy immár az állam is elkezdte önmagát ugyanezekkel a fogalmakkal meghatározni, mint egy tökéletes társadalom, melynek polgárai kötelesek az állam törvényeit és alkotmányát a lelkiismeret követelményeként bensőségesíteni. Más szavakkal: a bűn kriminalizálásával alapot teremtettek arra, hogy az állampolgáriságot alárendeljék a saját lelkiismeret parancsának. Az egyház szolgáltatott ehhez alapot azzal, hogy elmosta a határt aközött, ami igaz, és aközött, amit parancsolt (elrendelt), vagy legalábbis ezt a különbséget átjárhatóvá, mellékessé tette. Ezen az alapon követelhetett azután az állam alattvalói hűséget a lelkiismeret talaján.” (119.) Az egyháztörténeti aspektustól elvonatkoztatva, de tőle nem függetlenül teszi politika filozófiájának egyik fő tézisévé Alain Badiou is azt, hogy a „gonosz nem más, mint valamely igazságot a totális hatalommal azonosítani.”¹⁴

Alain Badiou-val és Giorgio Agambennel ellentétben azonban Illich meg van győződve arról, hogy a bűn és a gonosz valódi lényegébe egyedül csak a keresztény hívó pillanthat bele, mivel ez a gonosz elsőként a keresztény közösségbe fészkelte be magát, annak szülötte, és itt is keltette ki a kígyótojásait. Az ezredfordulót megélve úgy gondolja, hogy ezek a tojások akkorra már mind kikeltek, s ezért egy apokaliptikus – azaz mindazt, ami az elmúlt kétezer évben rejtve volt, feltáró – időszakban élünk. Ezért teljesen hamisnak tekinti azt a vélekedést, hogy poszt-keresztény érában élénk. „Éppen ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy paradox módon éppen a legnyilvánvalóbban keresztény korszak ez, amely valószínűleg nagyon közel áll a világ végéhez” (195).

¹⁴ Badiou: Ethik, 95.

TECHNIKA ÉS RENDSZER

Illich leginvenciózusabb, sőt nyelvileg is legszebb könyve a magyarul is megjelent s azóta még uzsoraáron is alig megszerezhető *A szöveg szőlőskertjében*. Ez az irodalomtudományi szempontból is jelentős munka Szent Viktori Hugó *Didascaliconját* interpretálja, s azokat a Biblia olvasási gyakorlatában bekövetkezett fordulatokat mutatja be, melyek a pergamentekercsről a lapozható könyv formátumra, a hangozó olvasásról a némára való áttéréssel bekövetkeztek, ezeket a fordulópontokat elemzi mintegy az írás-olvasás mediális történeteként. Első keresztény újtásként fellép a könyv alakú Biblia, mely a zsidó hagyomány tagolatlan pergamentekercse helyett egy tagolt, oldalakra tördelt bibliai textust prezentál.¹⁵ A szöveg ettől fogva már vizuálisan is olvasandóvá válik, mintegy előkészítvén azt a fordulatot, mely a XII. század az európai történelem nagy fordulópontja, érvel Illich, mert „ebben az időszakban válik le egy ‘szöveg’-nek az eszméje a meglévő, írásjelekkel ellátott könyvoldalról, s válik valaki általánossá és immateriálissá.” (108.) Megfigyelhetővé válik, hogyan lett az Írás mint korábban Isten személyesen a hallgatóhoz intézett, füllel hallható beszéde, ahogyan azt egyes kolostorokban a XII. századig olvasták, végül szöveggé, ihletett gondolatok lejegyezett tárházává. Sajnálatos módon Illichnek ez a nagyszerű munkája, noha úgy gondolom, hogy életműve egyik csúcsa, alig szerepel a Cayley-vel folytatott összegző beszélgetésben, talán azért is, mert a beszélgetés a jelenkori tárdalom krízisjelenségeit vizsgálja, s azok megtagadott, eldeformált bibliai gyökereire kíván rámutatni.

Illich kritikai filozófiájának fő jellegzetessége, amint ezt be is mutattuk, hogy a keresztény hívők legrégebbi generációinak perspektívájából (is) igyekszik megérteni mai történeti folyamatokat. Ez a gondolkodásmód univerzalisztikus, amitől olvasói egy része nyilván idegenkedik, ám ez a középkor iránti előszertetével együtt sem indikál semmiféle fundamentalizmust. Cayley felveti, hogy már Illichnél is átgondolt döntésen alapult az a mai radikális orthodoxyában bevett gondolkodói stratégia, mely a posztmodern kortárs közeget a premodernnel kapcsolja össze.

Illich büszke volt zsidó származására, tisztelettel hivatkozott más vallásokra, nem kívánta az egyházat protestáns módon megtisztítani vagy helyreállítani. Miközben értelmezői, kritikusai azon vitatkoznak, hogy vajon marxista, kommunista volt-e Illich, magát a szó etimológiai értelmében „an-archistának” tekintette, azaz olyan intellektuelnek, aki a mindenkori hatalom kritikusa, szellemi ellenlábasa. Ebben a kritikai pozícióban rejlik írásainak eredetisége és éleslátása éppúgy, mint a gyengesége és a korlátai is. Még a technika és a technológia világekorszakának leírásánál

¹⁵ Érdemes lenne kikutatnunk, vajon Illich volt-e az első, aki rámutatott az olvasás hermeneutikájában ma kulcsszerepet játszó *pagina* fontosságára és ezzel a materiális hermeneutika egyik első képviselője-e (ma David Wellberry, Christoph König, Christian Benne etc. mellett).

is érvényesítette ezt a perspektívát, a szerszám és a technikai eszköz megértéséhez, nyilvánvalóan konkurrálva Martin Heidegger korábbi hasonló gondolatmenetével. Amikor azonban végül elavultnak nyilvánítja a technikakritikát, a 80-as években bekövetkező újabb radikális fordulatra mutat rá, melynek során a Nyugat technikai civilizációját felváltja a rendszer civilizációja: rendszer (hálózat) a világ ökológiája, az internet, a globális gazdasági és monetáris rendszer, sőt az emberi kapcsolatok is rendszerbe tagolódnak, ahogyan azt a digitális médiumok szervezik, nemcsak a Facebook, de még a kávéházak is, például a Starbucks, amely azzal reklámozza méregdrága kávéját, hogy annak elfogyasztásával a jó emberek egy bizonyos hálózatához tartozhatsz, azok közé, akik etikusan támogatják a *fair trade*-et.¹⁶ A technikai eszközzel ellentétben a világunkat szervező és uraló rendszereknek az a sajátja, hogy megszűnik ezzel a technikai eszköz eszközzel: a computer Illich szerint már nem eszköz, mert a használata révén a felhasználója annak a rendszernek a részévé válik, amivel dolgozik. Megszűnik a distalitás a használó és az eszköz között, ezzel egyszersmind merő illúzióknak minősül az az általánosan hangoztatott vélemény, mely szerint majd az ember eldönti, hogy például eszköznek vagy fegyvernek használja a mesterséges intelligenciát.¹⁷ A modern technológia ugyanis már csak azért sem eszköz, mert megváltoztatja, leuralja felhasználójának intencióját. Ezért két alternatíva között lehet választani: vagy történik egy döntés arról, hogy megfordítható ez a folyamat, és visszafordíthatóvá válik a technológiának a tudománnyal együtt kialakított, az élet egészét menedzselő és kalkuláló hatalma, vagy pedig el fog tűnni a nyelvtől, törvényeitől és mítoszaitól megfosztott ember egy fasisztoid „menedzservilágban”. A *Tools for Conviviality* ezen gondolataival szemben az utolsó interjúkban gondolja tovább Illich a technológiai haladás és a szociális igazságosság ellentmondásáról a 70-es években kifejtett gondolatait is, immár a technológiai haladás bálványá helyett a monetáris rendszer meghatározott szociális igazságtalanságát állítva. Az a vitathatatlan tény, ahogyan napjainkban már a világ vagyónának 45,8 százalékán a népesség 1,1 százaléka osztozik, továbbá, hogy ma senki nem vonhatja ki magát az ezen vagyonkoncentráció és a hozzá igazodó hatalmi viszonyok következményei alól, mindenekelőtt az így megvalósult monetáris rendszerből, Illichet arra készíti, hogy ezt a rendszert is a *mysterium iniquitatis* kortárs megnyilvánulásának tekintse.

¹⁶ Ld. Žižek, Slavoj: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat*. Budapest: Eszmélet Alapítvány, 2009.

¹⁷ Nem ismeretes, tudomása volt-e Illichnek Bernard Stiegler nagyszabású technikakritikájáról (Bernard Stiegler: *La technique et le temps*), amely néhány évvel az interjú kötet előtt jelent meg, és amelyben Stiegler arról értekezik, hogy a posztindusztriális kapitalizmus korának technikája már nem az, amit korábban technén érthetünk, nem eszközzel, hanem egy új pszichohatalom. Stieglerhez ld. legutóbb: Orbán: Foucault hatalomkonceptiója Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalmának tükrében. = Kellék, 2020/64, 197–215.

Amikor Illich azt állítja, hogy a világ átlépett egy vízváltáson, akkor egyben azt is leszögezi, hogy a XXI. században már a hatalmi rendszerek is másként működnek, mint ahogyan azt még Michel Foucault konstansként elgondolta. A hatalom legutóbbi metamorfózisaival szembeállítva a keresztény hívő számára egyszerűen nem marad más alternatíva, mint hogy lemondjon a hatalomgyakorlás mindenfajta formájáról, nem Gandhi-féle vagy divatos pacifista habitusból, hanem mert egyszerűen nincs más lehetősége.

„Milyen gyakorlat, milyen habitus, milyen egyéni tartás szükséges ahhoz, hogy hittel éljünk egy olyan világban, amely maga nem más, mint e hit pervertálása?” – kérdezi végszóként David Cayley (251). Illich közvetlenül ritkán szokott válaszolni, ezt megtanulta az Evangéliumok dialógusaiból. Választ sejtet azonban két oldallal feljebb tett megállapítása:

Annak a világnak a hitelessége, amely a polgáriságra, a felelősségre, a hatalomra, az egyenlőségre, a szükségletekre, az igényekre és a jogokra épült, nos a hitelessége ezeknek a fogalmaknak, mint ideáloknak, azon képességük, hogy nekik lehet szentelni egy életet, elfogyóban van, éspedig rendkívül gyorsan. [...] Egy korszak véget ért, amint egykor Augustinus Római Birodalma is véget ért. (249).

HÍREK

REPORT ON THE 2022 CONFERENCE OF THE CENTRAL EUROPEAN SYMPOSIUM FOR THE ACADEMIC STUDY OF RELIGION

Pardubice, September 1–3, 2022.

MÁRK NEMES

Between the 1st and the 3rd of September 2022, an international religious studies Ph.D. conference took place at the University of Pardubice, Czechia. As the organizing association contains numerous young Hungarian researchers and representatives of departments concerned with the academic study of religion, the author of the following article believes, that it is appropriate to inform Hungarian readers about this prestigious event and endorse following the developments of the organizing association, especially as their upcoming conference will be held at the University of Szeged, Hungary.

The Central European Symposium for the Academic Study of Religion (CESAR) is an international Ph.D. association, currently representing seven Central-Eastern European universities: the Comenius University from Slovakia, the Central European University from Austria, the Charles University, the Masaryk University and the University of Pardubice from Czechia, and the Eötvös Loránd University and the University of Szeged, on behalf of Hungary. The initial body of the association was formed in 2021, with the intention of creating an official forum for cross-institutional Ph.D. collaboration between enthusiastic scholars and their respective departments within the CEE region. The formal structure of the association is already expanding, as new institutions – like Leipzig University’s Faculty of Study of Religions – are making steps towards receiving Steering Board membership at CESAR. The organization is also affiliated with the Philosophy Departments of The Association of Hungarian Ph.D. and DLA Students (DOSZFiTO) and aims to establish similar ties with other national and international bodies.

The official debut of CESAR was realized as part of the aforementioned international conference, titled *Transformations of Religions in Times of Crises: Spiritual Alienation and Rethinking of Ethics*. The organizers of the conference set three aims for this event. Firstly, to create a platform for young scholars of religious studies. Secondly, to strengthen the ties and establish new connections between departments of religious studies. Thirdly, to gather committed Ph.D. students from the region to further develop the association and to work forwards an official recognition from the European Association for the Study of Religions (EASR) by

2024. Towards this last goal, another initiative was taken, as the proposition of CESAR to organize an open panel at the 2023 EASR conference in Vilnius had just been accepted. The open panel, titled *Future of the Religious Studies: Theoretical and Methodological Techniques for the New Century* aims to uncover future perspectives for the academic study of religion, by pointing out new approaches and techniques, through which the discipline can innovate itself and reflect on former findings and theories. With the closing of the applications, the panel received eight submissions, which will be evaluated by the Steering Board members of CESAR.

A similarly elevated interest was present during the initial phases of the 2022 conference in Pardubice, as the organization had received more than thirty initial applications from seventeen nations. Of these, a total sum of eighteen presentations from eleven nations and thirteen different institutions was accepted. These propositions were later divided into seven panels. The organizers selected the highest quality papers with the broadest thematical restrictions possible, which resulted in a great variety of presentations.

The opening panel, titled *Secularization and politics* consisted of two fascinating presentations, delivered by Péter Boros (Eötvös Loránd University), and Gabriel Paxton (Boston University). Péter Boros opened the event with a captivating paper focusing on Chinese Buddhism and on internal crises from the 19th and 20th centuries that led to the redefinition of the place of religion in China. He was followed by Gabriel Paxton, discussing historical approaches on the possible interpretations of electoral losses – as “crises” –, drawing parallels between the United States and Hungary, with a specific focus on the electoral losses of former President Donald Trump in 2020 and current Hungarian Prime Minister Viktor Orbán in 2002.

The second panel, titled *Exclusion of Minorities* was opened by Kristina Mikhalek (Charles University), who discussed the issues around conscriptions within Jewish communities in the Pale of Settlement of the Russian Empire around the 18th and 19th centuries. Her lecture focused on the methods and reasons for achieving religious homogeneity by Tzar Nicholas I in the region. The panel’s second presenter was Tereza Menšíková (Masaryk University), who introduced us to a contemporary issue of socio-political activism: the utilization of new media and online platforms. Her empirical case study elaborated on how the Indian Dalit community uses popular media to shed light on the negative effects of caste discrimination. Her research utilized computational text analysis – a much-needed innovative tool for processing mass amounts of digital data. The last presenter of the *Exclusion of Minorities* panel was Barbora Šindelářová (University of Pardubice), who enlightened the audience about the roots of contemporary discrimination of Burakumin, a social group in Japan, labeled as “untouchables”. Barbora’s presentation concluded by providing new initiatives for approaching the concept of *kegare*, a sort of “ritual impurity”,

considering local cultural and historical aspects, rather than universalizing Western theories.¹

The first day of the conference ended with a much-anticipated keynote presentation by Professor András Máté-Tóth, the former head of the Department of Applied Religious Studies of the University of Szeged. Professor Máté-Tóth introduced an approach for inspecting the issues of security and religion in the CEE region. During his presentation, titled *Security and Religion in Today's Central and Eastern Europe. Inspirative homage to Giddens, Berger, and Inglehart* he also reflected on the topic of current Russian aggression on Ukraine, emphasizing the importance of the morality of academia in times of crisis and the necessity of speaking out against inhumanity and injustice.

At the end of the first day, the organizers invited all participants to a guided tour in the historic city center of Pardubice, led by Dr. Jiří Kubeš, the dean of the Faculty of Philosophy at the University of Pardubice. The short trip provided opportunities to establish closer bonds with fellow-minded researchers and to discuss questions and remarks, which may have been left out during conference times. While visiting the sights and the castle district of Vilém II. of Pernštejn, the trip-takers were also introduced to the multi-faceted history of Pardubice, gaining insights into its religious shifts between Catholicism, Lutheranism, and the Utraquist tradition.

On the second day of the conference, four similarly intriguing panels took place. The first of these was *Islam in Transformations*. Unfortunately, due to unforeseen events, the presentation about the religious changes in Iranian society between 1979–2022 was canceled. Nonetheless, the following speaker, Lukáš Větrovec (Comenius University) used the excess amount of time well by bringing a highly debated presentation about minority jurisprudence (*fiqhu l-aqalliyat*) in Islam. He discussed how local circumstances and minority heritage (cultural heritage of Bosnian Muslim communities – may shape the application and forms of Islamic law.

The following panel, *Representation of Muslims and Jews in Movies* consisted of two presentations: Mehmet Kalkan's (Marmara University) speech about the cinematic representation of strife and coexistence between Jews and Muslims and Adam Viskup's (Comenius University) contribution to Islamophobia, and its connections to the collective coping-mechanisms in Hollywood movie production after the 9/11. Although these papers might seem outside of religious studies, each of the presenters has bought unique and novel perspectives on how these topics could be approached with the toolkit of the discipline. For the author of this article, the most intriguing element in both papers was the emphasis on the utilization of selectivism. This mechanism allows the strengthening of established – mostly negative – archetypes,

¹ Let me note that the general attitude of Šindelářová could be a universal guiding principle for any fellow researcher, working in the field of religious studies.

while simultaneously offering a simplified legitimizing morality for the protagonists. This mechanism, paired with René Girard's mimetic strife-theory, and the scapegoat mechanism (among others, Allport, Assmann, Campbell, Burke, and Girard), will most definitely supplement the understanding of collective identity formation and its internal processes in the field of religious studies as well.

The third panel of the day was titled *Theoretical Approaches in the Study of Transformations of Religions*. It started with the presentation of Márk Nemes (University of Szeged), outlining a possible theoretical approach for interpreting the emergence of new religious movements in the United States around the 1960s, aligning the process with the collective phenomena of social alienation and loss of meaning systems. This paper was followed by Manuel Stadler (Leipzig University), who covered the issues of radical social change in relation to the affective and material dimensions. Through bringing examples, such as the monotheistic reforms attempt of Echnaton, or the religious change during the French Revolution, his argumentation highlighted relations between the affective structures of social compositions and the transformation of the materially symbolized surroundings. The final presenter of the panel was Rita Illinyi-Figus (University of Szeged), who attempted to approach the phenomena of resilience from socio-psychological and philosophical perspectives. As she argued, this topic is regularly discussed in theoretical physics, medicine, psychology, sociology, and political sciences, hence the aforementioned fields' definitions may be of assistance for understanding even complex philosophical cases, like stoicism or ataraxia.

The last panel of the day was titled *Religious Educations During Societal Changes*. Starting the panel, Nora Margitta (Budapest University of Jewish Studies) emphasized the unique conditions and processes of the 19th century Western Galicia and how the Hasidic-Orthodox Jewish communities responded to the initiatives of allowing further religious studies for girls. By paying special attention to the Beith Yaakov-type schools, she discussed how social factors promote certain innovations in education even in traditionalist religious communities. Nora Margitta was followed by Fadime Ylmaz (University of Szeged). Her speech examined how political change may affect formerly marginalized religious educational institutions, i.e. the religious schools founded by Imam Hatip Lisesi (IHL). The graduates of such institutions were traditionally peripheralized until the 2002 electoral victory of the AKP Party in Turkey, after which the IHL schools became the main symbols of the vertical social mobilization of Turkish religious groups. The two presentations of the panel provided great examples of systematic changes and illustrated exceptionally well, how religious education and its status change and fit into societal developments.

The second day ended with Dr. Hugo Strandberg's (Åbo Akademi University) keynote presentation, titled *Faith and the general equivalent*. The Professor is a known educator at the University of Pardubice, primarily because he was a visiting lecturer

at the Centre of Ethics between 2018 and 2021. Moreover, since he is an expert in German continental philosophy and critical theory, it was not surprising that there were not many empty seats during his keynote lecture. The second day closed with a communal dinner in the historical city center.

The third and final day was dedicated to two promising and highly debated panels. Sadly, two of the speakers were not able to present their papers. Nonetheless, the excess time was not wasted, as the remaining presenters had more time to answer the numerous questions and to respond to the remarks and notes about their lectures. Attila Miklovicz (University of Pécs) started the last day, as part of the *New Religious Movements Coping with the COVID-19 pandemic* panel. His presentation covered the coping strategies and preventive measurements, that the Church of Scientology has introduced on international levels between 2019 and 2022. His presentation aligned these strategies with the Nicomachean Ethics and notions from Utilitarianism while reflecting on how the local management of Scientology may have approached the official regulations through these concepts.

The last panel of the conference was titled *Society, secularization and the COVID-19 pandemic*. The last speakers were Jarken and Yiter Gadi (Gokhale Institute of Politics and Economics), who joined the conference online. However, the physical distances did not falter the presenters in delivering a well-structured and fascinating case study covering the relief measurements in the Galo tribe during the COVID-19 pandemic. Examples of the Lodu, Karka, Bogum, Karko, and Lobom clans were used to showcase the dynamics and relationships between the communities and their core religious values, while also reflecting on how these may materialize as guiding principles in times of internal crisis.

As the conference reached its conclusion with an official closing ceremony, plans and concepts for the events of the next year's event had been already established. As a result of this rigorous planning, it is the author's honour to inform the readers that the 2023 CESAR conference will be hosted by the Department of Applied Religious Studies of the University of Szeged.

The conference will take place there between the 20th and 22nd of October 2023. The title of the conference is *Religion and Identity – Intersections of Collective and Private Identity with Religion and Spirituality*. The conference's broader theme offers chances for a liberal interpretation of the intersections of religion and identity, including submissions about collective or personal identities, and religious beliefs as part of these systems. This temporally disconnected issue invites contemporary – as well as historical – case studies and sub-disciplinary approaches, opening up the field of the academic study of religion towards anthropology, sociology, psychology, theology, as well as historical studies of archaeology, liturgical studies, etc. We kindly encourage the readers to apply for the conference and follow the developments of the future of CESAR.

ETIÓP SZAKRÁLIS SZIMBÓLUMOK A NÉPRAJZI MÚZEUMBAN

Budapest, 2022. szeptember 23.

BAKOS ÁRON

A budapesti Néprajzi Múzeumban, az Ars Sacra Fesztivál keretében *A kereszt és a szövetség ládája Etiópiában* címmel tartott előadást Régi Tamás, az intézmény muzeológusa, kulturális antropológus, és rövidebb prezentációt Vásárhelyi Anzel OSB a szakrális tárgyakról, keresztokról. A programot Gärtner Petra, az egyházi gyűjtemény muzeológusa moderálta.

Régi Tamás előadása elsősorban arra fókuszált, hogy bemutassa a kereszténység szerepét, a kultikus tárgyak használatát egy Európában kevésbé ismert kulturális rendszerben. A bemutató alapját azok az etnográfiai terepmunkák jelentették, amelyek során Régi Tamás több részletben, több évet töltött az országban, illetve a régióban. Az előadás éppen ezért rendkívül gazdag képanyagot vonultatott fel, és az útibeszámolókra emlékeztető módon a hallgatóság egy nagyobb ívű, személyesebb élménytörténetekkel átszőtt kitekintést is kapott a szűkebb téma bemutatása mellett.

A nagy ívű előadás első részlete magát az országot, illetve annak is déli részét mutatta be, a maga gazdasági, földrajzi, kulturális meghatározottságaival. Ebből a jelenkori perspektívából léptünk vissza egészen az ószövetségi korig, majd követtük végig az ország történetét, az Akszúmi Királyság korát, a kereszténység megjelenésén, elterjedésén, a felsőbb társadalmi rétegeken keresztül az alsóbb osztályok felé vezető meghonosodásának folyamatán át a IV. századig, amikor a kereszténység a társadalom egyik legfőbb szervező erejévé vált. Az Etiópiával kapcsolatos európai, középkori képzeteken keresztül jutottunk el a jelenig, s az előadás szűkebb témájáig, a vallási szimbólumokig.

Az előadás röviden ismertette a frigyláda etiópiai legendáját, majd gazdag etnográfiai anyagon keresztül mutatta be, hogy mi mindenben ragadható meg ennek a hiedelemnek a vallási, kulturális hatása, a kereszt szimbóluma hányféle formában, módon jelenik meg az élet legkülönbözőbb tereiben, regisztereiben, vallási és profán épületeken, ünnepi és hétköznapi viseleteken, falakra, kerítésekre vagy – tetoválások formájában – az emberi testre festve. Az előadás a mítosz és a szimbólumok használatán, a templomokban található, a frigyládát jelképező *taboton*, a frigyláda motívumát magába foglaló etióp keresztén keresztül, s általában a szimbólum rendkívül széles körű elterjedésén keresztül arra reflektált, hogy

a szövetség ládájának jelenléte hogyan teszi szent térré Etiópiát, s mindez hogyan formálja az országgal kapcsolatos nemzeti képzetet. Végül a vallási jelképek kapcsán az országra irányuló turizmus és az országban uralkodó szegénység egymásra hatásaként jelentkező, a különböző kultikus tárgyak áruba bocsátásának jelenségére tért ki az előadó. Mint rámutatott, a gyakorlat mind a mai napig tetten érhető, ugyanakkor ennek mintegy válaszaként különböző, sok esetben sikeres repatriációs törekvésekről is lehet beszélni.

Az előadás követően Vásárhelyi Anzel OSB mutatott be különböző, remekbe szabott ötvösmunkákat, bronz másolatokat keresztekéről, s tartott rövid bevezetést a látható, kézbe vehető tárgy mögötti – a hozzá nem értők számára megfoghatatlan – technikai megoldásokról, formai jellegzetességekről, így az etióp keresztekre jellemző végtelenített indafonatokról, az áttört felületekről vagy a figurális ábrázolás hiányáról, illetve a különböző szimbólumokról, azok értelmezési lehetőségeiről. Az előadást és a bemutatót kötetlen hangvételű beszélgetés zárta.

BESZÁMOLÓ AZ EGYHÁZ ÉS HATALOM VISZONYA AZ ÓKORTÓL NAPJAINKIG CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. október 11.

JAKAB KRISZTIÁN

2022. november 11-én került megrendezésre az *Egyház és hatalom viszonya az ókortól napjainkig* című konferencia a Magyar Történelmi Társulat (MTT) Egyháztörténelmi Tagozata és a Károli Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának közös szervezésében. Az esemény a pazar Károlyi-Csekonics Palota Szívartermében kapott helyet. Az egész napos konferenciát Horváth Géza, az egyetem bölcsészettudományi karának dékánja nyitotta meg, ezt követően Hermann Róbert, a MTT elnöke tartotta meg köszöntő beszédét.

A konferencia címéből is kiderül, hogy az előadások hatalmas, a korai szír egyháztól a II. vatikáni zsinat előtti időszakig tartó periódust karoltak át, az előadók az egyház és hatalom közti viszonyt különféle módon ragadták meg. A konferencia délelőtti szekcióját Horváth Emőke (KRE) vezette, míg a délutáninak Máté-Tóth András (SZTE) volt az elnöke.

Vassányi Miklós (KRE) előadása három figyelemre méltó korai szír forrásszövegbe engedett betekintést Ál-Aeropagita Szent Dénes *Egyházi Hierarchiája* című művének vonatkozásában (*Püspöki hatalom, hierarchia és szerzetesség a szír egyházban néhány korai dokumentum alapján, kitekintéssel Ál-Areopagita Szent Dénes Egyházi hierarchiájára*). Az előadó a szövegeket egy általa meghatározott tematika szerint rendezte a „forradalmítól” a „regulatív” kategóriába tartozó forrásokig: elsőként a Tamás-akták egyes fejezeteit, melyek a „tökéletesek kiségyházát” képviselik; ezzel szemben egy IV. századi szír ordinációs ritusleírás, a *De ordinationibus* és a szintén IV. századi *Liber graduuum* (Fokozatok könyve / Ktobo' dmasqoto'), melyek a nagyegyházak hierarchiájának álláspontját erősítik meg. Szent Dénes *Egyházi hierarchia* című művében a kiségyház-nagyegyházról szóló vitában az utóbbi mellett foglalt állást.

Bubnó Hedvig (KRE) *A hatalom bizánci jellege a vizigót királyságban* címen, a nyugati gót királyságot befolyásoló hatásokat szemlélte. Az előadás során a vizigót királyságnak a bizánci mintákat követő jellegét hangsúlyozta, amely mind szakrálisan, kulturálisan, politikailag és gazdaságilag is befolyásolta a kiépülő vizigót királyságot. Az előadásban ugyanakkor rámutatott, hogy az erős hatás ellenére a nyugati gótok egyik legfontosabb céljai közé tartozott a bizánciak kiűzése az Ibériai Félszigetről.

Az első szekciót Balogh Judit (EKKE) zárta *Hatalom és egyház, egyházpolitikai irányok a XVII. századi Erdélyben* című előadásával, amellyel átvezette a hallgatót a korújkori Erdély multikonfesszionális¹ valóságába. A kutatás fő témája a felekezetekileg sokszínű terület valláspolitikája volt. A vizsgálat kiterjedt az Erdélyi Fejedelemség valláspolitikai koncepciójának nyomaira, különösképp Bethlen Gábor egyházakkal kapcsolatos politikai víziójára, illetve arra, hogy a XVII. századi református fejedelmeknek mennyire sikerült a társadalom előtt egyetlen egyházra támaszkodva megjelenniük.

A második szekciót Sarnyai Csaba Máté (KRE) kezdte Puchinger Noémival folytatott friss kutatásukról,² melyet *Viták az Erdélyi Római Katolikus Státus eredete és kompetenciái kapcsán 1891–1932* címen mutatott be. Az előadó az eredetről szóló vita érvrendszerét a következő opponens feleken keresztül mutatta be: a Csorba Ferenc és Forster Gyula által képviselt álláspontra támaszkodó Onisifor Ghibu, melyet *Egy anakronizmus és egy kihívás* című kiadványában fejt ki, valamint az ezt cáfoló Kosultányi Ignác *A római katolikus egyház Erdélyben* és Fritz László 1932-ben készült publikációja.

Horváth Orsolya (KRE) *Az egyház önértelmezése politikai határhelyzetben – Gondolatok a protestáns teológia példáján a náci Németországban* című előadásában három kérdéskört járt körül: az egyház aktuálpolitikához való viszonyát, ennek a korszaknak a politikai határhelyzetét teológiai szempontból, valamint az egyház kritikai funkciójának jelentését. A kérdéseket Bonhoeffer és Barth állásfoglalásán keresztül vizsgálta, illetve a protestáns egyházi harcok kontextusában Bultmann 1933. május 2-i beszédének teológiai feladatáról beszélt. Az előadás egyik érdekessége a Hitler korai beszédeiben használt liturgikus terminológia ismertetése, mint például a beszéd végén mondott „Ámen” bemutatása volt.

A következő előadásban Dienes Dénes (SRTA) Karl Barth megközelítéseit ismertette a hatalom és egyház vonatkozásában (*Állam és egyház viszonya Karl Barth 1936-os sárospataki előadásának fényében*). Barth nyomán elemezte az egyház értelmezési perspektíváit (népegyház, szabadegyház és hitvalló egyház), továbbá kitért Barth magyarországi látogatására, hatásának bemutatására.

Horváth Emőke a kubai forradalom utáni egyházi és új politikai hatalom viszonyáról végzett kutatásáról számolt be. *A kubai papság és az új politikai hatalom viszonya 1959 után* című előadásában részletesen ismertette a forradalmat követő eseményeket. Kiemelte például, hogy Fidel Castrót a katolikus egyház sem utasí-

¹ Ekkoriban Erdélyben ortodox, katolikus, evangélikus, református, antitrinitárius, szombatos és anabaptista felekezetek is jelen voltak.

² Sarnyai Csaba Máté – Puchinger Noémi: Az erdélyi magyar katolikusok impériumváltás utáni helyzetének értelmezési irányai az elmúlt évtizedekben = Fazekas Csaba – Rada János (szerk.): *Az egyháztörténet-írás története Magyarországon*. Miskolc: Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2022, 138–152.

totta el, sőt Santiago de Cuba érseke, Enrique Pérez Serantes benne látta a jövőt. A kezdeti optimizmus ellenére az idő elteltével egyre romlott a politika és az egyház viszonya, míg nem „idegenkedésre” hivatkozva 1961-ben egy spanyol hajó 131 papot deportált a szigetről. Végül az előadás a kubai papság származásának kérdését és a primás kommunizmussal kapcsolatos nézeteit is érintette.

Az előadássorozatot Máté-Tóth András *Teológia a II. vatikáni zsinat előestéjén* című prezentációja zárta, amely az állam által a hatvanas években megfigyelt magyarországi katolikus egyházat vizsgálta. Ebben az egyaránt rafinált és erőszakkal teli periódusban az egyháznak a papképzés és teológia-művelés akadályoztatásával kellett megküzdenie. Az előadás során a teológia művelésének kereteiről és mai napig hatást gyakorló következményeiről esett szó.

Az egyháztörténet egyes szegmenseit bemutató konferencián betekintést nyehettünk a különböző korszakok hatalmi kérdéseibe, melyeknek sorsdöntő szerepük volt a történelemben. Az előadások színvonalas anyaga az *Egyháztörténeti Szemle* különszámában fog megjelenni.

MI DOLGA A FILOZÓFIÁNAK A VALLÁSSAL? KÖNYVBEMUTATÓVAL EGYBEKÖTÖTT KEREKASZTAL- BESZÉLGETÉS

Budapest, 2022. október 27.

ENESEY DIÁNA

Horváth Orsolya *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között* című kötetének bemutatójára 2022. október 27-én került sor egy kerekasztal-beszélgetés keretében a Károli Gáspár Református Egyetemen. A beszélgetés résztvevői a szerzőn, Horváth Orsolyán (KRE) kívül Marosán Bence Péter (BGE), Schwendtner Tibor (EKKE) és Szeiler Zsolt (PPKE) voltak, az esemény moderátori szerepét Forczek Ákos (ELTE) töltötte be. A beszélgetést Boros Gábor (KRE) nyitotta meg.

Nyitóbeszédében Boros Gábor kiemelte Horváth Orsolya könyvének metafora-gazdagságát, a személyesség motívumát, amelyek sajátos színezetet adnak a filozófia és a teológia szövevényes és korántsem problémamentes viszonyának vizsgálatához. Boros Gábor röviden áttekintette a könyv szerkezetét is, és kiemelte a fiatal Luther és a fiatal Heidegger gondolati világát párosító elemzés különleges és gondolatébresztő erejét.

Ezután Forczek Ákos útjára indította a beszélgetést, amelynek kezdőpontjául a könyvet végigkísérő metaforát jelölte ki. Ez a teológia és a filozófia viszonyát olyan szerelmi viszony analógiájára írja le, amelyben az egymás nélküli létezés elképzelhetetlen, ám az egymáshoz kapcsolódás pusztító. Forczek Ákos arra kérdezett rá, hogy mit kezdhetünk egy ilyen viszonnal. Marosán Bence Péter az ész és hit problematikájának filozófiatörténeti hagyományára utalva arról beszélt, hogy a filozófia szempontjából a végességen való túllépés inspiráló lehet a teológiában, ugyanakkor a végesség álláspontjáról a végtelen megragadása lehetetlennek bizonyul. Ennyiben tehát a végesség meghaladására lenne szükség, ami viszont újabb filozófiai nehézségekbe torkollik. Schwendtner Tibor szerint a filozófia és teológiai viszonyának háttérében az általános igazságigény áll. Ez – mint mondta – különös nehézséget jelent a könyvben szereplő szerzők (vagy ahogy Horváth Orsolya emlegeti őket: hősök) közül Husserl és Heidegger számára, ugyanis nekik – Kierkegaard-ral ellentétben – a tudomány igazságigényét is szem előtt kellett tartaniuk. Schwendtner Tibor ebben a kontextusban is – akárcsak gondolkodói útjának számos pontján – nagy hangsúlyt fektetett a történeti perspektívára. A történeti nézőpont fontossága Szeiler Zsolt válaszában is centrális elemet jelentett, ugyanis koronként

más és más módon vetődik fel a filozófia és teológia viszonyának kérdése, ám az közös, hogy totalitásigénnyel lépnek fel. Végül Horváth Orsolya is reagált Forczek Ákos kérdésére, válaszában kiemelte, hogy a filozófia és teológia közti kapcsolatban az egymásnak feszülés révén valami lényegi mutatkozik meg. Horváth Orsolya számára a lehetetlen felé törekvés kulcsfontosságú, ugyanis a lehetetlen felé tartó mozgásban látja meg a gondolkodás eredeti, lényegi feladatát. A lehetetlen pedig mind a filozófiához, mind a teológiához hozzátartozik, ám mindkettőnek megvan a saját lehetetlenje (vagyis feladata, kihívása); az egymással való viszonyban viszont féltő, hogy ezt szem elől tévesztik, és miközben kapcsolódásuk révén önmagukat akarják felépíteni, enerválttá válnak. Ennyiben önpusztításról is lehet beszélni, nem csupán egymás általi pusztításról vagy bekebelezésről.

Schwendtner Tibor a bekebelezéssel kapcsolatos okfejtést megkérdőjelezte, mivel a hívő emberek filozofálása esetében mind a hit, mind pedig a gondolkodás „belül” zajlik, a bekebelezés pedig valami „külsőt” feltételezne, ám ez a „külső” még Heideggernél sem detektálható, jóllehet ő élesebben rávilágít hit és gondolkodás problémájára, mint Husserl. Ezen a ponton került felszínre egy lényeges véleménykülönbség, ugyanis Horváth Orsolya nem értett egyet azzal, hogy Heideggert és Husserlt hívőnek tekintsük (ehhez a kérdéshez a beszélgetés végén visszatértek).

Szeiler Zsolt továbbra is a gyümölcsöző jellegre helyezte a hangsúlyt filozófia és teológia kapcsolatában, felhívta a figyelmet az együttműködési területekre, valamint arra, hogy a kérdésfeltevésekben is sokszor szembeűnő a két megközelítési mód összjátéka. Példaként említette a „Miért van valami, miért nincs inkább semmi?” kérdését, amely – nézete szerint – szorosan összefonódik a Teremtés könyvével. Ehhez a gondolatmenethez és felfogásmódhoz kapcsolódott Marosán Bence is, aki két különböző reflexiótípust tulajdonít a filozófiának és a teológiának. Felidézte Tengelyi Lászlóval folytatott beszélgetését is, amelynek során Marosán Bence amellettt érvelt, hogy Husserl megpróbálta a fenomenológia terepére terelni az Istenre vonatkozó kérdéseket. Tengelyi viszont erre úgy felelt, hogy ez a „teológusok karjaiba lökné a filozófiát”. Úgy tűnik tehát, hogy a filozófia és a teológia viszonya arra épül, hogy kénytelen egyik a másikat játékba hozni.

Schwendtner Tibor a filozófia és teológia viszonyában a konfliktus mozzanatát hangsúlyozta, ugyanakkor a „kártékonyság” és a „védekezés” kifejezések használatától óvakodott. A szóhasználattal kapcsolatos döntésének indoklásakor a könyv személyes jellegére is utalt, arra, ahogy Horváth Orsolya saját problémájaként is kezeli a filozófia és teológia közti, feszültségekkel teli viszonyt, s nem kártékonytságot, vagy fenyegetést lát benne, hanem sokkal inkább kísérleteknek tekinti a különféle viszonyulási módokat. Schwendtner Tibor a radikalitás fogalmára terelte a szót. A filozófia radikalitását a gondolkodásban való kitartásban mutatta ki. Ennek kapcsán vetette fel a kérdést, hogy egy így értett radikális filozofálásban a gondolkodás és a hit miképp kapcsolódhatnak: bízunk a gondolkodás és a hit összhangjában?

Szeiler Zsolt úgy véli, a filozófia és teológia kapcsolódásában a sokféle típus és árnyalat közepette is jó lenne tiszta képet alkotni, és ez számára nem is tűnik lehetetlennek. A filozófiát a tiszta érvek terepeként jelölte meg, amely akkor is érvényben marad, ha éppen János evangéliumának ontológiai elemzéséről van szó, vagyis a filozófiai fejtegetés akkor is filozófiai marad, ha éppen teológiai tárgy felé fordul. Szeiler Zsolt komoly nehézséget lát abban, hogy az embernek folyton váltania kellene a hívői lét és a filozofálás beállítódásai között.

Horváth Orsolya, csatlakozva ehhez a gondolatmenthez, úgy látja, hogy a filozófia esetében ideális alapokról van szó, és Schwendtner Tibor elgondolásához kapcsolódva kifejtette, hogy a filozófia olyan „légüres térből” indul ki, amelyben csak a gondolkodás van, és ez nem ismerhet határokat – ebben áll radikalitása. Azonban a teológia¹ kiindulópontja Krisztus, ám ezt a filozófia nem találhatja ki önmaga számára alapként. Így megbomlik a „légüres térből” való kiindulás elve. Marosán Bence ezt a problémát Husserl leveleiben látja, amelyek egy hívő képét mutatják, vagyis ezek a személyes motivációk – olykor legalábbis úgy tűnik – elterelik a fenomenológiai elemzést a teológia irányába.

A beszélgetés végén kanyarodtak vissza Schwendtner Tibor és Horváth Orsolya korábbi véleménykülönbségéhez. Schwendtner Tibor a személy gondolkodásban betöltött szerepe mellett érvelt, állítása szerint a filozófia nem tud leválni a filozofáló személyéről, és így annak hitéről sem. Számára a „filozófia személyes ügy”, vagyis a filozófia vizsgálatakor egy ponton beleütközünk a személybe, akinek a műveiről szó van. Ez a nézőpont maga után vonja azt a kutatói feladatot, hogy a gondolatok elemzésében tekintettel kell lenni a gondolkodó személyére is, mintegy bevonva azt az elemzés körébe.

Horváth Orsolya ezzel szemben nem tartja relevánsnak azt, hogy vajon Husserl és Heidegger hívő volt-e, a kérdés az, hogy – ez esetben – a hit problémája hogyan jelenik meg a szövegekben. Úgy gondolja, hogy Kierkegaard-ról – mint személyről – sem feltétlen lehet mondani, hogy hívő volt, legfeljebb a szövegek tanúsága szerint mondhatunk ilyesmit.

A beszélgetés végére tehát kibomlott egy újabb probléma, jelesül a személy és a filozófia szétválasztásának nehézsége, amely szervesen kapcsolódik filozófia és hit viszonyához is. Schwendtner Tibor példaként hozta Husserl személyes leveleit, feljegyzéseit, amelyek úgyszintén bekerültek Horváth Orsolya kötetébe, holott azok is a személyesség területéhez kapcsolódnak. Horváth Orsolya azzal indokolta e részletek és személyes feljegyzések kötetbe kerülését, hogy azok világosan megmutatják Husserl nézőpontját, egyfajta hívő álláspontot. Azt viszont Horváth Orsolya sem

¹ A teológia alatt itt is a keresztény teológiát kell érteni, akárcsak a kötet egészében és a beszélgetés folyamán.

tagadta, hogy komoly nehézségekbe ütközik a személy és a hozzá kötődő filozófia szétválasztása.²

Szeiler Zsolt reflexiójában kifejezte, hogy filozófia és teológiai kapcsolatában Horváth Orsolya kötetében az „és” inkább a „vagy” jelentésében szerepel, s ő nem igazán tud azonosulni ezzel az értelmezéssel. Ugyanakkor gyümölcsöző hozzáállásnak tartja Horváth Orsolya megközelítését is. Úgy véli, hogy aki csak elolvassa Horváth Orsolya kötetét, nem tudja nem újragondolni hit és filozófia viszonyát. Marosán Bence hasonló gondolatokkal és hálával köszönte meg Horváth Orsolyának ezt az inspiráló kötetet.

A könyvről elhangzott méltató szavak éppígy elmondhatók a kerekasztal-beszélgetésről is: inspiráló, gondolatébresztő, színes és újragondolást serkentő, élénk beszélgetés részesei lehettünk, amelyből bizonyára mindannyian elraktároztunk magunkban jó néhány mondatot.

² Itt arról a szakaszcsoportról van szó, ahol Horváth Orsolya a *Husserliana* 42. kötetéből idézi Husserl feljegyzését, amelyben Istenhez fűződő viszonyát írja le Husserl személyes hangvételben. Igaz, ez a feljegyzés éppen elbizonytalanodást jelent, ugyanis úgy tűnik, mintha Husserl ebben a „credo”-jellegű megnyilatkozásban egy vallási eredetű aktus révén elégitené ki a filozófia egész-igényét, amely aktus integrálásával „mesteri látszatát nyújtja a filozófiai immanencia megőrzésének”. (Vö. Horváth Orsolya: *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2022, 73–74.)

BESZÁMOLÓ AZ ÁTISTENÜLÉS, EGYESÜLÉS, MISZTIKA CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. november 7.

ÉLŐ CSENGE ENIKŐ

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Katolikus Misztika Kutatócsoportja *Átistenülés, egyesülés, misztika* címen rendezte meg éves konferenciáját 2022. november 7-én tíz órától. Az eseménynek a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara adott otthont.

A konferencia nyitóelőadásában Kuminetz Géza, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora, a krisztuskövetésben eleve benne rejlő misztika fokozatait (kezdők, haladók, tökéletesek) tárta elénk. Állítása szerint a misztika fokozataihoz hasonló, alapvető sorrendet figyelhetünk meg a krisztuskövetés folyamatában is: az erények, ajándékok, boldogságok sorrendjét, melyek egymással fel nem cserélhetőek, és sokkal inkább hangsúlyokat jeleznek, hiszen a krisztuskövető ember egyidőben törekszik az erényre, s kap valamit az ajándékok és boldogságok ihletéből. E sorrend továbbá megfeleltethető az emberi psziché hangsúlyainak is: elsőként a krisztusi tanítás ragadja meg a követőt, melynek gyümölcse a tanítás életre váltásának, a parancsok megtartásának vágya, vagyis az erények kimunkálása, másodsor Krisztus királyi méltósága kerül a fókuszba, a Szentlélek ajándékainak megértése, a kapott sugallat elszánt megvalósítása, végül a főpap a küzdelmek, szenvedések tudatosodásával, a bűn okozta sebek engeztelésének szükségességével – utóbbit pedig leginkább a boldogságok tükrözik, érzékeltetik, a mindenben Istenre hagyatkozó, töredelmes és alázatos szív. Mindebben benne rejlik a látszólag passzív, de mégis a személyi érettség csúcsára jutó ember lelkülete.

A második előadó Lautner Péter (PPKE BTK) az istenhez való hasonulás platóni episztemológiáját vázolta, mely szerint vagy az istenhez magához, isten igazságosságához, vagy isten tudásának tárgyaihoz, az ideákhoz hasonulhatunk a platóni leírás alapján. Az előadásból az is kiderült, hogy az ideák ismerete egy kognitív állapot, míg az igazságosság erényének megléte nem körülírható csupán kognitív kifejezésekkel. Ugyanakkor az *Állam* elmélete szerint az igazságos lélek egyúttal mértékletes, bátor és bölcs is, tehát a sarkalatos erények mindegyikét birtokolja. A fent említett különbség tehát feloldható, ha figyelembe vesszük, hogy az igazságosságot birtokló lélek a bölcsesség erényével is rendelkezik.

Vassányi Miklós, a Károli Gáspár Református Egyetem docensének *Az imádság szerepe az Istenhez való felmenetelben néhány korai szír atyánál* című előadásával folytatódott a konferencia „Filozófia és teológiai megközelítések” elnevezésű szekciója. A prezentációban betekintés nyerhettünk a szír imateológia egyes részeibe, melyek szorosan összekapcsolódnak olyan jól ismert keresztény és újplatonikus forrásokkal, mint Órigenész, Nüsszai Szent Gergely Evagriosz Pontikosz, Plótinosz vagy Proklosz néhány műve, melyekben az istenséghez való felemelkedés és annak módjai, fokozatai kerülnek kifejtésre. Az előadó fő céljául Ál-Areopagita Szent Dénes misztikájában, azon belül is *Az isteni nevekről* című művében fellelhető szír előzmények és párhuzamok keresését tűzte ki. A mű III/I. fejezetében a szerző az isteni kiadásokat taglalja, és azt állítja, hogy a legfőbb Jó (vagyis Isten) a Szentháromság és a kevésbé közvetlen emanációk között a fő kapcsolódási pont. Ugyanakkor (korábbi munkásságában) azt is hangsúlyozza, hogy a Jó tárgyalása nem egyszerű, diszkurzív gondolkodás kérdése, a Jóhoz való felemelkedéshez ugyanis nélkülözhetetlen az imádság (εὐχαΐς), az elme felemelése (ἀνάγεσθαι) és a beavatás (μυείσθαι). Ahhoz, hogy Istenhez mint legfőbb Jóhoz eljuthassunk (mind a keresztény, mind a platóni hagyományok szellemében) lelkünknek egy utat kell bejárnia, egy sajátos, specifikus imádság útját, melynek során az elme felemelkedik, beavatást nyer az Istent körülvevő misztériumokba, végül egyesül az Istennel.

Németh Csaba (Societa Victorina) előadása során a nyugati Areopagita-recepció egyik korai, XII. századi szövegében vizsgálta az átistenülés és az unió kérdését, az Eriugena-fordításban *corrationalis theosis* („értelemnek megfelelő megistenülés”) alakban megjelenő terminus kapcsán. A latin Nyugaton a XIII. századtól kialakult, majd századokon át népszerű misztikus teológia, amely főként Ál-Areopagita Dénes *Misztikus teológiáján* alapult, az Istennel való értelemfeletti egyesülés (*unio*) gondolatát állította a középpontjába. A *Hugo de Sancto Victore* Mennyei hierarchia-kommentárja és az *átistenülés problémái* című előadás aktualitását az adta, hogy Hugo kommentárjában semmi sem mutatja a *Misztikus teológia* hatását, ráadásul az Istennel való egyesülés és az átistenülés (*deificatio, theosis*) is jellemzően Hugo saját írásaitól idegen terminusok és gondolatok. Hugo kommentárjában ugyanis Isten közvetlen (közvetítés nélküli) megtapasztalásának a lehetőségét állítja, amit nem egyesülésként, hanem látásként ír le.

A következő előadásban Vincze Krisztián (PPKE HTK) Aquinói Szent Tamás munkásságának a misztikához való viszonyát vizsgálta. Szent Tamás nem írt külön traktátust a misztika teológiájáról, s nem is szokás őt a misztikus szerzők között emlegetni, ugyanakkor az egyesülés eseményét gyakran és központi szereppel felruházva említi szisztematikus műveiben, s a különböző bibliai könyvekhez írt kommentárjaiban is. Az előadás ismertette a szisztematikus művek és a kommentárok azon részeit, melyek alátámasztják: az Istennel való misztikus egységre jutás célja mozgatja Aquinói Szent Tamás teológiáját, amelyet ő maga *sacra doctrinának* nevezett.

A szekció záróelőadásában Schmal Dániel (PPKE BTK) a megistenülés témáját az üdvözítő színelátás (*a visio beatifica*) összefüggésében vizsgálta. Arra a kérdésre kereste a választ, hogy a kései skolasztikus szerzők szerint van-e szerepe a reflexiónak ebben a viszonyban, s ha igen, pontosan miben áll ez a szerep. Az előadás első felében a boldogító színelátás és a reflexió kapcsolatának három skolasztikus (Ockham, Bonaventura, Suárez) népszerű elméletét mutatta be, melyek közül a virtuális reflexió fogalmát kidolgozó Francisco Suárez álláspontját fejtette ki bővebben. Suárez szerint valamennyi tudatos mentális aktus önmagában reflexív, vagyis ahhoz, hogy a lélek tudjon önmagáról egy gondolati aktus végrehajtása során, nincs szükség két különböző mentális aktusra (egyre, amely közvetlenül a tárgyra irányul és egy másikra, amelyiknek az iménti a tárgya), mert e kettő egyetlen aktus két belsőleg összetartozó komponense. A prezentáció második részében az előadó arra mutatott rá, hogy ez az újítás párhuzamos a modernizációnak azzal a törekvésével, hogy kitüntetett szerepet biztosítson a szubjektumnak és a szubjektumhoz tartozó centrális perspektívának.

IRODALOMTUDOMÁNYI MEGKÖZELÍTÉSEK AZ *ÁTISTENÜLÉS*, *EGYESÜLÉS*, *MISZTIKA* CÍMŰ KONFERENCIÁN

VAS MÁTÉ

Báthory Orsolya előadásában a XIII–XIV. századi itáliai női szentekről beszélt, nagyban támaszkodva a Giovanni Pozzi és Claudio Leonardi szerkesztésében megjelent *Olasz misztikus íróknak* című szemelvénygyűjteményre. Az előadó a válogatás olyan alakjaira tért ki, mint Cortonai Szent Margit (1247–1297), Montefalcói Szent Klára (1268–1308) vagy Folignói Szent Angéla (1248–1309). Azonban a prezentációban egy-egy életpálya helyett a személyeket összekötő elemekre rakódott a hangsúly, amilyenek a jegyes misztika, a földi anyaság helyébe lépő mennyei anyaság vagy a Krisztussal való közös szenvedés tekinthető. Báthory Orsolya kitért a házra mint a hiposztatikus egység motívumára is, amely Angéla esetében az isteni és az emberi találkozásának helye volt. Bár Sienai Szent Katalin (1347–1380) az előadás közben nem került szóba, de a pápai ügyekben is közvetítő nő esetében a belső cella hasonló feladatot látott el.

Két előadás is Clairvaux-i Szent Bernáthoz (1090–1153) kötődő témákat dolgozott fel. Bajáki Rita arról értekezett, hogyan tűnt fel Bernát a régi magyar imádságoskönyvekben, kitérve néhány konkrét, imákhoz kötődő motívumra is. Szádóczki Vera olyan XVII. századi énekeskönyvekben található szövegeket mutatott be, amelyeket egyenesen Bernátnak tulajdonítottak. Az előadó kiemelte, hogy a gesztust nem feltétlenül úgy kell érteni, hogy a Bernát szerzőségét állító személy mindenképp el szeretne volna hitetni, hogy Bernát a szóban forgó ének szerzője, hanem fontosabb volt a rejtett közlés, miszerint a szöveg olyan minőségű, hogy a szerző akár Bernát is lehetne.

Az utolsó két előadás egyaránt Pilinszky János (1921–1981) és a misztika kapcsolatára kérdezett rá. Maczák Ibolya arra hívta fel a figyelmet, hogy Keresztes Szent János (1542–1591) hatást gyakorolhatott Pilinszky művészetére, mivel a költő a szent fordításával is próbálkozott. Előadásában az „*Urbi et orbi*” a testi szenvedésről című, 1973-ban írt színműre fókuszált, valamint Eugène Ionesco (1909–1994) és Samuel Beckett (1906–1989) drámaművésze képezték az egyéb viszonyítási pontokat. Szmeskó Gábor előadásában felidézte a Pilinszkyhez kötődő „evangéliumi esztétika” problematikusan fogalmát, valamint Radnóti Sándor *A szenvedő misztikus – Misztika és líra* című 1975-ös írását is megidézte, hogy tovább firtassa költészet és misztika lehetséges metszeteit.

BESZÁMOLÓ A KÍSÉRLETEK A MAI ISTENKÉRDÉS MEGVÁLASZOLÁ- SÁRA CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2022. november 23.

PALLÓS ÁRON

2022. november 23-án *Kísérletek a mai istenkérdés megválaszolására* címmel Markus Enders, a freiburgi Albert Ludwig Egyetem vallásfilozófia-professzora és docensként dolgozó kollégája, az orvosi tevékenységéről is ismert Borisz Wandruszka részvételével nemzetközi konferenciának adott otthont a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara. A jövőbeli együttműködés reményében megszervezett eseményen a magyar résztvevők írott fordítások segítségével követhették az impozáns vendégek előadásait, akik mellett a fogadó fél részéről Gájer László, római katolikus és Vincze Krisztián görögkatolikus pap, egyetemi tanár, valamint a Pázmányon közelmúltban doktorált Bagyinszki Ágoston, ferences atya prelegált.

Enders professzor *A felülmúlhatatlan elgondolása – az ontológiai istenfogalom kettős normativitása* című előadásában e kérdés egyre nagyobb aktualitására hívta fel a figyelmet, amit azzal magyarázott, hogy korunk egyre kevésbé akceptálja az istenfogalmat. Wandruszka egy méltatlanul feledésbe merült magyar filozófus gondolkodásába adott betekintést: *Az istenkérdés mint cél- és sarkpont Brandenstein Béla (1901–1989) filozófiájában* címmel ugyancsak spontán módon megtartott előadásában felidézte diákévei alatt az NSZK-ban kötetett személyes ismeretségüket, amely nem titkolt módon megváltoztatta további életét és idézte mesterét, aki a világ teremtését a filozófia által is igazolhatónak tartotta, mikor abban még Aquinói Szent Tamás szerint is jobb híján hinni kell. Bagyinszki Ágoston *Az istenkérdés J. F. Haught gondolkodásában és vitája a természettudományos kihívásokkal* cím alatt tudomány és teológia eszkatológiai, elővételező látásmóddal folytatható párbeszédének lehetőségeiről beszélt egy olyan isten fogalmát vezetve be a diskurzusba, aki „inkább ómega, mint alfa”, ekképpen „tevékeny vonzással ott van a jövő kibontakozásánál.”

Bár nem volt szerencsém a konferencia összes előadását végighallgatni, az egy délelőttön át tartó rendezvényt ígéretes pódiumbeszélgetés koronázza meg. Remélhetőleg mind a magyar és német kollégák jövőbeli együttműködése, mind tudomány és teológia valamiképp az eszkatológiában is gyökeret eresztő párbeszéde gyümölcsözni fog a jövőben.

BESZÁMOLÓ

A MAGYAR FILOZÓFIAI ENCIKLOPÉDIA (MAFE) II. KONFERENCIÁJÁRÓL

Budapest, 2022. november 25.

PETŐ LÁSZLÓ

2022. november 25-én került megrendezésre a Magyar Filozófiai Enciklopédia (MAFE) II. konferenciája. A rendezvény délelőtt fél tíztől délután negyed ötig tartott, és a szervezők három fő szekcióra osztották fel.

A konferenciát Maróth Miklós és Schmal Dániel köszöntője nyitotta meg, amelyet Mezei Balázs előadása követett. Előadásának témája az enciklopédia fogalma volt (*Enciklopédia*). Őt követte Kondor Zsuzsanna, aki a fogalmaknak a tudományos életben és a filozófiában betöltött szerepéről és fontosságáról tartott prezentációt (*Fogalmak hálójában*). A konferencia programja szerint a következő előadó Boros János lett volna, azonban betegség miatt nem tudta megtartani tudománytörténeti előadását (*A filozófia fogalmának fogalma. Történeti és szisztematikus kérdések*). Varga Péter András a filozófia és a filozófiatörténet viszonyát tárgyalta prezentációjában (*Filozófia és filozófiatörténet viszonya a Joachim Ritter-féle Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh) lexikográfiai vállalkozás (1971–2007) tanulságai alapján*). Hidas Zoltán pedig a filozófia fogalma, a szubjektivitás és a metafizika összefüggéseit mutatta be (*Szubjektivitás és metafizika. Dieter Henrich filozófiafogalma*).

A második szekció első prezentációját Schmal Dániel tartotta meg (*Antropológiai filozófia: megjegyzések a filozófia és a filozófiatörténet viszonyához*). A második délutáni előadó Zuh Deodáth volt, aki előadásában az összehasonlítással járó nehézségeket és előnyöket tárgyalta (*A mítosz és filozófia – a komparatív meghatározás nehézségei és előnyei*). A szekció harmadik előadója Vassányi Miklós volt, aki a filozófia fogalmának egy sajátos közel-keleti teológiai értelmezését ismertette (*A philosophia/philosophia' mint askésis néhány korai görög és szír atyánál*). A szekció negyedik s egyben utolsó előadását Mester Béla tartotta meg, prezentációjának központi részét a nemzeti kultúra és a filozófiatörténet kapcsolata alkotta (*Lehetséges-e filozófiatörténet a nemzeti kultúra keretében?*).

A harmadik s egyben utolsó szekció fél háromkor kezdődött Székely László előadásával (*A filozófia mint „reflexív kozmológia”*). Őt követte Tuboly Ádám, aki a Bécsi Kör filozófiáját és sajátos filozófiaellenességét mutatta be (*A Bécsi Kör filozófiaellenes „filozófiája”*). A következő prezentációt Paár Tamás tartotta meg, előadása érdekes filozófiai problémákat tárgyal (*Filozófia és konzisztencia – avagy*

*féljük-e az ellentmondásos elméleti egyensúlyoktól?). A konferencia utolsó előadójaként Tózsér János egy gyakorlati kérdést állított prezentációja középpontjába, nevezetesen, hogy mi kerüljön bele egy filozófiai enciklopédiába (*Mi kerüljön egy filozófiai enciklopédiába, ha csak az kerülhet, amit tudunk?*).*

Zárásként elmondhatom, hogy egy igazán nívós konferencián vehettem részt, melynek előadásai jól tükrözték a filozófiai fogalmak fontosságát és összetettségét. A konferencián elhangzott előadások biztosan szervesülnek majd a megjelenő enciklopédiában, amely minden bizonnyal magas tudományos minőséget fog képviselni.

RECENZIÓK

Egeresi László Sándor:
Bibliai héber–magyar szótár:
Függelék: bibliai arámi szavak listája

BUDAPEST: [S.N.], 2022

Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem bibliai héber-tanáráként és nyelvvizsgáztatójaként nagyon megörültem, amikor megtudtam, hogy megjelenik egy új bibliai héber–magyar szótár. Nagy szükség volt már rá, hiszen a legutóbb több mint 140 éve, 1881-ben jelent meg ilyen Pollák Kaimtól,¹ amely mind nyelvhasználatában, mind szemléletében elavult, de a bibliai héber nyelvvizsgán kénytelenek vagyunk vagy ezt, vagy a hebraista és teológus körökben csak BDB-nek² becézett angol nyelvű szótárt használni. Komoly igény volt már egy olyan szótárra, amely amellett, hogy mai magyar nyelvű, figyelembe veszi a bibliakutatás és a héber nyelvtörténet újabb fejleményeit, különös tekintettel a maszoréta szövegen kívüli és Pollák Kaim óta felfedezett klasszikus héber nyelvemlékekre, azaz *Ben Szira* (Sirák fia) héber nyelvű kézírataira és a holt-tengeri tekerccsre.

Öndefiníciója szerint az Egeresi-szótár (továbbiakban: BHMSz) nemcsak tudományos, hanem pedagógiai mű is kíván lenni, és ennek szellemében a szerző arra törekszik, hogy a szótár minél inkább felhasználóbarát legyen. Ezt az ígéretét teljesíti is: egykötetes, kezelhető méretű, mégis áttekinthető. A szócikkek nagybetűvel, a magyar jelentések pedig félkövérrel vannak szedve, ezért könnyen szembeötlenek. A lapszéleken mindkét oldalról látható héber ábécé betűinek megfelelő, „alefbét-regiszter” jelentősen megkönnyíti az eligazodást. Mindez lerövidíti a szótározásra szánt időt, tehát nagy segítséget jelent kezdő hebraistáknak tanulmányaik során és vizsgaszituációban is. Örvendetes, hogy a BHMSz külön tartalmazza a héber Szentírás arámi szakaszainak szókincsét is, amely eddig a bibliai arámit elsajátítani kívánó hallgatók számára leginkább az úgynevezett Fohrer-szótárban³

¹ Pollák Kaim: Héber–magyar teljes szótár. Budapest, 1881.

² Brown, Francis – Driver, Samuel Rolles – Briggs, Charles A.: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1906; lásd még további javított kiadásait (1952, 1957, 1966, 1972).

³ Fohrer, Georg: Héber–arám–magyar bibliai szótár. Ford. Liptay György; szerk. Üрге Alajos. Bécs: OMC, 1993.

volt külön elérhető, mert Pollák Kaim említett szótárában nem választotta szét őket a héber szavaktól.

A jogos elismerés és ünneplés mellett, amit a szótár megjelenése kiváltott, helye van a jobbító szándékú kritikának is, amelyet szeretnék annak szellemében előadni, ahogyan James Baldwin afroamerikai író és aktivista nyilatkozott az Egyesült Államokról: „Jobban szeretem Amerikát, mint bármely más országot a világon, és pontosan ezért ragaszkodom ahhoz a jogomhoz, hogy állandóan kritizáljam.”⁴ A BHMSz tehát a jelentősége miatt megérdemli az alapos vizsgálatot és a helyenként megfontolandó kritikát.

Az előszó legnagyobb részét a korábban megjelent bibliai héber szótárak ismertetése adja. Sajnos ezek között csak angol és német nyelvűek szerepelnek, és hiányzik Pollák Kaim említett szótára és Árus Lajos műve,⁵ mely utóbbi ugyan nem szótár, és csak Mózes első öt könyvéhez jelent meg, de jelentős magyar nyelvű eszköz a héber Biblia megértéséhez. Szerepel azonban Fohrer szótára, amelynek magyar fordítása a modern magyar nyelvezet miatt fontos.

Egeresi a vizsgált szótárban a magyarországi oktatásban hagyományos latin nyelvtani terminológiával dolgozik, és nem reflektál arra, hogy a nemzetközi oktatásban egyre inkább terjed a héber *qatal*, *yiqtol*, *wayyiqtol*, *weqatal* megnevezés a perfectum, imperfectum és a waw consecutivum alakok helyett.⁶ Minden bizonnyal igen hasznos lenne, ha valamely megjegyzésében utalna ezekre, mivel korábban megjelent bibliai héber nyelvkönyvben is ezt a terminológiát javasolja.⁷

Annak ellenére, hogy a szerző szerint „nagy volt a csábítás, hogy a KAHAL⁸ vagy egy másik egykötetes mű magyar változatát nyújtsuk a hazai olvasótábornak” (XV.), a szótár időnként olyan benyomást kelt, mintha a HALOT⁹ rövidített magyar változata lenne. Ugyanis egy az egyben követi a HALOT szócikkeinek sorrendjét, az igealakok a gyökbetűk alá vannak csoportosítva, csillagozott hipotetikus szótári alakokkal dolgozik, és ugyanúgy nem adja meg a főnevek nyelvtani nemét. Utóbbi

⁴ Baldwin, James: Notes on a native son. Boston: Beacon Press, 1955, 9. (az idézet a jelen szerző fordítása)

⁵ Árus Lajos: Öszövétségi héber–magyar szómagyarázat. 1. r.: Mózes öt könyve. Átdolg. és sajtó alá rend. Csanády Ágnes. Budapest – Gödöllő: Iránytű Kiadó, 1996.

⁶ Például Kahn, Lily: The Routledge Introductory Course in Biblical Hebrew. London: Routledge, 2014, 65.

⁷ Egeresi László Sándor: A bibliai héber nyelv tankönyve. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 2015, 182, 188.

⁸ Dietrich, Walter – Arnet, Samuel: Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament. Leiden: Brill, 2013.

⁹ Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1994.

információt Holladay¹⁰ csak a rendhagyóknál, de Pollák Kaim, Gesenius,¹¹ a BDB és a DCH¹² mindenhol megadja, Fohrer szótára pedig sehol. Ennek magyarázata hasznos lenne, mert így nem derül ki, hogy szándékos jellemzőről vagy esetleges hibáról van-e szó. Emellett úgy tűnik, hogy a BHMSz egy az egyben átveszi az 1994-es HALOT bibliai hivatkozásait a hibákkal együtt, például az צָרָה szócikknél (49.) az egyik bibliai hivatkozás a HALOT-ban és a BHMSz-ben is egyaránt Deut 32:26,¹³ pedig valójában 32:36. Félő, hogy ha van még ilyen hiba a HALOT-ban, akkor az is ellenőrzés nélkül átcúsúszhatott. Ebből a szempontból talán szerencsésebb lett volna az 1953-as verzióból dolgozni, mert abban helyesen szerepel a hivatkozás, ugyanígy Pollák Kaimnál is.¹⁴

Szintén magyarázatra szorulna, miért lehetséges, hogy „egyes emendációs javaslatokat elfogadunk, másokat ignorálunk” (XV). Másfelől az emendációkkal kapcsolatban már a DCH első kötetének egyik tudományos recenziója is felhívja a figyelmet arra, hogy egy nyelvészeti munka célja – bármennyire nehéz is a feladat – „a tényeket keresni és a találgatásokat elkerülni”, és annak „az aktuális szövegekre kell épülnie, nem pedig a rekonstruált szövegekre kell hagyatkoznia”.¹⁵ Talán szerencsésebb lett volna csupán felhívni a figyelmet az emendációkra mint tényekre, és nem állást foglalni velük kapcsolatban.

A szótár megadja a nehezebb szavak kiejtését, „hogy törekedjünk a pontosabb olvasásra” (XV). Ezzel kapcsolatban egyrészt nem pontosítja, hogy mit tekint „nehezebb szavaknak”, másrészt nem határozza meg az átírási rendszert és a kiejtési hagyományt. A nem héber betűkkel írt rokon nyelvi (akkád, arab, óarámi, ókánaáni, ugariti) szavakat átírja tudományosan, de a hébereket nem, és nem indokolja meg a különbségtételt. Jellemző példa, hogy az alefet és az ájint csak rokon nyelvi alakokban transliterálja ’ és ‘ jelekkel, továbbá a héberben például a צָרָה név kiejtés szerinti átírása a „Zöéb”, de az arab rokonnyelvi szó átírása *đi’b* (162.), valamint a פָּעַל ige (570.) egyes alakjai esetében a javasolt héber kiejtés „tifol” és „poolám”, mi-

¹⁰ Holladay, William Lee: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1971.

¹¹ Gesenius, Wilhelm: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee*. Latinból ford. Edward Robinson. Boston: Crocker and Brewster, 1836, továbbá lásd későbbi kiadásait.

¹² Clines, David J. A.: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 1–8. Sheffield: Academic Press, 1993–2012.

¹³ Koehler – Baumgartner: *The Hebrew and Aramaic...*, 79.

¹⁴ Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1953, 78; Pollák: *Héber–magyar teljes...*, 31.

¹⁵ Rendsburg, Gary: *Review Essay: The Sheffield Dictionary of Classical Hebrew*. = *AJS Review*, XXI, 1996/1, 115.

közben a rokonnyelvi szavak átírása *f'l* (ugariti) és *fa'ala* (arab). Ezzel sajnos Egeresi ellentmond a saját tankönyvében korábban meghatározott átírási rendszernek.¹⁶

Ugyanígy némileg ellentmond a saját nyelvkönyvének, amikor következetesen ö-vel írja át a hangzó svát, amelyet a tankönyve szerint „átírásban kissé emelt ^e vagy ^o betűvel jelölünk”.¹⁷ Ez eltér a hebraisztikában nemzetközi sztenderdnek tekinthető „izraelies” kiejtéstől, ahol a svá /e/ vagy /e/ és /ö/ közötti hang, fonetikai jele: /ə/.

A szótár továbbá nem veszi figyelembe a gyenge dágés nélküli ם és ן spirantizált ejtését (/v/ és /h/¹⁸), így olyan szóalakokat találunk benne, mint a מֹסוֹהוֹקָה *mōsohoká* kiejtése *mesoħoħa* helyett (417), amellyel kapcsolatban további aggályként vethető fel, hogy ezzel az igealakokkal csak a ה prepozícióval ellátott מִסוֹהוֹקָה (*limsoħoħa*) formában találkozunk a Bibliában (1Sámuel 15:1) néma svával, amelynek a kiejtése Egeresi rendszerében *limsohoká* lenne. Ráadásul a ה átírása minden esetben „h” betűvel szerepel, de ez legalább következetes módon a szerző által írt nyelvtankönyvvel összhangban történik.¹⁹ Hasonló okokból problematikus a מוֹרְגְהָה (*horgeħa*) szóalak (157.) *horgöká* átírással, mert ez az igealak szintén nem létezik a Bibliában ebben a formában, csak ה prepozícióval a pauzális מוֹרְגְהָה (*lehorgeħa*, 1Mózes 27:42, Nehémiás 6:10) vagy מוֹרְגְהָה alakban szintén néma svával (*laharogaha*, 1Sámuel 24:11, más kéziratokban מוֹרְגְהָה, ejtsd: *laharogħa*²⁰), amelyek BHMSz szerinti kiejtése *löhorgöká*, illetve *laharogaká* vagy *laharogká* lenne. A מוֹרְגְהָה szóikkal kapcsolatban pedig további hiányérzetünk támadhat, mivel nem szerepel sem az 1Sámuel 24:10 locus, sem az ott található igealakokra nem történik utalás.

Bevezetőjében a szótár azt is megígéri, hogy gyakran feltünteteti majd az ivrit jelentéseket (XV.), sőt, „közli a szavak modern héber (ivrit) azonos vagy éppen eltérő jelentését” (XX.). Ennek egyik gyakori megnyilvánulását látjuk a „vö. ivrit” megjegyzésben, amivel kapcsolatban nem pontosan derül ki az olvasó számára, hogy az mennyiben segíti a Biblia héber szövegének megértését, hogy ha megtudjuk, hogy egy adott szó mit jelent a modern héberben. A szerző említett invenciója – állítása szerint – többek között abból fakad, hogy ezzel is Izrael állam iránti szimpátiáját és barátságát fejezze ki, ezzel is azt deklarálva, hogy nem csupán „zsidó testvéreink” barátja (XV.).

Az előszó azt is írja, hogy „a szótárban helyet kaptak judaisztikai érdekességek, információk” (XV.). Az ígérettel ellentétben azonban, a találmra ellenőrzött sza-

¹⁶ Egeresi: A bibliai héber nyelv..., 66–67.

¹⁷ Uo., 79.

¹⁸ A probléma tudományos nehézségének tudatában jelen írás szerzője, a gyakorlati szempontokat előtérbe helyezve, mind a ה, mind a ן átírására a HALOT-ból kölcsönzött ה karaktert választotta, mert a két betű kiejtése ma már azonos.

¹⁹ Egeresi: A bibliai héber nyelv..., 79.

²⁰ Elliger, Karl – Rudolph, Wilhelm (szerk.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, 490.

vaknál ilyen kulturális kitekintést csak a *hanuka* (212.) és a *mezuza* (360.) esetében találtunk. Hiányérzetünk marad viszont az olyan kifejezéseknél, mint a *gaon* (102.), ahol csak az ivrit „lángész” jelentést adja meg, de nem szerepel a rabbinikus „középkori babilóniai jesiva vezetője” jelentés, valamint a gaonok korszakára való utalás, továbbá a *hag* (183.), *kaser* (322.), *moed* (355.), *menora* (384.), *masiaħ* (418.), *szukkot* (480.), *peszah* (569.) és *tora* (780.) kifejezéseknél is alapvető judaisztikai magyarázatokat várnánk.

A szótár magyar nyelvemlési igénnyel is fellép, „hogy csiszoljuk anyanyelvünket” (XV.), ami üdvözlendő, de ezzel kapcsolatban szintén található pontatlanság: a már hivatkozott הריג igénél szerepel a „hirigel” szlengszó (157.), amely helyesen a „hirig” főnév, azaz a הריגה („gyilkolás”, 158.), átvétele a jiddisen keresztül, hiszen a magyarban az ige képzett alak.

A szótár további célkitűzése, hogy konkordanciaként is szolgáljon, mert „a Héber Bibliában előforduló összes ragozott ige és ragozott főnév szerepel a szótárunkban” (XV.). A הריג igénél látjuk, hogy ez sajnos nem minden esetben teljesül, és különösen a ritkább, anomáliás alakoknál fordul elő még ez a hiány. Például az Ezékiel 32:19-ben található הַרְיֵגְךָ, amely egy – elvileg nem létező – hofal imperatívus, még igeőrzés szinten sem szerepel a שׁוּב szócikkben felsorolt alakok között (734.). Pollák Kaim viszont említi.²¹

Rendkívül üdvözlendő törekvés az is, amit a szótár előszava úgy fogalmaz meg, hogy „szeretnénk, ha diákjaink fordítói munkáikban, ige hirdetésre való készülésükben több lenne az önálló döntés, önálló munka.” (XV.). Ennek a célnak a megvalósításakor egy-egy esetben a további alaposabb, egyértelműbb útmutatásra lenne szükség, például az הַרְיֵגְךָ szócikknél (58.), ahol csak annyit találunk, hogy a szó jelentése vitatott, és az הַרְיֵגְךָ („lejtő”) szócikkre irányít anélkül, hogy – a HALOT-tal vagy Árus Lajossal ellentétben²² – valószínű jelentést vagy alternatívákat adna. Ez például az 5Mózes 33:2b²³ értelmezését nem segíti elő. Áldásos lenne, ha a szótár a BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) kritikai apparátusa mellett figyelembe venné a *Biblia Hebraica Quinta Deuteronomium* kiadását, amely 2007 óta rendelkezésre áll, és ebben a *Masora Magnához* fűzött megjegyzések több és érthetőbb információval szolgálnak.²⁴

Ugyanakkor, a szótár számos esetben kifejezetten helyet ad az alternatív értel-

²¹ Pollák: Héber–magyar teljes..., 370.

²² Koehler – Baumgartner: *The Hebrew and Aramaic...*, 93; Árus: *Ószövetségi héber–magyar...*, 779.

²³ מִיְמֵינוֹ אֶרְפָּג לָמוֹ RÚF: „jobbán lángoló tűzzel”, Károli 2011: „jobbja felől tüzes törvény volt számukra”, SZIT: „kedvükért délről a hegyekig hatolt”, IMIT: „jobbja felől a törvény tüze számukra”.

²⁴ McCarthy, Carmel (szerk.): *Biblia Hebraica Quinta. Fascicle 5: Deuteronomy*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2007, 155–156.

mezéseknek is, és rögzült tudásunk újragondolására késztet, ami ráadásul néha jelentős exegetikai következményekkel is jár. Például kevés közismertebb mondat van a Bibliában, mint a Genézis 1:1–2, ahol azt olvassuk, hogy „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet. A föld pedig kietlen és pusztá volt, sötétség volt a mélység színén, és Isten Lelke lebegett a vizek felett” (Károli, 2011). Van azonban egy alternatív értelmezés is, amit először Rási²⁵ vetett fel a XI-XII. században, miszerint a szöveg valójában arról szól, hogyan nézett ki a világ, amikor Isten a „Legyen világosság!” kijelentéssel elkezdett teremteni, azaz rendet csinálni benne. Rási a הַיְשֵׁרָה szó alakja és a mondatnani szerkezet (status constructusban álló főnév + ragozott igealak, vö. Hóseás 1:2) alapján azt javasolja, hogy úgy kellene fordítani, hogy „Az ég és a föld teremtésének kezdetén, amikor a föld formátlan és üres volt, és Isten szelleme lebegett a víz fölött, és sötétség volt a mélység felszínén, Isten azt mondta: Legyen világosság!”²⁶ Ebben az értelemben fordít többek között a *JPS Tanakh*,²⁷ az *ArtScroll Stone Edition Tanach*,²⁸ az Egeresi által is idézett *New Revised Standard Version* (NRSV),²⁹ a *Common English Bible* (CEB)³⁰ és a francia *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB)³¹.

A BHMSz a הַיְשֵׁרָה szócikknél (650.) említi ezt az értelmezést, amelynek keretében utal az NRSV megoldására. Emellett hivatkozik Király Gábor 2000-ben megjelent cikkére, amely Rásihoz hasonlóan (de őt nem említve) érvel az alternatív értelmezés mellett,³² amelynek az a teológiai következménye, hogy a teremtés nem az éggel és a földdel (és a vízzel) kezdődik, hanem a fénnel, tehát a Genézisben nem *ex nihilo* teremtés történik. Örvendetes, hogy ez az értelmezési alternatíva helyet kapott a szótárban, és Király Gáborral együtt – 23 év elteltével – továbbra is reméljük, hogy

²⁵ Rabbi Slómó Jicháki (1040–1105), középkori franciaországi rabbi és tudós, akinek szentírási és talmudi magyarázatai a rabbinikus kommentárirodalom legnagyobb tekintélyű szövegeivé váltak.

²⁶ Ben Isaiah, Abraham – Sharfman Benjamin: *The Pentateuch and Rashi’s Commentary: A Linear Translation into English*. 1: Genesis. Brooklyn: S.S. & R. Publishing Company, 1949, 1–5.

²⁷ *Tanakh: a New Translation of the Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985.

²⁸ *Tanach: The Torah, Propeths, Writings: The twenty-four books of the Bible, Newly Translated and annotated*. Szerk. Nossion Scherman et al. ArtScroll Stone Edition. Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 1996.

²⁹ *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments: New Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, 1989.

³⁰ *The Common English Bible*. Nashville: The Common English Bible, 2010.

³¹ *La Bible: Traduction œcuménique. Notes intégrales, reliure rigide satin mat grenat sous étui*. Paris: Éditions du Cerf, 1975, 1988, 2004, 2010.

³² Király Gábor: Genézis 1,1-3: A rendteremtés kezdetén. = *Theologiai Szemle*, XLIII, 2000/3, 130–132.

„talán egyszer egy magyar bibliafordításban is találkozunk így vele”,³³ legalább megjegyzés szintjén. Bízunk benne, hogy ez a szótár hozzá tud majd járulni ennek megvalósulásához.

A szótár arámi része ugyanolyan áttekinthető, mint a héber. Itt nincs éregszerter, de nem is kell, mert a szókincs korlátozott volta miatt inkább zavaró lenne. Tartalmát tekintve ez a rész szintén a HALOT figyelembevételével készülhetett, mivel követi annak szócikkeit: az igealakok a gyökbetűk alá vannak csoportosítva, vannak csillagozott hipotetikus alakok, és a főnevek esetében a nyelvtani nemek nincsenek feltüntetve. Sajnos a szócikkek rendkívül tömörek, ennek megfelelően – a HALOT-tal ellentétben – kevésbé kidolgozott, mint a héber rész, és ez alapján valóban csak függelékről beszélhetünk.

A tömörség néha az érthetőség rovására megy, például a בנה (808.) hitpe'el alakja alatt találjuk azt az információt, hogy „part.: מִתְּבַנֵּה + acc. Ezsd. 5:8.”. Nehezen értelmezhető, hogy mire vonatkozik az accusativus megjegyzés egy olyan nyelv esetében, amelyben nincsenek névszói esetek, ezzel szemben a például a HALOT azt a felvilágosítást adja, hogy az arámiban az „épül valamiből” szerkezetben az építés anyaga az ige tárgya.³⁴ Ez a BHMSz vonatkozó részéből sajnos nem derül ki, ráadásul kritika nélkül átvesz egy olyan nyelvtani terminológiát, amely egyrészt régiesen latin alapú,³⁵ másrészt összemossa az alaktani és mondattani kategóriákat. Egy másik példa az Ezsdrás könyvében többször is felbukkanó עֵבֶר נִהְרָא־נִהְרָה („a folyón túl”) kifejezés, amely az újasszír, újbabiloni és óperzsa birodalmak Transz-Eufrátesz tartományának (Eber-Nari) arámi neve, de erre a BHMSz-ben semmilyen utalás sem található, ellentétben Pollák Kaimmal és a HALOT-tal.³⁶ Az elmondottak alapján az arámi szókincset tartalmazó rész alaposabb kidolgozása lenne kívánatos a jövőben.

Összefoglalva: a szótár lexikográfiai jelentőségének és pozitívumainak maradóktalan elismerése mellett sajnos a gondos elemzés során a feltárt hiányosságok és indokolatlan jellemzők (pl. a betűk paleohéber megfelelőjének megadása) problematikájára is szükséges rámutatni. Ugyanakkor, elkötelezetten a bibliai nyelvek magyarországi magyar nyelvű oktatása mellett, őszintén reméljük, hogy lesz ennek a kétségtelenül hatalmas munkának egy további, javított kiadása, amely mindannyiunk nagy öröme fog szolgálni.

Kiss András

³³ Uo., 132.

³⁴ Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, V: Aramaic Supplementary and Bibliography*. Leiden: Brill, 2000, 1835. A hivatkozott bibliai szöveg: וְהוּא מִתְּבַנֵּה אֶבֶן אֶלֶל („és az most kőtömbökből épül”).

³⁵ A latin terminológia félrevezető voltára maga Egeresi is felhívja a figyelmet a tankönyvében, lásd Egeresi: *A bibliai héber nyelv...*, 182.

³⁶ Pollák: *Héber–magyar teljes...*, 261. Koehler – Baumgartner: *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, 1943.

Lloyd Ridgeon (szerk.):

Routledge Handbook on Sufism

LONDON & NEW YORK: ROUTLEDGE, 2020

A következőkben bemutatandó tudományos munka voltaképp a szúfizmus gazdag vallási és kulturális örökségének megértésére és értékelésére irányuló kísérlet. A Lloyd Ridgeon által szerkesztett jelen kötet harmincöt önálló tanulmányt foglal magában, melyek a szúfizmus változatos perspektíváiba nyújtanak betekintést. Kronológia szerint tagolt három fő fejezetén keresztül a könyv a korai, a középső és a modern idők sajátos kérdéseibe vezeti be az olvasót.

Az egyes tanulmányok és azok szerkezete tükrözi a könyv egészének felépítését, és fordítva. A jól tagolt szövegek mindegyike tartalmaz egy rövid, néhány bekezdésnyi bevezetőt, melyet részletes, a tudomány igényeinek megfelelő elemzés követ. Jellemzően az egyes szerzők saját gondolataikat, megjegyzéseiket, észrevételeiket a tárgyalástól jól láthatóan elkülönített konklúzió címszó alatt röviden, közérthetően összefoglalják. A kutatók kiterjedt, átfogó és a témában releváns szakirodalom és forrásbázis alapján dolgoztak, mely anyagokat átlátható, pontos hivatkozási rendszerben tüntették fel, gyűjtötték össze.

Az előszó rövid, de lényegre törő, és egzakt képet ad a kötet egészéről. A szerkesztő először felvázolja a szúfizmusnak a tudományban legtöbbször felmerülő, illetve a legnehezebben megválaszolható kérdéseit. Újra értelmezi és bemutatja ezeket a problémaköröket, mintegy újabb válaszkísérletek megfogalmazásának lehetőségét előkészítve ezzel a dolgozatok számára. Ilyen kérdések például a szúfizmus terminus meghatározása, e hagyomány történeti kontextusa, megjelenése napjainkban Nyugaton és Keleten, a misztikus jelző létjogosultsága.

A három fő fejezetből kettő elején egy-egy tömör, informatív és inspiratív bevezető szerepel. Az elsőben Ridgeon a megszokott európai értelmezési keretektől különböző, keleti perspektívából szemlélődik, és fontos megállapításokat tesz a szúfizmus eredetére vonatkozóan. Például felhívja a figyelmet arra, hogy arról a gondolkodás- és hagyományrendszerről, amit ma szúfizmusnak nevezhetünk – de főként annak keletkezéséről – érdemesebb körülírással beszélni. Ellenkező esetben ugyanis nem tennénk mást, mint hogy helytelenül saját doktrína- és fogalomapparátusunkkal egyszerűsítő kategóriába sorolnánk azt. Ugyanitt nyomatékosan türelemre szólít fel, óva inti az olvasót és önmagát a „divatos” teóriák elhamarkodott elfogadásától:

olyan, nyugati szerzők tollából származó elméletekétől, melyek valamilyen előzetes, önkényes célnak szolgáltatják ki, rendelik alá a szúfizmust. Ezek nevezetesen a XIX. század törekvő nemzeti és keresztényi eszmerendszerei, melyek a nyugati civilizáció felsőbbrendűségét hirdették. E kategóriába sorolja többek között E. H. Palmert, mert a szúfizmust az „árja faj ősvallásából” eredezteti. Hasonlóképp Goldziher Ignácot is itt említi, amiért a szúfizmust leginkább az iszlámon kívüli egyéb kulturális és vallási hatások egyvelegének tekintette. R. A. Nicholson azonban már náluk haladóbbnak érzi, mert ő a szúfizmus gyökereit az iszlám első évszázadaiban megjelenő askéta irányzatokban kereste. Ugyanakkor az ő esetében is kritikaként jegyzi fel a görög és keresztény hatások jelentőségének túlhangsúlyozását. Követendő példaként egyetértően egy francia orientalista, Louis Massignon álláspontját tárja az olvasó elé. Nevezett kutató ugyanis egyrészt határozottan érvelt amellett, hogy a szúfizmus valódi gyökerei az iszlámon belül keresendők, másrészt hangsúlyozta a Korán misztikus hagyományban betöltött szerepét.

A szúfizmus középső periódusát bemutató második fejezet bevezetőjében is alapvetően az elsőben látott szemléletmód uralkodik. Itt a szerkesztő a terminológiai következetességre hívja fel a figyelmünket. Meglátása szerint egy keresztény hatású terminológia alkalmazása a szúfizmus kutatása során veszélyeket rejthet magában. Ezért a nyugati gondolkodók nyomán elterjedt „rend” kifejezés helyett a szúfi spirituális út jellemzésekor az arab *ṭarīqa* / *ṭurūq* fogalom megőrzését és konzekvens használatát javasolja.

A kötet első két fejezete alapos, szerkezete jól tagolt, áttekinthető. Egy hosszabb történelmi bevezető után betekintést nyújtanak a legfontosabb szúfi doktrínákba, vallási tanokba, gyakorlatokba, filozófiai gondolatokba is. Így a korai periódust tárgyaló szakaszban Al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī és Jalāl al-Dīn Rūmī tanulmányozását követően az olvasó egyebek mellett a szeretet és szépség fogalmának szúfizmus-beli relevanciáját is figyelemmel kísérheti. Nemkülönben a második fejezetben a különböző irányzatok (bektaszizmus, csistija stb.) megismerését követően például a szúfizmus és a keresztény miszticizmus bizonyos aspektusaival párhuzamba állítható neoplatonikus gondolatokat is szemügyre vehetjük. E struktúra követésének köszönhetően a szövegben jól harmonizál a teoretikus és empirikus vizsgálódás. Egyik sem a másik rovására, vagy a másikat mellőzve, hanem éppen egymásért, egymás kiegészítéseként a jobb megértés érdekében működik.

Az egyes tanulmányok nemcsak összegyűjtik a szúfizmus releváns anyagait, hanem reflektálnak azokra, érvényes következtetéseket vonnak le, elevenen kapcsolódnak be a tudományos dialógusba. Mindezt körültekintéssel teszik. A bektaszizmust tárgyaló dolgozatban a szerző először feleleveníti a Haçı Bektaş személye, élete és tevékenysége körüli tudományos vitákat. Ezt követően az újabb kutatások eredményeit igazolóan megállapítja, hogy bár a korábbi elképzelések eleinte meleg fogadtatásban részesültek, ezek alapvető premisszái megkérdőjelezhetőek, hipoté-

ziseik cáfolhatóak. E feltevések szerint ugyanis Hacı Bektaş csak egy jelentéktelen, örült dervis volt, akinek talán nem is voltak tanítványai vagy egyáltalán nem is létezett. Az ilyen állítások érvénytelenségét igazolandó, vonatkozó korabeli és későbbi forrásokat idéz és elemez, végül hiteles konklúziót fogalmaz meg: Hacı Bektaş feltehetően korának meghatározó szúfija volt.

A harmadik, a modern periódust tárgyaló rész a második fejezet földrajzi vonalát követve vizsgálja a szúfizmus napjainkban megjelenő új kihívásait, jellemzőit, kérdéseit. Ebből a szövegegységből azonban hiányzik a korábbi két fejezetnél látott instruktív és inspiratív bevezető, ami ily módon megtöri a könyv szerkezetét, harmóniáját. Továbbá Albánia szúfizmus történetén belüli relevanciája miatt érdemes lett volna itt valamelyest nagyobb teret engedni az ország vallási vonatkozásainak bemutatására. A balkáni állam ugyanis mind az Oszmán Birodalom idejében, mind napjainkban meghatározó központja a misztikus hagyománynak.

A tanulmánykötet tudományos igénnyel készült, magát ilyenként határozza meg, és céljának megfelelő anyagot foglal magában. Új, fontos eredményeket, kutatási anyagot kínál, összefüggéseiben és mélységeiben tárja elénk a témában releváns elsődleges és másodlagos irodalmat, valamint az ezekből levonható következtetéseket. A szerzők indokoltan, az objektív vizsgálódás érdekében jellemzően kiléptek a nyugati gondolkodás szűk keretei közül. A dolgozatokban túlnyomórészt egy alapvetően keleti szemléletmód és terminológia dominál, mindazonáltal épp e módszernek köszönhetően hitelesebb képet és válaszokat nyújtanak a szúfizmusról. Ha kutatás vagy ismeretszerzés céljával vesszük kezünkbe a könyvet, a tartalom jó eséllyel találkozni fog elvárásainkkal. Ezért olvasása ajánlott minden, a témában jártas személy vagy a téma iránt kitüntetett érdeklődést tanúsító, továbbá azzal a későbbiekben behatóbban foglalkozni kívánó tanuló számára.

Csehi Dóra Anasztázia

Haim Sperber:

The Plight of Jewish Deserted Wives, 1851–1900.
A Social History of East European Agunah

EASTBOURNE: SUSSEX ACADEMIC PRESS, 2023

Haim Sperber az izraeli Nyugat-Galileai Főiskola multikulturális tanulmányok tan-zsékének vezetője. Több publikációja is megjelent már a zsidó családok történetéről, különös tekintettel az *agunot*-jelenségre,¹ emellett további főbb kutatási témái az angol–zsidó jótékonyosság, a nők és a bevándorlás, az urbanizáció és a bűnözés és általában a modern zsidó történelem.

A szerző XIX. század második felével foglalkozó történettudományi és vallástudományi könyve érdekes és újszerű aspektusból közelíti meg a zsidó társadalomtörténet és vallástudomány kérdéseit. Érdeklődésének középpontjában a zsidó Kelet-Európa áll, amelyet inkább kulturális, mint bonyolultabb földrajzi kifejezésként használ (63.). Az *aguna* jelenségének a kutatása egy teljesen elhanyagolt területe a zsidó vallás- és társadalomtudományoknak, de nem csak önmagában ezért jelentős ez a kutatás. A kelet-európai *aguna*-jelenségből kiindulva Sperber rávilágít több, a korszakban Kelet-Európában is létező, fontos történelmi és vallási kérdésre, melyek a mai napig éreztetik hatásukat. A XIX. századi szekularizáció és modernizáció hatalmas változásokat hozott a zsidóság egésze számára, alapjaiban formálta át a zsidó közösségek egymásra utaltsággal jellemezhető életvitelét. A középkori zárt, sokszor gettófalakkal körbekerített, mélyen vallásos, hagyományőrző közösségek fokozatosan felbomlottak, átalakultak.

A nemzetállam, a jogállam, jogegyenlőség, a többségi társadalom emancipációs és liberális eszméi, továbbá az ehhez kapcsolódó joggyakorlat következtében a zsidóság valóban kikerült a zárt, üldözött, kiszolgáltatott helyzetéből. Sperber ezt a történeti pillanatot veszi lencsevégre, klasszikus történettudományi módszerekkel végzett, szisztematikus kutatómunkával. Sperber könyve amiatt is jelentőségteljes munka, mert a több szempontból napjainkig háttérbe szorított női szerepet elemzi. Teszi ezt úgy, hogy az *aguna*-jelenséget a korabeli zsidó sajtóorgánumokban vizsgálja, és ennek eredményeképpen a XIX. századi kelet-európai zsidó sajtó történetébe is betekintést kapunk (65.).

¹ A héber kifejezés különböző módon elhagyott, de a zsidó vallási jog szerint elválni nem tudó feleségekre használatos, szó szerint „leláncoltat” jelent.

A héber *aguna* (többes számban *agunot*) kifejezés olyan zsidó nőre utal, aki a férjétől nem tud elválni, tehát házasnak minősül, mivel a férje eltűnt vagy elhagyta, és nincs rá bizonyíték, hogy meghalt volna. A zsidó vallásjog szerint amíg nem bizonyítható, hogy az eltűnt férj elhunyt, addig a feleség házasnak minősül, és nem házasodhat újra. A zsidó házasságjog szerint a válás pedig csak abban az esetben érvényes, ha abban a férj is közreműködik, olyan módon, hogy ő maga adja át az asszonynak a válólevelet, vagy a megbízottjával küldi el azt. Az eltűnt férjek esetében értelemszerűen sem maga, sem megbízottja által nem adhatja át a válólevelet (*get*).

Az *aguna*-kérdés a Talmud korától napjainkig foglalkoztatja a zsidó közösségeket és a rabbikat. Fontos szociális és etikai kérdés, ugyanis a hagyományos vallásos közösségekben csak az újránházasodás biztosíthatja és állítja helyre a nők (és adott esetben gyermekeinek) társadalmi státuszát, egzisztenciális, anyagi biztonságát. Ez a könyv új perspektívákból vizsgálja a zsidó nők státuszának változásait a XIX. században, különösen Kelet-Európára koncentrálva, miközben e közösségek szélére került emberek szenvedéseibe nyújt betekintést.

Az *agunot*-jelenséget ez idáig a zsidó halakha (zsidó jog) szemszögéből vizsgálták meg alaposabban és széleskörűbben. A jelenség történeti szempontból való kutatása azonban elenyésző, Shashar *Vanished Men* (2020)² című, héberül megjelent munkája egyike azon kevés tanulmányoknak, amely a témában elérhető. A korábbi tudományos megfigyelések alapján és Sperber jelenlegi kutatásainak köszönhetően megtudhatjuk, hogy az *aguna*-problémának a XIX. század előtti kezelése hagyományosan a rabbik hatáskörébe tartozott, ugyanis a nehéz helyzetbe került nők csak a rabbiktól kérhettek tanácsot, várhatták a megoldást. A rabbi általában felhívta a más közösségekben, városokban élő rabbiknak a figyelmét a távollévő vagy hajthatatlan férjre, annak érdekében, hogy megtalálják őt, és megszerezzék tőle a szabadságot jelentő válólevelet. A rabbik vallási és gyakorlati szerepe ugyan fontos volt, de kevésbé mutatkoztak hatékonyak abban, hogy az említett módon jogi segítséget nyújtsanak az elhagyott nőknek. A vizsgált korszakban ugyanakkor jelentős változás következett be, amely főként a korábbi hagyományos megközelítést érintette. A nyomtatott újságok, kiadványok megjelenése és elterjedése, az újságírás a XIX. század közepén új kapukat nyitott az elhagyott nők számára. A nők újságokban és egyéb hirdetésekben kezdték el keresni eltűnt férjeiket. A nők többé nem függtek kizárólagosan a rabbinikus segítségtől, hogy megoldják helyzetüket. Sperber főleg a kelet-európai sajtóanyagot kutatta, dolgozta fel az *agunot*-jelenség szempontjából, ennek tükrében tárta fel a kort és jellemzőit. A kutatás mintegy járulékos módszertanának hozadékeként egy kelet-európai médiatörténetet is felvázol a szerző.

² .2020. ירושלים: כרמל, 1850-1648. עגונות במרחב האשכנזי, גברים נעלמים : ששר, גברים נעלמים : עגונות במרחב האשכנזי, 1850-1648. אגונות in the Ashkenazi Realm, Noa: Vanished Men. Agunot in the Ashkenazi Realm, 1648-1850. Jerusalem: Carmel Press, 2020.

A könyv összesen öt fejezetet tartalmaz. Az első a XIX. század közepét térképezi fel, a második a férjek eltűnésének okaival foglalkozik, és a férjekre koncentrálnak. A harmadik és a negyedik fejezet a problémakörrel kapcsolatos általánosabb társadalmi kérdésekkel és a zsidó közösség reakcióira fókuszál, az utolsó fejezet pedig az *agunot*-jelenség változó természetével kapcsolatos gondolatokat és következtetéseket tartalmazza.

Sperber számos olyan forrást használ, amelyet a mai napig alig kutattak az *aguna*-jelenség szempontjából. Négy fő dokumentumcsoportot vizsgált meg: a korabeli újságokat, a rabbinikus forrásokat, azokon belül különösen a reszponzumokat (halahikus kérdések-válaszok formájú döntvények), továbbá a hivatalos orosz rabbinikus dokumentumokat, valamint a magánlevéltárban lévő leveleket és kéziratokat. Ezek a források alternatív és olykor egymásnak ellentmondó narratívákat kínálnak az *agunotról*.

Abból is világosan látható, milyen hatalmas anyagot dolgozott fel Sperber,³ hogy kutatásai során összesen 2880 olyan esetet sikerült áttekintenie és összegyűjtenie, amelyek zsidó újságokban jelentek meg, továbbá 267 esetet pedig általános, nem zsidó sajtótermékben sikerült felfedeznie az 1851 és 1900 közötti évekből. A témával foglalkozó zsidó újságok többsége héberül, kisebb része jiddis nyelven jelent meg, beleértve a különböző helyi zsidó kiadványokat.

A legjelentősebb és egyben első héber hetilap, a *Ha-Magid* – amelyet 1856-tól 1903-ig adtak ki, és először a poroszországi Lyckben, majd később Berlinben, Krakkóban és Bécsben jelent meg – az *agunot* ügyét előkelő helyen tűzte lapjaira. Sperber kutatásai során a folyóirat összes számát áttekintette, kezdve 1857 márciusától, amikor az első *agunot*-hirdetés megjelent. Az elhagyott zsidó asszonyokról más zsidó újságokban is találunk információt, különösen az 1860 után megjelentekben kezdenek egyre gyakrabban felbukkanni. Az újságokon belüli két jellemző előfordulási helye pedig a hirdetésekben és a híradásokban található. A nők vagy hozzátartozóik, főként apák, által feladott hirdetések az eltűnt férjek hollétére vonatkozóan kértek felvilágosítást a lap olvasóitól. Az is kiderült, hogy az említett hirdetések csak azután jelenhettek meg, miután a szerkesztők ellenőrizték az információk hitelességét. A szerkesztők ugyanis nagyon is tisztában voltak az érintett felek esetleges félrevezető vagy manipulatív szándékainak lehetőségével. Sperber könyvéből azt is megtudjuk, hogy az újságoknak voltak helyi tudósítói, akiket olykor azzal bíztak meg, hogy írják meg a hirdetések alapján történő keresés részleteit. Sokan segítettek az eltűnt férjek felkutatásában Európa határain innen és túl is, például Párizsban, Tibériásban vagy akár Bagdadban. Arra is volt eset, hogy a feleséget elhagyó tulajdonképpen hivatásos bűnöző volt, aki számára a házastárs

³ Sperber, Haim: *A Social History Database of East European Jewish Deserted Wives, 1851–1900*. Liverpool: University Press, 2022.

„cserbenhagyása” csak az egyik eleme volt a bűnözői létformának. Ezek a férfiak esetenként nőkereskedelemmel is foglalkoztak, és elhagyott feleségeket adtak el bordélyház-tulajdonosoknak (31).

Az *agunot* újságokban történő előfordulásának elemzése során egyértelműen az derült ki, hogy a vizsgált első öt évtizedben mintegy 75%-uk hirdetés formájában jelent meg, de ez az arány egyre csökkent, és ezzel párhuzamosan a témával kapcsolatos hírek száma az első évtizedtől kezdve mintegy fél évszázad alatt 31-ről 330-ra emelkedett, ami valószínűleg a korabeli zsidó sajtó egyre professzionálisabbá válását is tükrözi.

Fontos jelenség, hogy a Ha-Magid újság profilja az 1870-es és 1880-as években megváltozott, ugyanis a lapot jobban foglalkoztatta a zsidó nemzeti mozgalom és a zsidók letelepülése Palesztinában, mint a szociális kérdések. Mindeközben egyre több újság kezdett el foglalkozni az *agunot* kérdésével, és jelentetett meg releváns híreket vagy épp hirdetéseket.

A felvilágosultabb lapokkal szemben az ortodox újságok szerkesztői nem értettek egyet azzal, hogy a sajtóban ennek az ügynek ilyen jelentős teret kellene adni. A legismertebb közülük Jehiel Brill, a Ha-Levanon szerkesztője volt, aki 1879-ben egy vezércikket publikált, amelyben deklarálta, hogy a kérdéssel kizárólag a rabbik foglalkozhatnak, és a témának nincs helye a sajtóban (14.). Ennek hátterében az állt, hogy az ortodox rabbik tartottak a média növekvő befolyásától, és olyan újságokat akartak alapítani, amelyek támogatják a rabbik által kontrollált vallási társadalom rendjét és a rabbinikus vezetők tekintélyét. Az ortodox világban a Ha-Levanon helyett a Mahazikei Ha-Dat és a Kol Mahazikei Ha-Dat örvendtek népszerűségnek, amelyek támogatták az osztrák–magyar területek galíciai és nem litván ortodoxok csoportjait. Ezek az újságok kevésbé voltak hajlandók az *agunot*-hirdetéseket közzétenni.

Az *agunot* kérdése egyre intenzívebben foglalkoztatta a korszak zsidó közösségét. Főleg Kelet-Európára volt ez jellemző, amint azt a XIX. századi rabbinikus forrásokból előkerült hatalmas mennyiségű adat is bizonyítja, azokon belül különösen a responzumirodalomra volt ez jellemző (a zsidó jog rabbinikus döntvényei, kérdések és válaszok formájában). Sperber összesen 332 responzumkönyvet vizsgált meg a témában (15.), valamint rabbinikus archívumokat és rabbinikus bírósági feljegyzéseket tekintett át. Míg az *agunot*-kérdés a rabbinikus responzumok fontos tárgyává vált a XIX. században, addig az említett rabbinikus forrásokban való diszkusszió hangnemét és módjait elkezdte befolyásolni az új szereplő, a nyomtatott újságok. A rabbinikus válaszok azért is fontos forrásegyüttes, mert a hagyományos zsidó társadalomban a családi kérdéseket általában a magánszféra részeként és diszkreéten intézték, habár a *stetl*ben és a tágabb közösségben természetesen ismerték a férjek eltűnését.

A responzum-könyvek mint vallásjogi források olvasói köre is jelentősen változott a XIX. század folyamán. Végül nemcsak a rabbinikus hallgatóknak és a

fiatalabb rabbiknak címezték őket, hanem a rabbinikus-rendeletek hagyományos tanulmányozóin kívül olyan új olvasóközönség is felbukkant, akik mérsékeltebbek és nyitottabbak voltak a zsidó felvilágosodásra. Ezek a felvilágosultabb tanulók a zsidó újságokat is olvasták. Így mindkét kiadványtípusban kezdtek megjelenni a témával kapcsolatos írások kölcsönösen befolyásolva egymást. Ez azt jelentette, hogy a jelenséggel való foglalkozás már nem korlátozódott a rabbinikus intézményrendszerre, mint ahogy az korábban jellemző volt.

A kutatással kapcsolatban van némi hiányérzetünk, melyet Sperber is elismer (77). Nagyon keveset tudunk arról, miért hagyták el feleségüket, családjukat a férfiak, mivel erre vonatkozó források tulajdonképpen nincsenek. Az jól látszik a szociológiai vizsgálatokból, hogy a zsidó társadalom szekularizációja miatt a rabbinikus tekintély csökkenése volt jellemző, és egyre több zsidó számára vált vonzóvá a valamennyire hagyományos, de kevésbé vallásközpontú társadalom. A korai középkor óta először nem volt homogén a zsidó társadalom, és egyre inkább megszűnt a vallási konszenzus. A városi élet, az urbanizáció is lehetőséget teremtett arra, hogy sokan elhagyják a zsidó közösséget. Ez a folyamat számos hagyományos zsidó foglalkozás jellegét is jelentősen megváltoztatta, tovább csökkentette a rabbik befolyását, akik egykor nagyobb kontrollt gyakoroltak a kisvárosok és falvak zsidó közösségei felett. Az elvándoroltak, a jövevények többé már nem zsidó negyedekben éltek, ami megváltoztatta a nem zsidókról alkotott felfogásukat, és ráébredtek arra, hogy a zsidó közösségen kívül is élhetnek. A zsidó vallási életben kiemelkedő jelentőségű parancsolatok hanyatlásnak indultak.

Az akkulturáció új és továbbfejlesztett formái a többségi társadalommal való azonosulás tendenciáit erősítették. Az aprólékos vallási rítusok betartása így megszűnt a közösségi lét alapja lenni az új településeken, és a rabbik, a rabbinikus törvényhozók és a rabbinikus intézmények befolyása az idő múlásával fokozatosan csökkent (69.). A hagyományos rabbinikus tekintélyt mind a haszkala (zsidó felvilágosodás) mozgalom, mind a haszidizmus kihívás elé állította, amelyek új perspektívákat és közösségi vezetési formákat kínáltak a zsidóknak.

A női témák napirendjét azonban a zsidó folyóiratokban nagyrészt férfiak határozták meg. A héber és jiddis sajtó férfi szerkesztői és kiadói alakították ki az *aguna*-kérdés narratíváját, akik inkább konzervatívak, mint radikális *maszkilimek* (felvilágosultak) voltak. Nagyon kevés női publikáció található ebből a korszakból, a zsidó folyóiratokban az *agunotról* szóló narratívát alapvetően konzervatív és részben felvilágosult férfiak alkották meg.

Ennek során az elhagyott nőket, az *agunákat* a zsidó társadalom áldozataiként, egyúttal tehetetlenekként és férfiak segítségére szorulókként ábrázolták. A nők áldozatként való ábrázolása illeszkedett abba az általánosan paternalista szemléletmódba, ahogyan a nőkről a férfiak gondolkodtak. Az a pártfogó felfogás, hogy a nőknek mindenféleképpen szükségük van a férfiak segítségére, nemcsak a zsidó

felvilágosodásban volt jellemző, hanem a rászoruló nő fogalma uralta a kiadók szemléletét általában. Ez a perspektíva megfelelt a rabbinikus felfogásnak is, ami a korban teljesen általános volt.

Sperber kutatásai nem adnak kielégítő, tudományosan alátámasztott választ arra, miért terjedt el a feleségek elhagyása, így a könyvben erre csak találgatások vannak. A bizonytalanság egyik fő oka az, hogy a legtöbb feleségét elhagyó férjet nem találták meg, és emiatt nem hagytak maguk után bizonyítékot sem az indokaikkal. Sperber azt feltételezi, hogy a nemzetközi migráció volt az *aguna* probléma növekedésének fő tényezője, különösen ebben az időszakban, amikor a migráció először vált tömegjelenséggé (52.). A lakosság mobilitásának gyors növekedése az állandó mozgás társadalmi érzését keltette, és olyan környezetet teremtett, amely sok férfit arra ösztönzött, hogy elhagyja feleségét és családját. A zsidók rossz és egyre romló gazdasági helyzete főleg az Orosz Birodalomban is egy fontos magyarázat. Fiatal férfiak hagyták ott családjaikat, hogy munkát találjanak és ellássák feleségüket és gyermekeiket, de sokan nem tudtak saját magukról és családjukról is gondoskodni az új jövedelemből, ezért végül úgy döntöttek, hogy nem térnek haza.

A XIX. században kevés *agunának* sikerült elválni, a megoldatlan elhagyás és eltűnés sokkal gyakoribb volt. A mai digitális korban azonban, a férjek ilyen eltűnése gyakorlatilag lehetetlen a technológiai fejlődés miatt, mivel tulajdonképpen minden ember informatikai eszközökkel követhető, szinte lehetetlen eltűnni, vagy legalábbis nagyon nehéz. A mai technológiai fejlődéssel az *aguna* problémája szinte megszűnik.

Összegezve, a Haim Sperber kutatásait tartalmazó könyv egy jelentős, új eredményeket publikáló munka. Óriási előnye, hogy a szerzőt megelőzően az *agunot*-jelenséget ilyen átfogóan korábban senki sem kutatta. Sperber hatalmas anyagot dolgozott fel, nagy volumenű forráscsoportot használt tudományos munkája során, és a szövegeket kifinomult kritikai módszerekkel vizsgálta. Könyvének a legfontosabb eredménye, hogy meghatározta és bizonyítani tudta azt az állítását, miszerint a rabbinikus források és a sajtó forrásai két különböző narratívát kínáltak az *aguna*-problémával kapcsolatban. Végül külön érdeme a könyvnek, hogy nagy hangsúlyt fektet a kelet-európai zsidó történelem nők társadalmi helyzetével kapcsolatos aspektusaira, amellyel eddig még alig foglalkoztak a judaisztika tudományterületének művelői.

Háberman Zoltán

Ken Wilber:

The Religion of Tomorrow: A Vision for the Future of the Great Traditions – More Inclusive, More Comprehensive, More Complete

BOULDER: SHAMBHALA, 2018

Ken Wilber legutóbbi főbb művében a Tan kerekének negyedik megforgatására tesz kísérletet, vallást, pszichológiát és spiritualitást tárgyaló gondolatrendszerét azonban nemcsak a buddhizmusra, de minden nagyobb vallási hagyományra nézve érvényesnek tekinti. Természetesen, mint minden metanarratívát, az integrálméletet és annak jelen könyvben prezentált vallási elemeit is okkal fogadhatja kétellyel az olvasó, azonban megfontolásra méltó felvetésekre is bukkanhat közöttük. A legegyszerűbben filozófusként meghatározható szerző az elmúlt közel ötven évben több tucat könyvben fektette le az úgynevezett integrálmélet alapjait, amely egy természettudományokra, filozófiára és pszichológiára épülő metateória, olyan „térkép”, amely az élet minden területét egyetlen összefüggő rendszerbe kívánja foglalni.

A szerző kozmocentrikus narratívájában az univerzum létének alapját több névvel illeti: Godhead, Brahman, Suchness stb. és ezeket szinonimaként alkalmazza. Ennek egyfajta hatóereje a Szellem (*Spirit*), amely a létezés kibontakozásán, a fejlődésen keresztül egyrészt önmaga közvetlen realizálására törekszik, vagyis arra, hogy a pl. Brahmantól eltávolodott lény önmagát ismét Brahmannel azonosítsa („felébredés”), másrészt az egyre összetettebb, „teljesebb” struktúrák kialakításával önmaga potenciáljának lehető legteljesebb elérésére is eljusson („felnövés”). A szerző egyébként a fent említett abszolút létezőt lényegében tudatállapotként képzei el, melyben a teremtett világ megjelenik, és e tudatállapot elérését hívja többek között Nagy Felébredésnek (*Great Awakening*). E két folyamat az emberen keresztül megy végbe. Wilber célja a „térkép” megrajzolásával a létezés egyfajta struktúrájának meghatározása vagy felderítése volt (melyben benne foglaltatik a létezés dinamikus fejlődéséről való tudás), második lépésként pedig az így kapott ismereteket egy önismereti folyamatra való alkalmazással (spirituális és pszichológiai módszerek gyakorlata) arra hívja az olvasót, hogy tudatosan vegyen részt a létezés ilyesfajta kibontakoztatásában, lényegében az evolúció alakításában, a fejlődésben.

Wilber a fejlődés két fő folyamatának a fent említett felnövést és felébredést határozza meg. Felébredés alatt a tudat túgulásának folyamatát érti, melynek során az ember egyre nagyobb mértékben azonosul az abszolútummal, míg végül elér egy

az advaita védanta irányzatában tanítottához hasonló, *nem-kettős* állapotot (melyben egynek éli meg magát pl. Brahmannel és a teremtett világgal is).

A felébredés e végső élménye öröktől fogva állandó és változatlan, illetve közvetlenül átélhetővé teszi az *abszolút igazságot*. Felnövés alatt többféle pszichológiai fejlődésmodellt alapul véve mindig magasabb fejlődési szintek elérését érti (pl. világnézet, személyközi kapcsolatokban való érettség vagy morális intelligencia tekintetében), amelyek során az ember *relatív igazságról* való tudása bővül. Mindez azt jelenti, hogy a Brahmannel való egység állapota mindig ugyanaz, de mivel az ember fejlődése egyre újabb és újabb szinteket hoz létre és ér el, ezért a végső, nem-kettős állapot (abszolút létező és világ egysége) folyamatosan fejlődik: egy ma megvilágosodott ember megvilágosodása „teljesebb”, mint egy több ezer évvel ezelőtt élt emberé, egyszerűen azért, mert a természetben folyamatosan egyre komplexebb struktúrák jönnek létre. Itt erőteljesen és nyíltan kimondva felhasználásra kerültek az advaita mellett a buddhista filozófia elemei is (vö. üresség és a forma, nirvana és szamszára egyesülése).

Wilber a fejlődés alatt általában véve a minél összetettebb és minél mélyebb *holonok* (rész-egészek) kialakulását érti – e folyamat alátámasztása végett előszeretettel nyúl biológiai elméletekhez is. Mi az tehát, ami a szerző szerint hiányzik a vallásokból? Wilber úgy gondolja, hogy a nyugati pszichológiai iskolák olyan ismereteket adtak az emberről, amelyek elengedhetetlenek a lelki egészséghez, illetve a további fejlődéshez és kibontakozáshoz (felnövés), azonban ezek nem foglalkoznak a felébredés kérdésével, ami ráadásul a mai nyugati vallási hagyományokból is kiveszett – miközben a modernizmus alkotta világrendszer és a posztmodern pluralizmus relativizmusa olyan általános értékválságot teremtett, amely a kihalás szélére sodorta az emberiséget. A főleg keleti rendszerek (a kötet legtöbbször a buddhizmust hozza példaként, ezt a szerző részletesen meg is indokolja) pedig ugyan megőrizték a felébredés elősegítéséhez szükséges módszereiket, azonban semmit sem tudnak a felnövés dimenziójáról, hiszen az utóbbi évszázadok tudományos eredményeit, így a pszichológiai ismereteket sem inkorporálták tanaikba, ezért képviselőik és előírásaik gyakran szükségtelenül autoriterek, kirekesztők, tehát idejémtúltak. A kereszténység pedig, írja, különösen előnytelen helyzetben van, hiszen nemcsak korszerűtlenné vált a felnövés elemeinek tekintetében, de spirituális dimenzióját is elveszítette.

A kötet egyik legfőbb állítása: a spirituális gyakorlás és a hívés nem elégséges, gondot kell fordítani a személyiség fejlesztésére is, ugyanis a személyiség fejlettségének foka nagyban meghatározza a vallási megélést, a hitbeli tanok értelmezését, de a lelki vagy spirituális élményeket is. Wilber ebben látja a vallási konfliktusok alapját: mindenki a maga felnövési szintjének megfelelően értelmezi a maga felébredés-élményét vagy a felébredésről kapott tanításokat.

Egy példa nagyon leegyszerűsítve: egy egocentrikus felnövési szinten járó ember istenélménye különbözik pl. egy etnocentrikus vagy egy világcentrikus nézetű

emberétől. Előbbi azt élheti meg, hogy ő maga az Isten; a második, hogy az egyetlen és igaz Isten csak az ő közösségének az Istene, csak nekik nyilatkoztatja ki magát és csak ők a fontosak számára; a legutóbbi pedig azt, hogy a neki megjelenő Isten mindenki másnak az Istene is, mindenki más is egyformán szeret. Hasonlóan, írja Wilber, lehet egy tanító a teljes felébredés állapotában, de ha alacsony pl. az erkölcsi intelligenciája, könnyen lehet bántalmazó a viselkedése. Az integrál elmélet a felébredés (nem hétköznapi tudatállapotok) szintjei között is különbséget tesz. Az ilyen, spirituálisnak mondható élmények az intuícióhoz köthető élményektől (megérezés, telepatikus jelenségek, stb.) a hallucinatív istenségélményeken át egyre inkább a Teremtéssel való egység, majd végül a nem-kettős megvilágosodás szintjéig vezetnek. E tudatállapotokat és a hozzájuk kapcsolódó élményeket a világ számos hagyományának tanaira és a hagyományok követőinek beszámolóira alapozva határozza meg és fejti ki részletesen. A szerző konklúziója tehát, hogy a felnövés és a felébredés, a relatív igazság és az abszolút igazság elérésének módszereit egyaránt használni volna érdemes egy korszerű spirituális út során.

Wilber célja nem egy új vallás alapítása, hanem annak felvázolása, hogy a meglévőknek milyen lépések megtételére volna szüksége a hívőkkel való eredményesebb kommunikáció és lelki üdvük hatékonyabb elősegítése érdekében, hogy a vallásról alkotott fogalmaink újragondolása által visszaállítható legyen annak kiemelt helye a kultúrában és a társadalomban. Noha mindvégig igyekszik finom maradni: minden vallási szakember azt és annyit fogad el a könyvben közreadott ajánlatokból, amennyi megengedhető a maga felfogása és hitrendszere számára – végső soron úgy látja, hogy a világvallások túlélésének záloga minél több itt leírt nézet átvétele. Hangsúlyozza, hogy az általa javasoltak csak *kiegészítésként* szolgálnak a tanításokhoz, azokból nem vesznek el semmit, azonban nyilvánvaló, hogy nem minden hívő vagy vallási szereplő tudná a maga hite egy részének feladása nélkül átvenni ezeket, hiszen pl. a vallások legtöbb mitológiai elemét és dogmatikus előírását meghaladottnak, elhagyhatónak tartja.

Habár a könyv stílusa közvetlen (vezeti az olvasót, gyakran kiszól hozzá, néhol humort csempész a szövegbe), az érintett témák összetettsége okán helyenként nehezebben követhető, a rengeteg ismétlés és összefoglalás pedig olykor frusztrálóvá válhat – bár a szerző által bevezetett kulcsfogalmak megjegyzését és a közöttük való eligazodást nagyban segíti. Az összesen közel hétszáz oldalon Wilber először részletesen felvázolja programját, majd a második és harmadik részekben a felnövés és felébredés szintjeit, ill. a fejlődés során a különböző szinteken lehetségesen kialakuló diszfunkciókat elemzi. Végül a negyedik részben számos további kiegészítő felvetést, elemet tárgyal kisebb részletességgel (pl. tudományos technológiák, csoportalapú gyakorlatok spirituális fejlődésben való felhasználására vonatkozó elképzelések).

A szerző a kötetet kézikönyvként definiálja, ami találónak mondható: bizonyos részei filozófiai traktátusra vagy teológiai értekezésre emlékeztetnek, bizonyos

részek pszichológiai tankönyvszerűek, ugyanakkor önismereti gyakorlatok is találhatóak benne. Ken Wilber módszerének és elméletének alapvető logikája, hogy a lehető legtöbb nézetet igyekszik magába foglalni, így nem új elmélet kíván lenni a korábbiak cáfolatára, hanem egy holisztikus metaelmélet, amely létező pszichológiai és spirituális modelleket egymás mellé helyezve azokat mintegy összefoglalva, ill. helyenként kiegészítve írja le. Ez erőssége és gyengéje is lehet egyben: gondolatait, ahol erre lehetősége nyílik, tudományos kutatásokkal alapozza meg, azonban a rengeteg felhasznált rendszer és elmélet metaszisztémává alakítása mindig magában rejti az önkény veszélyét. Persze erre azért reflektál: pl. a különböző fejlődési fokok meghatározását rugalmasnak és helyzetfüggőnek ítéli meg (ahogy a legtöbb más címkézést vagy kategorizálást is), ami azonban bizonyos, írja, az a fejlődés ténye és annak általános iránya, vagyis az egyre összetettebb és teljesebb holonok kialakulása úgy, hogy az újabb holon meghaladva a korábbi meg is őrzi azt. Ebben a műben a terjedelméhez képest kevés kötetre vagy tanulmányra hivatkozik formálisan, ám szerzőket, kutatókat gyakran említ. A rövid bibliográfia mellett a könyvvégi jegyzetek tartalmazzák a felhasznált források nagyját, továbbá az *Integral Psychology*¹ c. kötetében felsorolt és szemléltetett körülbelül száz pszichológiai és spirituális modellre és az őket megalkotó szerzőkre támaszkodik (pl. Clare Graves, Abraham Maslow, James Fowler vagy Nágárdzsuna, ill. Aurobindo).

A *The Religion of Tomorrow* emberpróbáló olvasmány lehet nemcsak terjedelme miatt, de azért is, mert a benne megfogalmazott gondolatok intellektuális és hitbeli kihívást is jelenthetnek. A könyvben kifejtett „integrál spiritualitás” sokrétű metaelmélet lévén nehezen kezelhető egyetlen entitásként, amit elfogadni, elutasítani vagy megkérdőjelezni lehet. Habár egymással összefüggő elemei okán valóban értelmezhető egészként, mégis szinte csak egyesével lehet elfogadni, elutasítani vagy megkérdőjelezni részeinek állításait. Az olvasás megpróbáltatása végül jó eséllyel megjutalmazza az olvasót, hiszen a könyv olyan nézőpontokat és kategóriákat vezet be a vallásról, a hitről és a spiritualitás megéléséről való gondolkodásba, amelyek által nemcsak a teológust vagy a filozófust szólítja meg, de az *embert* is, e megszólítás pedig könnyen járhat felkavaró, örömteli, megbotránkoztató, de felszabadító élménnyel is – akár mindezekkel egyszerre.

Sziji Márton

¹ Wilber, Ken: *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala, 2000.

Kahler Frigyes:

A múltat bevallani: tanulmányok, előadások, beszédek

BUDAPEST: KAIROSZ, 2016

Kahler Frigyes kötete négy tanulmányt és négy beszédet tartalmaz, melyek közül az első két tanulmány a koncepciós perek és ezen belül a magyarországi koncepciós perek témáját közelíti meg elsősorban jogelméleti és jogtörténeti nézőpontból, Zadravecz István ferences püspök (1884. június 20 – 1965. november 13.) és Mindszenty József bíboros (1892. március 29 – 1975. május 6.) elleni eljárások elemzésén, értelmezésén keresztül. A harmadik írásában Kahler a jogállam és pártállam különbségeit tárgyalja, a *Szólj, szólj, virrasztó!* című tanulmányában pedig a nemzet és globalizáció témakörében juttatja el hozzánk gondolatait. Legvégül négy beszédében 1956 hőseinek állít emléket, kihangsúlyozva a szabadság, a nemzeti egység fontosságát, a mai magyarság számára pedig a bennünket összekötő értékekre való koncentrációt, nem pedig a különbségek kihangsúlyozását.

2015. november 14-én Esztergomban P. Uzdóczy-Zadravecz István OFM püspök halálának 50. évfordulójára a ferences rendtársak által rendezett megemlékezés és tudományos konferencia készítette Kahler Frigyest a per anyagának vizsgálatára. Ennek során a per céljait feltárva kapcsolatot és hasonlóságokat talált a sokkal ismertebb és többször elemzett Mindszenty-perrel a vád és a védelem eljárásában, az ítéletek szerkezetében, a jogelvek áthágásában, valamint a korszak egyház elleni támadásai szempontjából. Major Ákossal (1908. május 23. – Budapest, 1987. május 26)¹ ellentétben Kahler szerint nemcsak 1948-tól, hanem már 1945-től politikai indíték állt a jelentős bírósági ügyek háttérében, mely állítást az általa vizsgált Zadravecz-perrel kapcsolatban fogalmazta meg.

A peranyagok részletes ismertetése során felvázolja többek között Horthy Miklóssal való kapcsolatát, lelkipásztori tevékenységét, püspökké való kinevezését, a hívőkre gyakorolt hatását, valamint a „fasiszta és demokráciellenes” jelzővel illetett TESZ²-ben történő szerepvállalását. Kahler a Zadravecz elleni per egyik okának

¹ 1945-ben a Budapesti Népbíróság, majd 1946–1948-ig a Népbíróság Országos Tanácsának elnöke.

² Társadalmi Egyesületek Szövetsége, amelynek korábban díszelnökévé választották Mussolinit, de 1942-ben éppen Zadravecz közreműködésével oszlatták fel.

a Horthy-korszak elítélésének igényét látja, másik okának pedig a katolikus egyház ellehetetlenítésére való törekvést, amely a kommunista politika célkitűzésévé vált a hatalomátvételt követően. A kommunizmus vallásellenességének magyarázatára Bergyajevet idézi, és helyt ad állításának, mely szerint a kommunizmus és annak keresztényellenes propagandája szenvedélyességének megértéséhez a társadalmi és gazdasági dimenzió kívül annak „vallásként” való definiálására van szükség. E megállapítást Kahler nem elemzi tovább, de valójában a kommunizmust mint politikai vallást írja le, melyben a totalitás megnyilvánulása a társadalom, valamint az egyén életének befolyásolását és kontrollját jelenti, és amelynek logikáját a történelmi vallásokból, míg eszközeit a civil vallásból kölcsönzi.³

Kahler ezután az egyházellenes megnyilvánulások újabb ferences áldozatainak, mint Károlyi Ádám Bernát és P. Kiss Szaléz ügyét is megemlíti, majd az 1996-ban a Legfelsőbb Bíróság által hozott felmentő ítélet ellenére továbbra is nyitva hagyja a kérdést, mivel Zadravec személyének és politikai szereplésének vizsgálata, tevékenységének tisztázása a mai napig nem fejeződött be teljesen, lehetőséget hagyva újabb kutatások számára.

A második tanulmányban a Mindszenty-per vizsgálata során rávilágít arra, hogy e konstruált koncepció per egy folyamat része, melynek célja a magyar katolikus egyház széttűzése a kommunista hatalom ideológiai és társadalmi céljainak elérése érdekében. Ez a folyamat hasonló módon zajlott le a környező, kommunista országokban (Románia, Csehszlovákia), követve az 1920-as évek Szovjet-Oroszországában, majd a Szovjetunióban végbemenő, az egyházak teljes felszámolását célzó folyamatait. Megfelelteti a per a szovjet típusú koncepció büntetőeljárásoknak, vizsgálva azok politikai (ld. Rákosi, Révai és Gerő szerepe), állami (ÁVH) és társadalmi (kommunista sajtó és népnevelők által keltett hisztéria) vetületeit. Itt is részletesen tárgyalja a vádemelés, a nyomozás szakaszait, rávilágítva a politikai prekonceptiók által meghatározott bizonyítékok lényegére, beszél a bíróságok összetételéről, működéséről, valamint a per utáni propagandahadjárat politikai szempontjairól.

Kahler a jogállam és pártállam lényegét hasonlítja össze a harmadik tanulmányban, a „*kommunista hatalombirtokos*” fogalomértelmezési lehetőségeiről szóló részben, amely a Nemzeti Emlékezet Bizottsága tudományos konferenciáján elhangzott előadásának írott változatát tartalmazza. A kommunista pártállam jellemzésénél először Marx és Engels munkásságra vonatkozó, majd Lenin a munkásság érdekeit képviselő értelmiség feladatát meghatározó nézőpontját vizsgálja. Kitér a vörös terror fogalmára, a monolit hatalom végrehajtó szerveinek működési mechanizmusaira, továbbá a természetjog, az ebből levezetett emberjog és az állampolgári jog helyé-

³ Máté-Tóth András: Vallásnézet: A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése. Kolozsvár: Korunk – Komp-Press, 2014, 89.

re a bolsevik rendszerben. Részletesen meghatározza a kettős normarendszer, a pszeudójog fogalmát, az államhatalmi struktúrát, a hatalom forrásait, a hierarchiát, jogosultságokat, felelősségi köröket és a párthatásköri lista lényegét.

A *Szólalj, szólalj, virrasztó!* című, nemzetről és globalizációról szóló írásában a nemzetállamok hanyatlásáról, a migrációról, a terrorizmusról, az iszlám térhódításának veszélyeiről közöl személyes hangvételű véleményt három fejezetben. A 2015-ben kirobbant, Európát és ezen belül Magyarországot is sújtó migránsválság következményeiről, az Unió Ázsiából és Afrikából beáramló muszlim bevándorló tömegekkel szembeni tehetetlenségéről, az elszegényedett, a társadalomba integrálódni képtelen nagyvárosi bevándorló tömegek által kialakított ún. párhuzamos társadalmak terrorizmust támogató szerepéről, valamint a kereszténységet veszélyeztető iszlám hadjáratról ír, melyre az európai civilizáció védelmének egyetlen megoldásaként a nemzeti utat, a családok megerősítését, a keresztény értékek megvédését tekinti. Kahler az iszlám szélsőséges, más vallásúakat maga alá rendelő, az európai, ill. nemzeti jogot figyelmen kívül hagyó, a „sharia” kizárólagosságát hirdető és a bevándorlás célját Európa elfoglalásában és iszlamizálásában látó irányzatával azonosítja a vallást. Nézőpontját többek között a 150 éves török uralom okozta traumát említve igyekszik alátámasztani. Az iszlám mint vallás e szélsőséges, nagyrészt aktuálpolitikai szinten történő megközelítése, háttérbe szorítva annak békés, építő, humánus, a hívők többségére jellemző, a vallási párbeszédet és a békés egymás mellett élést elősegítő jellemzőit, valójában nem tekinthető reálisnak. Ezt követően 1956-ra fókuszálva közöl négy különálló, rövid beszédet, melyek nem állnak szoros kapcsolatban az előzőekben említettekkel.

A kötet szerkezetét tekintve jól áttekinthetők az egyes fejezetek, a fogalmak magyarázata részletes, példákkal gazdagon alátámasztott, a jogi eredetű szövegek is jól értelmezhetőek akár laikusok számára is. A lábjegyzetek részletes magyarázatai is hasznosak a téma megértése szempontjából. A szerző forrásanyagként, elsődleges forrásokként jegyzőkönyveket, hangfelvételeket, bírósági peranyagokat, másodlagos forrásként pedig a téma kutatásával foglalkozó, főként jogi, kisebb mértékben történeti szerzők műveit használja fel, hangsúlyozva a több évtizedes bírói tapasztalatot, mely alapját képezi írásainak. Kahler Frigyes termékeny munkásságának nagy hányadát a II. világháborút követő vallási és egyházi üldözések, megtorlások, illetve az 1956-os forradalom eseményei és az ezekkel kapcsolatos koncepciók peres vizsgálata alkotja, mely művek ismerete a téma mélyebb megértésében nagy segítséget nyújthat.

A könyv hasznos olvasmány mindazoknak, akik a II. világháború utáni kommunista hatalomátvétel során végbemenő ideológiai tisztogatás, a vallás- és egyházüldözés, a kommunista államhatalom kialakulásának, működésének mozzanatait szeretnék vizsgálni konkrét példákkal alátámasztott magyarázatokkal, továbbá az egyszerű hétköznapi laikus olvasó számára is segít a II. világháborút követő időszak

eseményeinek tisztázásában. Az olvasóban felmerül a hiányérzet a bevezetőben említett két per összehasonlítására vonatkozó elemzés tekintetében, mely közvetve ugyan megvalósult, de annak explicit összevetése egy jóval szélesebb perspektívát nyújthatott volna.

Balázs Andrea

Daniel J. Lasker:

*Karaim: An Introduction to the Oldest Surviving
Alternative Judaism*

THE LITTMAN LIBRARY OF JEWISH CIVILIZATION SERIES;
LONDON: LIVERPOOL UNIVERSITY PRESS, 2022

Az i. sz. VIII. század végén születő *karaita*¹ zsidó irányzat évszázadokon át komoly vetélytársa volt a rabbinikus zsidóságnak a hívekért való versengésben. Az eleinte gyorsan terjedő mozgalom Perzsiától Hispániáig számtalan, egymástól független közösségbe rendeződött, ezen közösségek befolyása és létszáma az idők során folyamatosan változott. A zsidó világban hol elhanyagolható, hol számottevő kisebbségnek számítottak, néhány területen, ha csak rövid időre is, de többségbe kerültek. A karaita zsidóság kutatása évszázados múltra tekint vissza, számos könyv és tanulmány foglalkozott már történetükkel, szokásaikkal, a rabbinikus zsidóságtól való különbözőségükkel. Ezek a tanulmányok és könyvek, legyen szó akár Williem Rule munkáiról vagy Leon Nemoy szöveggyűjteményéről, hogy csak két fontos munkát említek, nem a zsidóságot kevésbé vagy alig ismerő olvasók számára íródtak. A tudomány világa eddig adós maradt a karaiták bemutatásával a nagyközönség felé. Ezt az adósságot próbálja törleszteni Daniel J. Lasker munkája.

Daniel J. Lasker 12 közérthető és olvasmányos fejezetben vezeti be az olvasót a karaiták történetébe, kultúrájába és szokásaiba. A karaita mozgalmat a rabbinikus zsidóság egyik különutas, „alternatív” formájának értelmezi, ami azáltal, hogy eltávolodott a hagyományos, rabbinikus judaizmustól, újításai mellett archaikusnak tekintett elmeket is megőrzött. Lasker emlékeztet rá, hogy a karaiták identitása mindig is zsidó volt (ez alól az újabb időkben kivételt képeznek Kelet-Európában élő közösségeik), hagyományaikat és szokásaikat a zsidóságon belül célszerű értelmezni, és ezen hagyományok vizsgálata a rabbinikus zsidóság relációjában mind a két nagy zsidó irányzat jobb megértését elősegíti. Napjainkban kutatásuk, vizsgálatuk reneszánszát éli, számos kutató foglalkozik a karaiták judeo-arab nyelvű szövegeivel, a Firkovich és Sulimovicz gyűjtemény feldolgozásával Oroszországtól az Egyesült Államokig.

¹ A „karaita” szó a kará'im héber szóból származik, amelynek jelentése „olvasók”, arra utalva, hogy a judaizmus ezen elágazása kizárólag a héber Szentírás írott változatát fogadta el (azaz olvasta), de a rabbinikus zsidók által szintén kinyilatkoztatottnak tekintett szóbeli tant, a Talmudot nem.

A ma ismert judaizmus kialakulásában fontos szerepet játszottak a karaita csoportok. Eleinte egyfajta lázadásként, ellenállásként jöttek létre a rabbik hatalmával és szigorával szemben, bátran hirdetve az egyén és az egyéni értelmezés szabadságát. Később a karaita tudósok igyekeztek azt láttatni, mintha a karaita hitrendszer elsőbbséget élvezne, és a rabbinikus zsidóság volna valamiféle oldalág, eltávolodás a hagyományos elvektől és doktrínáktól. Ezt a fajta karaita megközelítést kellő kritikával kezeli Lasker, könyvében a párhuzamos, egymásra kölcsönösen ható, de egészében önálló fejlődés mellett áll ki. Az egymás mellett élés és az azonos gyökerek időnként közelítették egymás felé a két irányzatot, a közöttük lévő, általuk kialakított határt többször átlépték (szombati gyertyagyújtás, vegyesházasság stb.), azonban egy sokak által várt egyesülés soha nem jött létre.

Lasker művét négy részre oszthatjuk: az első öt fejezet a karaiták történetével foglalkozik, a rabbinikus irányzattól való elszakadástól a XX. századig. Megismerhetjük az irányzat kialakulását, elterjedését, a X-XI. századra tehető fénykorát és térhódítását Kelet-Európában. A további fejezetek a karaita vallásra, hitrendszerre fókuszálnak, bemutatásuk során a rabbinikus hagyományokkal állítja párhuzamba a szerző a karaita szokásokat. A vallással kapcsolatos fejezetekben tárgyalja a szertartásrendet, a teológiát, de a jogot is. Az utolsó előtti fejezetet a karaita közösségek által használt nyelvnek és a karaitákhoz köthető irodalomnak szenteli, míg az utolsó fejezetben a karaita közösség jövőjével foglalkozik, a fennmaradást segítő közösségi túlélési stratégiákat veszi számba. Minden fejezet végén találunk egy összefoglalást és egy listát további, a fejezethez kapcsolódó olvasmányokról, ami így azt az érzést keltheti, mintha egy 12 előadásból álló egyetemi kurzuson vennénk részt.

A könyv olvasása során több tanulság is megfogalmazható. Számomra az egyik legfontosabb talán az volt, hogy a karaita zsidóság sokkal több egy szélsőséges szektánál, aminek sokan tartották és tartják ma is. Épp annyira változatos és sokszínű, mint a rabbinikus zsidóság. Történelmük során féltve óvták hagyományaikat az idegen hatásoktól (sokszor a rabbinikus zsidóságot is az idegenek közé sorolva), mégis sok dolgot átvettek más kultúrákból: a Közel-Keleten a héber betűket arabra cserélték, judeo-arab nyelvük sajátos átmenetet képzett az arab és a héber között. Kelet-Európában a karaimnak nevezett kipcsak-török mellett (amire számos iratukat le is fordították) a tatár nyelvet is használták. A közösséget érintő kérdésekre és kihívásokra rendre egyedi és sokszor radikális választ adtak. Erre az egyik legjobb példa a Kelet-Európában jelen lévő zsidóellenes törvények és rendelkezések által kiváltott válaszuk: kijelentették, hogy ők nem is zsidók! Történetük az elmúlt ezer évben egyszerre szólt a megmaradásról és a változásról, a változást kényszerként megélve. A rabbinikus zsidóság elutasította és nem fogadta el irányzatukat, számtalanszor zsidóságukat is kétségbe vonták. Az elutasítás mellett mégis olvasták írásaikat, és felhasználták azokat. Ibn Ezra magyarázatait nem érthetjük meg a karaita Jafet ben Ali írásai nélkül (akinek a tanítványa is volt), de a ma is használt

maszoretikus írást is a karaitákhoz köthetjük. Napjainkban a karaita közösséget újra a megmaradás kérdése határozza meg, létszámuk megfogyatkozott, intézményeik jelentős része megszűnt. A határ a rabbinikus zsidóság és a karaiták között Izraelben is feloldódni látszik, egyre több a vegyes házasság, a karaita gyerekek rabbinikus iskolába járnak. Vajon erre a kérdésre milyen válasz születik?

Lasker hatalmas ismeretanyaggal rendelkező és naprakész munkája hiánypótló a maga nemében. Amellett, hogy részletekbe menően megismerhetjük a karaitákat, számtalan tévhitet is eloszlat, ami ezt a sokak számára rejtélyes csoportot övezi. Az előszóban kitűzött céljának, miszerint megismertesse a szélesebb közönséget ezzel az egyedülálló zsidó közösséggel, eleget tett. A karaita zsidóság iránti fokozódó érdeklődés hívta életre ezt a könyvet, és remélem, forgatása minél több olvasóban felkelti az érdeklődést ez iránt a kis csoport iránt, akik a zsidó történelmet a periferiáról is befolyásolni tudták.

Lénárt G. József

Simon Róbert:

Vallás, vallástudomány, vallástudósok

BUDAPEST: CORVINA, 2020

A Corvina Kiadó *Keleti források* című sorozata valójában minden gazdagságát abból a lehetőségből nyeri, hogy szerkesztői (Pesthy Monika és Simon Róbert) folyamatos „négykezes” játszanak, korok és hitek, teóriák és források, közlések és újraértelmezések, ideák és eszmények olyan köreit megidézve, melyek (mint a Simonné Pesthy Monika *Vértanúk*-kötete is)¹ aligha hagynak kétséget afelől, hogy a messzi ókortól napjainkig is konstans módon jelen van a vallás tudományos – olykor pragmatikus, máskor mesterkélt ideologikus, de minduntalan – okszerű társadalmi jelenségek együttesében lehetséges feltárása.

Ha a mártírumok előzményei maguk is mítoszok, toposzok, forráshivatkozások, tiszteletadó és respektust követelő törekvések, majd ezek retorikai megjelenítésének tükrői, akkor még izgalmasabb a kérdésfeltevés úgy, ahogyan azt Simon Róbert fogalmazta meg igen átfogó szemlélettel és hiánypótló invenciózussággal *Vallás, vallástudomány, vallástudósok* című monumentális áttekintésében, ép-penséggel a felvilágosodást követő filozófiai teóriák hiányérzeteként: „a vallásnak nincs sem logikai, sem etikai alapja, csupán antropológiai oka” – nyilatkoztatta ki Ernst Cassirer,² akit a legkevésbé sem lehet vádolni azzal, hogy valláskritikai alapállásként ne ismerte volna David Hume munkásságát, Edward Burnett Tylor, Max Weber, William Robertson Smith, Marcel Mauss, Eliade, Rudolf Otto, Freud elméleteit, ne látta volna át a vallás igényének ösztönös, velünk született, avagy *a priori* igazságok tárházaként, esetleg kozmoszként vagy káoszoként megmutatkozó jellegét, remény és félelem társadalomformáló erőit.

Simon vallástudósokról szóló kötete mintegy huszonnegy teljes életút- és életmű-összefoglalót tartalmaz, de a vallásokról (és itt keleti, antik, reformált, modern, helyenként sámánisztikus vagy ezoterikus hitek köreiről is szó esvén) és kutatóikról

¹ Simonné Pesthy Monika: *Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enklómionokban*. Fontes Orientales – Keleti Források. Budapest: Corvina, 2021. A jelen írás szerzőjének recenzióját a kötettről lásd *Vallástudományi Szemle*, 2022/2, 214–219.

² Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer K. Budapest: Atlantisz, 2007. Simon hivatkozza a 22. oldalon.

érzékenyen mutatja be, hogy kik miben hittek és miért, mit vallottak és miért, miről vitatkoztak és kikkel, miképpen állították föl rendszereiket és vitatták másokét.

A mítosz és a vallás eredetére vonatkozó – máig ható – nagy elméletek a 19. században jöttek létre a vallástudomány megszületésekor, amikor a vallástörténészek, pszichológusok, etnológusok, szociológusok és antropológusok, a maguk területének nézőpontjait érvényesítve, megpróbálták elméleteiket megfogalmazni [...] (23.)

Ugyanakkor Simon meglátása szerint megnevezhető egy olyan vallástudományi terület, melyet ugyan „egzakt módon nem lehet vizsgálni (az egyes régiók kölcsönös és sokoldalú érintkezését nem tudjuk bizonyítani)...” (24.), mégis „az egyik, ha nem a legrejtélyesebb és legfontosabb fejezete a vallástörténetnek és a világtörténelem mély rétegeinek (nem a politikának és a gazdaságnak, hanem leginkább a kultúra szimbolikus formáinak)” (uo.).

Ez pedig az axiális kor és szerepe a világtörténelem további alakulásában, melyről a történészek (néhány kivétellel) nem vettek tudomást, „a vallástörténeten belül pedig továbbra is *terra incognitának* számít” (uo.). Ez az „áttörés”, „összeomlás”, „másodlagos teoretikus gondolkodás” az V-VI. századra és Kínára, Indiára, Mediterráneumra jellemző megújulási és kritikai felülvizsgálat lett (Jaspers erről szóló mélyebb elemzése szerint is) olyan új tudati határok megnevezésére, melyek az embernek önnön határoltságát definiáló megalkuvás-kényszerére serkentette a kor gondolkodóit, mivel a civilizációk, a központi kormányzás, az írástudás, új technológiák ismertté válása és új közlekedési utak kialakítása hozzájárult egy elkülönült (kritikai) értelmiség, a társadalmi mélyrétegek és magasan pozícionáltak közötti szakadék, szellemi káosz kialakulásához, ezáltal új alapkategóriák, az eredetiséghez való „visszatérés” igénye, továbbá az új világvallások megteremtésének lehetősége lett felismerések tárgya. Max Weber, aki *Vallásszociológia* című munkáját negyed évszázaddal korábban írta Jaspersénél, már:

[...] a zsidó valláson belül a próféták tevékenységének jellemzésekor az axiális kor több jelenségét pontosan jellemezte: a kritikai attitűd a néppel és az uralkodóval szemben bűnös életmódjuk miatt; 'vallási etika' és a lelkiismeret kialakulása; a megváltás gondolatának jelentkezése; a 'bűn' egyéni és közösségi megfogalmazása; az előbbieket szolgáló új típusú 'életvitel' szükségessége [...] (24. és köv. oldalak).

E folyamatban, ahol a hinduizmustól a suméereken, Egyiptomon, zsidóságon, görögökön át az európai kereszténység gyökereihez vezetett az út, ezáltal a föllelhető legkülönfélébb értelmezések tengerét találjuk itt, sőt a Csendes- és az Atlanti-óceán közötti térségben az újraértelmezett világfelfogások további számos sereglét is (20–29.). A mindezekkel együtt járó kanonizációs folyamatban nemcsak civilizá-

ciók pusztulása kapott nevet és nimbuszt, hanem „az ember szellemi minőségét és értékrendjét tételező kultúra” ugyancsak teret nyert, „kumulatív”, az emberek zöme számára más és más fontossággal bíró, de a szabadság szimbolikus birodalmaként megmaradó mivolta pedig a tanítások, az ortodoxia, az egyházak, szekták számára nyitott új teret. Ebben már a kanonikus összegzésre, szövegszerű ismeretrögzítésre, a regulák gyülekezeti gyakorlattá tételére vonatkozó konzervatív törekvések úgy nyertek utat, hogy „a körülhatárolt és szervesen összefüggő egységes dogmarendszer” a laikus hívók számára is áttekinthető legyen, „és kizárja a hitbeli eltévelyedést” (40.).

E kiemelt részlet is tükrözi, hogy Simon Róbertet erőteljesen foglalkoztatja a kultúrák, civilizációk, nagy világvallások „földrészközi” interregionális üzeneteinek felfejtése. A Jaspers nyomán megidézett („A történelem eredetéről és céljáról”) háború utáni *Achsenzeit*-felfogás, vagyis a „tengelykorról” értekezés áttekintő szándéka „magában foglalta Kínát Konfuciussszal és Lao-cével, Indiát Buddhával, Iránt Zarathustrával, Palesztinát a prófétákkal, s a filozófusok, tragédiaírók és történészek Görögországát”, eközben „véget ér a mitikus kor, és megtörténik a mítosz lassú átmenete a logoszba (a közemberek szintjén természetesen tovább él a mítosz a maga rítusaival), s a vallás etikai vonásokat ölt. Megjelennek a filozófusok, remeték, aszkéták, vándorló gondolkodók, s főképpen a próféták, majd a reflektív gondolkodás nyomán az emberi lét „szellemivé válásának” (*Vergeistigung*) folyamata kezdődik. Ez természetesen a kevesek lehetősége, a tömegre nem érvényes: „Amit az egyes ember elér, semmiképpen nem terjed ki az összes emberre. A távolság az egyes ember lehetőségének a csúcsai és a tömeg között ebben az időben válik rendkívül nagygyá.” (26.) E hallatlan szellemi megújulás történelmi hátterét a birodalmak (a felbomló Csou-kori Kína, az indiai *dzsanapádanák*, az egymással és a perzsa birodalommal szemben álló görög poliszok, az újasszír és újbabilóniai birodalmak fenyegetettségében élő Izrael és Júda) perifériáján élő kis államok és városok felpezsdülő élete adta. E Jaspersre utaló jelzések szinte kritikai felülvizsgálatként hatnak, hiszen Simon jelzi is, hogy:

[...] a történelem ismétlődő és látszólag paradox jelenségeként megfigyelhető, hogy jelentős, korfordulós jelenségek nem a korabeli centrumban, hanem a fél-periférián, sőt néha a periférián következnek be. Itt az adott területek ’értelmisége’ egyrészt jobban érzékeli a kor kihívásait, másrészt éppenséggel nem az a feladatuk, hogy az elért előnyöket konzervatív szellemiséggel védjék. A nagy horderejű vallási jelenségek között ilyennek tekinthető a judaizmus, a kereszténység és az iszlám kialakulása (Palesztinában és az Arab-félszigeten), ám még a 19–20. században is jelentős szellemi áramlatok a centrumtól távol alakultak ki [...] (26.)

Mármost e kiemelések kiemelése is azért tetszik jogosnak az ismertető részeként, mert Simon Róbert, aki nemcsak orientalista, nyelvész, kultúratörténész, vallástudós, Korán-fordító (és sorolhatnám még), de egyike azoknak a tudósoknak, akiknek művét épp annyi idő áttanulmányozni, mint neki megírni. Simon csak az elmúlt néhány évben is olyan opuszokkal örvendeztette meg a hazai keletkutatókat, melyeket bizton lehet éveken át is részlegesen elemezni, egészükben meg szinte reménytelenül. A vallási jelenségek és értelmezési tereik sokfélesége szinte nem is a fenti kiemelt gondolatmenetben, hanem történetileg és filológiaiilag „bevetnek” tekinthető változatban jelenik meg Simon Róbert *Buddha vagy Jézus* kötetében (alcímében a pontosítás: *Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján*),³ ahol a kulcshelyzet a meglepő arculatváltás izgalmas talánya arról, „hogyan lett Buddha keresztény szent? A vallások érintkezése”.⁴

Az érintett vallások és tudásterületek felől tekintve (kereszténység, buddhizmus, bizantinológia, manicheizmus, mazdaizmus, iszlamisztika, pogányságkutatás, klasszika-filológia, mongolisztika, filozófiai hermeneutika stb.) az ezekben kimutatott verziók olyan tömege és annyi paradigmaticus kérdésfelvetés és még annyibb érzékeny filológiai pontosítás van, amelyek közé nemcsak történetileg, de az elemző érdeklődés teljes létjogával kerül be a történeti és értelmezési paradigmák egészen új rendszereinek kidolgozott változata – ha lehet nem is egy, hanem több. Már a *Fontes Orientales Történetírás az iszlámban* (2019, 556 oldal) Simon-kötete az iszlám történetiszemléletet jellemzi akként, ahogyan a muszlimok önmagukat látták és másokat szemlélték – márpedig ezekben a perspektívákban ott rejlik az összehasonlító anyag történetírásának megannyi csapdája, más tudati eszközökkel összefonódottsága, a szinte teljes ókori keleti (iszlám, egyiptomi, izraeli és indiai) történetírás szemléletmódja, a Próféta küldetésének korszakokra tagolt időszaka, amikor a világtörténelem folyása számára követendő tanulsággá lesz a Korán és a prófétai hagyomány szerepe (al-Yacqúbí, ad-Dínawarí és al-Maszczúdí munkái), a világi kultúra, az adab hatása, a XI. század után kialakuló világi hatalom újdonságereje, Ibn Khaldún műve, az eurázsiai steppeövezetben patrimoniális birodalmiságok törvényszerűségei, a mongol kori történetírás egyedülálló műve: Ibn at-Tiqtaqá al-Fakhrí című anekdotázóan személyes históriaformáló kalifátus-története is – egyszerűen „az iszlám történetét mintegy a »hátsó lépcső« felől” bemutatható pompázatosága.

Ennek mintegy életmű-előzménye a *Politika az iszlámban* (2016, 584 oldal), melyben a muszlim társadalom „anatómiájával” körbevéve, az ókori kelet birodal-

³ Simon Róbert: *Buddha vagy Jézus? Barlaam és Jozsaphát a vallások keresztútján*. *Fontes Orientales – Keleti Források*. Budapest: Corvina, 2017. A jelen írás szerzőjének recenzióját a kötetről lásd *Vallástudományi Szemle*, 2022/2, 220–222.

⁴ Simon: *Uo.*, 5–124.

maitól a poliszokon át a nemzetállamokig minduntalan érvényesülő uralomformák és ezekben jelen lévő legitimitás-kérdések résztemái kapnak hangot a Korán és a próféta hagyomány meg nem változtatható szabályozási aspektusából szemlélve (mintegy ezernégyszáz évnyi politikai szervezet szoros összefonódottsága a társadalom modernizációs reformkísérleteivel). E forráselemző műben a Korán és a Szunna mint a társadalom genezisé, valóságos vagy lehetséges megszervezését előíró források a politikai iszlám kulcsfogalmainak hermeneutikájaként mutatkoznak meg – mégpedig súlyos kiegészítő kommentárokkal (a XVIII. századból Ibn al-Muqaffa egyedülálló politikai memoranduma a felülről felépített és irányított power-state államvezetéssel, a XI. századi szaldzsúq Nizám al-Mulk *A kormányzás könyve* a patrimonialis birodalom államvezetési kézikönyveként, majd Alí Abd ar-Ráziq XX. századi *Az iszlám és a hatalom forrásai* politikai vallás-szekularizációt képviselő kormányzás-elméleti műve). Mindezek szinte csak „ráadások” a korábbi, *Az iszlám fundamentalizmus* kötet (2014, 448 oldal) néhány lapjára bázisozva, s még ezt is lehetne folytatni...!

Az utóbb említett Simon-kötetek a Fontes Orientales sorozatában láttak „keleti napvilágot” az összehasonlító valláskutatás megannyi térségét bemutatva, a *Vallástudósok*-kötet pedig négy nagyobb fejezetben vázolja föl vallás és történelem viszonyát (*Vallás a történelemben, A valláskritikától a vallástudományig, Az összehasonlító vallástudomány kezdetei, és A vallástudomány szabadságharca Európában* alcímekkel), hogy a könyv ezután következő kétharmadát vallástudósok alapos portréival hitelesítse. A lenyűgöző filológiai pontossággal és nyelvi gazdagsággal megismertetett szerzők körét Simon az angol és francia polgári forradalom utáni időszakban kialakult ipari forradalom és utóbb a modernizáció koraként fogja át, amiben a természet- és társadalomtudományokban egyaránt párhuzamos megújulást jelképező nagy szellemi áramlatok körvonalait adja. Ebben a piacok megújulása és kiterjesztése mellett az individualizálódás összefüggéseit látatja a civilizációk, kultúrák, egyéni szabadságjogok, hitek és kommunikációk közötti szimbolikus formák révén. A kötet meghatározó vezérfonala az eredetek, a vallás és történelem, szent tudás és kanonizáció, a kritikai gondolkodás, az Ábrahám-vallásoktól a görög, arab, iráni, zsidó és keresztény gyökerekig tekint vissza, nemegyszer tipológiák tipológiáját is megalkotva egy-egy fejezeten belül, hogy a valláskritikától a vallástudományig az összehasonlító aspektusnak adjon vezérhangot. A vallástörténet és vallásszociológia eredettana így lesz apoteózisok, magyarázatok, szimbolizációs eljárások és allegóriák, mintázatok és modellek problematikáinak áttekintő elemzésévé. Alaphangsúlyt a tipológiák és rendszertanok mellett a kölcsönhatások, találkozások, kereszteződések és diszharmoniók adnak, melyek a vallási jelenség „lezárhatatlan változatosságában” érzékelhető mivoltát nem kevéssé „a világ varázstalanítását” előidéző történeti folyamatban megmutatkozó változatokkal kínálják. Talán ezért sem mellékes Simon itt bemutatott kötetébe még belelapoznunk – jóllehet a legcse-

kélyebb esély sincs rá, hogy a vallástudomány egészéhez képesti részkérdést a maga relatív teljességében fölidézzük. De ha a vallási jelenség maga is emberi jelenség, s emellett belső igénye is megvan a „honnan jöttünk” kérdés mellett még a „hová tartunk” válaszra, ezek találkozásánál talán számos meglepetést kínál egészében és spirituális fölfedezésében.

A. Gergely András

Horváth Emőke, Sarnyai Csaba Máté és Vassányi Miklós (szerk.):

Egyházi és vallási reformtörekvések régen és ma

BUDAPEST: KAIROSZ KIADÓ, 2020

A Magyar Nemzeti Múzeumban került megrendezésre a Magyar Történelmi Társulat Egyháztörténelmi Tagozatának konferenciája (*Reformtörekvések a vallásokban és az egyházakban tegnap és ma*) 2017 októberében. A konferencián elhangzott előadásokból készült tanulmányokat tartalmazza a mostani tanulmánykötet, amelyet 2020-ban adott ki a Kairosz kiadó, s melynek szerkesztői Horváth Emőke, Sarnyai Csaba Máté és Vassányi Miklós.

A kötet egyik fontos tulajdonsága (a nívós tanulmányok mellett) a szerzők és szerkesztők azon szándéka, hogy így adózzanak Sághy Marianne egyháztörténész emlékének, aki a halála miatt sajnálatos módon már nem tudta befejezni a kéziratát.

A kötet összesen tíz tanulmányt tartalmaz, melyeket a szerkesztők három fő fejezetbe rendeztek el. Az első fejezet (*Késő ókor és középkor*) két tanulmányt foglal magában, a második fejezet (*Reformáció*) négy írást tartalmaz, a harmadik (*XIX–XX. század*) pedig szintén négyet.

Az első fejezet Vassányi Miklós tanulmányával (*Ál-Areopagita Szent Dénes mint a keresztény teológia filozófiai reformere*) kezdődik, melyben a szerző azt vizsgálja, hogy a szeráfi teológus hogyan épít be újplatonikus elemeket abba a szintézisbe, amely az *Isten nevei* című művében található. A szent szerző (akinek pontos személyazonossága ismeretlen) egyaránt jól ismerte az újplatonikus filozófiát és a keresztény teológiát, így feltehetőleg megtérése előtt a neves athéni platonikus iskola tagja lehetett. A tanulmány ennek megfelelően különösen a Lét mint dénesi istennév eredetét keresi Proklos *Platonikus teológiájában* és *Teológiai elemtanában*.

A második tanulmány (*A clunyiek jelenléte Navarra, Aragónai León és Kasztília királyságaiban a XI–XII. században. A római rítus bevezetésének körülményei*) szerzője Bubnó Hedvig, aki a cluny-i reformtörekvések hispániai hatásait vizsgálja a XI–XII. század közötti periódusban. III. Nagy Sancho (1004–1035) uralkodásának idejére tehető Cluny és a spanyol királyságok kapcsolatfelvétele, azonban a jelentős szerzetesi központ hispániai befolyása majd csak évtizedekkel később, a XI. század 70-es, 80-as éveitől kezdve mutatható ki. A tanulmányban a szerző kiemeli, hogy a reformtörekvések megerősödésében jelentős szerep jutott a pápaságnak, amit alátámaszt, hogy a spanyol királyságok igyekeztek megnyerni maguknak a Szentszék támogatását, mivel fenyegetve érezték magukat mind a muzulmánokkal, mind

a frankokkal szemben. A szerző szerint ennek a folyamatnak köszönhető a hispániai városok itáliai és francia negyedeinek megjelenése, a templomépítészet stílusának átalakulása (román, később gótikus), valamint a liturgikus reform bevezetése. Ennek eredménye lett, hogy a római liturgia felváltotta a mozarab liturgiát (mely a vizigót hagyományból táplálkozott), amely aztán a későbbi keresztény egység megvalósításának fontos eszközévé válhatott azokon a területeken, melyeket az európai seregek visszafoglaltak a *reconquista* során.

A kötet második fejezetét (*Reformáció*) Ittzés Gábor tanulmánya (*Initia reformationis: Luther disputációja a skolasztikus teológia ellen*) nyitja, melyben a szerző megkérdőjelezi, hogy valóban 1517. október 31-ének nevezetes dátumát és a wittenbergi templom kapujára kiszögeezett tételeket tekinthetjük-e a reformáció kezdetének. A reformációkutató azzal érvel, hogy Luther Márton életének számos más eseménye is megfeleltethető a reformáció kiindulópontjának. A tanulmány további részében Ittzés Gábor elemzi a *Disputáció a skolasztikus teológia ellen* című Luther-iratot eszmei-teológiai szempontból. Az irat 1517 szeptemberére datálható, s a reformációkutató az elemzés során azonosítja benne azon szerzőket és tanokat, melyeket Luther Márton célba vett. Az azonosított szerzők és tanok közül egyértelműen kiemelkedik Arisztotelész, akit Luther a saját teológiája fő ellenségének és a skolasztikus teológia megalapozójának tekintett.

A következő tanulmányban (*A keresztény gondolkodás fordulata: Luther Heidelbergi disputációja Heidegger filozófiájának kontextusában*) Horváth Orsolya komplex eszme- és hatástörténeti elemzést végez Luther Márton műve, a *Heidelbergi disputáció* kapcsán. A szerző már a tanulmány elején leszögezi, hogy nem célja a nagy reformátor szövegének teológiai elemzése, inkább annak vizsgálata, hogy Luther teológiája miként formálhatta Heidegger gondolkodását a *Bevezetés a vallásfenomenológiába* című előadássorozata alapján ítélve. A szerző a megnevezett szempontból nézve veszi sorra a *Heidelbergi disputációban* megfogalmazott paradox teológiai téziseket. Jellemző ezekre a tézisekre, hogy részben (a *Disputáció a skolasztikus teológia ellen* című műhöz hasonlóan) Arisztotelész ellen irányulnak. A tanulmány befejezéseként a szerző levonja a végkövetkeztetést, mely szerint Luther Márton egyértelműen hatást gyakorolt Martin Heideggerre, s ez a hatás mindenekelőtt az ember végességének láttatásában érhető tetten.

Csepregi Zoltán írásának (*Reformtörekvések – falun. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek elemzése*) központi témája a reformáció megindulásának hatása a települések szintjén, amit az esztergomi egyházlátogatási jegyzőkönyveket elemezve mutat be. A téma legfontosabb történeti háttere nem más, mint az 1558. szeptember 16–18-i znióváraljai zsinat, ahol az összegyűlt 200 pap kidolgozott egy hat fejezetből álló rendtartást, a végzések érvényesítésére pedig főesperesi vizitációkat rendeltek el. A szerző kiemeli az 1559 és 1562 között felvett jegyzőkönyvek fontosságát, mivel a bennük szereplő feljegyzések bepillantást engednek az esztergomi főegyházmegye

belső viszonyaiba. Ezekből a feljegyzésekből igen érdekes kép rajzolódik ki. Ezen kép szerint mindössze néhány évtizeddel a reformáció megindulását követően az esztergomi vármegyében (vagyis a magyar katolikus egyház egyik központjában), egyes vidékeken, a bányavárosokban és más városokban (egészen pontosan Komáromban és Lévában) szinte csak protestáns lelkészt találni. Sőt, az is kiderül a feljegyzéseket vizsgálva, hogy ezen időszakra meghatározóvá vált a reformáció a Csallóköz-Mátyusföld magyar és német falvaiban, valamint a szlovák többségű Liptó vármegyében.

A következő tanulmány a *Református elitcsoport létrehozásának kísérlete a Székelyföldön Apafi Mihály korában* címet viseli, a szerzője pedig Balogh Judit, aki gondolatébresztő módon közelíti meg a témát. Megközelítésmódjára jellemző, hogy a székelyföldi felekezeti kérdés történetét a társadalmi csoportok vonatkozásában vizsgálja. Ez a megközelítés amiatt is fontos, mivel ez az aspektus újabban különös hangsúlyt kap a konfesszionalizációhoz kapcsolódó történettudományi vitákban. A szerző megjegyzi, hogy a sokfelekezetű Erdélyi Fejedelemségen belül a székely társadalom különleges helyzetben volt, mivel a kis területű térségben számos felekezet volt jelen. Balogh Judit írása megmutatja, hogy a felekezeti identitás csoportképző erőként hatott a székelyföldi hívekre a konfesszionalizáció korában, Apafi Mihály uralkodása idején.

Modernizálódás vagy térvészítés? Vázlat a XIX. századi spanyol dezamortizáció egyházra gyakorolt hatásáról címen Semsey Viktória a dezamortizáció problémájával foglalkozik. A dezamortizáció a spanyol történelem igen fontos jelensége, melynek a kötött forgalmú földek és ingatlanok állami kisajátítását és kiárusítását jelenti. A szerző bemutatja a dezamortizációs folyamatot mint külső tényezőt a spanyol egyházban, amelynek legfőbb célja volt az állami bevételek növelése, azonban ez olyan folyamattá vált a XIX. században, amely magával hozta a modernizációt is. Érdekességként megjegyzi, hogy sok ember a római katolikus egyházat még mindig a modernizáció-ellenességgel azonosítja, amely szembenáll a liberális értékeket valló „másik” Spanyolországgal. A dezamortizáció jelenségének vannak magyar vonatkozásai is, mivel ez a jelenség hatott Magyarországra is, ami a magyar katolikus autonómiáról szóló vitában mutatható ki. Egyes spanyol történészek a jelenség hatását összetettnek írják le. Eszerint az egyházi dezamortizáció támogatta a modern polgári állam kialakulását, azonban Spanyolország déli részén egyértelműen hozzájárult a nagybirtokrendszer megerősödéséhez.

Szigeti Jenő írásában (*Egy alföldi gyülekezet meghiúsult reformációja a XIX. század végén*) kifejti azon nézetét, hogy a reformáció állandó folyamat, nem pedig egyedi esemény. A szerző pontosan meghatározza a történeti időszakot, a XIX. század közepét, amelyre jellemző, hogy a magyar protestantizmus ekkor élte át egyik legnagyobb szekularizációs válságát. A válság egyik kiváltója a felvilágosodás volt, amely döntő változást hozott a magyar népi kultúrában, és maradandó átala-

kulást idézett elő a népi vallásosság történetében. Erre jó példa, hogy a protestáns népi vallásosság (amely puritán gyökerekkel rendelkezett) fokozatosan kiszorult a templomokból, és átalakult házi istentiszteletté. Szigeti Jenő ezeket a folyamatokat állítja párhuzamba a szabadegyházi mozgalmak államtól független törekvéseivel, amelyek közös jellemzője, hogy a templomi kegyesség kiüresedésének ellensúlyozása végett jöttek létre.

A kötet utolsó előtti tanulmányában (*Protestantizmus és modernitás Ernst Troeltsch nyomán*) Máté-Tóth András röviden áttekinti Ernst Troeltsch német teológus, filozófus életművét, majd részletesen megvizsgálja Troeltsch *A protestantizmus jelentősége a modernitás kialakulásában* című monográfiájának gondolatmenetét. Máté-Tóth András sorra veszi egy kiválasztott Troeltsch-előadás egyes részeit, majd bemutatja a német teológus-filozófus által használt fogalmakat, eszméket és értelmezéseket. A Troeltsch gondolatvilágában szereplő eszmék és értelmezések közül az óprotestantizmus megkülönböztetése az újprotestantizmustól, illetve az egyházi kultúra és a modern kultúra szembeállítására a legjelentősebb.

A tanulmánykötet utolsó írásában (*Szociális reformok keresztény szellemben Giesswein Sándor gondolatvilágában*) Sarnyai Csaba Máté áttekinti Giesswein Sándor szociális reformmal kapcsolatos gondolatait, bennük példát keresve a konzervatív keresztény társadalmi reformelképzelések hazai megjelenésére a századfordulón. A győri kanonok 1905-ben néppárti országgyűlési képviselő volt, majd *Társadalmi problémák és keresztény világnézet* (1907) című művében foglalja össze és értelmezi a keresztényszociális reformgondolkodás eszmei kontextusát és kulcsfogalmait. A *Társadalmi problémák és keresztény világnézet* című művére jellemző, hogy benne kimutathatóak más eszmerendszerekből átvett elemek, melyeket Giesswein Sándor igyekszik visszavezetni Jézus Krisztus tanításaira, és a *Rerum novarum* szellemében keresztény etikai kontextusban értelmez újra.

Pető László

