

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

*Hungarian Journal of Religious Studies*

2023. XIX. ÉVFOLYAM 2.

## A TARTALOMBÓL

SZÁSZ BERNADETT: Az imádság, a lelki tevékenység és a munka egyensúlya a clunyieknél és a cisztercieknél Prüfeningi Idung *Dialogusa* alapján

NÉMETH CSABA: Az olvasás terepe, felszíne és mélye: Fordítói bevezetés a *Didascalicon* III. könyvéhez

FEHÉR BENCE: A *Miatyánk* egy XVI. századi, rovásírással feljegyzett szövegváltozata

KUTROVÁTZ GÁBOR: Kepler *Új, oknyomozó csillagászatának* (1609) szerepei a tudomány történetében

CZAKÓ ISTVÁN: *Amo quia absurdum est*. Kierkegaard szeretet-értelmezésének ambivalenciái

TÓTH SÁRA: Otthon és otthontalanság: A szenthez való viszony dialektikája Paul Tillich, Paul Ricoeur és David Tracy műveiben

DAGHRIRI AHMAD: Religious Inscriptions from Southern Arabia

HUGO DE SANCTO VICTORE: *Didascalicon*, III. könyv: „Az olvasás rendjéről, metódusáról, és a fegyelemről” (ford. Németh Csaba)

JOHANNES KEPLER: *Új, oknyomozó csillagászat*: „Bevezetés a jelen műbe” (ford. Vassányi Miklós)

VASSÁNYI MIKLÓS: Szenvedély és misztikum néhány korai szír

ADAMIK TAMÁS: Hilarius 4. himnusza: *De Christo – Krisztusról*

ZSIZSMANN ENDRE: A terapeuták lakomái Alexandriai Philón *De vita contemplativa* című írásában

ILYEFALVI EMESE: Egy online bibliográfiai adatbázis első eredményei: *Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig*

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

*Hungarian Journal of Religious Studies*

XIX. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2023

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES  
Vallástudományi folyóirat  
Megjelenik évente kétszer  
Tizenkilencedik évfolyam, 2023/2. 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

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](http://kre.hu/vallastudomanyiszemle)  
Stíluslap: [btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf](http://btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf)

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](http://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

SZÁSZ BERNADETT: Az imádság, a lelki tevékenység és a munka egyensúlya a clunyieknél és a cisztercieknél Prüfeningi Idung <i>Dialogusa</i> alapján	9
NÉMETH CSABA: Az olvasás terepe, felszíne és mélye: Fordítói bevezetés a <i>Didascalicon</i> III. könyvéhez	24
FEHÉR BENCE: A <i>Miatyánk</i> egy XVI. századi, rovásírással feljegyzett szövegváltozata	35
KUTROVÁTZ GÁBOR: Kepler <i>Új, oknyomozó csillagászatának</i> (1609) szerepei a tudomány történetében	53
CZAKÓ ISTVÁN: <i>Amo quia absurdum est</i> . Kierkegaard szeretetértelmezésének ambivalenciái	61
TÓTH SÁRA: Otthon és otthontalanság: A szenthez való viszony dialektikája Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy műveiben	84

## FORRÁS

DAGHRIRI AHMAD: Religious Inscriptions from Southern Arabia	113
HUGO DE SANCTO VICTORE: <i>Didascalicon</i> , III. könyv: „Az olvasás rendjéről, metódusáról és a fegyelemről” (ford. Németh Csaba)	121
JOHANNES KEPLER: <i>Új, oknyomozó csillagászat</i> : „Bevezetés a jelen műbe” (ford. Vassányi Miklós)	145

## DISPUTA

VASSÁNYI MIKLÓS: Szenvedély és misztikum néhány korai szír forrásban	177
ADAMIK TAMÁS: Hilarius 4. himnusza: <i>De Christo – Krisztusról</i>	185

## MŰHELY

ZSIZSMANN ENDRE: A terapeuták lakomái Alexandriai Philón <i>De vita contemplativa</i> című írásában	199
ILYEFALVI EMESE: Egy online bibliográfiai adatbázis első eredményei: <i>Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig</i>	211

## HÍREK

A korai erdélyi szombatosság: Újlaki-Nagy Réka kötetének bemutatója Budapesten, 2023. március 20. (Lovas Borbála)	229
---	-----

Beszámoló a <i>Hit, kegyelem, akarat. Teológiai és filozófiai megközelítések az ókorban és a kora újkorban</i> című konferenciáról, Budapest, 2023. május 22–23. (Scheffer Kevin)	233
Emlékkonferencia Diószegi Vilmos születésének századik évfordulója alkalmából, Budapest, 2023. június 5. (Vecsernyés Áron)	235
Beszámoló a Magyar Patrisztikai Társaság konferenciájáról, Nagykanizsa, június 29. – július 1. (Scheffer Kevin)	237
A Report on the International Conference of Young Folklorists, Riga, September 13–15, 2023 (Laura Suszta)	239
Beszámoló a <i>Templomi berendezések a múzeum gyűjteményében</i> című kerekasztal-beszélgetésről, Budapest, 2023. szeptember 22. (Tihanyi Anna)	241
<i>A honfoglaló magyarok világfája a kutatói illúziók fényében. Rekonstrukció, konstrukció, dekonstrukció.</i> Beszámoló Pócs Éva azonos című tanulmányának szakmaközi vitaüléséről, Budapest, 2023. szeptember 28. (Zalatnay Klára Lujza)	244

## RECENZÍÓK

Ian Boxall – Bradley C. Gregory (eds.): <i>The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation</i> . Cambridge: Cambridge University Press & Assessment, 2022. (D. Tóth Judit)	251
Tamás Turán: <i>Ignaz Goldziher as a Jewish Orientalist: Traditional Learning, Critical Scholarship, and Personal Piety</i> . Berlin – Boston: De Gruyter, 2023. (Dévényi Kinga)	260
Daniel Polakovič – Iva Steinová – Petra Vladařová: <i>Židovské hřbitovy na jihu Čech [Zsidó temetők Dél-Csehországban]</i> . České Budějovice: Národní památkový ústav, 2021. (Balogh István, with an English summary)	264
Christopher A. Faraone – Sofia Torallas Tovar (eds.): <i>Greek and Egyptian Magical Formularies. Text and Translation, Vol. 1</i> . Berkeley, CA: Department of Classics, University of California, 2022. (Németh György)	268
Frazer-Imregh Monika és Hamvas Endre Ádám (ford.): <i>Picatrix – A bölcs célja</i> . Budapest: Helikon Kiadó, 2022. (Csizmarik Viktória)	272
Draskóczy Eszter: <i>Alvilágjárások és pokolbeli büntetések. Dante Komédiájának antik és középkori forrásai</i> . Szeged: Lazi, 2022. (Nagy József)	274
John Barton: <i>A Biblia története. A világ legnagyobb hatású könyve</i> . Ford. Babarczy Eszter. Budapest: Osiris – MCC, 2020. (Barta Péter)	281
Adamik Tamás (szerk.): <i>Latin irodalom az érett középkorban: 12–13. század. A keresztény Európa virágkora</i> . Budapest: Kalligram, 2022. (Takács László)	286

## LECTORI SALUTEM!

A *Vallástudományi Szemle* 2023 esztendei első száma talán a szokásosnál is gazdagabb anyaggal jelentkezik. A számban hat tanulmány kapott helyet. Szász Bernadett Prüfeningi Idung egy munkája alapján mutatja be a cluny és a ciszterci szerzetesség eltérő álláspontjait a munka és az imádság helyes arányáról. Németh Csaba tanulmánya Szentviktori Hugó *Didascaliconja* III. könyvének fordításához készült – a fordítás maga Forrás rovatunkban olvasható. Fehér Bence írásának tárgya Thelegdi János *Rudimenta* című, rovásírásról szóló értekezése, amelyet újszerű módon tárgyal, bizonyítva, hogy a Thelegdi által mintaszöveggként közölt magyar nyelvű *Miatyánk* saját jogán is jelentős és vizsgálatra érdemes szövegváltozata az imának. Kutrovácz Gábor írása Kepler *Új, oknyomozó csillagászatának* tudománytörténeti jelentőségét tárja fel, míg maga a Kepler-mű bevezetése Vassányi Miklós fordításában olvasható a Forrás rovatban. Czakó István vallásfilozófiai tanulmánya Kierkegaard összetett szeretefogalmának értelmezését kínálja. Tóth Sára XX. századi gondolkodók, Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy művei nyomán tárgyalja a szent profétikus és misztikus aspektusait. A Forrás rovatot Daghriri Ahmad angol nyelvű írása nyitja, amely Dél-Arábia preiszlám korának monoteisztikus vallási felfogást tükröző feliratairól szól, majd a fent említett két fordítás következik: Németh Csaba Szentviktori Hugótól, Vassányi Miklós Keplertől közöl részletet. A Disputa rovat két írást tartalmaz: Vassányi Miklós szír patrisztikus források, 'Aprahaṭ *Demonstrációi*, a *Liber graduum* és Szent Ephraim *Himnuszok a hitről* című gyűjteménye alapján mutatja be a szír nyelvű misztikus irodalom bizonyos aspektusait. Adamik Tamás Hilarius 4., *Krisztusról* című himnuszát elemzi. A Műhely két, tanulmánnyal is felérő írást tartalmaz. Zsizsmann Endre az alexandriai terapeuták diétáját mutatja be Philón alapján. Ilyefalvi Emese kutatási beszámolója a készülőben lévő, *Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig* című online adatbázis célkitűzéseit mutatja be, amely átfogó képet fog nyújtani a népi vallást elsőként kutató értelmiségi réteg tevékenységéről. Kötetünket ezúttal is az elmúlt időszak legfontosabb, folyóiratunk témájába vágó konferenciáiról, kötetbemutatóiról és kerekasztal-megbeszéléseiről beszámoló Hírek, majd a Recenziók zárják. Jó olvasást kíván

Tóth Anna, rovatvezető



---

# TANULMÁNYOK

---





# AZ IMÁDSÁG, A LELKI TEVÉKENYSÉG ÉS A MUNKA EGYENSÚLYA A CLUNYIEKNÉL ÉS A CISZTERCIEKNÉL PRÜFENINGI IDUNG *DIALOGUSA* ALAPJÁN

SZÁSZ BERNADETT

## ABSTRACT

*The balance of prayer, spiritual activity and work at the Cistercians and the Cluniacs on the basis of the Dialogue of Idung of Prüfening*

In this paper, an analysis is carried out into Idung of Prüfening's work titled *Dialogus duorum monachorum*. First, this paper describes how the *opus Dei* appears in the conflict concerning the conception of monasticism; next, a discussion comes on the subject of manual labour, then on the respective roles of Mary and Martha. Finally, the study points out how this debate influenced the conversion from the one order to the other. The central thought in the essay is that Idung considered the fidelity to the *Rule's* orders the essence of the monastic way of life, which must be observed under every circumstance because – in his interpretation – the *Rule* is a law. This attitude can be derived from his profound education in Roman and canonical law. That is why the parts of this text on appropriate appointments are so emphatic. This essay proves through a comparison of the *Rule* and the *Dialogue* that both implicit and explicit orders of the *Rule* are important according to Idung. The second main authority is the doctrine of the Fathers, so Idung quotes long from their books. He argues that disciples of Saint Benedict really lead a simple and humble life. In his argumentation, practical usefulness plays a big role. This essay helps better interpret the conflict about the balance of prayer and labour, and its significance in Idung of Prüfening's *Dialogue*.

## I. IDUNGRÓL ÉS MŰVÉRŐL

Az alábbi tanulmány témája az imádság és a munka egymáshoz való viszonya a clunyi és a ciszterci szerzeteseknél. A kiinduló forrás Prüfeningi Idung *Dialogusa*. A XII. század a szerzetesség szempontjából a clunyi reformirányzat és az új ciszterci reform közötti konfliktusok időszaka. Ez a vita sokszor különféle irodalmi

művekben – például ironikus hangvételű pamfletekben – jelent meg, s első szakaszát zárja le az általam választott forrás, a Prüfeningi Idung által írt *Dialogus duorum monachorum*, vagyis a *Két szerzetes közötti párbeszéd*, amely 1155 körül keletkezett.<sup>1</sup> Ebben egy clunyi és egy ciszterci szerzetes beszélget, vitatkozik egymással a szerzetesi élet különböző kérdéseiről. Ez egy fiktív párbeszéd, amelyben a ciszterci főszerepet vállal és hosszú fejtegetésekbe bocsátkozik, a clunyi inkább csak hallgat és kérdéseket tesz fel, azonban a vita mégsem egyoldalú.<sup>2</sup> A ciszterci ugyanis meghallgatja clunyi társa érveit, így az is szóhoz jut, viszont a véleménykülönbségük megmarad.<sup>3</sup> A szerző, Prüfeningi Idung mindkét irányzatot jól ismerte, hiszen a Clunyhez tartozó – német területen, a Regensburg mellett található – prüfeningi Szent Emmen kolostorban *conversusként* működött tíz évig.<sup>4</sup> Prüfening nem állt közvetlen kapcsolatban Clunyvel, hanem a szintén clunyi szokásokat követő Hirsau reformközpont befolyása alatt állt.<sup>5</sup> Német területeken itt hatott legerőteljesebben a clunyi szellemiség a Clunyben tapasztalatokat szerző, majd azokat Hirsauban megvalósító apátok által.<sup>6</sup> Hirsau tehát nem kapcsolódott össze közvetlenül Clunyvel, de az életmódja clunyi volt.<sup>7</sup> Idung „clunyi” alatt tehát elsősorban hirsauit, illetve annak befolyása alatt álló bencést ért. Érdemes tekintetbe venni azt is, hogy a XII. században az összes ciszterci reform előtti bencést clunyinek tartották.<sup>8</sup> A szakirodalom ennek fényében felhívja a figyelmet arra, hogy a ténylegesen Clunyhez tartozó szerzeteseket el kell választanunk a clunyi szokásokat követőktől.<sup>9</sup>

Idung a prüfeningi működését követően lépett be 1154-ben vagy 1155-ben a ciszterci Aldersbach apátságába.<sup>10</sup> Azáltal, hogy elhagyta eredeti clunyi kolostorát, és egy másik rendnél telepedett le, kortársai *gyrovagusnak* minősítették, akiknek a csoportjához sokan elítélően viszonyultak.<sup>11</sup> A mű apologetikus iratnak is tekinthető, melyben megmagyarázza ennek a változtatásnak az okát és jogosságát. Mivel ennek írásakor már ciszterci szerzetes volt, természetesen ő ciszterci szerzetesként jelenik meg, ezt az oldalt képviseli.<sup>12</sup> Idung munkája az *Argumentum super qua-*

<sup>1</sup> Sullivan: Introduction, 5; Hunt: Cluny under, 17; Sullivan: Introduction, 11; Lékai: Ciszterciek, 36.

<sup>2</sup> Heinzer: Hirsauer Buchkultur, 23; Williams: A dialouge, 167–168.

<sup>3</sup> Miller: Sing a new song, 14–15.

<sup>4</sup> Kurze: Die Bedeutung der Arbeit, 184; Sullivan: Introduction, 6; Williams: A dialouge, 165.

<sup>5</sup> Heinzer: Hirsauer Buchkultur, 23.

<sup>6</sup> Hunt: Cluny under, 128–129; Hunt: Cluniac monasticism, 2.

<sup>7</sup> Hunt: Cluny under, 6.

<sup>8</sup> Wollasch: Cluny – „Licht der Welt”, 279–281.

<sup>9</sup> Rudolph: The scholarship, 91.

<sup>10</sup> Constable: The Abbey of Cluny, 342; Kurze: Die Bedeutung der Arbeit, 184.

<sup>11</sup> Sullivan: Introduction, 10.

<sup>12</sup> Williams: A dialouge, 165.

*tuor questionibus* címen ismertté vált szöveg is, ezért sok helyen fedezhetők fel párhuzamok a két mű között.<sup>13</sup>

A középkor híres ciszterci munkáiban – főleg Clairvaux-i Szent Bernát műveiben, például az *Apológiában* – sokszor megjelenik a clunyiek kritikája, továbbá az a gondolat, hogy a ciszterciek célja a Szent Benedek által írt *Regulához* való visszatérés, amitől a clunyiek sok tekintetben eltértek, s egy sajátos szokásrendszert alakítottak ki.<sup>14</sup> Ezzel szemben a ciszterciek a benedeki *Regula* egyedüli igaz követőinek tartották magukat.<sup>15</sup> Éppen ezért a dolgozatban sokszor kerülnek előtérbe a bencés *Regula* rendelkezései, hiszen maga Idung is sokszor hivatkozott rájuk. A *Regulát* törvényként fogta fel, amelynek fegyelméhez ragaszkodni kell, s feltétlenül betartani, hiszen magasabb rendűnek számít, mint a szokások.<sup>16</sup> Művében azonban nem indokolja meg, miért a *Regula* az elsődleges, csak azt hangsúlyozza, hogy be kell tartani.<sup>17</sup> Mivel a XII. századi reneszánsz részese volt, ez a hozzáállás alapos római és kánonjogi műveltségéből fakadhat.<sup>18</sup> Regensburgi iskolamesterként is működött 1133 és 1142 között, s ennek során elmélyedte a patrisztikában.<sup>19</sup> Később, amikor az előző kolostorától messze került, a mű írásakor valószínűleg nem volt nála a könyvtára, azonban nagy műveltsége révén számos egyházatya munkáját jól ismerte. A *Dialogusban* sokszor emlékezetből idéz ezekből (az eredeti művekkel való összevetésből látható, hogy ezek nem feltétlenül szó szerinti, de sokszor eléggé pontos idézetek).<sup>20</sup> Ez a hozzáállás szintén felfogható a Szent Benedek szelleméhez való visszatérésként, hiszen Szent Benedekre nagy hatást gyakoroltak az egyházatyák, főleg Nagy Szent Vazul, Szent Ágoston és Cassianus – Szent Ágostonnak főleg a munkával kapcsolatos nézetei, például a munkafelosztás aszimmetrikus természetével kapcsolatban. Ez utóbbi szerint a gyengébbeknek elegendő, ha kevesebbet dolgoznak, és mindenkinek annyi élelem jár, amennyire szüksége van, még akkor is, ha kevesebbet dolgozott, mint a többiek. Idung mellett más ciszterciek gyakran hivatkoztak Cassianusra és Szent Pál leveleire, azonban Szent Ágostonra már kevésbé, ez kifejezetten Idung érdeklődésének sajátja.<sup>21</sup> A szakirodalom felhívja a figyelmet arra, hogy Idung hajlamos a szélsőséges álláspontok megfogalmazására és az általánosításra. Ez a Szent Bernát utáni generációra jellemző, amelybe Idung is beletartozott.<sup>22</sup>

<sup>13</sup> Huygens: Zu Idung von Prüfening, 545–546.

<sup>14</sup> Sullivan: Introduction, 11–12.

<sup>15</sup> Southern: A nyugati társadalom, 307.

<sup>16</sup> Sullivan: Introduction, 11–12.

<sup>17</sup> Miller: Sing a new song, 15.

<sup>18</sup> Sullivan: Introduction, 11–14.

<sup>19</sup> Heinzer: Hirsauer Buchkultur, 23.

<sup>20</sup> Sullivan: Introduction, 7–9.

<sup>21</sup> Kidwell: Labour in St. Augustine, 780.

<sup>22</sup> Rudolph: The scholarship, 91.

Érdemes ezek után megvizsgálni azt a kérdést, hogy miért a dialógusformát választotta Idung az általa tárgyalt kérdések megvitatására. A párbeszédek fontos szerepet játszottak a középkorban. Többféle fajtájuk létezett, például tanító jellegű, iskolai dialógusok, alkímiai és szerzetesi tandialógusok, erkölcsi tandialógusok, filozofikus párbeszédek.<sup>23</sup> A didaktikus jellegű művekben pedig a dialógus általánosnak tekinthető. Sokszor az a formája jelent meg, melyben a szerzetes tanította a novíciust.<sup>24</sup> A kereszténységben belül zajló vitákat is előszeretettel folytatták le párbeszédeken keresztül, s ez az, amit Idung művében is láthatunk.<sup>25</sup>

## II. HANGSÚLYOK ÉS ELTÉRÉSEK

### 1. OPUS DEI

Clunyi: Ha jól értem, Szent Ágoston – azon hasonlattal, amely a képzett kézművesnek a munka iránti vágyáról szól – arra biztat minket, hogy énekeljünk az oratóriumon kívül is, kézimunka végzése közben, imádkozzuk el azon imákat, amelyeket hozzáadtunk a kánoni órákhoz az oratóriumban, vagyis a *precest*, a *suffragest*, zsoltárokat, hosszú litániákat és Szűz Mária zsolozsmáját. [...] Ebben testesül meg közösségünk szent vallásosságának és vallásos szentségének a tökéletességhez közeli állapota.<sup>26</sup>

Idung clunyi vitapartnere büszkén idézi fel, hogy náluk a kánoni órákhoz még hozzáadták a *precest*, a *suffragest*, zsoltárokat, hosszú litániákat és Szűz Mária zsolozsmáját.<sup>27</sup> Véleménye szerint ez az imádság megfelelő és alázatos módja, amely elnyeri Isten tetszését, és amelyet a kétkezi munka végzése lehetetlenné tenne. Úgy gondolja, hogy ebben az alázatos viselkedésben testesül meg rendjük vallásos élet-

<sup>23</sup> Hartmann: Lateinische Dialoge, 58–59, 77–79, 95, 210.

<sup>24</sup> Seebohm: The Crucified Monk, 69.

<sup>25</sup> Hartmann: Lateinische Dialoge, 130.

<sup>26</sup> Idung of Prüfening, II.7. Megjegyzés: az Idung művéből vett idézeteket saját fordításomban közlöm. „Cluniacensis: „Per illam adductam de opificibus similitudinem, sicut ego intelligo, sanctus Augustinus hortatur nos, illa quae regularibus horis in oratorio adiungimus, scilicet preces, suffragia, psalmos et illam longam nostram letaniam et cursum sanctae Mariae, operando manibus extra oratorium decantare. [...] In qua arbitramur devotae religionis et religiosae devotionis nostrae fere summam consistere.” Uo. A latin részletek a továbbiakban is ebből a kiadásból kerülnek idézésre. A szöveghelyek megegyeznek az angol szövegkiadásból fordítottakkal.

<sup>27</sup> A *preces* röpmát jelentett, párja a hosszabb *oratio*. Sullivan: Notes, 201. n. 7. A *suffrages* a szentek himnuszának és imájának recitálása a reggeli dicséretet és a vesperást követően. Uo., 201. n. 8.

szentsége és a tökéletességet megközelítő állapota. Idung viszont újra és újra arra hivatkozik, hogy mindez ellentétben áll a *Regulával*.<sup>28</sup>

A szerzetesi élet magját az *opus Dei* képezte. A kánoni imaórák során a szerzetesek zsoltárokat, himnuszokat énekeltek.<sup>29</sup> A Szent Benedek neve alatt fennmaradt *Regula* részletesen szabályozta, mikor melyik zsoltárt kell elmondani, s minden héten kötelezővé tette mind a 150 zsoltár elmondását.<sup>30</sup>

A clunyiek és ciszterciek vitájának egyik meghatározó pontja a munka és az imádság egyensúlyának megítélése. A clunyieknél ugyanis az *opus Dei* került egyre inkább túlsúlyba, ami Aniane-i Szent Benedek hatásának köszönhető. Ő magasztalta fel az *opus Deit*, mint a szerzetes egyetlen méltó tevékenységét. Ennek megfelelően a clunyi szerzetesek napirendjének túlnyomó részét töltötte ki ez a lelki tevékenység. Hosszan tartották a kánoni órákat, s ezekhez egyre több függeléket tettek hozzá, például a kánoni zsolozsmák előkészítéseként az ún. *trina oratiót*, ami három részből állt: az élőkért, a holtakért és a különleges szándékokra vonatkozó imádságokból. A kánoni zsolozsmák közötti időt pedig szintén zsolozsmák töltötték ki: a halottakért, a Szent Kereszt, a Szentháromság, a Szentlélek, a Megtestesülés, a Szent Angyalok, s Mária tiszteletére.<sup>31</sup> Minden kánoni óra után négy rövid zsoltárt mondtak el. A hét bűnbánó zsoltárt, illetve az első vagy utolsó harminc zsoltárt recitálhatták egy különleges szándékért vagy egy bűnbánó gyakorlatként. A clunyieknél nagyböjtben két zsoltárt mondtak el minden kánoni óra után. Az éjjeli szolgálat előtt szokás volt elmondani a tizenöt lépcsőzsoltárt ötös csoportokban, mindegyik csoportot egy vers és egy rövid ima követte: az első csoport a közösségért és a hívő elhunytakért, a második személyes szándékokra, a harmadik királyokért, például III. Henrik császárért és később VI. Alfonz kasztíliai királyért, hercegekért, rokonokért, barátokért.<sup>32</sup> Más alkalommal a hét bűnbánati zsoltárt mondták el, valamint a Miatyánkot figyelmesen, lassan. A liturgiához hozzátettek körmeneteket a szolgálatok ideje alatt és ezek között, továbbá litániákat és más ceremóniákat. Mindezek már régóta ismert monasztikus szokások voltak. A szentmisének sokkal prominensebb helye volt, mint ahogyan a *Regulában* megjelent ez.<sup>33</sup> A hagyományos konventmise vagy más néven nagy, ünnepélyes mise, azaz *missa major* vasárnap és ünnepnapokon a *tercia* után jött, hétköznapokon *sexta* után, az ünnepek előestéjén, kántorböjtben, nagyböjtben és más böjti napokon csak *nona* után – lehetőleg késő délután vagy kora este.<sup>34</sup> Emellé egy másodikat is beiktattak, az ún. *missa matutinalist*, azaz a reggeli

<sup>28</sup> Idung: *Dialogus*, II.7.

<sup>29</sup> Jamroziak: *The Cistercian order*, 62.

<sup>30</sup> Szent Benedek, 8–18. fejezet

<sup>31</sup> Lékai: *Ciszterciek*, 240.

<sup>32</sup> Hunt: *Cluny under*, 100; 113–114.

<sup>33</sup> Uo., 100.

<sup>34</sup> Lékai: *Ciszterciek*, 240; Hunt: *Cluny under*, 100, 210.

vagy káptalanmisét, amelyet hosszú stációs és litániás körmenetek előztek meg.<sup>35</sup> A szerzetespapok számának növekedése vezetett a privátmisék megjelenéséhez, melyek nagyon egyszerűek voltak, s a hivatalos szolgálat egy része alól is felmentést adhattak, mint ahogy a nagymisét is helyettesíthették.<sup>36</sup> A szentmisék bemutatása sajátos stílusban történt. A római stílushoz hasonlított a clunyi stílus, azaz a VII–VIII. században kialakított *Ordo Romanus Primus* vagy más néven római-francia rítus, amelyben gallikán és keleti hatás is megjelent. A korai ciszterciek ugyanezt a szentmise-rítust használták.<sup>37</sup>

A clunyiek számára különösen fontos volt az elhunytakért végzett imádság és a lelkek megmentése a kárhozattól.<sup>38</sup> Ehhez kapcsolódott a halotti szolgálat, amely tartalmazott vigíliákat (három vagy kilenc zsoltár és ugyanennyi olvasmány), *laudest* (öt zsoltár), és *vesperást* (öt zsoltár) a hozzájuk illő bibliai versekkel.<sup>39</sup> Még az utazásra való készülődés és a borotválás idejére is előírtak zsoltárokat. Minél inkább növekedett az imák mennyisége, annál inkább az ünnepélyesség is. Egyéni imák szintén léteztek. Odó (878/79–942) a kevesebb ünnepélyesség pártján állt, a magánimákat preferálta.<sup>40</sup> Az ő apátsága idején naponta 138 zsoltárt mondtak el, azonban a későbbiekben már naponta 210 alkalommal mondtak zsoltárokat.<sup>41</sup> Egyes monostorokban a hosszúra nyúlt zsolozsmák zavartalan elvégzése érdekében bevezették a *laus perennist*, vagyis a szerzeteseket három csoportra osztották fel. Mindegyik más-más részét imádkozta a liturgiának annak érdekében, hogy teljesítsék a napi kötelezettségeket.<sup>42</sup> Mindez hozzájárult ahhoz, hogy Clunyre sokan mint a legszentebb helyre, azaz *locus sanctissimus*ra tekintsenek.<sup>43</sup> Ennek következményeként viszont általános kifáradás és elégedetlenség alakult ki a clunyiek körében, vagyis *taedium prolixitatis*.<sup>44</sup> A ciszterciek minden héten elénekelték mind a 150 zsoltárt, s kívülről tudták ezeket, viszont ők csak a *Regulá*ban előírt zsolozsmákat mondták el, amelyekhez 1130 körül fűzték hozzá a halotti zsolozsmát is.<sup>45</sup> Elhagyták az apostoli hitvallást a kánoni órák előtt, ami csak a vasárnapi liturgiában szerepelt. Mindez azonban nem jelentette azt, hogy a ciszterciek nem tartották

<sup>35</sup> Lékai: Ciszterciek, 240; Hunt: Cluny under, 100.

<sup>36</sup> Hunt: Cluny under, 100, 210, 118–121.

<sup>37</sup> Uo., 109–113.

<sup>38</sup> Krüger: Szerzetesrendek, kolostorok, 79–80.

<sup>39</sup> Hunt: Cluny under, 99.

<sup>40</sup> Hunt: Cluniac monasticism, 45–46.

<sup>41</sup> Wollasch: Cluny – „Licht der Welt”, 257.

<sup>42</sup> Lékai: Ciszterciek, 240.

<sup>43</sup> Harris: Building Heaven on Earth, 131–132.

<sup>44</sup> Lékai: Ciszterciek, 241.

<sup>45</sup> Jamroziak: The Cistercian order, 62.

volna fontosnak a liturgiát. Ellenkezőleg, annak megtisztításán dolgoztak – nagy alaposságra törekedve.<sup>46</sup>

## 2. KÉTKEZI MUNKA

Ciszterci: De mindezek felett azt tettétek, amit tettetek – ellentétben a Regula és az apostolok parancsával – elloptátok az időt a kétkezi munkától. Hallgasd csak Szent Ágostont, ahogyan megkérdőjelezi a ti szokásotokat: »Szeretném tudni, mit csinálnak azok a szerzetesek, akik nem akarnak fizikai munkát végezni, amikor semmi sem tölti ki az idejüket.«<sup>47</sup>

Prüfeningi Idung művében szemrehányást tesz clunyi társának amiatt, hogy ők nem dolgoznak. Hosszan idéz Szent Ágoston munkájából, aki erősen helytelenítette azon szerzetesek hozzáállását, akik elhagyták a kétkezi munkát. Ezt a fizikai munkát előíró *Regulával* szembeni engedetlenségnek tartja.<sup>48</sup> Szent Ágoston és a *Regula* mellett Cassianus tanítására is támaszkodik, s érvelésében azt állítja, hogy még a leginkább kontemplatív életmódot folytató szerzeteseknek is dolgozniuk kell, mert ez nem hátráltatja, éppen ellenkezőleg: segíti a szemlélődést. A clunyi cáfolni próbálja ezt a vádat, mire a ciszterci elismeri, hogy bizonyos munkákat a clunyiiak is elvégeznek, azonban haszontalannak tartja ezeket, s kiemeli a mezőgazdasági munkák cisztercieknél betöltött szerepét.<sup>49</sup>

Mint korábban írtam, a szerzetesi élet középpontjában az imádság állt. A XI. században a clunyiiak elhagyták a kétkezi munkát arra hivatkozva, hogy sokkal nagyobb alaposságra törekszenek a liturgia végzésében.<sup>50</sup> Petrus Venerabilis clunyi apát pedig azt fogalmazta meg, hogy szerinte egy szerzeteshez nem méltó az, ha bemocskolja a kezét a munka végzése közben.<sup>51</sup> Azt az érvelést is felhozta, miszerint ők nem tétlenek, hiszen elfoglalják magukat más tevékenységekkel, ezért nincs szükségük a munkára. Később mégis bevezette azt arra hivatkozva, hogy a szerzetesek máskülönben pletykával és alvással lopják az időt.<sup>52</sup> A clunyiiak a szabályzat által előírt hat óra munka elhagyását azzal is indokolták, hogy ez csak a tétlenség

<sup>46</sup> Lékai: Ciszterciek, 241–242.

<sup>47</sup> Cisterciensis: „Insuper operi manuum suas horas hoc modo subtrahitis contra preceptum Regulae et contra preceptum apostoli. Audi sanctum Augustinum disputantem contra vestram hanc consuetudinem: »Quid agant qui operari nolunt corporaliter, cui rei vacent, scire desidero.«” Idung: Dialogus, II.4.

<sup>48</sup> Idung: Dialogus, II.4–5; Szent Benedek, 48. fejezet

<sup>49</sup> Idung: Dialogus, II.50–52.

<sup>50</sup> Burton – Kerr: The Cistercians, 104.

<sup>51</sup> Uo., 107.

<sup>52</sup> Hunt: Cluny under, 118–121.



ellenszere, ha a szerzetes mással is el tudja magát foglalni, akkor nincs rá szükség. A munka szerintük azok feladata, akik gyengéknek bizonyulnak a kontemplatív életmódban. Emellett a munka gyakorlati haszna a clunyiek körében nem volt annyira jövedelmező.<sup>53</sup> Természetesen szükségük volt különböző munkák elvégzésére, amit úgy oldottak meg, hogy béreseket fogadtak.<sup>54</sup> Ezáltal egy új spirituális arisztokrácia megtestesítőinek is tekinthetőek, hiszen a munkától felszabadítva csak a liturgiának éltek.<sup>55</sup>

Az eddig elmondottak ellenére azért létezett munka az ő köreikben is, még ha nem is annyira hangsúlyosan, például: kerti teendők, sütés-főzés.<sup>56</sup> Emellett a vendégekkel is kellett foglalkozniuk.<sup>57</sup> Szerepet játszott náluk a könyvmásolás, s ha ezzel kapcsolatban sürgős teendőjük volt, akkor még a hivatalos imaszolgálatról való távollétre is engedélyt kaptak. Ennek következtében Petrus Venerabilis alatt már csak a közösség negyede vett részt a szentmisén.<sup>58</sup> Gyakran tartottak munkanapokat nyaranta vagy péntekeken, bizonyos napokon pedig két hosszú munkaperiódusuk volt. Ezekre a napokon úgy nyertek időt a munkára, hogy a *primát* korábban tartották meg és elhagytak zsoltárokat. A káptalanygyűlés után mentek dolgozni, nem tartottak második szentmisét, a kánoni órákat pedig munka közben énekelték. Néha a *nóna* után is visszatértek a munkához. Ha ezt csak egy kis csoport végezte, akkor csak rájuk vonatkoztak ezek a szabályok. Ha a növendékeknek gyertyára volt szükségük, ők maguk készítették el azt a konyhában a mesterükkel. Bizonyos clunyiek nagyon képzetek voltak, ennek ellenére szegényes az irodalmi termésük, de nem az érdeklődés, hanem az idő hiánya miatt. A szerzetesek máshol kötötték le magukat. A *scriptorium* fontos helynek számított, hiszen az írásra nagy szükségük volt. Még a növendékek és a novíciusok is foglalkoztak írással, amihez egyéni felszereléssel is rendelkeztek, s oklevelek, levelek, liturgikus kéziratok, illetve más művek másolatai készültek náluk. Többen értettek közülük az építészethez, segítettek az ilyen jellegű feladatok ellátásában. Ezeket a munkákat arányosan osztották el a közösség tagjai között.<sup>59</sup>

A cisztercieknél a munka fokozatosan nyerte el a szerepét,<sup>60</sup> amit a napi feladatok részének tekintettek. Úgy gondolták, hogy ez a Szent Benedek által írt *Regulához* való visszatérés, illetve az alázat megnyilvánulása.<sup>61</sup> Az egyszerűség, az egyszerű

<sup>53</sup> Casey (ed.): *Cistercians and Cluniacs*, 47, n. 73.

<sup>54</sup> Lékai: *Ciszterciek*, 318.

<sup>55</sup> Hunt: *Cluniac monasticism*, 15.

<sup>56</sup> Hunt: *Cluny under*, 119.

<sup>57</sup> Wollasch: *Cluny – „Licht der Welt”*, 267.

<sup>58</sup> Hunt: *Cluny under*, 108–109.

<sup>59</sup> Uo., 118–121.

<sup>60</sup> Jamrozik: *The Cistercian order*, 185–186.

<sup>61</sup> Burton – Kerr: *The Cistercians*, 104.

élet eszményének megvalósítása ugyanis kiemelt szerepet játszott náluk.<sup>62</sup> Belső fegyelemre törekedtek, ez életvitelük lényegét képezte.<sup>63</sup> Szent Bernát is elismerte, hogy a lelki javak értékesebbek, de ezzel együtt is fontosnak tartotta a munkát.<sup>64</sup> A *Regulá*ban a munka fő funkciói a tétlenség elkerülése, a szükséges feladatok elvégzése, és implikáltan benne van az önellátás is.<sup>65</sup> Szent Benedek *Regulájá*ban megfogalmazta, hogy „a tétlenség a lélek ellensége”.<sup>66</sup> A munka célja tehát a lustaság és az unalom elkerülése is volt, ezáltal pedig az ördög kísértéseitől való védelem. Ezt egyfajta Krisztus-követésként is megélték, hiszen a *Regula* szerint úgy számítanak igazi szerzetesnek, ha dolgoznak, s ezzel az apostolok és az egyházatyák példáját követik, akik saját kezük munkájából éltek.<sup>67</sup> A ciszterciek tehát földművelésből, állattartásból tartották fenn magukat, s a munkavégzéshez mezőgazdasági épületeket létesítettek, valamint új technológiákat fejlesztettek ki.<sup>68</sup> Fő bevételüket a kétkézi munka adta, ezért jellemzően nem városokban telepedtek meg; bizonyos termékeket ugyan eladtak, de a kereskedelem nem volt része a ciszterci lelkületnek.<sup>69</sup> A szokásos napi teendők elvégzése a grangiákban a laikus testvérek feladata volt, szántás és aratás idején viszont minden szerzetes kivette a részét a munkákból.<sup>70</sup> Nyáron sokkal többet végeztek, mint télen. Alkalmazkodva az időjárás viszonyokhoz nyáron a nappalok hosszúsága miatt két periódusban zajlott a munkavégzés, télen viszont csak egyben. Az elvégzendő feladatok változatosak voltak, akadt köztük meszelés, favágás, kertgondozás, csizmapucolás. A legnehezebb, egyben legtöbb szorgalmat és kitartást igénylő munkavégzésekre szünet idején volt szükség. A nemesi származású szerzetesek korábban nem szoktak hozzá ehhez, az ő motíválásukra terjesztettek történeteket csodálatos jelenésekről, melyekben Szűz Mária és Szent Erzsébet erősítették meg lelkileg a dolgozókat. A feladatok elvégzésébe a béresek, illetve a laikus testvérek is besegítettek. Az ünnepnapokon a ciszterciek nem dolgoztak, a felszabaduló időt azonban a hosszabb liturgia és a több olvasás töltötte ki. Az idős és gyenge tagok természetesen felmentést kaptak a munkavégzés alól.<sup>71</sup> A gyengék és a betegek állapotát figyelembe kellett venni a *Regula* szerint, annyi munkát kellett rájuk bízni, amennyit nem találtak túl soknak, azonban a henyéléstől is meg kellett óvni őket.<sup>72</sup>

<sup>62</sup> Williams: *The Cistercians*, 2.

<sup>63</sup> Southern: *A nyugati társadalom*, 307.

<sup>64</sup> Kurze: *Die Bedeutung der Arbeit*, 183.

<sup>65</sup> Hunt: *Cluny under*, 118–121.

<sup>66</sup> Szent Benedek, 48. fejezet

<sup>67</sup> Burton – Kerr: *The Cistercians*, 106–107; Szent Benedek, 48. fejezet.

<sup>68</sup> King: *A monachizmus Nyugaton*, 186.

<sup>69</sup> Lékai: *Ciszterciek*, 241; Jamrozik: *The Cistercian order*, 202.

<sup>70</sup> Lékai: *Ciszterciek*, 348.

<sup>71</sup> Burton – Kerr: *The Cistercians*, 106–107.

<sup>72</sup> Szent Benedek, 48. fejezet

A munkavégzés jelenléte a szerzetesek mindennapi életében sarkalatos pont volt, s számos vita tárgya. Az ezzel kapcsolatos véleményekre a következő fejezetben is kitérek.

### 3. MÁRIA ÉS MÁRTA SZEREPÉNEK ÉRTELMEZÉSE

„Ciszterci: Mária akkor, amikor az Úr Igéjét hallgatta, teljes figyelmét arra irányította, amit hallott, csendben maradt és abbahagyott minden tevékenységet. Máskor azonban – más nőkhöz hasonlóan – font, varrt, szőtt.”<sup>73</sup> A bibliai Mária és Márta jelenete megfelelő kiindulópontot jelent az imádság és a munka egyensúlyának megtalálásáról szóló elmélkedésre.<sup>74</sup> Különösen figyelemre méltó benne a „Mária a jobbik részt választotta” mondatrész, amelynek értelmezése kulcsfontosságú a téma szempontjából. Ugyanis ebből vezették le különféle szerzetesek – kiemelten a clunyiiak – azt a megállapítást, hogy a lelki munka, a lelki teendők felsőbbrendűek.<sup>75</sup>

Idung művében is találhatóak ezzel kapcsolatos részletek. A clunyi beszélgető-partner felerősíti azt az álláspontot, miszerint a clunyiiak a kontemplatív, a ciszterciek az aktív, tevékeny élet képviselői. Így a lelki tevékenység felsőbbrendűségéből a clunyiiak előrébbsége is levezethető.<sup>76</sup> A ciszterci viszont azzal vádolja meg őket, hogy nem dolgoznak. Szerinte a „Mária a jobbik részt választotta” szavakat félreértelmezik. Szent Ágoston a hasonlóan gondolkodó karthágói szerzetesek ellen írt egy könyvet *A szerzetesek munkája (De opere monachorum)* címmel, amelyből a ciszterci idéz. Az elméleti háttértudás felvonultatása mellett egy saját érvet is felhoz álláspontja mellett, miszerint Mária valóban teljesen Jézusra figyelt, viszont máskor dolgozott. Ezért szerinte a clunyiieknek is az előjárójukra és a törvényekre, szabályokra kellene figyelniük és kétkezi munkát végezni, különben engedtlenséget követnek el és nem utánozzák a más időpontokban dolgozó Máriát.<sup>77</sup> Egy másik tevékenység, melynek során szintén nem utánozzák őt, a reggeli dicséret. Szerinte az, hogy ennek időpontjában alszanak, az utánozás hiányát jelenti, hiszen Mária ebben az időpontban imádkozott.<sup>78</sup> Az Idung által sokat idézett Szent Ágoston egy másik művében úgy ír Mária és Márta példájáról, hogy Márta tevékenységét a földi élet, Máriáét a túlvilági élet jelképének látja. Azonban kiemeli, hogy Márta szintén

<sup>73</sup> Cisterciensis: „Maria illa hora quando audiebat verbum Dei ab ore Verbi Dei, intentissima fuit, tacens et vacans ab omni opere; allis horis sicut ceterae mulieres nebat, suebat et forsitan texebat” Idung: *Dialogus*, II.6.

<sup>74</sup> Lk 10,38–42.

<sup>75</sup> Wollasch: Cluny – „Licht der Welt”, 269.

<sup>76</sup> Idung, P.: *Dialogus*, I.5.

<sup>77</sup> Uo., II.5–6.

<sup>78</sup> Uo., III. 59.

jó részt választott, ezen nem változtat az a tény, hogy Máriáé a „jobbik rész”.<sup>79</sup> Idung művének tehát ezekben a szakaszaiban is annak jogosságát igyekszik bizonyítani, hogy a kontemplatív életmódot össze kell kötni a munkával. Mivel ezt a clunyiek nem teszik, tétlenségben élnek. Első helyen nála a kötelesség teljesítésének gondolata áll: hiszen aki nem dolgozik, rablást követ el a szegények ellen. A következő helyen aszketikus motívumok állnak: a munka mint a szív megtisztítása, a kísértések elleni küzdelem jelenik meg. Puritán jellemvonások rajzolódnak ki tehát Idung munkatikájából, amelyben a hasznos tevékenység végzése helyeslésre talál.<sup>80</sup>

Hasonlít ez a gondolatmenet egy veronai szerzetes-püspök, Ratherius (887/890–974) híres beszédéhez (*Sermo de Maria et Martha*). Ez a beszéd szintén kiemeli, hogy „Mária a jobbik részt választotta”, amit Szűz Máriára vonatkoztat, de másokra is, ha megfelelően és erkölcsösen élnek. Szerinte mind a gyakorlati, mind az elméleti életformát lehet választani, azaz Istennek és felebarátainknak is szolgálni, ugyanakkor elmélkedni is róla éjjel-nappal.<sup>81</sup> Egy premontrei szerzetes, Anzelm (XII. század) – Havelberg püspöke – a kanonokok szerepéről szóló vitában megkülönböztette a Mártához hasonló, tevékeny életet élő klerikusokat, valamint Máriára mint a szemlélődő életmódot folytató szerzetesek jelképére utalt.<sup>82</sup>

Idung tehát egyértelműen pozitívan vélekedik Mária példájának követéséről. Nem ezt ítéli el a clunyiekben, hanem azt, hogy szerinte valójában nem követik Máriát, ami abban nyilvánul meg, hogy egyáltalán nem dolgoznak, illetve a reggeli imaórák megfelelő időpontban történő megtartása helyett alszanak.

#### 4. A MÁSIK RENDBE TÖRTÉNŐ ÁTLÉPÉS

Ciszterci: Az egy dolog, hogy a szerzetes melyik helyről kapta a nevét. A szerzetesi hivatás valami más. A szerzetes hivatása ugyanis magában foglalja a *Regulát* a maga teljességében. Ha betartja – bárhol is legyen – hűségese marad a hivatásához. De ha nem tartja be, akkor – még ha sohasem hagyja el azt a monostort, ahova először belépett – akkor ő (Szent Ágoston szerint) valójában kívül van.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Gál (szerk.): Aurelius Augustinus a Szentháromságról, 10.20.

<sup>80</sup> Kurze: Die Bedeutung der Arbeit, 184.

<sup>81</sup> Adamik: Latin irodalom az átmeneti korban, 9–11. század, 84–86.

<sup>82</sup> Schmitt: A zsidó Hermann megtérése, 197.

<sup>83</sup> Cisterciensis: „Aliud enim est locus in quo vocatur monachus, aliud ipsa vocatio. Vocatio monachi est ipsa regularis veritatis professio, quam si custodit, ubicumque locorum est, in ea vocatione permanet in qua vocatus est; si non custodit, etiam si numquam monasterium quod primo intravit exeat, secundum Augustinum extra est.” Idung: Dialogus, I.47.

Felmerülhet a kérdés, hogy milyen szerepet játszott a clunyiból cisztercivé válásban az imádság és a munka hangsúlya. Korábban szó esett arról, hogy Idung clunyiból cisztercivé válását követően írta *Dialogusát*. Az ilyen szerzeteseket a *stabilitas* megsértésével vádolták, tehát az egész mű tekinthető egy apológiának ezen vád ellen.<sup>84</sup> A mű egy spirituálisan intenciózus szerző benyomását nyújtja, aki megértette a ciszterci reformmozgalom lényegét. Neki a lemondás és fegyelem szellemére volt szüksége, visszatérésre a *Regula* eredeti szigorához.<sup>85</sup> Ezek mellett az mindenképpen megjegyzendő, hogy a *Regula* több helyen is elítélően nyilatkozik azokról, akik elhagyják a monostort. Egy szerzetes kilépés után összesen háromszor térhetett vissza, de az utolsó helyre került.<sup>86</sup> A *Regula* úgy fogalmaz, hogy törvényként tiltja meg a monostorból való kilépést, ugyanakkor a *Regula* megszegését is. Aki mégis otthagya a kolostort, annak a saját ruháiban kellett távoznia, amelyet belépésekor elraktak és megőriztek, a monostori öltözetét pedig nem viselhetette tovább.<sup>87</sup> Vendégszerzetesek befogadását támogatta a *Regula*. Attól viszont óva intette az apátot, hogy más monostorból fogadjon be állandó tartózkodásra szerzetest apátja beleegyezése és ajánlólevele nélkül.<sup>88</sup>

Ez eléggé ellentmondani látszik az eddigieknek, hiszen Idung mindig a *Regulához* való hűség fontosságát hangsúlyozta. Viszont ez az ellentmondás feloldható. Idung ugyanis a váltását *Dialogusában* azzal indokolta, hogy nem egy házhoz kell ragaszkodni, hanem Krisztushoz és a *Regulához*.<sup>89</sup> Hasonló érveket más ciszterci művekben – főleg a Szent Bernát által írtakban – szintén találhatunk. Idung szerint a ciszterci rend az Egyház tanításának igaz követője, a clunyiek viszont nem.<sup>90</sup> Mint korábban olvashattuk, a *Regula* annak megszegését is megtiltotta, s ez az, amivel Idung az egész *Dialoguson* át vádolja a clunyieket.<sup>91</sup> S mivel olyan kolostor lakója volt, amely szerinte nem tartotta be a *Regulát*, ő sem tartozott hűséggel ezen közösség felé. Egész művében a ciszterciek igazságát igyekszik bebizonyítani. Műve tehát polemikus, de az ellenfele egyben a közönsége is.<sup>92</sup>

Ebben a korszakban egyébként óriási visszhangot keltettek az olyan esetek, amikor clunyi szerzetesek lettek ciszterciek a monasztikus előírások szigorúbb és spirituálisabb megélése céljából. Idung esete mellett több ilyenről is tudunk,

<sup>84</sup> Sullivan: Introduction, 10.

<sup>85</sup> Uo., 6.

<sup>86</sup> Szent Benedek, 29. fejezet

<sup>87</sup> Uo., 57. fejezet

<sup>88</sup> Uo., 61. fejezet

<sup>89</sup> Idung: *Dialogus*, I.47.

<sup>90</sup> Melville: *Aspects of Charity*, 77.

<sup>91</sup> Szent Benedek, 57. fejezet

<sup>92</sup> Hartmann: *Lateinische Dialoge*, 136.

például Saint-Thierry-i Vilmos, Clairvaux-i Miklós és Szent Bernát számos ismerősének a váltásáról.<sup>93</sup>

### III. ÖSSZEGZÉS

Jelen tanulmányban azt vizsgáltam, hogyan jelenik meg az imádság, a lelki tevékenység és a munka egyensúlya a clunyieknél és a cisztercieknél Prüfeningi Idung *Dialogus duorum monachorum* című művében. A szerző számára központi jelentőséggel bírt a Szent Benedek neve alatt fennmaradt *Regula*, melynek betartását a szerzetesi élet alapjának tekintette, s törvényként értelmezte. Igen fontos volt még számára az egyházatyák, főleg Cassianus, Nagy Szent Vazul és Szent Ágoston munkássága, s természetesen Clairvaux-i Szent Bernáté is. Idung helyteleníti az imádság túlzott szerepét a clunyieknél. Azonban a kritikák legfőbb oka a kétkezi munka elmaradása a clunyieknél, amely ellentétes a *Regulával* és az egyházatyák tanításával, továbbá Idung szemében a szegények kirablásának minősül. A munkavégzés a clunyiek részéről az egyszerűség és az alázat megnyilvánulása lenne, ugyanakkor – a pihenés helyes arányainak betartásához hasonlóan – védelmet nyújtana az ördög kísértéseivel szemben. Mária és Márta szerepének értelmezésével kapcsolatban kiemelendő, hogy Idung nem ismeri el a beszélgetőtársa által is említett, hagyományos felosztást, miszerint a clunyiek példaképe Mária, a cisztercieké Márta, hanem ciszterci szemmel is pozitívan értékeli Mária mint a helyes időpontok betartója példáját. Ugyanakkor azt állítja, hogy a clunyiek valójában csupán bizonyos dolgokban követik őt. Idung mint vándorszerzetes az egész művét apologetikus szándékkal írta, rendváltásának megindoklásaként. Ezzel kapcsolatban az a legfőbb gondolata, hogy aki betartja a *Regula* rendelkezéseit, az a tartózkodási helyétől függetlenül is hűséges marad szerzetesi hivatásához. Mindezek alapján egy aszketikus, egyszerűsége és észszerűsége törekvő, a szerzetesi élet lényegét kereső szerző jelenik meg előttünk. Ez a forrás egy olyan korszak lenyomata, amelyben új igények fogalmazódtak meg a szerzetesi életutat választókban, illetve velük szemben. A szereplők – mint Idung is – régi és új kihívásokra próbáltak új válaszokat találni.

<sup>93</sup> Jamroziak: The Cistercian order, 26.

## BIBLIOGRÁFIA

## FORRÁSOK

- Casey, Michael (ed.): *Cistercians and Cluniacs: St Bernard's apologia to Abbot William*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1970.
- Gál Ferenc (szerk.): *Aurelius Augustinus a Szentháromságról*. Budapest: Szent István társulat, 1985.
- Gál Ferenc – Rózsa Huba – Vanyó László (szerk.): *Biblia*. Budapest: Szent István Társulat, 2008.
- Idungus Prufeningensis: *Dialogus duorum monachorum*. = Burchard, Robert – Huygens, Constantijn (éd.): *Le Moine Idung et ses deux ouvrages*. Spoleto: Centro italiano di studi sull' alto Medioevo, 1980, 89–186.
- Idung of Prufening: *Dialogus duorum monachorum*. = O'Sullivan, Jeremiah F. (ed.): *Cistercians and Cluniacs – the case for Cîteaux*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977, 21–141.
- Szent Benedek regulája. = Szennay András (szerk.): *Népek nagy nevelője*. Budapest: Szent István Társulat, 1981, 102–183.

## SZAKIRODALOM

- Adamik Tamás: *Latin irodalom az átmeneti korban, 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése*. Budapest: Kalligram, 2020.
- Burton, Janet – Kerr, Julie: *The Cistercians in the Middle Ages*. Rochester: Boydell and Brewer, 2011. DOI: 10.1017/9781846159664.
- Constable, Giles: *The Abbey of Cluny: A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of Its Foundation*. Münster: LIT Verlag, 2010.
- Harris, Jennifer: *Building Heaven on Earth: Cluny as locus sanctissimus in the Eleventh Century*. = Boynton, Susan – Cochelin, Isabelle (ed.): *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny*. Turnhout: Brepols, 2005. DOI: 10.1484/M.DM-EB.3.477.
- Hartmann, Carmen Cardelle de: *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. (Mittellateinische Studien und Texte 37.) Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Heinzer, Felix: *Hirsauer Buchkultur und ihre Ausstrahlung*. = Pertschi, Ottmar (Hg.): *Geschichte und Buch. Festkolloquium aus Anlass des 65. Geburtstages von Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Ulrich Sieber am 23. Oktober 2003*. (Reden und Aufsätze 69.) Stuttgart: Universitätsbibliothek Stuttgart, 2005. 9–23.
- Hunt, Noreen: *Cluniac monasticism in the Central Middle Ages*. Hamden Conn: Archon Books, 1971.
- Hunt, Noreen: *Cluny under Saint Hugh*. London: Edward Arnold, 1967.
- Huygens, Robert – Burchard, Constantijn: *Zu Idung von Prufening und seinen Schriften »Argumentum super quatuor questionibus« und »Dialogus duorum monachorum«*. = *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 27 (1971), 544–555.
- Jamroziak, Emilia: *The Cistercian order in medieval Europe, 1090–1500*. New York – Abingdon: Routledge, 2013.
- Kidwell, Jeremy: *Labour in St. Augustine*. = K[arla] Pollmann (ed.): *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 779–784.
- Peter King: *A monachizmus Nyugaton. A monasztikus szerzetesség története a Latin Egyházban*. Budapest: Szent István Társulat, 2007.

- Krüger, Kristina: Szerzetesrendek, kolostorok. A keresztény művészet és kultúra 2000 éve. Budapest: Vince Kiadó, 2008.
- Kurze, Dietrich: Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken. = Elm, Kaspar (Hg.): Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Köln–Bonn: Rheinland-Verlag, 1980–1982, 179–202.
- Lékai Lajos: Ciszterciek. Eszmény és valóság. Budapest: Szent István Társulat, 1991.
- Melville, Gert: Aspects of Charity. Concern for One's Neighbour in Medieval Vita Religiosa. Münster: LIT Verlag, 2011.
- Miller, Dane R.: Sing a new song: the spirit of cistercian liturgical reform and the 1147 hymnal. Budapest: CEU, 2017.
- Rudolph, C[onrad]: The scholarship on Bernard of Clairvaux's Apologia. = Cîteaux. Commentarii Cistercienses 40 (1989), 69–111.
- Jean-Claude Schmitt: A zsidó Hermann megtérése – Önéletírás, történelem és fikció. Budapest: L'Harmattan, 2013.
- Seebohm, Almuth: The Crucified Monk. = Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 59 (1996), 61–102. DOI: 10.2307/751398.
- Southern, Sir Richard William: A nyugati társadalom és az egyház a középkorban. Budapest: Gondolat, 1987.
- O'Sullivan, Jeremiah F.: Introduction. = Idung of Prüfening: Cistercians and Cluniacs – the case for Cîteaux. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977, 3–14.
- O'Sullivan, Jeremiah F.: Notes. = Idung of Prüfening: Cistercians and Cluniacs – the case for Cîteaux. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977. 193–215.
- Williams, David H.: The Cistercians in the early Middle Ages. Trowbridge: Cromwell Press, 1998.
- Williams, Watkin: A dialogue between a cluniac and a cistercian. = The Journal of Theological Studies 31 (1930), 164–175.
- Wollasch, Joachim: Cluny – „Licht der Welt”: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich: Artemis & Winkler, 1996.



# AZ OLVASÁS TEREPE, FELSZÍNE ÉS MÉLYE: FORDÍTÓI BEVEZETÉS A *DIDASCALICON* III. KÖNYVÉHEZ

NÉMETH CSABA

Hugo de Sancto Victore (1096–1141) az 1110-es évek végén érkezett meg a hammerslebei ágostonos kanonoktól a párizsiakhoz, a Szent Viktor apátságba.\* Kívülállóként érkezett: francia alattvaló kortársaitól eltérően nem tanult sem teológiát Laonban, sem filozófiát (*artes*) Chartres-ban; idővel mégis a kolostori iskola tanárává és egyben a kora-skolasztika egyik legnagyobb hatású teológusává vált. Életművének egyik, már a középkorban is legnépszerűbb darabja az 1120-as évtizedre datált *Didascalicon de studio legendi*. Itt ennek a harmadik, sajátosan az olvasással foglalkozó könyvét mutatjuk be röviden.<sup>1</sup>

Műveltségünk és olvasási szokásaink mintázata nagyon eltér azokétól az olvasótól, akiknek a kiművelése végett Hugo a *Didascalicon*t írta. Ezek az olvasók a Szent Viktor apátság iskolájának tanulói (amennyiben zárt iskola volt, ez a közösségének tagjait is jelentette), akik számára Hugo egy sor más pedagógiai írást is írt. Ezek az olvasók már tudtak olvasni – vagyis képesek voltak önállóan latin szövegeket megérteni (miközben latin nyelvű közegben éltek), és gyakorlás és képzés után képesek voltak a mai olvasó számára nehezen elképzelhető mennyiségű (latin) szöveget emlékezetükben tartani, kezdve a 150 zsoltár memorizálásával.<sup>2</sup> Mindez nem szokatlan a korban, sőt: az egyházon belüli szocializáció kezdete általában ez. Szokatlan viszont az, hogy Hugo egy olyan útmutató kézikönyvet ír, aminek a tárgya átfogóan és általánosságban az olvasás és a tanulás. Így ír a *Didascalicon* prologusában:<sup>3</sup>

\* A publikáció a Pázmány Péter Katolikus Egyetem megbízásából a Teremtésvédelmi Kutatóintézet a „Fenntarthatóság, állóképesség – az éghajlatváltozás és az ahhoz való alkalmazkodás társadalmi kihívásai” projekt keretében jelent meg. A projekt támogatója a Technológiai és Ipari Minisztérium.

<sup>1</sup> A *Didascalicon* szövegét gyakorlati okokból a PL-kiadás hasábszámozása szerint hivatkozom, de Charles H. Buttimer kritikai kiadása szerint idézem: Hugh of St. Victor: *Didascalicon de studio legendi*. Washington: 1939.

<sup>2</sup> Ez Hugo saját példája a *De tribus maximis circumstantiis*-ban a memorizálás legelemibb feladatára. A szöveget lásd William M. Green kiadásában: Hugo de Sancto Victore: *De tribus maximis circumstantiis*.

<sup>3</sup> *Didascalicon*, prologus = PL 176, 741AB.

Két dolog juttat el minket különösképpen a tudáshoz, tudniillik az olvasás és az elmélkedés. A tanítás során közülük az olvasásé az elsőbbség, és ezt tárgyalja ez a könyv azzal, hogy útmutatásokat [*praecepta*] ad az olvasáshoz. [...] Mind a világi, mind az isteni írások olvasóját tanítja <ti. a *Didascalicon*,> ezért is tagolódik két részre, s mindkettőnek három tagolása [*distinctio*] van. Az első részben a tudományok [*artes*] olvasóját tanítja, a másodikban az isteni <írásokét.>

Az olvasás az, ami összeköti a két egymástól gyökeresen eltérő tudásterületet. A „világi írások,” másképp a „tudományok” (*artes*) ismerete a korban leginkább a hét szabad művészetben (*artes*) való jártasságot jelenti, amit gyakran késő antik tankönyveket és referenciamunkákat felhasználva tanítottak (a *Didascalicon* írássakor a chartres-i katedrális iskolája volt ennek leghíresebb központja). Ennek a tudásanyagnak a létjogosultságát a keresztény kultúrában Ágoston igazolta azzal, hogy a Szentírás megértéséhez ismerni kell a tudományokat (*De doctrina Christiana* II); Cassiodorus már tankönyvet kompilált Vivarium szerzetesei számára a hét szabad művészetről (*Institutiones* II), és a tudásanyag Isidorus enciklopédiájába (*Etymologiae* I–III) is bekerült. A *Didascalicon* első fele, mint majd látni fogjuk, ezt a tudásanyagot „keretezi át” Hugo saját filozófia-fogalmának megfelelően.

Az olvasás másik lehetséges tárgya a Szentírás és a teológiai irodalom. A Biblia szövegének alapos ismerete mellett a patrisztikus kortól kezdve elvárás volt a szöveg kontextusának ismerete is. A Karoling korban már „bibliográfiai kézikönyveket”<sup>4</sup> állítottak össze, melyek a Bibliára vonatkozó tananyag mellett az egyházi irodalom szerzőiről is átfogó képet adtak.<sup>5</sup> Hugo ezt a tananyagot emeli át a *Didascalicon* második felébe, kiegészítve saját ezegzetikai megfontolásaival (amelyek őt majd a korai skolasztika egyik legjelentősebb ezegétájává teszik). A szakrális és a szekuláris tudás (valamint az alapjukul szolgáló írások) közötti különbségtétel Hugo idejére már egy századok óta létező, gyakorlati felosztás volt, és egészen mást tanítottak az *artes* és a teológia tanárai. A *Didascalicon* a tudáshoz hozzásegítő (és így a bölcsességhez elvezető) olvasás tárgyalásával és a filozófia minden tudást átfogó fogalmával foglalja egybe a kettőt.

<sup>4</sup> McKitterick: *The Carolingians and the Written Word*.

<sup>5</sup> Ilyen alapismeretnek számít a Biblia kánonja és annak felosztása, az apokrif és a pseudoepigráf írások listája, a négy egyetemes zsinat ismerete, az egyháztörténet-írók és az egyházi írók munkásságának átfogó ismerete, az ezegzetikai alapelvek, Tychonius hét szabálya. Ezeket az ismereteket gazdaságosan néhány együtt másolt szöveg (Cassiodorus: *Institutiones I*, Jeromos: *De viris illustribus* és annak későbbi kiegészítései; *Decretum Gelasianum*) révén adták át a Karoling koriak, lásd McKitterick: *The Carolingians and the Written Word*, 206–210.

## 1. OLVASATÁS ÉS OLVASÁS

Az olvasás státusát (amiért is Hugo hat könyvet írt a témáról) magyarázza, hogy a korban a tanulás és tanítás jellemzően az autoritással bíró szövegek olvas(tat)ásán és szóbeli magyarázatán keresztül történt. A teológiai oktatásáról híres laoni iskolának a legjelentősebb írásbeli öröksége az egész Szentírást lefedő szövegmagyarázat (a *Glossa ordinaria*), a filozófiai profilú chartres-i iskola termése túlnyomórészt szintén szövegmagyarázat.<sup>6</sup> A szöveget középpontba állító pedagógiai modell tükröződik a terminológiában is: *legere* (és *lectio*) egyszerre jelent 'olvasást', 'tanulást' és 'tanítást' is: amikor Hugo összefoglalóan háromfajta „olvasásról” beszél (III, vii), ezért teszi hozzá a pontosító megszorításokat: „Három fajtája van az olvasásnak: a tanítóhoz tartozó, a tanulóhoz tartozó, és az egyedül vizsgálódóhoz tartozó. Azt mondjuk ugyanis: »neki olvasom (*lego*) a könyvet«, »tőle tanulom (*lego*) a könyvet«, és »olvasom a könyvet«.”<sup>7</sup> Az oktató szöveg segítségével tanít: „olvassa” (vagyis előolvassa és magyarázza) a könyvet a tanítványoknak; a tanulók követik a szövegről előadó tanár oktatását (adekvát a magyar felsőoktatási terminológia: „hallgatók”). Ioannes Saresberiensis jó negyedszázaddal később a *Metalogicon*-ban (1159) megismétli, hogy a *lego* igének több jelentése van, ezért elkülönítik az olvasást (*lectio*) és a tanítást (*praelectio*):

De az olvasás szó két jelentésű: a tanító és a tanuló tevékenységére ugyanúgy vonatkozik, mint az írások egyéni tanulmányozására. Ezért az egyiket, amely a tanító és tanuló között kommunikál, hogy Quintilianus szavával éljünk, nevezzük előadásnak, a másikat, mely az elmélkedő vizsgálódásait segíti, egyszerűen olvasásnak.<sup>8</sup>

A *lectio* harmadik jelentése, az önálló olvasás is valamelyest eltér a mai olvasás-fogalomtól. Az olvasás itt célorientált, „épületes” olvasást jelent: vagy tudás (beleértve a konkrét szaktudást is!) megszerzése a cél, vagy a morális vagy hitbéli épülés, de nincs szórakoztató funkciója (lásd a „tudományok függelékei” meghatározását,

<sup>6</sup> A chartres-i iskola oktatási gyakorlatának tanúi glosszák, illetve kommentárok Platón *Timaios*-ához (Chartres-i Bernát [?], Guillelmus de Conchis / Guillaume de Conches), Boethius *Consolatió*-jához (Guillelmus) és *Opuscula sacrá*-jához (Theodericus Carnotensis / Thierry de Chartres, Gilbertus Porreta), az *Ad Herennium*-hoz és Cicero *De inventioné*-jéhez (Theodericus), Juvenalishoz, Priscianushoz és Macrobius *Commentum*-ához (Guillelmus). A korszak iskoláiról lásd a legújabb (2020) művet áttekintés gyanánt Giraud (ed.): *A Companion to Twelfth-Century Schools*; magyar nyelven lásd Ivan Illich monográfiáját: *A szöveg szőlőskertjében. Kommentár Hugo de Sancto Victore Didascaliconjához* (eredetileg 1993).

<sup>7</sup> *Didascalicon* III, vii: „trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, vel per se inspicientis. dicimus enim 'lego librum illi,' et 'lego librum ab illo' et 'lego librum'.” PL 176, 771C.

<sup>8</sup> *Metalogicon* I, xxiv; Adamik Tamás fordításában: Ioannes Saresberiensis (Salisburyi János): *Metalogicon*, 88 (PL 199, 853D).

ami alá a szépirodalmat is be lehet sorolni: III, iv). Az olvasáshoz hozzákapcsolódik az elmélkedés (*meditatio*), vagyis okot és eredetet, módot és hasznosságot kutató gondolkodás (III, x), „vizsgálódás” (*scrutinium, investigatio*), amit mi ma reflexiónak mondhatnánk. A kettő dinamikus összekapcsolódását a *Didascalicon*ban így világítja meg Dominique Poirel:<sup>9</sup>

Míg az elmélkedés gyakorlata bármilyen kiindulópontból elindulhat, hogy azután szabad barangolás, valamint a különböző valóságok között a legváratlanabb kapcsolatok létrehozása kövesse, az olvasás egy valaki más által már előre meghatározott útvonal szerint megy végbe. Sőt: az olvasó számára az, ami „meg van írva,” meghatározza a „szabályokat és útmutatásokat:” a szöveg fonalát kell követnünk, türelmesen elfogadva a gondolatok lineáris sorozatának módszeres és lassú tempóját. Panaszkodnunk kellene ezért? Nem; ezek a megkötések ugyanis szó szerint „tanító jellegűek:” egy keretet rajzolnak körül és annak a valóságnak a „formáját,” amit éppen tanulunk – ennek köszönhetően vésődik be az olvasó elméjébe az, ami a szövegben írva van. Az intellektuális munkának e nélkül a módszeres és receptív szakasza nélkül nem létezik tanulás, de nélküle az is lehetetlen, hogy utána az elmélkedés révén termékeny kapcsolatokat hozzunk létre más valóságokkal. Felosztás és újra egyesítés, szántás és utána aratás, röviden: az olvasás és utána az elmélkedés – ez két, egymást követő és kiegészítő, ellentétes tevékenység: az embernek először az olvasás segítségével belső énjét kell struktúrálnia, ha utána az elmélkedés révén szeretne odakint körbejárni.

Ez az olvasás és elmélkedés – nevezzük most így – pszichológiai-episztemológiai megközelítése. Megszokottabb azonban a korban, hogy az olvasást és a hozzá kapcsolódó elmélkedést egy tágabb kontextusban szemlélik, ahogyan a *Didascalicon* egy későbbi helyén is látjuk:<sup>10</sup>

Négy olyan dolog van, amivel az igazak élete most foglalatossá válik, és ami – mintegy fokozatok gyanánt – felemeli azt az eljövendő tökéletességhez, úgymint az olvasás avagy a tanítás [*doctrina*], az elmélkedés, az imádság és a cselekvés. Az ötödik ezután következik, a szemlélődés [*contemplatio*], amelyben mintegy az előzők eredménye gyanánt ebben az életben is megízleljük az eljövendőt, ami a jócselekedet jutalma.

<sup>9</sup> Poirel: *Reading and Educating*, 117–118.

<sup>10</sup> *Didascalicon* V, ix: „Quattuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum et, quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio. quinta deinde sequitur, contemplatio, in qua, quasi quodam praecedentium fructu, in hac vita etiam quae sit boni operis merces futura praegustatur.” PL 176, 797A.

Ebben a megközelítésben az olvasás a morális-spirituális fejlődés kiindulópontja; itt az olvasás mindenekelőtt a Szentírás olvasását jelenti, az elmélkedés pedig a morális reflexiót, a parancsolatok és isteni tevékenységek vizsgálatát (III, x). Mindez az ún. „monasztikus teológia” gyakorlatához, egy sajátos életmódhoz tartozik; Hugo több írásában is tárgyalja (beleértve a *Didascalicon* második felét is). Térjünk azonban vissza a harmadik könyv kontextusához. A *Didascalicon* prologusában Hugo az első három könyv tartalmát is vázolja:<sup>11</sup>

A tanítást pedig a következő módon végzi: először megmutatja, mit kell olvasni, aztán hogy milyen rendben és módon kell olvasni. Ahhoz pedig, hogy tudni lehessen, mit kell olvasni, vagy mit kell különösképpen olvasni, az első részben először előszámlálja minden tudomány (*ars*) eredetét, azután pedig leírásukat és felosztásukat (vagyis hogy egyesek miképpen foglalnak magukban másokat, vagy vannak másokban foglalva), felosztva a filozófiát a legmagasabbtól kezdve egészen a legalacsonyabb részeiig. Ezután előszámlálja a tudományok szerzőit, majd bemutatja, melyik tudományokat kell különösképpen olvasni azok közül; azután pedig azt is elárulja, milyen rendben és miképpen kell olvasni azokat. Végül az olvasók számára az életvitelre vonatkozó fegyelmet írja elő, és így véget ér az első rész.

Az első szembetűnő dolog az *artes* tárgyalásában annak többszörös reflektáltsága és rendszer-szerűsége. Hugo nem az *artes* konkrét tananyagát foglalja bele a *Didascalicon*-ba (ellentétben C és MC gyakorlatával): helyette szemléletet formál, átfogó, rendszerezett háttérismereteket ad a tudományokról (*artes*), megadva viszonyukat egymáshoz, történetüket, elsajátításuk javasolt rendjét, valamint tanácsokat is ad a tanulásukhoz.<sup>12</sup> A *Didascalicon* első két könyve azt a racionális keretet építi fel, amelyben az olvasó majd elhelyezheti tudását; ezt a keretet Hugo filozófia-elképzelése – ami egyben egy tudománymodell is – adja.

Mai köznyelvi fogalmaink csak korlátozottan használhatók a korai skolasztika szövegeinek megértéséhez (akárcsak fordításukhoz); ez különösen igaz a filozófiára és a tudományra. Hugo ugyanis számos filozófiadefiníciót halmoz egymásra (I, ii, iv és II, i) úgy, hogy egyiket sem utasítja el; így a kifejezés jelentését annyira kitágítja, hogy főfogalomként minden emberi tudományt (*ars*) maga alá foglal: a filozófia a bölcsességre törekvés, de egyben a tudomány és a bölcsesség szinonimája is (minden tudomány segíti a filozofálást, *vagyis* az igazság kutatását – mondja

<sup>11</sup> *Didascalicon*, prologus, PL 176, 741B.

<sup>12</sup> A *Didascalicon* ezért is kaphat helyet a pedagógiatörténetben (is). Már a középkorban is volt pedagógiai olvasata: a XIII. században Vincentius Bellovacensis (Vincent de Beauvais) gyereknevelési könyvében (*De eruditione filiorum nobilium*) többször idézi a III. könyvet az olvasás és a megfelelő habitus kapcsán.

az *Epitoméban*<sup>13</sup>) – a filozófia felosztása így egyben tudományfelosztás is lesz. Természetesen a „tudomány” is csak egy újabb anakronisztikus kifejezés itt: Hugo leggyakrabban az *ars* kifejezést használja, ami egyszerre jelent „tudományt,” „mesterséget” (és az alapjául szolgáló szaktudást), és a művészeteket (úgy is mint „hét szabad művészet”).<sup>14</sup> Ez a tudományfelosztás úgy van felépítve, hogy az emberi tudásból formálisan is minél többet foglaljon magába.<sup>15</sup> Hugo konstrukciójának újdonsága, hogy a *theorica – practica – logica* felosztáshoz negyedik ágként hozzáadja a *mechanicát*, mely alá – hogy meglegyen a számszerű megfelelés az *artes liberales* csoportjával – hét mechanikai tudományt (*artes mechanicae*) foglal, és kijelenti, hogy ezeknek a mesterségeknek az elmélete is része a filozófiának.<sup>16</sup> Ezt a mindent átfogó, négyes tagolású tudományfelosztást alapozza meg az első könyv is (címe: „A tudományok eredetéről”).<sup>17</sup> Hugo itt ontológiai, episztemológiai és antropológiai tanításokat használ fel, korabeli kurrens neoplatonikus elemeket értelmez át, hogy e négyes filozófia-felosztás történeti és antropológiai megalapozásául szolgáljanak. A második könyv (címe: „A tudományok megkülönböztetéséről”) ezt a tudományfelosztást tárgyalja részletesen, a harmadik könyv pedig (címe: „Az olvasás rendjéről, metódusáról és a fegyelemről”) felkészít az önálló olvasásra.

Mit tegyen a latin nyelvű szövegek végtelenével (gyakorlatilag egy évezred írásbeliségének emlékével!) szembesülő XII. századi olvasó, aki nem az üdvösséghez szükséges szövegeket akarja olvasni? Hugo szerint a helyes hozzáállás az, hogy legyünk képesek mindent elolvasni (III, xiii) – ha pedig ezt nem lehet, akkor „azokat olvasd, amik hasznosabbak” (III, iii). Ez egyrészt a hét szabad művészet tudásanyagát jelenti (III, iii), másrészt azokat a szövegeket, amiket Hugo „tudománynak” nevez, és elkülönít „a tudomány függelékeinek” nevezettektől (III, iv). Az előbbi kategóriába a filozófia alá

<sup>13</sup> „habet enim quedam instrumenta sua omnis ars, quibus animum rationalem erudiat et conducit ad philosophandum, id est ad inquirendum uerum.” Hugo: *Epitome*, 201.

<sup>14</sup> Fordítói kényszermegoldásként a „tudomány” szót használom az *ars* magyarítására (etimologikusan értve a „tudomány” szót: „az, ami tudva van”). Emellett kétségtelen, hogy Hugo egy helyütt elméleti különbséget tesz *ars* és *disciplina* között (*Didascalicon* II, i – a bekezdés átvétel Isidorusból vagy Cassiodorusból); máshol (II, xxx) az *ars* szinonímája a *disciplina* és *scientia*. A *Didascalicon* szövegének jelentős része olyan átvett szöveg, ami nincs Hugo saját kijelentéseihöz igazítva – így találunk például egy, a sajátjának ellentmondó filozófia-felosztást (IV, viii), amely Jeromos szövegével együtt változatlanul került be a *Didascaliconba*.

<sup>15</sup> Összefoglalva a III. könyv élén találja az olvasó.

<sup>16</sup> Ezt tekinthetjük az ágostoni gondolat végső formába öntésének is, aki elvárásként fogalmazta meg (a természettudományos ismeretek mellett) a mechanikus tudományok (*artes mechanicae*) elméleti ismeretét is (*De doctrina Christiana* II, xxx). A fogalom alakulástörténetéhez lásd Sternagel: *Die artes mechanicae im Mittelalter*. A hét mechanikai tudomány Hugo-féle felosztása kisebb módosításokkal a XVII. századig továbbél.

<sup>17</sup> A kritikai kiadás még nem ismeri, hogy a *Didascalicon* mind a hat könyvének volt saját címe; ezek a másolás során az első fejezetek címeivé váltak (lásd Poirel: *Reading and Educating*, 116).

sorolt húszegynéhány tudományt tárgyaló munkák tartoznak (ma szakirodalomnak neveznénk); az utóbbiba azok, amelyeknek nem valamely tudomány a tárgya. Hugo felsorolása róluk nem teljesen egyértelmű: ide tartozik a szépirodalom, a didaktikus költészet, talán a történetírás (amennyiben nem „történetnek” értjük a *historia* szót), és a „mostanában (*nunc*) filozófusoknak nevezettek” írásai.<sup>18</sup> Történeti anekdoták, pedagógiai és pszichológiai megfigyelések, a kortárs oktatás (és a vetélytárs iskola módszerének) kritikája, morális tanítások – a III. könyv ezekkel épít átmenetet az első két könyv filozófiai tartalmától a *Didascalicon* második feléhez, ahol a biblikus kánon tananyaga (IV) után hermeneutikai alapelvekről és szabályokról olvashatunk (V–VI). Hugo megközelítése a *Didascalicon* egészében optimista és egyben realista. Egyrészt kimondottan az olvasó tökéletesedése a cél, hogy a tudás növekedésével együtt járjon a spirituális fejlődés is<sup>19</sup> – ugyanakkor oktatói tapasztalatából beszél a nehézfejúekről, a tanulásban nem kitartó tehetségesekről, a tanulást hátráltató körülményekről is.<sup>20</sup>

## 2. A III. KÖNYV SZERKEZETE

Bevezetőként a III. könyv fordításához érdemes rövid áttekintést adnunk annak szerkezetéről is. Az első fejezet a korábban körvonalazott tudományfelosztás rövid összefoglaló ismétlése. Ezt a második fejezetben a kornak megfelelő tudománytör-

<sup>18</sup> Jerome Taylor félrevezető módon prózáírókat ért itt a „filozófusok” alatt (*Didascalicon*, 211, N43). Hugo megfogalmazása egyértelműen kritikus, talán ironikus, de a kritikának nyilvánvalóan módszertani oka van: „akik megszokták, hogy a rövid témát is a szavak hosszadalmas rejtvényeivel nyújtják el, vagy hogy különböző dolgokat is egymásra hányva, mintegy sok színből és formából, egyetlen képet alakítsanak ki.” Ez a leírás akár a kortársakra, akár az antik filozófusokra vonatkozhat.

<sup>19</sup> A történeti perspektíva kedvéért meg kell itt jegyeznünk, hogy az „olvasásnak” (vagyis: tanulásnak) ez a speciális, az 1100-as évek első évtizedeiben megformált ideális modellje valójában egy sajátos életformához tartozott: soha nem vált egyetemessé, és már a század második felében is kolostorokba visszaszoruló zárvánnyá vált. Itt olyan, egyébként kutatott jelenségeket említhetünk együtt ható okokként, mint a városi iskolák és a kolostori iskolák közti ellentét kiéleződése; a néhány tankönyvön alapuló skolasztikus oktatási gyakorlat kialakulása, emellett az olvasás és elmélkedés helyett a prédikációra helyezett hangsúly, és végül a korabeli tanulóknak az a felismerése, hogy jogtudományt vagy orvostudományt kell tanulniuk ahhoz, hogy világi gazdagságot szerezzenek. A Hugo által vázolt olvasói ideált a későbbi korokban talán Dionysius Carthusianus valósította meg leginkább.

<sup>20</sup> A realizmus és optimizmus kettőssége (nagyon finom szerzői önreflexióval együtt) érezhető ott is, ahol Hugo elmagyarázza (III, iv), hogy nagy különbség van a két olvasmánycsoport, a „tudományok” és „a tudományok függelékei” (mint például a költői művek) között, és hogy az utóbbival való foglalatosság kevés hasznot hajt. A kettő közötti különbséget ugyanakkor Hugo egy vergiliusi hasonlattal (!) világítja meg.

téneti áttekintés követi, ahol Hugo itt filozófia-felosztásának megfelelő rendben ad számot az egyes tudományok (*artes*) feltalálóiáról (*inventores*) – így az olvasó a tudományfelosztás tagjaihoz már korszakokat, neveket (részint mitikus görög-római és biblikus kultúrhősöket, részint antik szerzőket) és olykor könyvcímeket tud rendelni. Az ezt követő néhány fejezet (iii–v) pedagógiai jellegű és a hatékony tanulás és tanítás körül forog: a tudományok közül mindenekelőtt a hét szabad művészetet kell elsajátítani, utána önképzéssel a többit (iii); az olvasmányok két fajtája, a „tudományok” és a „tudományok függelékei” közül az előbbit kell inkább olvasni (iv), és tanácsot ad a célorientált oktatáshoz (v). Az ezt követő fejezetek a tanulás előfeltételeivel foglalkoznak, számos példával, anekdotával és gyakorlati tanáccsal. A három előfeltétel (amelyeket Hugo valamelyest széttagolva tárgyal): a természet – ide tartozik a megfelelő értelmi képesség (vii) és emlékezőképesség (xi); a gyakorlás – ide a kutatókedv (xiv), a vizsgálódás (xvii), a számkivetettség (xix) tartozik; végül a fegyelem – ide az alázatosság (xiii), a nyugalom (xvi), és a takarékoság (xviii). Ezek közé ékelődik be az az olvasással kapcsolatos „rend” különféle fajtáinak (viii), felosztásnak mint az olvasás metódusának (ix) és az olvasást követő reflexiónak, az elmélkedésnek (x) a tárgyalása.

### 3. MIT TANULHAT A MAI OLVASÓ A III. KÖNYVBŐL?

A legáltalánosabb és a leginkább magától értetődő válasz az, hogy egy messzi és homályos tükörből láthatunk rá saját tudásunk történetiségére és szerveződésére – a filológiai hajlamú olvasó pedig számos rejtvényvel szembesülhet.

A *Didascalicon* jelentős része jelöletlen átvétel más, jellemzően korábbi szövegekből;<sup>21</sup> a rajtuk eszközölt változtatások jellege könyvről könyvre változik. A III. könyv (az első kettővel együtt) a felhasznált források és a forráshasználat módja okán lesz különösen érdekes.<sup>22</sup> Mivel Hugo szövege igen kevés hivatkozást ad forrásaira, a kritikai kiadás, valamint Jerome Taylor azt kiegészítő kommentárja előtti olvasó abban a különös helyzetben találta magát, hogy a kritikai apparátus nélküli szöveg jelentését saját műveltsége tükrében érthette meg. A biblikus igehelyek és klasszikus latin költők idézeteinek felismerése a XII. századi olvasónak aligha okoztak gon-

<sup>21</sup> „Korábbi” alatt értsünk Hugo saját koránál ezer, hétszáz, ötszáz, kétszáz évvel korábbi forrásokat.

<sup>22</sup> A III. könyv esetében az inventor-katalógus (ii) egésze kompiláció; fő forrása Isidorus *Etymologiae*-ja és Remigius kommentárja Martianus Capella *De nuptiis*-ához. Nagy egybe-függő átvétel az öregek szellemi frissességéről és bölcsességéről szóló rész (xiv): ez Jeromos 52. levelének átirata. Kortárs forrás a tanulás metódusáról szóló vers (xii), amely öt fejezet témáját is adja: az „egy bölcs” a chartres-i iskola jeles tanára, Bernát.



dot;<sup>23</sup> a prózastílus változásából megsejthette, hogy valójában más szerző szövegét olvassa – és ha elég olvasott volt, ráismerhetett Boëthius, Cassiodorus, Isidorus, Jeromos korántsem ezoterikus vagy ritka szövegeire. A kritikai kiadás (1939) a források klasszikus és patrisztikus részét nagyrészt feltárta, de olyan nem várt eredményekkel is szolgált, mint amilyen az, hogy a *Didascalicon* utolsó mondata a hermetikus *Asclepius*-ból lett átemelve (ezt a forrást aligha ismerték fel Hugo tanítványai). Taylor bevezetője és kommentárja (1961) még mélyebb rétegekbe hatol el: a szöveg felszíne alatt még több forrást fedezett fel (legjelentősebbként talán Remigius Martianus Capella *De nuptiis*-ához írt kommentárját), másrészt a *Didascalicon* köré felvázolt egy korabeli kontextust. Ebben Hugo krititikusan szemléli kortársait, és biztonságos, ortodox értelmezést kínál azokra (a korszakban kurrens) neoplatonikus témákra, amelyeket Abaelardus és Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches) unortodox (értsd: legalábbis eretnekgyanús) módon értelmeztek.<sup>24</sup>

Mindezek ismeretében tanulságos olvasni a III. könyv iii. fejezetét a tudományok feltalálóiáról. Egy nagy munkával felépített kompilációt látunk itt: Hugo itt is rengeteg rövid kivonatot sző egybe Remigiusból és Isidorusból, itt-ott módosítva, hogy az olvasó számára egy egységes, rendezett képet adjon a tudományok (történeti) eredetéről – amit itt olvasunk, tananyagnak volt szánva, és a korban érvényes tudásnak számított. Ez a tudás ugyanúgy az elérhető szövegeken alapult, akárcsak a mai ismereteink az antik filozófiáról, csakhogy a szövegeknek ezt a világát a latin nyelven hozzáférhető források és latin nyelvet használó szerzők alakították, félreértéseikkel és fikcióikkal együtt.

Köztudott, hogy a XIII. századig a latinul olvasók csak töredékét ismerték az antik filozófiai irodalomnak,<sup>25</sup> de a *Didascalicon*nal egy olyan különös Tükörországba lépünk, ahol a klasszika-filológia nem segíti (sőt, inkább csak gátolja) a szövegekből kirajzolódó világ megértését. Itt Sókratés 24 könyvet írt az etikáról, Pythagoras meg egy *Mathentetras* nevű könyvet a quadriviumról; itt a logikát „Parmenidés sziklájának” nevezik (mert Parmenidés egy sziklán üldögélve találta ki azt). Az általunk ismert „történeti” Sókratés, Parmenidés, Pythagoras ismeretlen ebben a korban; amit róluk a *Didascalicon* tud, az a latin nyelvű források elszórt utalásából van összeillesztve, kiegészítve és meggyőző formára hozva. A *Didascalicon* első három könyve ezért is filológiai labirintus tévutakkal és rejtett átjárókkal; a figyelmes olvasó észreveheti, hogy Hugo nemcsak átvesz szövegeket és

<sup>23</sup> Ezt az élményt ma a szöveg Patrologia-kiadásának (PL 176, 741–838) olvasásával élhetjük át.

<sup>24</sup> Ez leginkább az első könyvre jellemző; lásd Taylor, Introduction, 19–28. Taylor munkája mindmáig megkerülhetetlen, és több mint fél évszázad után is inkább csak pontosításokra szorul az újabb kutatások fényében.

<sup>25</sup> A kérdéssel jó áttekintést ad például Peter Schulthess és Ruedi Imbach monográfiája: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Zürich: Artemis & Winkler, 1996.

gondolatokat (nem jelölt forrásokból), de gyakran tendenciózan módosítva adja át azokat az olvasónak<sup>26</sup> – így egy-egy jelentéktelennek vagy odavetettnek tűnő félmondat is újabb és újabb filológiai mélységeket és kapcsolatokat tárhat fel (vagy éppenséggel bizonyulhat meddőnek). Jó példa erre két „mitikus” könyv (III, ii).<sup>27</sup> Az egyik Pythagoras könyve, a *Mathentetras*: erről Taylor óta tudjuk, hogy valószínűleg egy fantom, amit Martianus egy homályos szöveghelyének a megértésére való törekvés hívott életre (de ettől még nem kizárt, hogy létezett a XII. században egy ilyen könyv). A másik, első ránézésre ugyanilyen mitikusnak tűnő könyv a bibliai Nimród „neve alatt” található asztronómia. Taylor említ egy ilyen kéziratot, de csak Isabelle Draelants kurrens (2018–2019) kutatásai teszik egyértelművé, hogy Hugo itt egy konkrét könyvre utal.

Hugo életművében a *Didascalicon* az egyetlen ilyen komplex, sokrétegű szöveg, ahol az olvasó folyamatos gyanakvása és kétkedése indokolt. Egy olyan műtől, amelynek célja a figyelmes olvasás tanítása (lásd pl. III, xiii) talán nem is idegen ez a beavató funkció, ami eltérő rejtvényekkel, de ugyanúgy próbára teszi a mai olvasót, mint a korabelieket. Ha tágabb perspektívában szemléljük Hugo szövegszervező prózapoétikai eljárásait és intertextuális játékait, azt látjuk, hogy sajátosan XII. századi jelenséggel van dolgunk. A *Didascalicon* késő antik, platonizáló szövegek kontextusában létezik. Ezekben a szövegekben az allegorikus kifejezés és annak felfejtése a filozófia eszköztárának része (sőt közülük némelyek egyenesen irodalmi igényvel vannak megformálva),<sup>28</sup> így a „filozófia” és a „költészet” (úgy is mint retorika és úgy is mint fikció) nem ellentétei egymásnak. A szerző maga is sajátosan jelen van a szövegben: egyrészt látjuk iskolázottságát a klasszikus költészetben (Hugo például Vergilius és Ovidius mellett Lucanus *Pharsaliáját* is idézi), másrészt (és ez éppen az, ami nem látható) hatalmában tartja a forrásokat, amelyekhez privilegizált hozzáférése van: annyit és úgy mutat be belőlük, amennyit és ahogyan jónak lát.<sup>29</sup> Ezek a vonások nem csak Hugo *Didascaliconját* jellemzik, hanem Guillelmus de Conchis és Ioannes Saresberiensis műveit is.<sup>30</sup> Az ilyen szövegeknek a XIII. század eljövételével leáldozik. A filozófia véglegesen megváltozik: frissen fordított, szaktudományos, arisztotelianus szövegek szorítják ki a korábbi platonikus olvasmányokat, a filozófiai témák tárgyalásából kiszorul a képzelet és költészet, a nagy

<sup>26</sup> Erre a legtöbb példát az első könyv adja (lásd Taylor jegyzetaparátusát).

<sup>27</sup> Lásd Taylor, *Didascalicon*, N8 és N14 (208–209 és 209).

<sup>28</sup> Ilyen Boëthius *Consolatioja*, Martianus Capella *De nuptiis Mercurii et Philologiae*-ja; Macrobius *Commentum* pedig az *integumentum* elméletének kifejtésével kezdődik.

<sup>29</sup> Külön komparatív tanulmányt igényelne Hugo forráshasználata: a kontextusból kiragadó, ornamentális idézés, a közvetítőn át történő idézés, eljárása, fiktív idézetek létrehozása, és mindezek összefüggése a *Didascalicon* kitűzött céljával.

<sup>30</sup> Lásd Janet Martin: John of Salisbury as classical scholar; illetve Italo Ronca bevezetését Guillelmus de Conchis *Dragmaticonjának* kiadásában (CCCM 152, különösen xxix–xxxi).

tanáregyéniség által közvetített források helyére pedig egységes filozófia-fogalom, közös referenciák, közös nyelv és standard tananyagok lépnek.

#### 4. A FORDÍTÁSRÓL

A fordítás alapjául Charles H. Buttimer kritikai kiadásának főszövege szolgált, amelyhez figyelembe vettem az irodalom későbbi szövegjavítási javaslatait is. Hugo értekezését számos nyelvre lefordították; két angol fordítása mellett létezik francia, olasz, két német, spanyol, portugál és román is. Jellemző módon ezek jegyzetapparátusa sem terjedelmében, sem alaposságában nem múlja felül az első, Taylor-féle angol fordításét (1961). A jelen fordítás sokban eltér ezek konvencióitól. Hugo szövege sokszor mozaik-szerűen épül fel jelöletlen idézetekből („vendég-szövegekből”), amelyeket az idáig megismert fordítások nem tudnak megfelelően kezelni. Ezek az átvételek nyilvánvalóan nem idézetnek vannak szánva – gyakran iskolás ismeretanyagot közölnek, a forrásszövegekből sokszor változatlan formában átmásolva. Hogy a nagy terjedelmű idézetek határai egyértelműek legyenek, ilyenkor az idézet a lábjegyzet-számmal kezdődik és a függőleges vonallal (|) zárul. Taylor jegyzetei közül a megfelelőket pontosítottam és felhasználtam, de számos új, a tudomány mai állását tükröző jegyzetet is hozzáadtam a fordításhoz. A fordításban nem korrigáltam a főszövegben a latin szöveg tudható tévedéseit (eltérően a többi fordítástól). Eredetileg szándékosan latin és latinus névalakokat használtam, hiszen egy XII. századi nyugati forrást kap kézhez az olvasó, annak minden jellemzőjével és esendőségével; de a *Vallástudományi Szemle* szerkesztőinek javaslatára görögre írtam át őket. – Jelen bevezető bibliográfiáját a fordítás után találja az olvasó.

# A MIATYÁNK EGY XVI. SZÁZADI, ROVÁSÍRÁSSAL FELJEGYZETT SZÖVEGVÁLTOZATA

FEHÉR BENCE

## ABSTRACT

*A 16<sup>th</sup>-century textual variant of the Lord's Prayer in Hungarian runiform script*  
The Lord's Prayer was frequently used as a sample text in works treating writing history. A Hungarian sample text was preserved as an appendix to János Thelegdi's treatise *Rudimenta priscae Hunnorum linguae* from 1598. This appendix appears only in the minor part of the *Rudimenta* manuscripts. These manuscripts go back to a German copyist, but the Lord's Prayer is earlier, because it must have been the work of a Hungarian native speaker. Yet probably it was not part of the original work but a later addition, since it differs in the use of the grapheme <h> with a double phonetic value /ë/h/.

The reconstructed Urtext of the Lord's Prayer is a variant of Tamás Félegyházi's Calvinist translation (printed 1586) with several inclusions from different sources. It contains archaisms from Gábor Pesti's translation (1536) but shows the acquaintance with Károli's translation (1590) too. The writer must have been a well-educated Calvinist person who began his learning before Félegyházi's work was published. Thus he cannot be the only copyist we know before the existence of the German mss., László M. Sanchi; on the contrary, it is possible that he was János Baranyai Decsi, who wrote the preface to Thelegdi's work.

In the existing manuscripts, there is a lacuna before the doxology, which can be filled in different ways (according to Félegyházi or Pesti), but which *was* filled in a recentior ms. in a third, unexpected way, showing that probably there was another chain of transmission of the text. After the lacuna, the form of the grapheme <r> is changed. It was supposed that this was because an original Catholic version was adapted by a Protestant copyist, but the use of Félegyházi's translation in the whole text speaks against it. Probably the differences are only due to the use of another transmission chain, to refill the missing text after an accidental lacuna.

Az egész koraujkorra jellemző szokás volt, hogy nyelvészeti munkákban egy nyelv vagy írás mintaszövegéül az Úr imádságát mutatják be. Ennek köszönhetünk néhány magyar nyelvű Miatyánk-lejegyzést is, amelyek székely-magyar rovásírással

maradtak ránk. A legkorábbi ezek közül Thelegdi János<sup>1</sup> *Rudimenta priscae Hunnorum linguae* c. kéziratos értekezésének<sup>2</sup> függelékeként szerepel, a latin *Oratio Dominica* cím után, ám sajnos csak a fennmaradt kéziratok kisebb részében. A *Rudimenta*hoz Baranyai Decsi János írt egy előszót, amely 1598-ra van datálva, tehát legalábbis első látásra a Miatyánknak ez a lejegyzése is XVI. század végi, márpedig egy e korból való Miatyánk-szöveg mindenképpen megérdemli a gondos filológiai elemzést, beleértve annak az evidens kérdésnek a megválaszolását is, hogy a lejegyző milyen fordításra támaszkodott, avagy netán saját fordítást alkotott, és hogy milyen felekezetű lehetett. Az utóbbi kérdés az eddigi kutatásban tartalmilag kissé más formában jelentkezett: milyen felekezetű volt a *Rudimenta* egészének szerzője,<sup>3</sup> az előbbi azonban érdekes módon eddig mindenkinek elkerülte a figyelmét; pedig a szöveg filológiai elemzése váratlan következtetésekre vezet. Tanulmányomban e következtetéseket kísérlem meg végigvinni.

## 1. SZÖVEGTÖRTÉNET

Az értelmezést mindenképp egyszerűsíti, hogy csupán a *Rudimenta*-kéziratok kisebb részében szerepel a Miatyánk szövege: a Németországban fennmaradt két kézirat, a gießeni (G)<sup>4</sup> és a hamburgi (H),<sup>5</sup> valamint a G-ből leszármazó

<sup>1</sup> Minden bizonnyal ez a helyes névalak, hiszen csupán az erdélyi kéziratcsoportban szerepel *Telegdi* alak, az egymástól egyébként teljesen független Borberek-i-féle és gießeni, ill. hamburgi kéziratban is *Th*-val áll, nem beszélve az egész határozott formában felmerült gyanúról (Ernyey: Sebestyén Gyula, 169, Szabó–Tonk: Erdélyiek egyetemjárása, 103, No. 1066, ennek alapján CMASE 299.), hogy a szerző a Wittenbergben 1581-ben adatolt *Johannes Thelegdi* diákkal azonos.

<sup>2</sup> Bár ismert a nézet, hogy ez egy 1598-as nyomtatványon alapul, érdemben cáfolja: Sebestyén: Telegdi János, 253; Sebestyén: A magyar rovásírás, 92–94; Sebestyén: Megjelent-e. Kiadása csak a XX. században történt meg: Sebestyén: Rovás és rovásírás, 201–234. (majd ennek reprintje: Telegdi János, *Rudimenta*, azaz a hunok régi nyelvének elemei 1598. Ford. Sebestyén Gyula. Budapest: Ars Libri, 1994.), Sebestyén: A magyar rovásírás, 94–105. (facsimilével); legújabbban és legalaposabban CMASE D3, 299–481. Ámbár itt már mintegy tíz kéziratban került bemutatásra, kritikai kiadása sajnos még nem készült.

<sup>3</sup> Jerney: Közlemények, 109–110. a katolikus Telegdi Jánossal azonosította a szerzőt. Szabó: A régi hún-székely, I, 123. ezt kézenfekvően cáfolja, és bizonyítja, hogy a *Rudimenta* szerzője református. Újabb azonosítási lehetőségeket figyelembe véve ezt csak valószínűsíteni tudja Sándor: A székely írás, 243–245, majd ismét bizonyítottnak veszi Zsupos: A székely írásról 4, legutóbb pedig: CMASE 299.

<sup>4</sup> Universitätsbibliothek Giessen Hs 13. J. H. Mai gyűjteményéből, 1674–1732 közt (vsz. 1714 előtt), első közlése: Sebestyén: Rovás és rovásírás, 207–218.

<sup>5</sup> Hamburg, Staats- u. Universitätsbibliothek C. v. Ossietzky C.ph.342. Z. C. Uffenbach gyűjteményéből, 1714. Előszőr közli: Sebestyén: Telegdi János, 259–271, de az egész kéziratot facsimilében csak CMASE D3-2. 323–348.

kéziratok<sup>6</sup> tartalmazzák. Anélkül, hogy elmélyednénk a *Rudimenta*-kéziratok meglehetősen bonyolult szövegtörténetében, leszögezhetjük, hogy a G és H közös, Gießenhez köthető és német anyanyelvű scriptor által írt őse<sup>7</sup> már tartalmazta a Miatyánkot – viszont a két Erdélyhez köthető kéziratcsaládban nincs jelen. Csakhogy gyakorlatilag tökéletes magyarságú szövegről van szó, viszont nem egyezik teljesen egyetlen nyomtatásban megjelent Miatyánk-szöveggel sem, így a német anyanyelvű scriptor nem adhatta hozzá, mindenképpen szerepelnie kellett már a magyar forrásban (ez pedig alighanem a címlapon szereplő Ladislaus M. Szanchi nem sokkal 1614 után készült, elveszett kézírata<sup>8</sup> – hacsak nem volt a kettő közt még egy közbeeső másolat, amely egyebekben teljesen ismeretlen maradt volna számunkra).

Egészen más kérdés, hogy a Miatyánkot és az Apostoli Hitvallást M. Szanchi maga tette hozzá a szöveghez példa gyanánt, és az erdélyi kéziratok egyszerűen azért nem ismerik, mert a két erdélyi típus őskéziratai nem M. Szanchi másolatából, hanem magából a Thelegdi–Baranyai Decsi-féle eredetiből dolgoztak, vagy pedig a két példaszöveg már annak is része volt, és az erdélyi őskéziratok hagyták el.<sup>9</sup> Erős érv szól amellett, hogy a Miatyánk nem lehetett az eredeti Thelegdi-kézirat része, hanem későbbi betoldás – azonkívül is, hogy a G és H minden magyarázat és bevezetés nélkül fűzi a szöveghez –, és pedig az, hogy a törzsszövegben szereplő ábécével és grammatikai apparátussal egy kérdésben nem egyezik, a normál székel rovas-

<sup>6</sup> Dobai Székely Sámuel másolata, 1766: Budapest EOL 115.V.16; Ring Adorján másolata, 1861: MTA KIK, Mnyelvtud. 4r. 83; Réso Ensel Sándor másolata, 1858 körül: Budapest, OSzK Quart. Lat. 2484 (a továbbiakban: R<sup>3</sup>).

<sup>7</sup> Sebestyén: Telegdi János, 268: egy ilyen kézirat létét bizonyítja, hogy a két fennmaradt kézirat következő (szintén vallástörténeti érdekességű) caputjában, az Apostoli Hitvallás rovásírási változatában a margón egy közös latin betűs magyar betoldás van, ám olyan íráshibával, ami mutatja, hogy egy nem magyar anyanyelvű személy másolta le: *Gralla pokobra* (értsd így: „Szálla pokolra”). Ez világosan egy közös őst igazol; ez alól csak az lehetne kivétel, ha a későbbi H a G közvetlen másolata lenne, azonban a H időnként helyesen őriz olyan alakokat, amelyek a G-ben romlottak, tehát ez is lehetetlen. (Sebestyén: A magyar rovásírás, 107. már felsorolt jó néhány ilyen jó alakot, azonban érthetetlen módon ragaszkodott a G elsőbbségéhez és ezt a H – magyarul nem is tudó! – másolója emendációjának tartotta. A közös őst Jakubovich Emil sejtette meg: Jakubovich: A székely rovásírás, 16. Ennek dacára pl. Sándor: A székely írás, 240, ezeket továbbra is emendációnak tartja, és azzal próbálkozik, hogy a másoló magyar anyanyelvű volt – de ugyan miért bízott volna meg Uffenbach 1714-ben egy magyar segédírnokot, és akkor az már miért nem tudta a „Gralla pokobra” szavakat is javítani?)

<sup>8</sup> Sebestyén: Telegdi János, 272; Sebestyén, Rovás és rovásírás, 206.

<sup>9</sup> Persze furcsa lenne, hogy két kézirat egymástól függetlenül elhagy két caputot, de mivel ezek mégis csak illusztrációs anyagok egy oktatóanyag végén, nem lehetetlen, hogy többekben is felmerült legyen az ötlet – azonfelül az erdélyi kéziratok őseiről a legkorábbi datálható adatok 1650 körüliek, tehát esetükben egy fél évszázad szövegtörténete ismeretlen, ebbe akár egy közös ős feltételezése is belefér.

ábécé <h> jelének /ë/h/ funkciójában, ami a rovásírás régi gyakorlatának látszik,<sup>10</sup> viszont a törzsszöveg nem tesz róla említést, az *ë* fonéma számára az *e*-vel azonos. Ennek alapján az egyik lehetőség, hogy a példaszövegeket M. Szanchi vagy akár egy M. Szanchi és a német nyelvű „Gralla-scriptor” közé eső magyar anyanyelvű, élő hagyományt ismerő (vsz. székely) személy tette hozzá – a másik pedig az, hogy ez Baranyai Decsi János hozzátétele, aki eszerint az előszó mellett egy más, meg nem nevezett forrásból példaszöveget is adott volna a kéziratához. Akárki volt ez a személy, már nem tökéletesen különítette el a két grafémát, ugyanis számos példa van arra, hogy nem megfelelő választott. Kérdés, hogy az illető fejből írta-e le a Miatyánkot<sup>11</sup> vagy egy ismeretlen kéziratból. Az előbbi csak akkor lehetséges, ha Thelegditől függetlenül, a *Rudimenta* megismerése előtt tanulta a rovásírást, erről azonban sem Decsi, sem M. Szanchi esetében nincs információnk, egy potenciális későbbi közvetítő pedig már azért sem a fejből dolgozott, mert a Károli-fordításnál jóval archaikusabb szövegről van szó, tehát annak általános elterjedése előtti időből származik. Számolnunk kell tehát egy elveszett, a XVI/XVII. század fordulójához közeli rovásírásos Miatyánk-kézirat egykori létével.

Persze az <e> és <h> rovásjelei közel állnak egymáshoz, így véletlen tévesztésről is lehet szó (aminthogy van is egy-két eset, ahol a G vagy a H egymástól függetlenül ront egy-egy betűt), de mivel az *ë>e* rontás határozottan többségben van,<sup>12</sup> elég nyilvánvaló, hogy a többsége magyarul tudó, de a <h> = /ë/ hangértéket nem ismerő személy hibás emendációja. Különbözik a G és H magyar nyelvismeret hiányára valló közös rontásainak száma egyebekben nagyon kicsi, vagyis közös forrásuk, az első német nyelvű lejegyző („Gralla-scriptor”) látnivalóan elég hűen követte M. Szanchi mintáját.

A G és H ilyen közös tévesztései: az első mondatban az *az* duplikálása; egy szó két tagba írása (*bün einket*),<sup>13</sup> a *te országod* szintagma rontása (de itt a H szövege

<sup>10</sup> Ld. Ligeti: A magyar rovásírás. Gyakorlatban fennmaradt példái viszont – a *Rudimenta* Miatyánkját és Apostoli Hitvallását leszámítva – finoman szólva szegényesek: talán (kétesen) KMRE 193 (a XV. század közepén), de nem sokkal később a rovásboton (KMRE 194. 673,1,8; 675,1,13; 675,2,9; 677,1,9; 679,2,2.) és talán KMRE 200. (SzTndÖBH *esztendöbë?*) már csak szóvégi helyzetben alkalmazzák (ráadásul e helyzetben az újmagyar korra általában nyílt *e*-vé változik, az értelmezéshez fontos kérdés az is, a XV. században milyen fonetikai realizálást valószínűsíthetünk).

<sup>11</sup> Elvben ezt a lehetőséget nem vethetjük el, mivel a XVII. század végéről van egy – ugyan sokak által vitatott – adat egy latin betűvel írástudatlan emberről, aki hallás után vallási szövegeket jegyzett le: Belius, *De vetere litteratura*, 15–16, ld. KMRE °240a.

<sup>12</sup> Tíz szóban van látszólagos *ë>e* tévesztés, ebből azonban legalább három esetben hihető, hogy az adott korban /e/ hangzott, három szóban valószínű *e>ë* tévesztés, egy esetben pedig ugyanazon szó két leírásakor két különböző irányba téved (MIKÉPĒN ~ MIKEPEN). Részletesebben ld. alább.

<sup>13</sup> A *mies, földönis, nēvīgy* egybeírások valószínűleg szándékosak, a magyar lejegyzőtől származnak.

kevésbé torz), végül a *de szaba*<- -> szavak után egy nagy lacuna. Ez utóbbiról nehéz megmondani, a „Gralla-scriptor” rontása-e, vagy már ő is örökölte M. Szanchitól; viszont biztosan örökölt néhány olyan eltérést a rovásírás általános grafotaktikájától, amelyek anyanyelvi lejegyzőre vallanak: noha többnyire a hosszú mássalhangzót szabályosan egy jel jelöli (*ményeg, it, ad, vetétek, öröké*), előfordul a latin betűs írás hatására két jel írása (*szenteltessék, ellénünk*). Az OR<sup>2</sup>SzAGH írásmód is feltehetőleg a XVI. századi magyar írásbeliség hatását mutatja.

A két kézirat eltéréseinek nagy része abban áll, hogy a H megőrzi az eredeti szóközöket, a G viszont összezavarja,<sup>14</sup> egyeseket kihagy, másutt újakat iktat be: *el az > elaz, legyen te > legyente, mi kënyërünkët > mikënyërünkët, meg nekünk > megnekünk, gonosztul > gono sztul*; de betűtévesztés is előfordul: a feltehető eredeti *\*te országod* szavakat már a két kézirat forrása (a „Gralla-scriptor”) is rontja, mert a H-ban is romlott TE OCs SzASOD alak olvasható, amit a G még tovább torzít TENCs SzASOD formában. Igaz ez még a betűalakokra is. Érdekes módon az <o> betűk a H-ban csak alul záródnak, a G-ben a caput elején alul-felül, de a vége felé egyre inkább a csak alul záródó alak lesz uralkodó; feltehetőleg itt is ez az ősbibb alak. Míg a szöveg nagy része <r<sup>1</sup>> betűt használ, az utolsó mondatban <r<sup>2</sup>> szerepel; ez a H-ban meglehetősen meredek szárú, lefelé nem jut el a sor aljáig, tehát elég hasonló egy kis méretű <sz>-hez; a G ezeket következetesen szabályos <sz> alakra rontja. Egyetlen hely van, ahol a H rosszabb: az *örök<sup>k</sup>ön* előtt elhagyja a *mind* szócskát.

A fennmaradt kéziratok sorbeosztása teljesen eltérő, így az első gondolatunk az lehet, hogy ennek semmi köze az őskézirat beosztásához, azonban a G-ben több különírás azon a ponton következik be, ahol a H-ban sorvég volt. A H általános konzervativizmusával egybevetve ez arra enged következtetni, hogy a H sorbeosztása legalábbis M. Szanchi kéziratáét pontosan követi. Ez megmagyarázhatja a lacuna keletkezését is: az előtte levő SzABA- betűk után a H kéziratban sorvég áll – talán az őskéziratban is sorvég után folytatódott a szó, de a másoló (azaz legalábbis a „Gralla-scriptor”<sup>15</sup>) a következő sorra ugrott.

<sup>14</sup> Ez újabb bizonyíték arra, hogy Jakubovich, A székely rovásírás, 16. megállapítása helyes, és a H nem leszármazója a G kéziratnak.

<sup>15</sup> Gondolhatunk azonban az azt megelőző változatra, tehát M. Szanchi László kéziratára is, mivel az ugrás értelmes szóval kezdődő sorra történik, és ez könnyebben elképzelhető egy magyarul értő másólótól.



## 2. SZÖVEGREKONSTRUKCIÓ, A SZÖVEG NYELVÁLLAPOTA

A kéziratok kollacionálásával a következő összöveg rekonstruálható:

*Mi atyánk, ki vagy mennyégben, szenteltessék még az tē neved, jöjjon el az tē országod, lēgyen tē akarotod, miképen mennyégben, azonképen itt ez földön is. Mi kēnyerünkēt mindennapit add még nekünk ma, ēs bocsjád még az mi bűneinket, miképen mi es mēgbocsjátunk ellenünk (?) vētetteknek, ēs nē vígy minket az kīsirtētben, de szaba[díts?6 még minket] az gonosztúl. Mert tiéd az ország, az hatalom, az dicsősēg, mind örökkön örökkē. Ámen.*

Ez általában csak alakvariánsokban különbözik a G és H kéziratok olvasatától; a megfelelő székely-magyar rovásjelek közeli hasonlósága miatt van néhány <d>~<i>, <r¹>~<cs>~<z>, <s>~<g> tévesztés<sup>17</sup> – nem bizonyítható, de kézenfekvő gondolat, hogy ezek a G és H német anyanyelvű személy másolta közös elődjében keletkezettek. Van egy jelentősebb visszatérő elem, amelyben a két kézirat írott alakjához képest az olvasatot módosítani kellett: a <h>~<e> jelek gyakori tévesztései miatt az *ē* magánhangzók egy része csak kikövetkeztetett (a *mēg* szó ebben az alakban egyszer szerepel, a többi előfordulásban a *meg* írásmód erre javítható mind a mai, mind a korábbi nyelvállapot alapján;<sup>18</sup> a *mēnnyēgben* szó második előfordulása ellenkező irányú, elég nyilvánvaló elírás folytán *mēnnyēgbēn* alakú; a *miképen* szó első előfordulásban *mikēpēn*, másodjára *mikēpen* olvasatú, de az *azonképen* analogiájára rekonstruálható az egyébként a mai nyelvhasználatnak megfelelő alak. A négyyszer is előforduló *te* alak szintén *tē* formájában volna várható, a többszöri elíráson kívül itt elképzelhető ok lehet az <e> betű használatára az is, hogy az egytagú szó szóvégi helyére sajátos grafotaktikai szabály vonatkozott, de az első két alkalommal a kézírás bizonytalansága mintha arra utalna, hogy az eredeti kézirat e helyen mást tartalmazott vagy nehezen olvasható volt.<sup>19</sup> Más helyeken maga a

<sup>16</sup> Noha a XVI/XVII. század fordulóján okkal várhatunk modern időjelet, a *bocsjád* alak párhuzama alapján a *szabadíj* alak sem elképzelhetetlen.

<sup>17</sup> Így H: TE OCs SzASOD; H és G: ACs (= *az*), MINIEN (= *minden*), IIR'ÖSEG (= *dicsőség*).

<sup>18</sup> Míg a XVI. század végi nyelvállapot nagyon nehezen vizsgálható, hiszen a megszilárdult írásmód az *e/ē* fonémákat nem különíti el, némely XV. századi kéziratok egyértelműen külön jeleket használnak. Így már a XV. században a Müncheni és a Bécsi kódexben következetes a *mēg* alak használata (ugyanúgy a továbbiakban emendálandó többi alaknál is, így *tē*, *kēnyer-*, *ellen*, *lēgyen*).

<sup>19</sup> Ez természetesen meglehetősen bizonytalan elképzelés, de van néhány hely, ahol mind a G, mind a H kéziratban az <e> felső keresztszára abnormis hosszú és irányú, helyenként majdnem összeér az alsóval, így szinte közelebb áll egy <h> jelhez. Feltűnő, hogy egy kivétellel minden esetben a várható *ē* helyett áll *e*; ilyen helyek (a kérdéses betűt fettel jelölve): *te országod*, *legyen*,

szöveg nem nyújt támpontot a rekonstrukcióra, de az *ellenünk, legyen, kenyérünk*<sup>20</sup> írásmódot az egyértelmű modern leszármazott miatt, illetve etimológiai alapon javíthatjuk *ellenünk, lęgyęn, kęnyerünk* alakra). Egy helyütt *ę-ő* tévesztés is van (mindkét kéziratban *ĚRÖKÖN ÖRÖKĚ* olvasható, a két szóalak valamelyike nyilván hibás: mindenesetre nagyobb a valószínűsége az *örök*, mint az *örök* tőalaknak).<sup>21</sup> Van néhány szó, amelyben a többségi magyar nyelvállapot szerint szintén logikus lenne *ę > e*, illetve *ę > ē* tévesztést feltételezni, de szövegtanú híján nem mertem felvállalni a *szentęl*,<sup>22</sup> *mindęn*, *vęttę*, *dicsősęg* emendációt).

Mivel a hosszú és rövid magánhangzót a szöveg nem különíti el, néhány esetben ezek közt önkényes a választás: *tięd~tięd*, *es~ęs*,<sup>23</sup> *nękünk~nękünk*.<sup>24</sup>

A szöveg nyelvállapota tanulságos az *e~ę~ę~ę* elég jó szétválaszthatósága miatt. Úgy tűnik, hogy az *ę* hang még legalább részben elkülönül az *ę*-től,<sup>25</sup> és a fent felsorolt egyes tévesztések dacára az *e* és *ę* használata nagyjából a maihoz hasonlóan tűnik. A hibák nyilván fokozatosan kerültek be a szövegbe,<sup>26</sup> de jó részük még a magyar anyanyelvű lejegyzők őskézírataiból származhat, mert világos többségi irányuk van: kétszer annyi az *ę>e* tévesztés, mint fordítva.<sup>27</sup> Mivel a *Rudimenta* nyelvtani szabályrendszere nem említi az /*ę*/ hangértékű <h> jelet, kézenfekvő magyarázat, hogy a rovást csak az írott mű szabályrendszeréből ismerő másolók néhány helyen <e>-re egységesítettek, persze csak olyan másolók, akik értették is a szöveget.

---

*es bocsjđ meg, mįkepen, mįnket. Mint később részletezem, egy recentior kézirat (R<sup>2</sup>), mely amőgy a G többedik leszármazottja, feltehetőleg egy ma ismeretlen kézíratra is támaszkodott, s ebben a *te országod* szóban az <e> javítás nyomát mutatja, talán <h>-ból. A G mutatja még az abnormis <e>-váztozatot a *te neved*, a H a *dicsősęg* szavaknál, s az R<sup>2</sup> ezeken a helyeken ugyanőgy viselkedik. Legalábbis gyanős, hogy az ősszövegben ezeken a helyeken is (helyesen) <h> állt, s a második *te* esetében a három kézirat egybehangzása, illetve a betőjavítás alapján ez egészen valószínű – ami persze az elsőnél is erre utal.*

<sup>20</sup> Itt valószínűleg csak az első, jogos <h> betőalakhoz asszimilálódott az <e>.

<sup>21</sup> A XVI. századi párhuzamos szövegek egyike sem tartalmaz az első szótagban *ę* hangot (Pesti *ewrek*; Sylvester, Félégyházi: *örök*; Dévai, Heltai, Bornemisza, Károli: *öręc*).

<sup>22</sup> Bár a R<sup>2</sup> kéziratban mintha itt is javítva volna a kérdéses bető, de bizonytalanabban.

<sup>23</sup> Ugyan a mai és alakon kívül már a XV. századi adatok is *ęs/ęs* kiejtésre utalnak (Müncheni *Kódex passim*), de nyelvjárásban ma is él *es* alak, és pl. a Pesti Gábor-féle Újszövetségben, ahol őgy tűnik (nem következetesen), az *ę* hangot *ee* betők jelölik, szinte mindenütt *ees* áll. A kiejtés korabeli ingadozása tökéletesen hihető, figyelembe véve, hogy az *is* kiejtése is ingadozik ezen az őgy szövegen belül is: *földön is ~ mi es*.

<sup>24</sup> XVI. századi Miatyánkokban gyakori a *nękünk* (Peer-kódex, Heltai, Dévai) ~ *nękünk* (Károli) olvasat.

<sup>25</sup> Két helyen *ę* helyett áll az <e> bető, s ez kétfélekęppen is magyarázható: vagy a fentebb leírt általános rontási tendencia által, mivel a másolók csak ennek a jelnek a hangértékét ismerték, vagy azzal, hogy az *ę~ę* hangok kialakuló egybeesése folytán a másolók már nem is érzékelték, mi a különbségtétel célja.

<sup>26</sup> Őgy a *vęttętteknek* szóba a G egy felesleges *ę*-t beiktat.

<sup>27</sup> Magyarul nem értő másolótól véletlenszerő, tehát 1:1 arányban várunk *ę > e* és *e > ę* cserét.

A névelő következetesen *az* alakban jelentkezik. Bár archaikus nyelvjárásokban ez a jelenség is sokáig fennmaradt, nincs komoly okunk, hogy a szerzőnek valamely perifériális nyelvjárást tulajdonítsuk. Pusztán a nyelvi sajátságokból kiindulva tehát a szöveg meglehetősen korainak tűnik, minden bizonnyal visszavezethető a XVI. századra – régebbi időre azonban ebben a formában biztosan nem, éspedig éppen a névelő elég következetes használata, valamint kevésbé hangsúlyosan a gyakori igekötős igealakok alapján –, s a fordítás forrásait megkeresve ez bizonyossá is válik.

### 3. A MIATYÁNK FORRÁSAI

Elsőre látható, hogy a *Rudimenta*-Miatyánk egyetlen ismert bibliafordítás Miatyánkjával sem egyezik pontosan. Régóta ismert tény, hogy kapcsolatot mutat egy élőszóban gyűjtött archaikus variánssal („csángó miatyánk”),<sup>28</sup> s ezt a Miatyánk-típust egyes elemeiben a Peer-kódexig visszavezetik.<sup>29</sup> Egészében azonban jelentős eltéréseket mutat a hagyomány mindkét ismert végpontjától, arról nem beszélve, hogy azok jellegzetesen katolikus Miatyánkok, míg itt szerepel a *Mert tiéd az ország, az hatalom, az dicsőség, mind örökkön örökké* versus, amelynek valami más forrása kell legyen. Tény, hogy az ismert középkori Miatyánk-típusok közül leginkább a Peer-kódex csoportjából örökölt anyagot (a Münchener és a Jordánszky-kódexből kevesebbet), de mindegyiknél közelebb áll a reformáció-kori, nyomtatott anyaghoz (kivéve egyedül Sylvester János Újtestamentumát).

Ezek közül is a legközelebb Félégyházi Tamás 1586-ban megjelent fordítása esik (a pontos egyezéseket kiemeltem):<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Csúry: A csángó miatyánk; vö. még e párhuzamot nem említő másik gyűjtésben: Brüll: Visszaélés, 286. A „csángó Miatyánk” XX. század végéig való továbbéléséről ld. Mohay: Anyámtól tanultam, ahol a No. 6. variáns őrzi még az eredetileg gyűjtött variáns szerkezetét, nyomokban a No. 7–8, 11. is, a többi azonban már a modern egyházban bevett Miatyánkokhoz idomult. Látszatra ez a variáncsoport éppen a keleti periférián maradt fenn, vannak azonban nyomok használatára a XIX. századig más országrészekben is, vö. Csefkó Gyula hozzászólása, Magyar Nyelv 27, 1931, 143; Kalocsa, részben modernebb szöveg, láthatólag a XVI. sz. vége után elterjedt szövegekkel kontaminálva; Szalai Miklós hozzászólása, Magyar Nyelv 26, 1930, 335; Veszprém vm. Az utóbbi különösen azért érdekes, mert az élőszóbeli hagyományozódás korlátozott voltára utal: felveti, hogy Veszprém megyében azért maradhatott fenn katolikus közegeben ez a variáns, mert a helyi szertartáskönyv 1819-ig ehhez hasonló szöveget őrzött.

<sup>29</sup> Csúry: A csángó miatyánk, 171. A Peer-kódex szövege ezzel valóban rokon (vö. Németh: A Peer-kódex, 73–74.), de ugyanannyi joggal lehetne említeni a többi XVI. század elejéről fennmaradt kéziratos Miatyánk-variánst is (a Jordánszky-kódexé kivételével), lévén ezek közeli rokonságban.

<sup>30</sup> Félégyházi: Új Testamentom, 8v. A szöveget Mt 6,9–13. szerint idézem, lévén hogy a *Rudimenta*-szöveg ehhez áll közelebb; Lk 11,2–4. szerint általában nagyobb az eltérés (uott 108v), ott viszont megegyeznek a *iöön el* és *az mi büneinket* szavak.

**Mi atiank ki vağ az menniegben, Szenteltessek meg az te neued, Iüiön az te orşagod.** Legien meg az te akaratod, **mikeppen menniegben, ugi az földönis.** **Mi kenierünket mindennapiat ad meg nekünk ma.** Es botsasd meg nekünk az mi vetkeinket, **mikeppen miis meg boczatunk mi ellenünk vetötteknek.** Es **ne víg minket az kesertetben, de řabadicş meg minket az gonofştul.** Mert tied az orşag, es az hatalom, es az dicşöseg, mind öröкке. Amen.

Az egyezés elég pontos ahhoz, hogy kimondhassuk: a szerző a Félegyházi-fordítást használta, így a szöveg egyértelmű *terminus post quem*je 1586, és az is valószínű, hogy nem túl sok idővel későbbre datálendő, hiszen e fordítás nem jutott nagy elterjedésre, kis ideig lehetett tényleges használatban. Vannak azonban benne eltérések, amelyek más fordításokból kontaminálódtak.<sup>31</sup> A Félegyházi-Miatyánk maga is nagy részben Pesti Gábor fordítását követi,<sup>32</sup> csak helyenként modernizálva, az utóbbival pedig szinte azonos a Dévai Bíró Mátyásnál fennmaradt szöveg<sup>33</sup> (kevésell archaikusabb<sup>34</sup>). A Félegyházi-fordítás modernizmusai viszont jórésztben, de nem kivétel nélkül felbuknának egy évtizeddel korábban, Bornemisza Péternél.<sup>35</sup> (Az azonban nem valószínű, hogy szövegünk közvetlenül Bornemiszára menne vissza, mert a jellegzetes *mennyégben* alak csak Félegyházinál fordul elő.)<sup>36</sup> Kisebb, de megfogható az egyezés Heltai Gáspár fordításával<sup>37</sup> és a Telegdi Miklós katekizmusában fennmaradt katolikus változattal.<sup>38</sup> Kérdéses természetesen, hogy a Félegyháziétől

<sup>31</sup> Ez egyáltalán nem meglepő, éleőszóban általában ma is ilyen Miatyánkok forognak. Viszonylag kevés ember van, aki tiszta Károli-Miatyánkot vagy tisztán az új protestáns, ill. új katolikus fordítás Miatyánkját mondja, a tipikus ezeknek a fordításoknak valamilyen szintű kontaminációja. Nyilván a XVI. században is, bár tudatosan egy új fordítás szövegét mondta valaki, abba régebben tanult fordítások elemeit is beleszőtte.

<sup>32</sup> Pesti: Új Testamentom, 10r–v. Szintén Mt 6,9–13. szerint.

<sup>33</sup> Dévai: At tiz parantsolatnac, 84–92.

<sup>34</sup> A *miként men'ben es földön* kitélt abból a szövegtípusból örökölte, amelybe a XVI. század eleji kéziratok Miatyánkok többsége tartozik (pontosan e formában a Nagyszombati kódex, Jordánszky-kódex, Érsekújvári kódex). A nyomtatott reformátori írásbeliség azonban ezt a formulát Dévai Bíró kivételével feladta. Úgy tűnik, ez azt is okozta, hogy a XVI. század után a szóbeli öröklődésből is kikopott, legalábbis a „Csángó miatyánk” típusa sem őrizi.

<sup>35</sup> Bornemisza: Négy könyvetske, 6v–7r, 30r–33v.

<sup>36</sup> Sőt, a XVI. századi nyomtatott Miatyánkok közt ezen kívül csak Huszár Gál versbe szedett Miatyánkjá tartalmazza (Huszár: A keresztyéni, G7r, H1r). Ez azonban ahhoz elég, hogy lássuk: nem Félegyházi alkotásáról van szó, hanem egy ritkább, valószínűleg döntön szóbeli tradíció beemeléséről a szövegbe, amely legalábbis a XVI. század elejéig visszamegy (ugyanis az Érsekújvári kódexben is ez olvasható). (Nyáry: A Miatyánk szövegváltozatairól 317. még úgy látja: a *mennyekben* kifejezés variáns nélkül áll!) Elvileg természetesen lehetséges, hogy e szóbeli tradíciót a rovásszöveg lejegyzője követte, nem pedig elődei, de a Félegyháziival való többi, igen szoros azonosság ezt valószínűtlenné teszi.

<sup>37</sup> Heltai: Új Testamentom, B[4] és S.

<sup>38</sup> Telegdi: Az keresztyensegnek fundamentomiról, 32–33.

eltérő szövegrészeknek egyáltalán lehet-e írott forrását kutatni, vagy ezek egy szóbeli hagyományból származnak,<sup>39</sup> amelyet egyszerűen felülrétegzett az újonnan olvasott (és teológiai megfontolásból nyilván helyeselt) szöveg. Abban az esetben, ha az eltérő szövegrészek java egy meghatározott írásos forráshoz köthető, alighanem erre, és nem egy meghatározatlan szóbeliségre vezethetjük vissza. Márpedig a *Rudimenta*-Miatyánkban megfigyelhető három (Félegyházihoz képest) archaikus zárvány a Pesti Gábor-fordítással mutat pontos egyezést<sup>40</sup> (az összes egyezés dőlt betűvel kiemelve, a kérdéses szakaszok félkövér dőlttel):

*Mý attjank kÿ vagÿ mēnyekbe, zenteltessek te newed, ȳewȳen te orzagod, **legÿen te akaratod**, mÿkent mēnybe, **azonkeppen** feldenÿs, mÿ kenÿerewnket mÿndēnapÿjat agÿad nekewnk ma. Ees bochassad nekewnk, mÿ wetkewnket mÿkent mÿs bochatonk nekewnk wetetteknek, ees ne wÿg mÿnket kesertetbe, de zabadÿch Gonoztol. Mert tÿed az orzag, tÿed az hatalmassag, ees az dÿcheseg **ewrekken Ewrekke** Amen.*

Roppant valószínű, hogy az ismeretlen szerző a Félegyházi-fordítást a Pesti-fordítással kontaminálta, amelyet emennek megjelenése előtt nyilván használt. Bizonyításunk szempontjából lényegében mindegy: olvasott formában, vagy pedig a Miatyánkot egy Pesti-típusú szöveget használó közösségben gyermekkorában élőszóban tanulta (ez utóbbi logikusabb); fontosabb az, hogy a Félegyházi-szöveget már aligha élőszóból vette. Maradt azonban néhány (egy-két szónyi) eltérés, amely így nem magyarázható. Ezek közül a legkülönösebb a *bocsájd még az mi bűneinket* mondat, amelyet láthatólag Lukács evangéliumából vett át a szerző – fogalmunk sincs, miért –, de pontosan e formájában egy XVI. századi Miatyánkból sem ismerjük (tudniillik valamilyen formában a „nekünk” minden írott forrásban szerepel). Egyelőre az egyetlen ismert hely, ahol egyforma, Bornemisza Péter

<sup>39</sup> A Miatyánk szövegtörténetének valójában eddig nagyon csekély az irodalma. Abban mindenesetre az eddigi kutatások megegyeznek, hogy a szóbeli hagyományozódásnak igen nagy jelentőséget tulajdonítanak (Tarnai: A magyar nyelvet, 239. – fontos megjegyzése, hogy ez már a XV. században is különböző variánsokat jelentett –, 234; Nyáry: A Miatyánk szövegváltozatairól 317; Mohay: Anyámtól tanulta, 113.). Egyértelmű, hogy a XV. század végéig szinte kizárólag szóbeli hagyományozódással kell számolnunk (Décsy: A Miatyánk, 486; akár a XI. századig is visszamehet a folyamatos hagyomány). Ez a helyzet azonban éppen a könyvnyomtatás elterjedtével és a reformációval megváltozik, s nézetem szerint ettől fogva a liturgikus szövegek fejlődését már kettős, egymásnak részben ellentmondó állandó repristináció befolyásolja: részben a hagyományozott, sokszor gyermekkorban tanult szövegekhez való akár öntudatlan visszatérés, részben az írott forrásokhoz való ragaszkodás. Ezt jól mutatják a „Csángó miatyánk” típusú szöveg Veszprém megyei fennmaradásának fentebb idézett speciális körülményei.

<sup>40</sup> Az első kettő Heltaiéval is; a szöveg többi részében azonban nagyobb a távolság.

*Foliopostilláiban* található:<sup>41</sup> *Boczasd meg az mi büneinket*. Persze nincs túl távol Félegyházi fordításának fogalmazása sem,<sup>42</sup> nem zárható ki teljesen, hogy az eltérés spontán szövegromlás, és csak véletlen esik egybe Bornemisza mondatával.

Sajnos, így a variánsok legjellemzőbb elkülönítői közül<sup>43</sup> a Mt 6,12. első felére esőt gyakorlatilag nem tudjuk vizsgálni; a *panem nostrum quottidianum* fordítása egyértelműen Félegyházit követi, aki itt még szigorúan őrzi a XVI. sz. elején gyakori típust.

Egy névelő (*[az] mennyégben*) és a doxológiában az *és* kötőszók hiánya még eltér az írott forrásoktól. Ezek a jelentéktelen eltérések lehetnek véletlenek vagy élőszóbeli torzulás következményei;<sup>44</sup> összesen két, tartalmilag jelentéktelen hely marad, amely az említett forrásokból nem vezethető le: a *jöjjen el* és az *itt ez földön* kitételek. Szöveg történetileg azonban ezek a helyek egyáltalán nem jelentéktelenek, mivel ebben a formában a kettő együtt először Károli Gáspár fordításában jelentkezik (mellesleg ugyanúgy a kötőszóhiánya a doxológiában is), amiből az a következtetés vonható le, hogy a szerző, bár a Félegyházi-fordítást használta, már olvasta (legalább) a Vizsolyi Bibliát, vagyis a szöveg mindenképpen 1590 utáni! Véletlenről pedig azért aligha beszélhetünk, mert ezek a helyek, az igekötő és a magyarázó szerepű határozószó beiktatása,<sup>45</sup> jellemző neologizmusok, amelyek mögött nem tételezhetünk fel régi szóbeli hagyományt.

Összesítve tehát a *Rudimenta*-Miatyánk a következő forrásokra vezethető vissza: Félegyházi, Pesti, Bornemisza (?) és Károli, a következő mozaikban:<sup>46</sup>

Mi atyánk, ki vagy mennyégben, szenteltessék még az te neved, **jöjjen el** az te országod, **légyen te akaratom**, miképen mennyégben, **azonképen itt ez földön** is. Mi kényerünkét mindennapit add még nekünk ma, *és bocsájd még az mi büneinket*, miképen mi es megbocsátunk ellenünk (?) vettéknek, *és né vígy minket az kísírtt-*

<sup>41</sup> Bornemisza: *Predicatioc*, 375r. Itt azonban folyó szöveg része, és a margón levő Szentírás-hivatkozások sem utalnak rá, hogy a Miatyánkából lenne kivéve. (A formai különbségek közé természetesen nem számítom a *bocsájd* igealakot, hiszen az valószínűleg egyszerűen a lejegyző nyelvjárásának tükröződése.)

<sup>42</sup> Avagy Bornemisza másik idézett munkájáé, avagy Huszár Gálé, vagy akár a Károli-fordításé sem.

<sup>43</sup> Ld. Nyáry: A Miatyánk szövegváltozatairól, 313.

<sup>44</sup> A szöveg, mint már említettem, névelőben dús, ez a XV. század elei Miatyánkokhoz képest mindenképp neologizmus, tehát a hiánya lehet szóbeli archaizmus; a *mennyégben* esetén ezt szemantikai ok is indokolhatja: mivel ez a főnév mindenképp determinált, a névelő használata voltaképp redundáns.

<sup>45</sup> Nyáry: A Miatyánk szövegváltozatairól, 313: „szemantikai nyomatékosítás”.

<sup>46</sup> Antikva: Félegyházira visszamenő szövegrész, félkövér: Pestire, dőlt: Bornemiszára (?), félkövér dőlt: a Vizsolyi Bibliára.

ben, de szaba[dí... még minket] az gonosztúl. Mert tiéd az ország, az hatalom, az dicsőség, mind **örökkön örökké. Ámen.**

A nyelvi megformálás (sok névelő, viszonylag sok igekötős ige<sup>47</sup>) mindenképp mutatja, hogy a szöveg lényegi elemei a XVI. század közepén, 2. felében rögzültek, ezek a reformáció előtti variánsokra egyáltalán nem jellemzők, s így indirekte ezek is a rovásírásos Miatyánk protestáns kötődését mutatják,<sup>48</sup> és a középkori hagyománylánccal való részleges szakítást.

#### 4. KI LEHETETT AZ EREDETI LEJEGYZŐ?

Mint fentebb láttuk, erős érv van amellett, hogy a Miatyánk első rovásos lejegyzése nem Thelegdi Jánosnak köszönhető, hanem a *Rudimenta* egészétől eltérő módon keletkezett. Ha tehát most némi információhoz jutunk az eredeti lejegyzőről, Thelegdi azonosításának kérdéséhez<sup>49</sup> ezzel nem jutunk közelebb. Az összöveg 1590 után keletkezett, s a szerzőről annyit tudhatunk, hogy meggyőződéses és elég művelt protestáns (valószínűleg református) volt, hiszen legalább két, viszonylag új bibliafordítást ismert (azonfelül esetleg még Bornemisza Pétert is olvasta). Alapvető vallási ismereteket azonban már e bibliafordítások megjelenése előtt szerzett, hiszen a tudatában a Pesti-féle Miatyánk volt a legmélyebben. Az 1586 utáni években tehát már valószínűleg fiatal felnőtt volt. Ez nagyjából kizárja, hogy (amennyiben a szöveg először az ő másolatába került bele) Szanchi M. László, aki 1610 körül lehetett ulmi diák,<sup>50</sup> maga írta volna hozzá az 1614 utáni években; a szöveg írója nála legalább 20 évvel idősebb magyar teológus lehetett, aki legvalószínűbben az 1590 utáni években írhatta a rovásos Miatyánkot, számunkra egyelőre ismeretlen okból. Ugyanakkor meglehetősen jól illhet a leírás Baranyai Decsi Jánosra, aki 1560-ban született, a kulturális kritériumoknak teljesen megfelelt, 1592-ben telepedett le Erdélyben, és volt indoka megírni a Miatyánkot: a Thelegdi-szövegnek kiadás céljára példával való ellátása. Mivel pedig a készülés idején (1593-tól) Marosvásárhelyt dolgozott, volt lehetősége Thelegditől független ismerethez is jutni a rovásjelekről, és ez magyarázhatja az írásmódor apróbb eltéréseit.

<sup>47</sup> Egyedül a *legyen őrzi* az archaikus megoldást.

<sup>48</sup> Az ellenreformációs variánsok még a XVII. század elején is ragaszkodnak sok archaikus, névelőtlen kifejezéshez: Káldi 8 locusból még csak 4-ben alkalmazza! (Vö. Nyáry: A Miatyánk szövegváltozatairól, 316.)

<sup>49</sup> Ld. 3. sz. jegyzet, továbbá Erney: Sebestyén Gyula, 169; tőle függetlenül Szabó-Tonk: Erdélyiek egyetemjárása, 103, No. 1066.

<sup>50</sup> Sebestyén: A magyar rovásírás, 94.

Mi több, ez az elképzelés megnyit egy újabb utat az  $\ddot{e} > e$  tévesztések magyarázatához is: a nyelvjárások közti kontamináció feltevését. Baranyai Decsi János Tolnában született és nevelkedett, tehát az  $e\sim\ddot{e}$  fonémákat következetesen elkülönítő nyelvjárási területen; Marosvásárhely azonban a mezőségi nyelvjárás peremterülete, ahol a modern korban a két fonéma egybeesik. Kérdés természetesen, hogy ezt mennyiben szabad visszavezetni a XVI. század végére, de amennyiben igen, a tévesztések egy részére magyarázat lehetne az idegen nyelvjárási közegben élő szerző elbizonytalanodása, vagy akár az, hogy az általa még pontosan leírt szöveget először egy helybeli, a különbséget nem érzékelő másoló örökítette tovább.

Mindazáltal ez csak egy lehetőség, nem pedig pozitív bizonyosság: átvehette a szöveget egy vele körülbelül egykorú, hasonló kulturális hátterű kortársától – ez is elég szűk időre határolná be a keletkezést, mindenképp 1590 és 1598 közé –, vagy az sem lehetetlen, hogy egy ilyen kortársnak kb. a *Rudimentával* egyidőben leírt, de attól független Miatyánkját M. Szanchi emelte be a XVII. század elején a szövegbe.

## 5. A LACUNA PÓTLÁSA

A forrásszövegek ismeretében megkísérelhetjük a *szaba<- ->* lacuna kitöltését is. Eleve a Félégyházi-Miatyánk fogalmazására gondolhatunk, s mivel az *az* névelő és a *gonosztul* szó *u*-vokalizmusa együttesen szintén őrá utal, ebben nagyjából bizonyosak lehetnénk. Ez esetben a szöveg helyes kiegészítése *szaba<dics (?) meg minket> az gonosztul*. Egy probléma van: a H sorai általában 20–22 betű hosszúak, s ha ez az őskézirat állapotát tükrözi, a sorban legfeljebb 3 betű számára marad hely. Ez tehát inkább *szaba<dics> az gonosztul* kiegészítést sugall, ami újabb kontaminációt jelentene a Pesti-féle Miatyánkkal. Ebben természetesen semmi lehetetlen nincs, de a hosszabb megoldást sem kell feltétlen elvetni, ugyanis ez után a pont után a G-ben már nem utal semmi hiba az eredeti sorvégekre, így lehet, hogy a lacuna után az azt elkövető szerző („Gralla-scriptor”?) teljesen új sorbeosztással folytatta.

Végül létezik még egy megoldási lehetőség: elképzelhető, hogy a sor végén való szakadás után a Miatyánk a forráskéziratban egyáltalán nem folytatódott, azt a másoló egy másik kéziratból vette át (de az ugyanez a Miatyánk-verzió volt, hiszen a Félégyházi-szöveg nagyjából folytatódik). Ez persze csak akkor lehetséges, ha ez magyar scriptor volt, tehát a „Gralla-scriptornál” korábbi.

Figyelemreméltó, hogy a lacunának egy – a várttól azonban különböző – kiegészítése fel is bukkan egy recentior kéziratban. Jelenleg három másodlagos kéziratot ismerünk, amelyekben a Miatyánk is szerepel, de ezek mind a G egyenes leszármazottai, pontosabban a G-n alapult egy elveszett kézirat (Schwartz Godofrédé),



azon egy fennmaradt (Dobai Székely Sámuelé),<sup>51</sup> azon ismét egy elveszett, és azon két fennmaradt, egyébként XIX. század közepi.<sup>52</sup> Elvileg tehát ezeknek semmilyen szövegtörténeti jelentőségük nincs, csak annyit lehet megállapítani: mind szokatlanul pontos munka, még az eszerint negyedízigeni leszármazott kéziratok egyike is összes lényegi vonásában megegyezik a G-vel.<sup>53</sup> A másiknak azonban, Résző Ensel Sándor 1858 körül keletkezett másolatának<sup>54</sup> (R<sup>2</sup>) a Miatyánk végén hirtelen megszaporodnak az eltérései: néhány helyen emendálni próbálja Dobai Székelyt (*tiéd>tied, ország{h}>ország, örökö>öröke*), annak indokolatlan szóközeit törli, és kitölti a lacunát. Ezek mind lehetnek egy tanult másoló javítási kísérletei, de feltűnő, hogy mind a lacuna utáni részbe esik, hogy az eredeti indokolt *gonosztul* alakját is „javítja” *gonosztól*-ra, és hogy a lacuna kitöltésében, egyedül az egész szövegben, az <a> betű alakja a Thelegdi-ábécéétől eltérő, Bél Mátyás ábécéjére hasonlít<sup>55</sup> (és a <r<sup>2</sup>>, sőt egyszer a <sz> betűé is!).

Résző Ensel kéziratában a nyelvészeti szakaszokban is van egy sor apró eltérés, amelyek azt bizonyítják, hogy egy idegen, a G szöveg hagyományától eltérő kéziratot is használt; ezt alighanem meg is tudjuk nevezni, ugyanis ismerjük egy másik rovásírási kéziratát is, amelynek elején megnevezi, hogy Gyöngyössy János (ma ismét csak nem elérhető) 1830-as kéziratáról másolja.<sup>56</sup> Noha abban a kéziratban a *Rudimenta* törzsszövegéből szinte semmi nem maradt fenn, mivel az előszavából idéz, elég nyilvánvaló, hogy a Gyöngyössy-kézirat azt még legalább részben tartalmazta. Az utóbbi pedig szintén több forrásra kell hogy visszamenjen, mivel a R<sup>2</sup> eltérései különböző szövegcsaládokhoz kapcsolhatók;

<sup>51</sup> Először azonosította: Sebestyén: Telegdi János, 254; kiadása: CMASE D3-3, 349–365.

<sup>52</sup> Sebestyén: Telegdi János, 254; Sebestyén: Rovás és rovásírás, 202; Sebestyén: A magyar rovásírás, 94; CMASE 448–449, 464.

<sup>53</sup> Bár Dobai Székely magyar anyanyelvű lévén, a G néhány elírását (avagy helyesírási archaizmusát) tudta emendálni (*legyente, megnekünk, mik épen, nēvigny* helyett *legyen te, meg nekünk, mi képen, nē vigny*), nem normatív igealakját normalizálni (*bocsájd > bocsásd*). Jónéhány esetben <h>-ről <e>-re módosított, nyilván mivel már nem ismerte a <h> betű /ē/ hangértékét, az *örök<sup>k</sup>ön örök<sup>k</sup>é* formulát pedig az ellenkező irányba normalizálta, <h> helyett <ö> jelre (*örök<sup>k</sup>ön örök<sup>k</sup>ö*).

<sup>54</sup> Kiadás: CMASE D3-12, 464 (a datálást valószínűsítő levelek megadásával), 471–481.

<sup>55</sup> Belius: De vetere litteratura, tab. I. Ez az írásstílus azonban nem Bél találmánya, hanem a XVII. század közepe után, de főleg a XVIII. században viszonylag elterjedt (kb. 20 példáját ismerjük); az eddig legkorábbi szöveg, amely bizonyos jellegzetességeit (de nem e három betűalakot!) felmutatja, Miskolczi Csulyak Gáspár albumbejegyzése 1654-ből, ld. Sebestyén: A magyar rovásírás, 111–112; CMASE D11, 511–513.

<sup>56</sup> CMASE 464–465; OSZK Fol. Hung. 1273, 25r alapján.

ezek közül egy teljesen ismeretlen, de az ismertek közül a Borberek-i-kézirattal<sup>57</sup> egy családba tartozott.<sup>58</sup>

Nem tarthatjuk lehetetlennek, hogy Réső Ensel Sándor a nyilvánvaló szövegromlást és az utána jövő szakaszt<sup>59</sup> ebből az ismeretlen kéziratból pótolta, és ezzel a szöveg egy egyébként teljesen elveszett változatából mentette meg az utolsó szavakat. Erről a feltételezett változatról annyit sejtethünk, hogy már nem ismerte a <h> jel /ë/ hangértékét, és legalább két szóalakot nyelvileg normalizált; a betűalakjai (legalább részben) a Bél-hagyományt kellett hogy kövessék.

Mármost a lacunát a R<sup>2</sup> a DE SzABADI<sup>1</sup>Cs<sup>1</sup> MEGAZ GONOSZTOL szavakkal tölti ki, de ez nem azonos egyik fentebb várhatóan tartott változattal sem; sőt egyetlen ismert XVI. századi verzióknak sem felel meg, tehát itt mindenképpen a Borberek-i-típusba tartozó ismeretlen verzió szerzőjének önkényes (legjobb esetben is egy élőszóbeli változaton alapuló) átalakítását gyaníthatjuk; a Félégházi-fordítástól eltérő o-vokalizmust (*gonosztól*) is ennek rovására írhatjuk, bár ez mellesleg egyezik a Heltai- és Károli-féle szöveggel. Ha tehát ez a „b változat” előkerülne is, aligha lesz alkalmazható az összszöveghez való további közelítésre.

## 6. „KATOLIKUS” ÉS „REFORMÁTUS” SZAKASZ?

A lacuna még egy, nagyon különös szempontból fontos szakaszatart jelent. A fennmaradt szövegben egészen idáig következetesen <r> betűalakok állnak – ami egyébként megegyezik a Baranyai Decsi-előszó egész és a *Rudimenta*-szöveg nagy többségi gyakorlatával is. Meglepő módon azonban a lacuna utáni részben mind a négy helyen <r> karakter látható (bár a R<sup>2</sup> és részben D kéziratban torzult alakban). Elsőre ez arra enged következtetni, hogy az utolsó versus más eredetű, utólag került hozzá a szöveghez.<sup>60</sup> Van azonban ennek a magyarázatnak egy problémája: kézenfekvően arra utalna, hogy az eredeti Miatyánk katolikus lejegyzőtől származik, és (természetesen) egy protestáns másoló tette hozzá a kiegészítést.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Először említi Jakubovich: A székely rovásírás, 16. Musnai: Székely rovásírásos... megállapítja, hogy önálló kéziratcsaládba tartozik (mostanáig nem is volt információnk más ebbe a családba tartozó emlékről). Közlése: CMASE D3-5, 381–392.

<sup>58</sup> Ennek bizonyítékai az R<sup>2</sup> szövegében: *Rudimenta* 3,4. *k finál* betűnév; 3,20. *j* és *v* betoldása; 3,15. *nostrae linguae* és *quibusdam ut* szavak (ezek az ősi kéziratok szavai, de Dobai Székelynél már torzultak; viszont az R<sup>2</sup> többi feltehető forrásából, sőt Borberek-i kivételével az egész erdélyi kéziratcsaládból ez a szakasz hiányzik).

<sup>59</sup> Az R<sup>2</sup> többedkézen a G-re visszamenő forrásának nem lehet az újítása, mert a többi recentior kéziratban nyoma sincs.

<sup>60</sup> Sándor: A székely írás, 239.

<sup>61</sup> Ezt a gondolatmenetet már futólag leírta Sándor Klára, igaz, csupán egy ismeretterjesztő online szövegben (Sándor K.: „Rovásírásankönyv” a 16. század végéről. m.nyest.hu/hirek/

Azonban az előző versusok ugyanolyan világosan a Félegyházi-fordításra mennek vissza: miért használt volna egy feltételezett katolikus lejegyző olyan világosan református fordítást, mint ez? Azt várnók, ez esetben egy semlegesebb régi fordítás (pl. a Pesti-féle) volna a szövegalap, amelyet legfeljebb az átdolgozó javított volna itt-ott Félegyházi-szövegre. Csakhogy akkor a javított részekben újra várnók az <r> felbukkanását, márpedig ezt nem tapasztaljuk. Éppen ellenkezőleg, az utolsó versusban szinte jobban megváltozik a Félegyházi-szöveg, és ezen belül az *örökkön örökké* kitétel éppen a régebbi fordítások felé mutat (bár az *és* kötőszók elveszésénél felvetődött a legmodernebb Károli-fordítás hatása is). Ráadásul a protestáns közegre jellemző nyelvi modernizációk is mind ott vannak a szöveg első felében.

Ha reális magyarázatot keresünk, az talán inkább az a korábban felvetett lehetőség, hogy a lacuna utáni részt M. Szanchi László (vagy egy közé és a „Gralla-scriptor” közé eső ismeretlen) egy idegen kéziratból pótolta, amely ugyanazt a (református) Miatyánkot hozta, azonban más írásstílusban – ez akár lehetett egy *Rudimenta* előtti lejegyzés is.<sup>62</sup> Természetesen nagy kérdés ebben az esetben, honnan volt erről tudomása a másolónak – ezzel együtt ez kevésbé problematikus elképzelés, mintha egy katolikus első lejegyző feltételezése volna.

## ÖSSZEGZÉS

A Thelegdi János *Rudimentájának* végéhez csatolt rovásírást Miatyánk nem egyszerűen egy a sok mintaszöveg közt, melyek nyelvészeti írásokat kísérnek, hanem egy olyan egyedi megfogalmazású és viszonylag korai szöveg, amely a magyar Miatyánk történetéhez is új adatokat ad hozzá, nem beszélve saját nyelvtörténeti jelentőségéről (amely nem azonos a *Rudimenta* nyelvészeti jelentőségével, már csak azért sem, mert írójuk valószínűleg nem ugyanaz). Képet kapunk belőle arról, hogy a XVI. század végi református használatban milyen „hivatalos”, nyomtatott kiadásokban megjelent Miatyánkok hatása alatt alakult az élőlőszóban mondott imaszöveg, ez pedig lehetőséget ad arra is, hogy továbblépünk a névtelen lejegyző(k) azonosítása, de legalább a kortárs kulturális hálóban elfoglalt pozíciójuk meghatározása felé. Egyelőre nem több a lehetőségnél, hogy az eredeti lejegyzőt a századvég nevezetes

---

rovasirastankonyv-a-16-szazad-vegerol, feltöltés: 2014.04.25.) Implicite beleérthető előbb idézett megjegyzésébe is (Sándor: A székely írás, 239.), de eszébe sem jut benne kételkedni, Thelegdi (nála: Telegdi) óta része-e a Miatyánk a *Rudimentának* – következőképp szerinte ez a bizonyíték, hogy Thelegdi református volt, a Miatyánk eredeti törzsszövegét pedig mástól vehette át.

<sup>62</sup> Vagy ha komolyan vesszük a lehetőséget, hogy Baranyai Decsi János lehetett a Miatyánk lejegyzője, egy általa nem a *Rudimenta*ba bejegyzett kópia.

református „univerzális értelmiségije”, Baranyai Decsi János személyében jelöljük meg; azt viszont határozottan állíthatjuk, hogy – egyes eddigi feltételezésekkel szemben – a rovásírásos Miatyánk története tisztán a református értelmiséghez kapcsolódik, katolikus szálnak nyoma sincs benne.

## BIBLIOGRÁFIA

- Bornemisza Péter: Negy könyvetske, a keresztyeni hitnec tudományarol. Sempte, 1577. (RMK I 138.)
- Bornemisza Péter: Predikatioc egezs esztendő által minden vasarnapra rendeltetet Euangeliombol. Detrekoe, 1584. (RMK I 207.)
- Brüll Emánuel: Visszaélés a határozott névelővel. = Erdélyi Muzem, 42/3, 1937, 286–289.
- CMASE: Benkő Elek – Sándor Klára – Vásáry István: A székely rovásírás emlékei. Corpus Monumentorum Alphabeto Siculico Exaratorum. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2021.
- Csúry Bálint: A csángó miatyánk. = Magyar Nyelv, 26, 1930, 170–172.
- Décsy Gyula: A Miatyánk legrégebb magyar szövege. Új Látóhatár, 1960, 483–486.
- Dévai [Bíró] Mátyás: At tíz parantsolatnac, ah hit agazatinac, am mi at'áncnac, æs ah hit petsætinec röviden valo mag'arázatt'a. [Krakkó: Vietoris], é.n., reprint Budapest: MTA, 1897.
- Ernyey József: Sebestyén Gyula: A magyar rovásírás hiteles emlékei [recenzió]. Századok, 51, 1917, 165–176.
- Felegihazi Thamas [Félegyházi Tamás]: Az mi Uronc Iesvs Christvsnac Vy Testamentoma auuagi frigie. Debrecen: Hofhalter 1586. (RMK I 218.)
- Heltai Gáspár: A Iesus Christusnak Wy Testamentoma Magyar nyelvre fordítatot, a régi igaz és szent könyuekből. Colosvarot: 1561. (RMK I 41.)
- Huszár Gál: A Keresztyéni Gyülekezetben valo isteni dicheretec. H. n., 1560. Repr. Akadémiai, Budapest, 1984.
- Jakubovich Emil: A székely rovásírás legrégebb ábécéi. = Magyar Nyelv, 31, 1935, 1–17.
- Jerney János: Közlemények a' hún-scitha betűkkel irott Turócz vármegyei régiségről. = Tudománytár 8 (NS 4), 1840, 109–129.
- KMRE: Fehér Bence: A Kárpát-medencei rovásírásos emlékek gyűjteménye I. Budapest: MKI, 2020.
- Ligeti Lajos: A magyar rovásírás egy ismeretlen betűje. = Magyar Nyelv, 21, 1925, 50–52.
- Matthias Belius: De vetere litteratura Hunno-Scythica exercitatio. Lipsiae: Monath, 1717.
- Mohay Tamás: „Anyámtól tanultam, nem a templomba”. Miatyánk-változatok Moldvából. In: Schöck, Gyula (szerk.) Közelítések a Miatyánkhoz. Értelmezések és tanulmányok az ökumenizmus jegyében. Budapest: Schöck ArtPrint Kft, 2022, 111–126.
- Musnai László: Székely rovásírásos emlékek. = Magyar Nyelv, 32, 1936, 229–233.
- Németh Dániel: A Peer-kódex és töredéke. Budapest: MKI, 2021.
- Nyáry Zsigmond: A Miatyánk szövegváltozatairól. Magyar Nyelv, 95, 1999, 312–318.
- Pesthy Gabriel [Pesti Gábor]: [Új Testamentom]. Bech: Ianos Sýngrenius, 1536. (RMK I 6.)
- Sándor Klára: A székely írás nyomában. Budapest: Typotex, 2014.
- Sebestyén Gyula: A magyar rovásírás hiteles emlékei. Budapest: MTA, 1915.
- Sebestyén Gyula: Megjelent-e Telegdi Rudimentája Leidenben? = Ethnographia, 26, 1915, 325–327.
- Sebestyén Gyula: Rovás és rovásírás. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1909.
- Sebestyén Gyula: Telegdi János 1598-iki Rudimentájának hamburgi és marosvásárhelyi kézírata. = Magyar Könyvszemle, 11/3, 1903, 247–280.

Szabó Károly: A régi hún-székely írásról. = Budapesti Szemle, NS 5, 1866, 114–143; NS 6, 1866, 106–130, 233–275.

Szabó Miklós – Tonk Sándor: Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700. Szeged: József Attila Tudományegyetem, 1992.

Tarnai Andor: „A magyar nyelvet írni kezdik.” Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984.

Telegdi Miklós: Az keresztyensegnek fundamentumiról való röüid keönywechke. Bech: Hofhalter, 1562. Reprint Franklin: Budapest, 1884.

Zsupos Zoltán: A székely írásról. Budapest: sz.k., 2015.

# KEPLER ÚJ, OKNYOMOZÓ CSILLAGÁSZATÁNAK (1609) SZEREPEI A TUDOMÁNY TÖRTÉNETÉBEN

KUTROVÁTZ GÁBOR

Az *Astronomia nova αιτιολογητός* Kepler talán legfontosabb műve.<sup>1</sup> Ebben a szerző kimondja a később róla elnevezett, a bolygómozgásokra vonatkozó első két törvényt.<sup>2</sup> E törvények, melyek majd Newton munkássága nyomán nyerik el a ma őket illető figyelmet és elismerést, utat nyitottak az égi mozgások minden addiginál pontosabb és fizikai elvekre visszavezetett leírásához.

Az 1609-ben megjelenő mű nagyjából egy évtizednyi megfeszített munka eredménye.<sup>3</sup> Kepler 1600-ban érkezett Prágába, hogy a császári csillagász, Tycho Brahe segédjeként közreműködjön annak eldöntésében, hogy a Tycho és munkatársai által évtizedek során felhalmozott, minden addiginál átfogóbb és precízebb észlelési adatbázis alapján melyik csillagászati modell írja le a legpontosabban az égitestek mozgását. Míg Tycho azt remélte, hogy az adatok a saját elméletét, az ún. geo-heliocentrikus modellt támasztják alá (amelyben a bolygók a Nap körül mozogtak a Copernicus által leírt módon, ám a Nap maga is mozgott a csillagos égbolt centrumában mozdulatlanul elhelyezkedő Föld körül), addig Kepler meg volt győződve Copernicus heliocentrikus kozmoszának igazságáról.

A mű motivációját az a feladat képezte, melyet Tycho bízott Keplerre: határozza meg a Mars pályáját az észlelési adatok alapján.<sup>4</sup> A választás azért kézenfekvő, mert

<sup>1</sup> A jelen bevezetés első néhány bekezdése nagyjából azonos a korábbi könyvünk Keplerrel foglalkozó fejezetében megjelent tanulmány elejével, lásd: Vassányi – Kutrovátz: A világ bizonyos szimmetriája, 145–148.

<sup>2</sup> A Kepler-törvények felfedezésével kapcsolatban lásd Wilson: Kepler's Derivation; Aiton: Kepler's Second Law; Aiton: Kepler's Path; Whiteside: Keplerian Planetary Eggs; Donahue: Kepler's First Thoughts; Kozhamthadam: The Discovery; Gingerich: The Origins of Kepler's Third Law; az utóéletéről pl. Russell: Kepler's Laws on Planetary Motion; Wilson: From Kepler's Laws; Baigrie: Kepler's Laws.

<sup>3</sup> Habár a kézirat zömével már 1605-re elkészült, ám a kiadási nehézségek miatt alkalma volt még azt továbbcsiszolni.

<sup>4</sup> Tycho eleinte csak a Mars adatait bocsátotta Kepler rendelkezésére. Bár mestere 1601-ben bekövetkezett halála után, és az örököseivel folytatott jogi huzavonát követően Kepler végül a teljes adatbázishoz hozzájutott, ez a mű csak a Marssal folytatott „harcának” eredményeit tartalmazza.

a bolygók közül a Mars pályája a legszabálytalanabb az egyenletes körmozgáshoz képest,<sup>5</sup> így várható volt – s mint kiderült, joggal –, hogy rajta keresztül fejthető fel a mozgások valódi geometriája. Kepler ezt a nehéz feladatot páratlan szorgalommal és lenyűgöző szakértelemmel végzi el: Magabiztos matematikai kompetenciája, zsenialitásáról tanúskodó elemzési fortélyai, valamint állhatatos és lankadatlan erőfeszítései egyaránt kivívták az utókor csodálatát.

Ugyanakkor ha mai szemmel tekintünk rá, akkor ez a mű nemcsak szokatlan, hanem igen nehéz olvasmány is, mivel szerkezete és stílusa merőben eltér a modern tudományos prózáétól – amelynek jellegzetes stílusjegyei csak jóval később alakultak ki. Kepler nem az eredmények analitikus bemutatása és alátámasztása köré szervezi a felépítést, hanem az általa (állítólag) bejárt tekervényes kutatási labirintuson kalauzolja végig az olvasót. Ez a felépítés retorikai célt is szolgál, egy olyan potenciális közönséget megszólítva, amely technikai felkészültségét tekintve képes ugyan megbirkózni a mű részleteivel, ám előfeltevéseiben és elvárásaiban gyökeresen szembenáll azzal, amit Kepler képvisel.<sup>6</sup> Ahelyett tehát, hogy rögvést a mondandója lényegére térve szembesítené az olvasókat olyan állításokkal, melyek azonnal elrémíszthetnék azok jelentős hányadát, szerzőnk csak fokozatosan, ravaszul kidolgozott zsakutcákon keresztül botorkálva, az alagút végén felragyogó fényként kínálja fel szokatlan elgondolásait. E felépítésre jellemzőek a nehezen áttekinthető kitérések, a gondosan felépített álláspontok későbbi visszavonása vagy elvetése, a körbenjárás és az ismétlések, vagy a szórszálhasogatásnak tűnő elmerülés egyes részletekben. Mindezt a szerző érzelmi megnyilvánulásai kísérik, a bizonytalanságtól a bosszúságon vagy örömről át az elkeseredésig vagy megkönnyebbülésig – és mindeközben lépten-nyomon háborús metaforákat használ küzdelme nehézségeinek érzékeltetésére. Ennek a briliáns szellemi útvesztőnek a modern olvasó a kárvallottja, hiszen érdeklődése és háttere gyökeresen eltér az eredeti célközönségétől, s nem is hagyatkozhat a tudományos szövegek azon átlátszóságára, azonnali áttekinthetőségére, amelyet megszokott és elvár.

Ráadásul a műben mindvégig különböző megközelítések keverednek egymással: egyfelől jelen van a hagyományos geometriai csillagászat a maga ősi technikáival, másfelől előtérbe kerülnek az ehhez kapcsolódó, ám újabb keletű kozmológiai kérdések (Copernicus, majd Tycho modelljei kapcsán), összekötve mindezt a precíz észlelőcsillagászat kialakulóban lévő számítási technikáival, és végül átszöve az egészret sajátos fizikai és metafizikai gondolatmenetekkel. Eme – korábban gyakran összeférhetetlennek tartott – különböző tárgyalásmódok relatív hangsúlya változik

<sup>5</sup> Pontosabban a Merkúr még szabálytalanabb, ám ez a bolygó mindig olyan közel tartózkodik a Naphoz, hogy nehezen és ritkán észlelhető, így a róla szerzett szórványos és bizonytalan adatok aligha lettek volna elegendők a kitűzött probléma megoldásához.

<sup>6</sup> A mű retorikáját vizsgálja a célközönség kontextusában Voelkel: *The Composition*, 211–253.

a mű mentén, és az olvasó akár egy fejezeten belül is kapkodhatja a fejét a matematikai és fizikai kifejtések dinamikája láttán.

Persze a mű már a korabeli olvasóknak sem volt könnyű olvasmány, és ezzel Kepler is tökéletesen tisztában volt. Annak érdekében, hogy megkönnyítse a gondolatmenet megértését, számos segítséget próbált nyújtani. Egyfelől megírta az itt fordított, szokatlanul hosszú bevezetést, amelyben összefoglalja a legfőbb pontokat. Másrészt írt egy magyarázó tartalomjegyzéket, ahol az egyes fejezetek gondolatait kivonatolja, némelyikét csak egy-két mondatban, másokét azonban több bekezdésben. Harmadrészt közölt egy ún. szinoptikus táblát is, amely egyfajta folyamatábraként jeleníti meg, hogyan kapcsolódnak össze és épülnek egymásra a fejezetek. Mindezt – a korban szokatlan módon – egy név- és tárgymutató is kíséri, ugyancsak a fejezetekre osztott főszöveg előtt elhelyezve. Ugyanakkor az óvatosan rávezető kifejtési mód itt is jellemző: a bevezetőben például azt láthatjuk, hogy a ma legfontosabbnak vélt nívum, az ellipszispályák törvénye csak a szöveg legvégén, röviden kerül elő, míg az általunk másodiknak nevezett – ám a mű kifejtésében és a felfedezés sorrendjében is korábbi – törvény, a keringési sebesség és a naptávolság fordított arányossága is csupán egy felületes említés erejéig bukkan fel.

Maga a bevezető fejezet több főbb témát is tárgyal. A saját bevallása szerint legfőbb téma, a mű gondolatmenetének tartalmi összefoglalása a szöveg elején és végén található. Ebből megtudjuk, melyek voltak Kepler szerint a helyes megoldáshoz vezető legfontosabb lépések. Talán elmondható, hogy még ez a kivonatolt forma sincs igazán a modern olvasó segítségére – sőt, a bővebb kifejtés hiánya miatt csak megnehezíti a dolgát, hiszen szemben a kortárs tudósokkal, a mi számunkra sem a felhasznált technikai terminusok, sem az alkalmazott matematikai módszerek, sem pedig a megoldandó problémák nem ismerősek.<sup>7</sup> Mindezeket a nehézségeket a fordításhoz fűzött lábjegyzetekkel próbáljuk némileg feloldani, habár nem vál-lalkozhatunk arra a hatalmas feladatra, hogy minden részletet világossá tegyünk: ehhez talán a fordított szöveg terjedelmét messze meghaladó magyarázatra volna szükség. Mindazonáltal a legfontosabb belátásokat, felismeréseket igyekszünk világossá tenni.

Ezen túl a szöveg vége felé olvasható Kepler kísérlete annak kimutatására, hogy miként egyeztethető össze a copernicusi hipotézis az annak látszólag ellentmondó bibliai szöveghehelyekkel és vallási tételekkel. Ismerve az egyházak döntően negatív reakcióit a heliocentrikus elméletre,<sup>8</sup> valamint Galilei 1615-től kezdődő, majd az

<sup>7</sup> Arról nem is beszélve, hogy a bevezetőben Kepler csak meglehetősen kevés részletet ismertet a mű nyakatekert gondolatmenetéből, főleg a kiinduló belátásokat. Az érvelés teljes menetéhez viszonylag jól követhető összefoglalást kínál Gingerich: „Johannes Kepler” = Taton – Wilson (eds.): *Planetary Astronomy*, 58–69.

<sup>8</sup> Ezt részletesen tárgyaljuk itt: Vassányi – Kutrovázt: *A világ bizonyos szimmetriája*, 39–78.



1632–33-as perében tetőfokára hágó küzdelmét a Római Szentszékkal,<sup>9</sup> Kepler nem tévedett abban, hogy a téma tárgyalása égetően időszerűnek mutatkozott. Feltételezhető, hogy már maga Copernicus is szerette volna bővebben kifejteni a kérdéskört, ebben azonban megakadályozta halála. Tanítványa, Rheticus pedig az erre vonatkozó tanulmányát sohasem véglegesítette és publikálta, így az csak a XVII. század közepén, anonim formában jelent meg.<sup>10</sup> Maga Kepler is már jóval korábban megírta ezt a szakaszt, és *A kozmográfiai értekezések előfutárában* szerette volna leközelíteni, ám a könyv kiadását felügyelő Tübingeni Egyetem szenátusa ezt nem engedélyezte.<sup>11</sup> A téma időszerűségének és fontosságának ismeretében nem meglepő, hogy Kepler *Új, oknyomozó csillagászatának* leggyakrabban olvasott, újra kiadott és lefordított szegmensét éppen ez a néhány oldal képezi.<sup>12</sup>

Tudományos szempontból a bevezetés legérdekesebb része kétségkívül az a néhány, a közepén olvasható oldal, amelyeken Kepler újraértelmezi a nehézkedés (*gravitate*) fogalmát. Itt egyfelől tételesen jellemzi ezt a vonzóerőként felfogott hatást, másfelől ennek segítségével magyarázza a földi tengereken megfigyelhető árapály számos jelenségét. Bár ezzel a témával a mű későbbi fejezetben nem foglalkozik,<sup>13</sup> és – Newtonnal szemben – nem is köti össze azzal az erőhatással, amelyet a bolygók mozgatásáért tesz felelőssé, azonban itt kifejtett gondolatai számos szempontból forradalminak tekinthetők.

Kepler azért kényszerül itt ezt a kérdést tárgyalni, mert a korábbi filozófiai hagyományban gyakorta alapoztak érveket a nehézkedés jelenségére a Föld mozgásának lehetőségével szemben.<sup>14</sup> Az arisztotelianus tradíció szerint ugyanis a testek azért zuhannak lefelé, mert nehéz anyagból állnak (főként földből, valamint vízből, tehát szilárd és folyékony anyagformából), és az ilyen anyag a természete szerint a kozmosz centruma felé törekszik.<sup>15</sup> Ez az oka tehát annak is, hogy a gömb alakú Föld található a világegyetem közepén, hiszen ha ki is mozdítanánk onnan, az őt

<sup>9</sup> Magyarul lásd erről pl. Vekerdi: Így él Galilei.

<sup>10</sup> Ahogy a Copernicus csillagászati fogadtatását tárgyaló fejezetben megjegyeztük, feltehetőleg ez az „Epistola de terræ motu” c. értekezésről van szó, melynek tartalmazó gyűjteményes kötete: *Davidis Gorlaei Ultrajectini...* (1651). Angol fordítása: Hooykaas: G.J. Rheticus’.

<sup>11</sup> Gingerich: Johannes Kepler, 69.

<sup>12</sup> Donahue: Johannes Kepler, 59, 16. jegyzet.

<sup>13</sup> Viszont több későbbi művében is visszatér hozzá és némileg továbbfejleszti, elsősorban *A copernicus csillagászat kivonata* I. könyvének 4. részében (Johannes Keplers Gesammelte Werke [a továbbiakban JKGW] VII, 75–79). Vesd össze még az *Álomlátás* című, posztumusz művének 57., 66. és 202. szerzői jegyzetével (JKGW XII.1, 339, 341, 361).

<sup>14</sup> A szokásos érvekről – mind a késő-középkorban, mind Copernicus fellépését követően – lásd Grant: *Planets, Stars, and Orbs*, 637–673.

<sup>15</sup> A nehézkedés természetéről lásd pl. Aristotelés *Az égbolt* (*Περὶ οὐρανοῦ, De caelo*) című művének IV. könyvét.

alkotó anyag természetének megfelelően visszatérne oda.<sup>16</sup> Nyilvánvaló, hogy mind Copernicusknak, mind az őt követő Keplernek el kellett vetnie ezt a koncepciót, hiszen ha a Föld nem található az univerzum centrumában, akkor a felszíne felé (és arra mindig merőlegesen) szabadon zuhanó nehéz testek sem törekedhetnek oda. Ehhez egy Platónról származó elvre támaszkodtak: a *Timaios* című dialógus végén (81 A) egy olyan leírását találhatjuk a kozmosz rendjének, melynek alapelve, hogy „minden rokonnemű egymás felé törekszik.”<sup>17</sup> Ezzel összhangban Copernicus ezt írja a *De revolutionibus* I/9. fejezetében: a nehézkedés „egyfajta természetes vágy, melyet a minden dolgok Teremtője ültetett a részeikbe, hogy egységben és egészként egy gömb alakjába álljanak össze.”<sup>18</sup> Kepler meghatározása, melyet a bevezetőjében olvashatunk, nagyon hasonlít erre, ám több szempontból is pontosítja vagy továbbfejleszti azt.<sup>19</sup>

Egyrészt Kepler ragaszkodik ahhoz, hogy ez a hatás egyfajta vonzerő. Nemcsak azt tudjuk meg azonban, hogy ez az erő egymás felé mozgatja a „magukra hagyott” testeket, hanem azt is, hogy azok (egyéb hatás híján) a közös tömegközéppontjukban találkoznának. Itt tehát egy mennyiségi terminusokban megfogalmazott összefüggés is megjelenik (hasonlóan a természettörvények későbbi formájához), amely annak ellenére helyes meglátás, hogy Kepler számára nem volt világos sem a hatás és ellenhatás elve,<sup>20</sup> se nem rendelkezett világos, mérhetően definiált tömegfogalommal.<sup>21</sup>

Másrészt ez az erő – a platóni nézetet követve – „hasonló testek” között működik. Bár Kepler nem fejti ki a testek fajtáira vonatkozó elméletét (ha egyáltalán elgondolt ilyet), és így csak a vonatkozó szöveghelyekből próbálhatjuk meg homályosan rekonstruálni, mit is érthetett ezalatt, annyi mindenestre bizonyos, hogy ez az erő nem egy egyetemes hatás, mint Newton esetén, hanem csak bizonyos feltételek mellett működik. Továbbá minden esetben említi az erő „hatókörét”, ami alapján feltételezhető, hogy nem végtelen hatótávolságúnak gondolta – noha amint

<sup>16</sup> Pl. *De caelo* IV/3, 310 b 2–4. Részletesebb elemzésért lásd még Matthen: Why Does the Earth.

<sup>17</sup> Platón összes művei, III. kötet, 394 (ford. Kövendi Dénes).

<sup>18</sup> „Equidem existimo, gravitatem non aliud esse, quàm appetentiam quandam naturalem partibus inditam à divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam sese conferant in formam globi coeuntes.” (*De revolutionibus*, 7 recto)

<sup>19</sup> Kepler gravitációfogalmának előzményeihez és magyarázatához lásd Hecht: Kepler and the Origins. A fizikájának keretei közötti rekonstrukció tekintetében hasznos tanulmány Pisano – Bussotti: On the Conceptualization, 304–311.

<sup>20</sup> Ami látszik például a szöveg azon megjegyzéséből, hogy a Föld Holdra kifejtett hatását nagyobb hatótávolságúnak gondolja, mint a Hold Földre kifejtett hatását – annak ellenére, hogy a nehézkedés erejét kölcsönös vonzásként határozza meg.

<sup>21</sup> Ugyanakkor Kepler gondolatai fontos előzménynek tekinthetők a modern tömegfogalomhoz, ugyanis ő azt gondolta, szemben a korábbi szerzőkkel, hogy a tömeg (*moles*) az anyag mennyiségének mértéke, és arányos a test által kibocsátott erő (pl. nehézségi vonzás) nagyságával. Lásd erről Hecht: Kepler and the Origins.

a szövegből látható, a Hold erejének hatóköre legalább a Földig terjed, a Földé pedig a Holdnál is tovább, olyannyira, hogy semmilyen, földi anyagból készült tárgy nem hagyhatja el azt.

E két égitest közötti kölcsönhatás azért is fontos, mert Kepler szerint az árapály oka a Hold vonzó hatása a földi tengerekre. Bár a legtöbb természetfilozófus az árapály jelenségét a Hold valamilyen hatásának tulajdonította (már az ókortól fogva), ám Kepler fontos újítása itt az, hogy – csakúgy, mint később Newton – ezt a hatást azonosította a Hold nehézségi (gravitáló) vonzásával, vagyis ugyanazzal az erővel, amely a Föld esetén a tárgyak zuhanásáért felelős. Érdeemes megjegyezni, hogy bár ez az elgondolás számunkra már mintegy magától értetődő, ám a Kepler és Newton munkássága közti időkben a legtöbb szerző vonakodott elfogadni. Descartes ugyan szintén a Holdat tette felelőssé az árapályért, de elképzelése szerint a Hold keringését (és a Föld forgását) hordozó örvényen jelennek meg olyan nyomásviszonyok (a Holdnak az örvényhez képesti lemaradása miatt), amelyek a tengerek szintváltozásait okozzák.<sup>22</sup> Galilei pedig azt gondolta, hogy a Föld Nap körüli keringésének sebessége változik amiatt, hogy a Hold megkerüli őt, és ez a sebességváltozás idézi elő a vizeinek havi periódusú „lötyögését”.<sup>23</sup> Idekívánczik Galilei *Párbeszédeinek* (azokból is a negyediknek) hírhedt passzusa, amelyben az – amúgy szintén kopernikánus – szerző korholja Keplert amiatt, hogy az árapályt a Hold távolhatásával magyarázza: „De mindazok közt a jelentős tudósok között, akik ezeknek a csodálatos természeti jelenségeknek szentelték figyelmüket, jobban csodálkozom Kepleren, mint bárki máson. Hogyan is tudott egy olyan szabad gondolkodású és átható éleslátással megáldott ember, mikor a Föld mozgásáról szóló tan már a kezében volt, eltérni és méltányolni olyan dolgokat, mint a Hold uralma a víz felett, s a rejtett tulajdonságok, melyek nem egyebek gyermekségeknel?”<sup>24</sup>

Galilei kritikájának hátterében az a feltételezés áll – és ebben osztozott Descartes-tal és számos követőjével –, hogy erőhatás csakis közvetlen érintkezés útján, mechanikusan adható át két test között. Bár a newtoni gravitáció fogalmára ma szokás úgy gondolni, mint ami ezt az elképzelést megdöntötte azáltal, hogy megengedte a távolhatás létét, azonban maga Newton is küszködött azzal, hogy elfogadjon egy olyan kölcsönhatást, amelynek terjedéséért nem tudunk felelőssé

<sup>22</sup> Vö. *Le Monde* 12. fejezet, valamint *Principia* IV/49–56. Összefoglalást nyújt Aiton: Descartes's Theory.

<sup>23</sup> A *Párbeszéd* című művének negyedik részében fejti ki ezt az elképzelést, amelynek részletei ugyan nem egyeznek a megfigyelésekkel, mégis ezt tekintette a Föld mozgása legfőbb bizonyítékának. Előzményekért és rövid összefoglalásért lásd Aiton: Galileo's Theory.

<sup>24</sup> Az idézet a magyar kiadásból származik: Galilei: *Párbeszéd*ek, 160–161. Ford. M. Zemplén Jolán. Eredeti: *Dialogo di Galileo Galilei*, 456.

tenni semmilyen közbülső, testi mechanizmust.<sup>25</sup> Kepler azonban többféle olyan hatást is erőnek nevezett, amelyik távolról, nem mechanikus módon működik: ilyen volt az itt vizsgált nehézkedés, vagy ilyen volt a bolygók mozgatásáért felelőssé tett, Napból kiáradó effektus (nemcsak az *Új, oknyomozó csillagászatban*, hanem már a *Kozmográfiai értekezések előfutárában* is), de ugyancsak ilyen volt – az előző kettővel szorosan összefüggő – magnetizmus, sőt, bizonyos esetekben ilyen volt a fény<sup>26</sup> és az asztrológiai befolyás<sup>27</sup> is.

Kepler sehol sem definiálja, mit ért erő (*vis*, néhol *virtus*) alatt,<sup>28</sup> de a kontextusokból megkockáztatható az a meghatározás, hogy olyan hatásról van szó, amely egy testet változásra készítet. A számára érdekes erőket nevezhetjük külső erőnek, amikor is a hatás egy másik testből ered – szemben például a lélek mozgató képességével, az animális erővel, amely az őt hordozó testet képes mozgásra bírni. Emellett, összhangban Newton későbbi fizikájával, az okozott változás a legtöbb esetben mozgás, vagyis mozgató erőről van szó – azonban nem mindig, hiszen általában az asztrológiai hatások sem merülnek ki a mozgásban, mint ahogy a fény is képes felhevíteni és kifakítani a megvilágított tárgyakat.<sup>29</sup> A legfontosabb erőhatások szerinte korporeálisak, de immateriálisak: egyfelől a testi (fizikai) világban hatnak és geometriai dimenziókkal bírnak (pl. terjedési irány, a forrástesttől távolodva csökkenő intenzitás), másfelől azonban nincs testük, tehát anyaguk, súlyuk vagy ellenállásuk. A több helyütt kifejtett elképzelés szerint<sup>30</sup> ezen hatások egyfajta formaként (*species*) leválnak a forrástest felületéről, ahonnan végtelen sebességgel áradnak a térbe, amelyben azonban semelyik pillanatban sincsenek jelen – tehát valójában nem „terjednek,” hanem instant módon „kivetülnek.”

<sup>25</sup> Lásd például a *Principia* harmadik kiadásához fűzött *Általános magyarázatot*, melynek magyar fordítása itt olvasható: Vassányi – Kutrovácz: A világ bizonyos szimmetriája, 273–282, a híres passzus ezen belül a 280–282. oldalon található. Newton távolhatásfogalmának (vagy a fogalom hiányának) értelmezéseiről összefoglalást nyújt Ducheyne: Newton on Action. A fogalom általánosabb történetének részletes tárgyalása Hesse: Forces and Fields.

<sup>26</sup> Pl. JKGW II, 201, 17–18: „Centrum igitur est, vnde origo est luci: superficies est, quae ex centro *vim* hanc suscipit,” valamint a környező sorokban. A fény természetéről alkotott kepleri felfogásról lásd Lindberg: Kepler and the Incorporability of Light.

<sup>27</sup> *Az asztrológia biztosabb alapjairól (De fundamentis astrologiae certioribus)* című művében, pl. JKGW IV, 16, 6–7: „Jam quia de stellarum *viribus* disputamus.” Kepler asztrológiai nézeteiről lásd e mű angol fordításához készült bevezetőt: Field: A Lutheran Astrologer, 190–225.

<sup>28</sup> A témával kapcsolatban három kiemelkedő munka: Koyré: *The Astronomical Revolution*; Stephenson: *Kepler’s Physical Astronomy*; valamint Voelkel: *The Composition*. Hasznos összefoglalást nyújt továbbá Pisano – Bussotti: *On the Conceptualization of Force*. Ez utóbbi tanulmány értékes referencia további források tekintetében, lásd különösen 2. lábjegyzetüket a 297. oldalon.

<sup>29</sup> *Ad Vitellionem*, I. könyv, 1. fejezet, 32–38. tétel.

<sup>30</sup> Lásd például az *Új, oknyomozó csillagászat* 33. és 34. fejezeteit, valamint az *Ad Vitellionem* egyik passzusát (I. könyv, 1. fejezet eleje) és az azt követő számozott tételeket.

A neoplatonikus emanáció (vagy kiáradás) ezen elméletén alapuló koncepció persze igencsak idegen a mai olvasó számára, aki a modern fizikai világkép gyökereit keresné Kepler írásaiban, ám mégsem vitathatjuk el ennek jelentőségét. Kepler egy olyan erőfogalmat dolgozott ki, amelyik fizikailag értelmezett hatásmechanizmusokkal kívánja megindokolni a természet számos jelenségét, köztük a testek zuhanását, az árapályt, a bolygók Nap körüli keringését és a pályák körtől való eltérését, a fény különböző hatásait, sőt az – általa valósnak tekintett – asztrológiai hatásokat is. Nem becsülhetjük alá azt a törekvését, melyet az itt fordított bevezetőben is hangsúlyoz, hogy amennyiben csak képes rá, úgy tisztán testi (értsd: fizikai) okokkal magyarázza ezeket a jelenségeket.

Természetesen érdemes hozzátenni, hogy ez a törekvése nem jellemzi a teljes munkásságát. Ahogy az asztrológiában is felhagyott a fizikai magyarázat keresésével,<sup>31</sup> úgy a bolygómozgások terén is teret engedett a bolygólelkek aktív hatásainak, főként *A világ harmóniatanában*.<sup>32</sup> Műveiben gyakran feszül egymásnak egy fizikalista és egy organista (vagy vitalista) koncepció: az előbbi megfosztja a magyarázatokat a szellemi (mentális) ágensektől és „vak törvényszerűségeket” keres az anyagi világban, míg az utóbbi magasabb értelmet és szándékokat tulajdonít a természeti jelenségeknek.

E felfogások küzdelme egy igen sokszínű munkásságot eredményez, amelynek szellemi gazdagságát gyakran szokás zavarosnak bélyegezni. Ahogy George Sarton, a tudományfilozófia szakmájának egyik megalapító úttörője írta, Kepler „kétségtelenül nagy csillagász volt, de sikerült több sületlenséget [nonsense] összeírnia, mint bármelyik másik tudósnak.”<sup>33</sup> Mi azonban úgy gondoljuk, hogy ez a szellemi sokrétűség alapvetően hozzájárult azon utak és szemléletmódok fáradságos kitapogatásához és kidolgozásához, amelyek a modern tudomány – számunkra olyan magától értetődőnek tekintett, ám valójában hosszas erőfeszítések révén kialakuló – eszköztárát képezik. Inkább értünk egyet a dinamika tudományának történetét feldolgozó Julian Barbourral, aki szerint „ha valakit érdekel az erő fogalmának megjelenése a fizikában, akkor az *Új, oknyomozó csillagászat* a legfontosabb szöveg, amelyet tanulmányoznia érdemes.”<sup>34</sup> Ehhez pedig nélkülözhetetlen támpontot nyújt az itt fordított bevezető. – Jelen bevezető bibliográfiáját a fordítás után találja az olvasó.

<sup>31</sup> Lásd *Az asztrológia biztosabb alapjairól* XXXVI. paragrafusánál a hirtelen váltást.

<sup>32</sup> Ez utóbbi kontextusban értelmezi Kepler munkásságát Field: *Kepler's Geometrical Cosmology*; valamint Boner: *Kepler's Cosmological Synthesis*. Az utóbbi munka a két megközelítés kölcsönhatását is tárgyalja.

<sup>33</sup> A levél címzettje a Bécsi Kör tagjaként ismert Philipp Frank, keltezése 1947. április 14. A levelezés a Houghton Library (Harvard College Library) birtokában található: [hollisarchives.lib.harvard.edu/repositories/24/resources/2868](http://hollisarchives.lib.harvard.edu/repositories/24/resources/2868), a levél annak 36. dobozában. Hálával tartozunk Tuboly Ádámnak, amiért a figyelmünkbe ajánlotta és a rendelkezésünkre bocsátotta a dokumentumot.

<sup>34</sup> Barbour: *The Discovery of Dynamics*, 247.

# AMO QUIA ABSURDUM EST. KIERKEGAARD SZERETETÉRTÉLMÉZÉSÉNEK AMBIVALENCIÁI

CZAKÓ ISTVÁN

## ABSTRACT

*Amo quia absurdum est. The Ambivalence of Kierkegaard's conceptions of Love*  
This paper reconstructs Søren Kierkegaard's (1813–1855) concepts of love as employed in *Either/Or (Enten-Eller)* and *Works of Love (Kjerlighedens Gjerninger)*. As we shall see, despite their thematic unity, the two works are *toto coelo* different. Whereas *Either/Or* is an early pseudonymous work mainly focusing on the phenomena of erotic love (*Kjærlighed, Elskov*) and marital love (*ægteskabelige Kjærlighed*) in different aesthetic and ethical texts, the *Works of Love* is a later autonymous work discussing the paradoxes of Christian love (*christelige Kjerlighed*) in the form of upbuilding discourses. In the first part of the paper, I shall argue that the interpretation of love in part “B” of *Either/Or* is dialectical since it implies elements of immediacy, mediation, and mediated immediacy in a strict logical order. Therefore it reflects a positive reception of Hegel's speculative methodology of mediation (*Vermittlung*) despite Kierkegaard's well-known antihegelian polemics. In the second part, I shall examine Kierkegaard's Christian ethics of love which also shows dialectical elements. In his Christian deliberations, Kierkegaard interprets the command “You shall love your neighbor” (“*Du skal elske Din Næste*”) as a paradoxical duty, which reflects the antinomical relationship between the world and Christianity. Although the negation of finitude implied in this conception of love was sharply criticized by Theodor Adorno (1903–1969) as an unacceptable refraction of nature (*Brechung der Natur*) I shall argue that Kierkegaard's conception of love suits the Christian tradition of Western thinking.

## 1. BEVEZETÉS

A szeretetről való filozófiai gondolkodás történetében a német idealizmus sajátos korszakot képviselt, melyben az interpretáció hangsúlya az affektív, emocionális vonatkozásokról fokozatosan a spekulatív tartalomra helyeződött át. Bár észkriticájában Immanuel Kant (1724–1804) a tudást korlátozva teret nyitott a

hit számára, majd vallásfilozófiájában a „Mit remélhetek?” kérdésre is válaszolt, a *szeretet* témakörének még csupán sporadikusan és marginálisan szentelt figyelmet, s érdeklődése elsődlegesen a szerelem, illetve a házastársi szeretet természetjogi kérdéseire irányult.<sup>1</sup> A német idealizmus Kantot döntő pontokon meghaladó rendszeralkotói e tekintetben is túlléptek a königsbergi filozófuson, és jelentős spekulatív belátásokkal gyarapították a szeretetről folytatott bölcséleti diskurzust. Vallásfilozófiai művében Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) az énség alapjaként értelmezte a szeretetet, amely „a legbensőségesebben egyesíti és egybekapcsolja a felosztott ént”,<sup>2</sup> majd e szeretetet azonosította a boldogsággal és az igazi étellel:<sup>3</sup> aki nem szeret, az valójában nem is él. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) stuttgarti magánelőadásában a szeretet úgy jelent meg, mint végső metafizikai elv, mint Isten ideális, konstitutív princípiuma, melynek „révén Isten tulajdonképpen minden lény lényegévé válik.”<sup>4</sup> Az ekként felfogott szeretet Isten egzisztenciája, amely mint ideális princípium szemben áll az Istenben rejlő énség, egoizmus és harag reális, kontraktív princípiumával, s arra mint saját alapjára támaszkodva áll fenn mint expanzív őserő. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) korai, frankfurti kéziratai szerint a szeretet nem partikuláris érzés, mert „nincs benne korlátozás, korlátozottság, végesség”, s „nem úgy hordozza magában [...] a teljességet, mint sok különös és elválasztott valaminek az összességét”,<sup>5</sup> hanem ellenkezőleg: olyan dialektikus *egység*, melyet a sokféleség, a differencia nem kizár, hanem megerősít, s „a másik önállóságának, különműségének olyan átélése, amelyben azt mint hozzám tartozót ismerem fel és fogadom el.”<sup>6</sup> Hegel egész érett, az egység és a sokféleség dialektikáján alapuló szellemmetafizikai rendszere a szeretet ekként felfogott paradigmáját követte.<sup>7</sup> A szeretet tematizációja még a német idealizmussal élesen szembeforduló Arthur Schopenhauer (1788–1860) pesszimista akarattmetafizikai rendszeréből sem hiányzott, ám nála a szeretet tisztán affektív vonatkozásai érvényesültek, amennyiben az agapeikusan felfogott szeretetet egy irracionális, az egész etikai koncepcióját megalapozó érzéssel, a részvétellel (*Mitleid*) azonosította:

<sup>1</sup> Ld.: Kant: Az erkölcsök metafizikája, 378–381. (23–27. §) Kant élesen elkülöníti a szerelmet a tetszésben és a jóakarásban megnyilvánuló szeretettől, és a másik személy élvezetéből eredő önálló örömfajtaként határozza meg, mely a nemi hajlammal azonosítható. Ld. uo., 541. (7. §)

<sup>2</sup> Fichte: A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana, 8.

<sup>3</sup> „Amit szeretsz, azt éled. [*Was du liebst, das lebest du.*]” Fichte: A boldog élet útmutatója, 10.

<sup>4</sup> Schelling: Stuttgarti magánelőadások, 21.

<sup>5</sup> Hegel: A szeretet, 118.

<sup>6</sup> Szombath: G. W. F. Hegel vallásfilozófiája, 229.

<sup>7</sup> A szerelem, illetve a „jogos-erkölcsi”, vagyis házastársi szeretet viszonyának hegeli értelmezéséhez ld.: Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, 188–196. (161–169. §)

„minden valódi és tiszta szeretet részvét, és minden olyan szeretet, amelyik nem részvét, önösség. Az önösség az ἔρωϛ, a részvét az ἀγάπη.”<sup>8</sup>

Søren Kierkegaard (1813–1855) szeretetkoncepciója sajátos, összetett viszonyban áll a német idealizmus törekvéseivel.<sup>9</sup> Bár a dán vallási író leginkább Hegel szellemi antipódusaként, Albert Camus (1913–1960) kifejezésével „anti-Hegelként”<sup>10</sup> kano-nizálódott a filozófiatörténetírásban, akinek az idealizmushoz való viszonya tisztán negatív-kritikai, ez az egyoldalú megközelítés mára alapjaiban megkérdőjeleződött, és világossá vált, hogy az oeuvre bizonyos pontjain éppenséggel *pozitív* recepció érvényesül: közülük az egyik éppen a szerelem (*Kjærlighed, Elskov*) dialektikájának a *Vagy-vagy (Enten-Eller)* második részében olvasható mélyreható analízise, melyen a hegeli *Logika* hatása kétségtelenül felismerhető. Tanulmányom első felében ennek rekonstrukciójára teszek kísérletet, amellyel reményeim szerint nem csupán egy partikuláris filozófiatörténeti összefüggés, hanem a szerelemnek nevezett eruptív állapot mélyebb megértéséhez is sikerül hozzájárulnom. Munkám második részében Kierkegaard keresztény szeretetetikáját szeretném vázlatosan bemutatni *A szeretet cselekedetei (Kjerlighedens Gjerninger)* című autonim művének a tükrében, melyben a „szeresd felebarátodat” („*Du skal elske Din Næste*”), s különösen az ellenségszeretet evangéliumi parancsa mint az ész számára paradox, a világ és a keresztényi (*det Christelige*) antinomikus viszonyát kifejező, önmegtagadáson alapuló kötelesség (*Pligt*) válik dialektikus megfontolások tárgyává. Bár ez a szemlátomást akozmikus istenviszonyt előfeltételező, a végesség negációján alapuló szeretetkoncepció jelentős kritikai visszhangot keltett a későbbi recepció során, amellet szeretnék érvelni, hogy a szöveg – sajátos nézőpontja ellenére is – koherensen illeszkedik a szeretetről való nyugati gondolkodás keresztény hagyományába. Műfajilag *A szeretet cselekedetei* a (tág értelemben vett) építő beszédek (*opbyggelige Taler*) körébe tartozik,<sup>11</sup> amiről először talán Hegel figyelmeztetése juthat eszünkbe, mely szerint „a filozófiának óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni,”<sup>12</sup> ám egyúttal felidézhetjük Martin Heidegger (1889–1976) megjegyzését is, aki úgy vélte: Kierkegaard „»épületes« írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból”<sup>13</sup> –

<sup>8</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, uo., 450. Schopenhauer szerelemértelmezéséhez ld.: Uő: *A nemi szerelem metafizikája*.

<sup>9</sup> Kierkegaard szeretetfogalmához ld.: McDonald: *Love*, 105–110; Ferreira: *Love’s Grateful Striving*; Ferreira: *Love*, 328–344; Evans: *Kierkegaard’s Ethic of Love*, 159–180; Boros: *A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja*, 241–255; Prokk: *Életre váltani a halált*.

<sup>10</sup> Ld. Mészáros: *Camus*, 101.

<sup>11</sup> Nem jelentőség nélküli azonban, hogy a mű alcíme („Néhány keresztény megfontolás beszédek formájában” [*Nogle christelige Overveielser i Talers Form*]) világossá teszi, hogy az itt olvasható elmélkedések sajátos státusszal bírnak, és nem azonosíthatók maradéktalanul a keresztény beszédekkel. Ld. ehhez: SKS 20, 211. (NB2:176)

<sup>12</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 13.

<sup>13</sup> Heidegger: *Lét és idő*, 408.



ekként, ha tárgyalt szövegünk nem is bölcséleti szakkönyv, joggal remélhető, hogy vizsgálódásunk legalábbis nem fogja nélkülözni a filozófiai tanulságokat.

## 2. VAGY-VAGY, AVAGY ÉLETSZEMLELETEK VITÁJA A SZERETETRŐL

Az álnéven közzétett *Vagy-vagy* megjelenése napján Henriette Wulff (1804–1858), egy jól értesült levelezőpartner a következőket írta Hans Christian Andersennek (1805–1875):

A napokban megjelent egy könyv, a címe: *Vagy-vagy!* – Elég különös lehet, az első rész csupa donjuanizmus, szkepticizmus, a második rész lágyabb, engesztelő hangvételű, és egy állítólag egészen kiváló prédikációval ér véget. Azt mondják, valami Kierkegaard írta álnéven; Ön tán ismeri?<sup>14</sup>

A levél nemcsak azért figyelemreméltó, mert kitűnik belőle: a dán főváros nem volt kellően nagy ahhoz, hogy egy álneves szerző rögtön az első nap el ne veszítse benne ismeretlenségét, hanem azért is, mert a mű esztétikai részét nyíltan a donjuanizmus és a szkepticizmus kategóriáival jellemzi, melyeknél kevés dolog állt távolabb Kierkegaard-tól, s a mű megértésének oly mértékű hiányát fejezi ki, mint egy későbbi királyi audiencia során a dán királyné, Caroline Amalie (1796–1881) személyes gratulációja a meglepett Kierkegaard-nak *Vagy* és *vagy* című könyvéhez.<sup>15</sup> Az általános nézet szerint e mű két életszemlélet, az esztétikai és az etikai vitája, melyek ellentéte nem közvetíthető,<sup>16</sup> így a viszonyuk logikailag tisztán diszjunktív – melyre már a cím is meglehetősen egyértelműséggel utal. Minthogy pedig az ellentétes álláspontok, illetve fogalmak közötti közvetítés (*Vermittlung*) éppenséggel Hegel logikai rendszerének alapkategóriája, a későbbi recepció során a mű antihegelianus vitairatként értelmeződött, amely azt igazolja, hogy még ha lehetséges is a fogalmi mozgás értelmében felfogott közvetítés a gondolkodás immanens világában (mint ismert, a Kierkegaard-ra nagy hatást gyakorló Adolf Trendelenburg [1802–1872] ezt is vitatta),<sup>17</sup> a lét transzcendens szférájában semmiképpen sem. Történetileg fontos kiemelni, hogy Hegel apriorisztikus, a logika és az ontológia azonosságán alapuló metafizikája már Schelling késői, pozitív filozófiájában alapjaiban megkérdőjeleződött: utóbbi kiindulópontja ugyanis nem a lét és a gondolkodás

<sup>14</sup> Idézi: Garff: SAK, 163; ld. Kirmmse: Encounters with Kierkegaard, 57.

<sup>15</sup> Ld. Garff: SAK, 354; Pap X1 A, 42.

<sup>16</sup> „B” papírjainak szerzője ezt így fejezi ki az esztéta felé: „Abszolút ellentét van köztünk, mely soha nem szüntethető meg.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 529.

<sup>17</sup> Ld. González: Trendelenburg, 309–335.

dialektikus azonosság, hanem a minden gondolkodást megelőző, *a priori* felfoghatatlan, „előre-el-nem-gondolható lét” (*unvordenkliches Sein*).<sup>18</sup> Ez a metafizikai felfogás, mely a lét konceptuális levezethetetlenségét, a gondolkodással szembeni prioritását hangsúlyozza, döntően hatott Kierkegaard-ra: elegendő ezen a ponton arra utalnunk, hogy a *Vagy-vagy* előmunkálatai során Berlinbe utazó fiatal dán író éppen a filozófia és a valóság viszonyát illető kérdés megoldását várta az idős Schellingtől,<sup>19</sup> s nem utolsósorban azt, hogy véglegesen zárójelbe tegye, meghaladja a hegeli rendszert.<sup>20</sup>

### 2.1. A SZERELEM FENOMENOLÓGIÁJA

A *Vagy-vagy* egészéről elmondható, hogy alaptémája a szeretet, amely az egyes egzisztenciastádiumokban eltérő módokon manifesztálódik: az esztétikaiban mint szerelem, vagyis mint elementáris, ámde tisztán érzéki vágyakozás és csábítás, az etikaiban mint az ész általánosságának megfelelő házastársi szeretet, a vallásiban pedig mint az észimmanenciát meghaladó istenszeretet. Kompozícióját tekintve a mű egyfelől a romantika hatását mutatja, másfelől a posztmodern irodalmi szövegalkotást elővételezi: első része, „A” papírjai, egy teljességgel heterogén és fragmentált szöveghalmaz; második része, „B” papírjai, pedig két levélformába öntött értekezés, melyekhez végül egy rövid prédikáció járul. A szövegben végletekig feszített szerzőfikció érvényesül: az álneves szerző csupán szerkesztő, aki kötetbe rendezve közreadja általa ismeretlen szerzők véletlenül megtalált szövegeit, akikről még az sem tudható biztosan, hogy valójában különböznek-e egymástól.<sup>21</sup> A tényleges, empirikus szerző ezen sokszoros inkognitója mindazonáltal mégsem öncélú rejtőzködés, hanem (a Kierkegaard által indirekt kommunikációnak nevezett reflexiós mozgásnak megfelelően) az olvasó és a szöveg közötti sajátos, közvetlen kapcsolat létrejöttére irányul, melyben az olvasó ugyanabban a helyzetben találja

<sup>18</sup> Schelling: A kinyilatkoztatás filozófiája, 18o.

<sup>19</sup> Egy korabeli feljegyzésében Kierkegaard így fogalmazott: „Olyan boldog vagyok, hogy halottam Schelling második előadását – leírhatatlanul. [...] Amikor kiejtette a »Wirklichkeit« [valóság – Cz. I.] szót a filozófiának a valósághoz való viszonyát illetően, ugrándozott bennem örömemben a gondolat magzata, mint Erzsébetben. Szinte minden szóra emlékszem, amit ettől a pillanattól fogva mondott. Talán innen nyerhető világosság. Ez az egyetlen szó felidézte bennem valamennyi filozófiai fájdalمامat és szenvedésemet. [...] Minden reményemet Schellingbe helyeztem.” SKS 19, 233 (Not8:33). Kierkegaard Schelling-recepciójához ld. Olesen: A Historical Introduction, 229–277. Kierkegaard berlini jegyzeteihez ld. Kierkegaard: Berlini töredék.

<sup>20</sup> „Egyre világosabbnak tűnik, hogy Hegel zárójel Schellingnél, s csupán arra várunk, hogy bezáruljon.” SKS 19, 185 (Not5:18).

<sup>21</sup> „Volt tehát egy ember, aki életében mindkét mozgást megtette, vagy legalábbis mindkét mozgást átgondolta.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 15.

magát, mint egykoron Dávid király Nátán prófétával:<sup>22</sup> *iam tua res agitur*.<sup>23</sup> Elemzésünk tárgya „B” papírjaiból „A házasság esztétikai érvényessége” című rész lesz; ahhoz azonban, hogy ezt megértsük, röviden szót kell ejtenünk a mű első részében körvonalazódó esztétikai életszemléletről.

A *Vagy-vagy* híres meghatározása szerint „az esztétikai az emberben az, ami által az ember közvetlenül az, ami; az etikai pedig az, ami által az ember az lesz, ami lesz.”<sup>24</sup> Minthogy a közvetlenség *per definitionem* kizár minden reflexiót, az esztétikai életszemlélet tartalmának szisztematikus, fogalmi explikációja aligha lehetséges.<sup>25</sup> Így az esztétikai életszemléletet leíró „A” papírjai sem alkotnak koherens egészet, hanem ellenkezőleg: sokszorosán fragmentált szövegghalmazt képeznek, amely egyaránt magába foglal aforizmákat, művészetelméleti vizsgálódásokat, esztétikai értekezéseket, beszédeket, leveleket és naplót is. Ez a textuális heterogenitás formálisan megfelel az érzéki közvetlenségben feloldódó esztétikai létezés egzisztenciális heterogenitásának, amely pillanatnyi, fragmentált, inkoherens, a hangulatok és érzéki késztetések által dominált, semmilyen immanens értelemmel és céllal nem bíró, amorális egzisztencia.<sup>26</sup> Az esztétikai individualitás a létezés vonatkozásában szkeptikus minden értelemtulajdonítással szemben, és a halálnál sokkal nagyobb szerencsétlenségnek tekinti – „hogyan élni kell”.<sup>27</sup> Ennek fényében érthető az esztéta életbölcseisége a házasságra nézve a *Diapszalmatában*: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni, vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.”<sup>28</sup> Az esztétikum ezen szféráján belül a tisztán érzékileg elgondolt, Platón által egykoron Pandémosznek, közönséges Erósznak nevezett szerelem<sup>29</sup> számos leírásával találkozunk a pusztán melankolikus kívánástól a kereső vágyakozásig. Az érzéki-ero-

<sup>22</sup> Ld. 2 Sám 12,7. „Jól tudod, hogyan cselekedett Nathan próféta Dávid királlyal, amikor ez megértette ugyan a példabeszédet, amit a próféta elmondott, de azt már nem akarta megérteni, hogy neki szól. Akkor Nathan az elővigyázatosság kedvéért hozzátette: »Te vagy az az ember, király.« Én is mindig arra próbáltalak emlékeztetni, hogy rólad van szó, hogy hozzád szólok.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 351.

<sup>23</sup> „Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.” Quintus Horatius Flaccus: *Epistulae*, lib. 1., nr. 18,84. = Horatius levelei, 267.

<sup>24</sup> Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 485., ld. továbbá uo., 520.

<sup>25</sup> „A papírjai [...] sokféle módon közelítenek meg egy esztétikai életszemléletet. Az összefüggő esztétikai életszemlélet ugyanis aligha fejthető ki.” Uo., 15.

<sup>26</sup> Ld. uo., 30–31.

<sup>27</sup> Uo., 172.

<sup>28</sup> Uo., 32. Az elv szókratikus előzményéhez ld.: „Amikor megkérdezték tőle (ti. Szókratészről – Cz. I.), mi előnyösebb: megnősülni vagy sem, így felelt: »Bármelyiket teszed, megbánod.«” Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* 1, 93–94.

<sup>29</sup> „Tehát a közönséges Aphroditéhoz tartozó Erósz csakugyan közönséges, és azt csinálja, ami éppen adódik; ez az a szerelem, amellyel a silány emberek szeretnek.” Platón: *A lakoma*, 181b. „És hitvány az a közönséges szerető, aki jobban szereti a testet, mint a lelket. Az ilyen nem is

tikus zsenialitásnak mint ellenállhatatlan csábításnak azonban a *Vagy-vagy*ban egyetlen reprezentánsa van, aki valójában nem is személy, hanem démoni erő, mely az eszme és az individualitás között lebeg, s amely ezért és elvontsága okán csakis zeneileg ábrázolható (s Mozartnak köszönhetően ábrázolt is): ez az alak Don Juan, aki – paradox kifejezéssel – a test inkarnációja.<sup>30</sup> Don Juan „A” papírjai szerint a Vénusz-hegy, vagyis az érzékiség birodalmának elsőszülött fia, ahol „nincs helye a nyelvnek, a gondolat józanságának és a reflexió fáradtságos küszködésének,” s ahol „csupán a szenvedély elementáris hangja az uralkodó, az örömök tobzódása, a mámor vad lármája.”<sup>31</sup> Mindazonáltal a *Vagy-vagy* mélyreható elemzéséből kitűnik, hogy az érzéki közvetlenségként felfogott szerelmet megtestesítő Don Juan életének titka és energiája valójában a szorongás.<sup>32</sup> Az általa reprezentált szerelem a házassággal antagonisztikus ellentétben áll, számára a házasság a szerelem negációja, halála. A hegeli fenomenológia felől tekintve az esztétikailag élő individuum boldogtalan tudat (*unglückliches Bewußtsein*), „aki eszményét, életének tartalmát, tudatának teljességét, tulajdonképpeni lényegét valamilyen módon önmagán kívül bírja. A szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha nincs önmaga számára jelen.”<sup>33</sup> Minthogy az esztéta a külső, érzéki közvetlenség által meghatározott, ezért korlátlanak vélt szabadsága illuzórikus, s mivel egzisztenciája pillanatok inkoherens sorozata, etikai értelemben még énnel sem rendelkezik, mely választásainak belső kontinuitást biztosítana.<sup>34</sup>

A *Vagy-vagy* második, etikai része „B” papírjait, ifjú barátjához, „A”-hoz írt két terjedelmes levelét tartalmazza a házasság esztétikai érvényességéről, illetve az esztétikai és az etikai közötti egyensúlyról a személyiség vonatkozásában. Az esztétikaiból az etikaiba való minőségi ugrás nem a jó és a rossz közötti, hanem az önmagát (mint választót) választás által történik. Ez a választás abszolút, mivel nem függ semmilyen külső feltételtől és a személyiség egészét érinti, s az ember ebben nyeri el örök, etikai énjét, mely számára tetteink örök, etikai érvénye megjelenik (az esztétikai stádium – Nietzsche egy művének címét átalakítva – nem *túl* van jón és rosszon, hanem előtte). A szabadság tehát nem kívülről járul az énhez, hanem egzisztenciálisan konstituálja azt: a választás választása által leszek etikailag

---

állhatatos, mert az sem állandó, amit szeret; mert mihelyt oda a test virága, amelyet szeretett, sebes szárnyon odébbáll, szégyenben hagyva sok beszédét és fogadkozását.” Uo., 183e.

<sup>30</sup> Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 71.

<sup>31</sup> Uo., 72.

<sup>32</sup> „Szorongás él benne, de ez a szorongás az ő energiája. Ez nem szubjektív módon reflektált szorongás, hanem szubsztanciális szorongás. [...] Don Juan élete nem kétségbeesés, hanem az érzékiség szorongásban született hatalma, és maga Don Juan ez a szorongás, ám éppen ez a szorongás az ő démoni életöröme.” Uo., 102.

<sup>33</sup> Uo., 173–174. Ld. Hegel: A szellem fenomenológiája, 113: „a boldogtalan tudat a magáról való tudat mint a megkettőződött, csak ellentmondó lényről.”

<sup>34</sup> „[T]e ugyanis semmi vagy, és mindig csupán a másokkal való viszonyban létezel, és eme viszony révén vagy az, ami vagy.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 471.

önmagam (az esztétikailag élő embernek valójában nincs énje) – és szabad. Választás nélkül nincs igazi, önmagára vonatkozó szabadság: „a szabadság választása alapozza meg a választás szabadságát.”<sup>35</sup> Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy szabadnak lenni annyi, mint szabaddá válni: hegeli kifejezéssel a szabadság szüntelenül a levés (*Werden*) mozgásában van. Az etikai életszemléletet reprezentáló Wilhelm törvényszéki tanácsos az esztéta kivételességével, partikularitásával szemben azt hangsúlyozza, hogy minél többet képes az egyén életében az általános-emberiből realizálni, annál rendkívülibb ember.<sup>36</sup> Míg az esztéta az élet élvezetére törekszik, etikailag az élet értelme a kötelességek teljesítése.<sup>37</sup> Az etikailag élő ember számára a cél az, hogy az életünk ne a különbségekben, hanem az általánosban legyen.<sup>38</sup> Wilhelm szerint a házasság épp az etikai révén lesz a szerelem esztétikai kifejezése és megdicsőülése, ekként minden ember számára kötelesség megházasodni.<sup>39</sup> Az esztéta számára ideális romantikus, első szerelem önmagában történetitlen, és épp a házasság révén tehető történetivé. Bár e szerelem az egész világnál erősebb, abban a pillanatban, amikor meglepi a kétség (vagyis a reflexió), megsemmisül – „olyan mint az alvajáró, aki végtelen biztonsággal tud járkalni a legveszélyesebb helyeken is, de ha a nevéen szólítjuk, lezuhan.”<sup>40</sup> Wilhelm szerint a szeretetnek sok fajtája van, ám „van egy olyan szeretet is, amellyel Istent szeretem, és ennek csak egy kifejezése van a nyelvben: a megbánás [*Anger*].”<sup>41</sup> Vallási értelemben ugyanis az én nem önmagát tételezi, hanem Isten által tételezett, aki „előbb szeretett” minket, s aki előtt (*coram Deo*) az ember bűnősként áll: ha „szabadon szeretek és Istent szeretem, akkor bűnbánó vagyok, [...] mert csak ha önmagam mint bűnöst választom, akkor választom magam abszolút módon.”<sup>42</sup>

## 2.2. A SZERELEM DIALEKTIKÁJA

Bár a *Vagy-vagy* cím indirekt módon a spekulatív filozófia és a közvetítés (*Vermittlung*) ellen irányul,<sup>43</sup> s a mű recepciótörténete során is az antihegelianus besorolás

<sup>35</sup> Dietz: Søren Kierkegaard, 216.

<sup>36</sup> Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 598.

<sup>37</sup> Uo., 542.

<sup>38</sup> Uo., 522. „Az etikai az általános és ily módon az elvont. Ezért az etikai a maga tökéletes elvontságában mindig tiltó. Ily módon az etikai törvényként jelenik meg.” Uo., 543.

<sup>39</sup> Uo., 419, 535, 576.

<sup>40</sup> Uo., 419.

<sup>41</sup> Uo., 513.

<sup>42</sup> Uo., 515.

<sup>43</sup> SKS 7, 229. Hegel a harmadik kizárásának a logikai elvét egyoldalú, elvont értelmi tételnek tartotta, melyet a spekulatív filozófia meghalad: „A helyett, hogy a kizárt harmadiknak tétele szerint beszéljünk [...], inkább azt kellene mondani: Minden ellentétes. Valójában sehol sincs,

vált mértékadóvá, Wilhelm levele a házasság esztétikai érvényességéről nem csupán a szerelemben rejlő inherens ellentmondás spekulatív feltárásával ejti zavarba az olvasót, hanem azzal is, hogy érvelése során lényegében hegelianus metodológiát alkalmaz.<sup>44</sup> Miközben visszatérően hangsúlyozza, hogy nem filozófus,<sup>45</sup> valójában filozófiailag argumentál, s a közvetítés hegeli kategóriájának érvényességét hallgatólagosan előfeltételezve állítja, hogy a szerelem közvetlen impulzusát a házasság etikai keretei között kell közvetíteni. Ebben az összefüggésben esik szó a szerelem dialektikájáról, melyet a közvetlenség (*Unmittelbarkeit*) – közvetítés (*Vermittlung*) – második közvetlenség (*zweite Unmittebarkeit*) hegeli sémájának megfelelően ír le.

A szerelem dialektikájának első mozzanata a romantikus szerelem (*romantiske Kjærlighed*), melyet a *Vagy-vagy* fiatal esztétája képvisel. Az általa megjelenített szerelemfelfogás lényegi jellegzetessége a *közvetlenség* (*Umiddelbarhed*) és az érzékiség (*Sandselighed*). „Először szeretném felsorolni a romantikus szerelem jellemzőit: egyetlen szóval azt mondhatnánk, hogy közvetlen. Meglátni és megszeretni a leányt egyetlen pillanat műve volt.”<sup>46</sup> A közvetlenség abban nyilvánul meg, hogy e kapcsolat tisztán természeti szükségszerűségeen nyugszik: egyszerű, spontán reakció a vágy tárgyára, melyben egyúttal a vonzereje is rejlik. „Szépségen alapul, részben érzéki szépségen, részben pedig azon a szépségen, mely az érzéken keresztül, az érzékiben és az érzékivel ábrázolható, de nem úgy, hogy megfontolás révén lesz láthatóvá, hanem úgy, mint amely mindig ugrásra kész ahhoz, hogy megnyilatkozzék, és amely az érzéken keresztül átszillog.”<sup>47</sup>

Wilhelm a romantikus szerelem ezen fogalmát vizsgálja dialektikusan, és kimutatja belső ellentmondását, negativitását, amely szükségszerűen a fogalom megszüntetve-megőrzéséhez (*Aufhebung*) vezet. Nem meglepő módon a romantikus szerelem természeti mozzanata képezi az ellentmondás alapját. Mivel ez a szerelem az érzékire támaszkodik, nem szilárd, hanem impulzív, és csak az érzéki vágyódás spontán pillanataiban tud létezni, amelyen túl nincs tartós szerkezete. Ezért individuális pillanatokra esik szét, még ha mindvégig áthatja is az örökkévalóság tudata és igénye.

---

sem az égben, sem a földön, sem a szellemi, sem a természeti világban, olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja. Minden, ami csak van, konkrét, tehát magában különböző és ellentétes. A dolgok végessége azután abban van, hogy közvetlen létezésük nem felel meg annak, amik magánvalóságuk szerint.” Hegel: *A logika*, 204. (119. §)

<sup>44</sup> A további vizsgálódás döntő pontokon támaszkodik a következő munkára: Stewart: *Kierkegaard's Relations*, 182–237.

<sup>45</sup> Ld.: Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 487, 481.

<sup>46</sup> Uo., 362.

<sup>47</sup> Uo., 363.

A szerelmesek belsőleg meg vannak győződve arról, hogy viszonyuk önmagában véve teljes egész, mely soha nem változhat meg. De mivel ez a meggyőződés csupán természeti meghatározáson alapul, ezért az örökkévaló jelleg az időbelire támaszkodik, és ezzel megszünteti önmagát [*hæver derved sig selv*].<sup>48</sup>

A romantikus szerelem tehát (a közfelfogással ellentétben) nem esetleges, külső okból szűnik meg, hanem logikai szükségszerűséggel, a benne rejlő spekulatív ellentmondás következtében. Bár öröknek tartja magát, e princípiumot nem implikálja, hanem a természetin keresztül éppenséggel kizárja, s csak külső vonatkozásban áll vele, mivel mulandó érzésen alapul. Ezzel ellentmondásosnak bizonyul, és meg kell szűnnie – vagy közvetítődnie kell egy harmadik mozzanatban, az igazi, házastársi szerelemben.

A romantikus szerelemmel dialektikusan szembenálló, vele ellentétes álláspont az értelmi házasság vagy észházasság (*Fornuftgiftermaal*), amely kizárólag racionális megfontolásokon és érdeken nyugszik, és minden közvetlenséget, szenvedélyt és érzékiséget nélkülöz. „A másik kiút a tisztességes, az értelmi házasság volt. A megnevezésből máris halljuk, hogy belépünk a reflexió”,<sup>49</sup> vagyis a közvetítés (*Mediation*) szférájába. Wilhelm szerint az értelmi házasság tipikus jellegzetessége a reflektáló kornak, amely mindent racionális megfontolásnak vet alá. Az értelmi házasság a rezignáció érzésén vagy cinizmuson alapul az igaz szerelem lehetőségével kapcsolatosan. Megelégszik a ceremóniával és a külső díszletekkel, és nem vár többet. Ez az álláspont a szerelemtől való minden beszédet szentimentális nonszensznek tekint. Formális tekintetben ez a felfogás teljességgel megfelel a hegeli közvetítés szférájának, amely az önmagától elidegenedett szellem alakja a *Fenomenológiában*.<sup>50</sup> Ebben a házasságban nincs helye semmilyen közvetlen vagy spontán érzésnek, mivel az értelmi házasságot teljes egészében kalkulatív, pragmatikus szándékok irányítják.

Közelebről szemügyre véve azonban ez az álláspont is ellentmondásosnak bizonyul. Olyan külső, pragmatikus megfontolásokat helyez ugyanis a jövődöbéli házastárs mellé, mint a pénz vagy a státusz. A házasságtól idegen motívum, vagyis egy külső teleológia „lesz a döntő, mint például amikor egy fiatal lány a családjára iránt érzett szeretetből hozzámegy valakihez, aki meg tudja menteni a családot.”<sup>51</sup> Ám ezek a külső, esetleges megfontolások szintén mulandóak, éppúgy, mint a spontán vágy, és nem képezheti alapját az öröknek. „Itt tehát az örök jelleg, mely minden házasság velejárója, tulajdonképpen nincs jelen, mert az értelem számítása mindig időbeli. Ezért e kapcsolat mindig erkölcstelen és törékeny.”<sup>52</sup> Az értelmi

<sup>48</sup> Uo.

<sup>49</sup> Uo., 367.

<sup>50</sup> Ld. Hegel: A szellem fenomenológiája, 249–300.

<sup>51</sup> Kierkegaard: Vagy-vagy, 368.

<sup>52</sup> Uo.

házasság tehát éppúgy esetleges alapokon nyugszik, mint a romantikus szerelem, és összeomlik saját belső ellentmondásának a súlya alatt, mivel az örökre tart igényt, de időbeli, véges, kalkulatív önérdék az elve.

Wilhelm célja, hogy egyesítse a két álláspontot egy harmadikban, amely megőrzi pozitív mozzanataikat, de elkerüli az ellentmondásaikat. A közvetlenség szépségének és spontaneitásának, melyek a romantikus szerelmet jellemzik, meg kell őrződnie, de a szenvedély és a vágy átmenetisége és változandósága nélkül. Hasonlóképpen az értelmi házasság körütekintő és okos voltának meg kell maradnia, de cinikus szerelemnélküliségét meg kell haladni. A közvetített közvetlenségnek ez a stádiuma az igazi, házastársi szerelemben (*sande ægteskabelige Kjærlighed*) realizálódik:

Kérdés marad, hogy vajon a közvetlen, első szerelmet nem lehetne-e biztosítani eme szkepszis ellen egy magasabb koncentrikus közvetlenségbe való felvétel révén, és így a házastársi szerelemnek nem kellene alászántania az első szerelem szép reményeit, hanem maga a házastársi szerelem lenne az első szerelem, olyan kiegészítő meghatározásokkal, amelyek nem kisebbitik, hanem megnevesítik azt.<sup>53</sup>

Wilhelm szerint nem csupán lehetséges az első szerelem „magasabb közvetlenségbe való felvétele” (*at være optagen i en høiere concentrisk Umiddelbarhed*), hanem a hegeli dialektikának megfelelően elgondolt megszüntetve-megőrzés éppenséggel az egyetlen lehetséges módja annak, hogy a szerelem az igazi, házastársi szeretet által egy magasabb szinten nyerje el igazságát. Wilhelm szerint a házasság keretében megőrzött szerelem jelenti a megfelelő fogalmat a szerelem dialektikájában. Benne mint harmadikban a két előző álláspont ellentmondása közvetítődik:

Ezért ha az előzőek során a romantikus és a reflektáló szerelmet mint diszkurzív álláspontokat jelöltem meg, úgy itt teljesen ki fog derülni, hogy a magasabb egység mennyiben visszatérés a közvetlenséghez, hogy ez azon a többleten túlmenően, melyet tartalmaz, mennyiben tartalmazza azt is, ami az elsőben megvolt.<sup>54</sup>

Ez a harmadik álláspont megfelel a hegeli logikában a közvetített közvetlenségnek. A spontán szerelem közvetlensége megőrződik, de a házasság közvetített viszonyán belül. Így a házasság Wilhelm szerint, az esztéta véleményével szemben, „az első szerelem megdicsőülése és nem megsemmisítése.”<sup>55</sup> Mindezek fényében nem tűnik túlzásnak a megállapítás, hogy Wilhelm szerelem- és házasságértelmezése tartalmilag és módszertanilag is döntő pontokon a hegeli filozófia pozitív recepti-

<sup>53</sup> Uo., 369.

<sup>54</sup> Uo., 370.

<sup>55</sup> Uo., 371.



ójának a jeleit mutatja.<sup>56</sup> Hegel rendszerében a házasság az erkölcsiség (*Sittlichkeit*) kategóriáján belül, erkölcsi viszonyként kerül meghatározásra, melyben a „szubjektív bensőség szubsztanciális egységgé”<sup>57</sup> válik. Mivel a szerelem mint érzés „megengedi az esetlegességet minden tekintetben”<sup>58</sup> nem lehet az erkölcsi viszony alakja, még ha e viszony természeti alapját jelenti is. Ennek megfelelően a házasság az a jogos-erkölcsi, vagyis a szellem által közvetített, az objektív szellem alakjaként megjelenő „szeretet, amely által eltűnik belőle az, ami benne mulandó, szeszélyes és pusztán szubjektív”.<sup>59</sup>

Talán nem szorul részletes magyarázatra, hogy eddigi vizsgálódásunk milyen relevanciával bír a szeretet általános fogalmára nézve, melynek érzéki (esztétikai) és racionális (etikai) oldalai a *Vagy-vagy* lapjain egy egzisztenciális interpretáció keretében kerülnek megvilágításra. A továbbiakban arra teszünk kísérletet, hogy a szeretet immanens, preferenciális formái után a szeretet transzcendens, agapeikus, keresztényi értelmezését rekonstruáljuk Kierkegaard *A szeretet cselekedetei* című művének a fényében.<sup>60</sup>

### 3. A SZERETET CSELEKEDETEI: KIERKEGAARD KERESZTÉNY SZERETETETIKÁJA

A *Vagy-vagy* után négy évvel, 1847-ben tette közzé Kierkegaard saját nevén *A szeretet cselekedetei* című munkáját, melynek szokatlan alcíme („Néhány keresztény megfontolás beszédek formájában” [*Nogle christelige Overveielser i Talers Form*]) arra utal, hogy a szöveg nem sorolható maradéktalanul a keresztény beszédek közé, mivel a célja nem az, hogy meghassa és megnyugtassa olvasóját, hanem hogy provokálja és felrázza (*vække*).<sup>61</sup> A művet összesen tizenöt, egymással laza logikai kapcsolatban álló, újszövetségi szakaszokra épülő beszéd alkotja, melyek két folyamra (*Følge*) oszlanak: az első öt beszédet tartalmazó rész témája a szeretetnek mint parancsnak („*Du skal elske Næsten*”) és kötelességnek (*Pligt*)<sup>62</sup> az

<sup>56</sup> „Judge Wilhelm’s doctrine of marriage is essentially Hegelian with respect to its content. [...] Judge Wilhelm is as much a Hegelian as the esthete at least with respect to methodology. [...] [A] dialectical movement through three distinct stages is discernible, and [...] Hegel’s doctrine of the dialectical movement from immediacy to mediation to mediated immediacy is clearly illustrated here.” Stewart: Kierkegaard’s Relations, 229.

<sup>57</sup> Hegel: A szellem filozófiája, 308. (519. §)

<sup>58</sup> Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, 188. (161. §)

<sup>59</sup> Uo.

<sup>60</sup> A mű értelmezéséhez ld.: Dalferth (Hg.): Ethik der Liebe; Mooney (ed.): Ethics, Love.

<sup>61</sup> SKS 20, 363. NB2: 176.

<sup>62</sup> A keresztény szeretet „sajátossága, hogy azt a látszólagos ellentmondást tartalmazza, hogy: szeretni kötelesség [*at elske er Pligt*].” SKS 9, 31; „Szeretned kell [*Du skal elske*].” Uo.

értelmezése, a másodiké pedig a keresztény szeretet tartalmi leírása, mely számos ponton támaszkodik az első korintusi levél szerethimnuszára (1Kor 13, 1–13). Mindez kiegészül azzal a mély keresztény antropológiai belátással, hogy „a szeretet a szellem életének legmélyebb alapja”.<sup>63</sup> Az előszó indoklása szerint mivel a szöveg *keresztény* megfontolásokat tartalmaz, ezért a tárgya nem a szeretet, hanem a szeretet *cselekedetei*.<sup>64</sup> A szerző célja mindazonáltal a legkevésbé sem e cselekedetek komprehenzív felsorolása vagy a szeretet fogalmi analízise, mivel ez egyfelől lehetetlen másfelől értelmetlen: e cselekedetek ugyanis lényegileg *kimeríthetetlenek és leírhatatlanok*,<sup>65</sup> a könyv igazi olvasója, az egyes (*Enkelte*) pedig a legkevésbé sem pusztán teoretikus viszonyban áll a szöveggel, hanem egy őt magát involváló, *exisztenciális*, önreflexív relációban.

A mű keletkezéstörténete némi figyelmet érdemel. 1847 szeptemberében, a könyv megjelenésekor ugyanis Kierkegaard-nak saját várakozásai szerint már nem lett volna szabad életben lennie, mivel arra számított, hogy őt testvérehez hasonlóan ő sem érheti meg 34. életévét (a hatodik testvér, Peter Christian, évtizedekkel túlélte őt). Ennek megfelelően az 1846-ban megjelent összegző művével, a *Lezáró tudománytalan utóíráttal* nem csupán szerzői működését, hanem az életét is le kívánta zárni. A tény, hogy életben maradt, oly mértékben vártalanul érte, hogy még az is felmerült benne, hogy esetleg a születési időpontjának anyakönyvezésénél történhetett elírás.<sup>66</sup> Nem csupán ez a körülmény indokolja azonban, hogy ezt követően írásaiban különösen is felerősödik a keresztényi jelleg. 1846-ban éles konfliktusa alakult ki a *Corsaren* nevű szatirikus lappal, amely, minthogy Kierkegaard írói képességeivel nem tudott versengeni, gúnyrajzokat tett közzé róla, melyek a valóban törekeny és sérült fizikai alkutú író köznevetség tárgyává tették és elszigetelték. Kierkegaard írásaiban ettől kezdődően különösen is felerősödött a tömeggel (*Mængden*) mint nem-igazsággal (*Usandhed*) szembeni kritika,<sup>67</sup> és a kereszténységnek mint radikális Krisztus-követésnek (*Efterfølgelse*) a felfogása, amely a világgal való szükségszerű kollízió és a mártíriumon keresztül vezet.<sup>68</sup> Sokatmondó, hogy miközben Kierkegaard a korban felmerült mélyreható társadalmi problémákra az *egyesre* (*Enkel-*

<sup>63</sup> SKS 9, 218.

<sup>64</sup> SKS 9, 11.

<sup>65</sup> Uo.

<sup>66</sup> „Meglepő, hogy 34 éves lettem. Teljesen felfoghatatlan számomra; annyira biztos voltam benne, hogy a születésnapom előtt vagy a születésnapomon meghalok, hogy tényleg felmerült bennem a feltételezés, hogy a születésem időpontját rosszul adták meg, és hogy mégis meghalok a 34-iken.” SKS 20, 122f; NB 210.

<sup>67</sup> „[...] a tömeg a nem-igazság. [...] a »többiekkel« az ember csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltsón szót...” Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 100.

<sup>68</sup> Kierkegaard szerint „a kereszténység idegen az életben, mert egy másik világhoz tartozik, idegen a világban, mert a belső emberhez akar tartozni.” SKS 9, 140.

te) vonatkozó, radikális keresztény választ ad *A szeretet cselekedeteiben*,<sup>69</sup> mivel nézete szerint a tömegmozgalmak és demokratikus törekvések nem alkalmasak ezek kezelésére, mi több, a demokrácia alapjaiban hibás,<sup>70</sup> a népuralom pedig „a pokol hú mása,<sup>71</sup> addig neves kortársai, Karl Marx (1818–1883) és Friedrich Engels (1820–1895) az alig néhány hónappal később közzétett *Kommunista kiáltványban* ugyanezen problémákra a kierkegaard-ival diametráisan ellentétesen válaszoltak. Visszatekintve a későbbi fejleményekre talán nem túlzás megállapítanunk, hogy a XX. századi történelem döntően másként alakult volna, ha ez utóbbi manifesztum helyett *A szeretet cselekedetei* vált volna benne irányadóvá.<sup>72</sup>

### 3.1. A SZERETET PARADOXONAI

Mivel a jelen keretek között aligha lehetséges Kierkegaard szeretetkoncepciójának komprehenzív bemutatására, a továbbiakban az első folyamat szövegei alapján kísérlem meg rekonstruálni felfogásának főbb elemeit, szem előtt tartva, hogy e törekvés – tárgyának jellegéből adódóan – csakis korlátozott és részleges lehet: amint az egzisztenciának, úgy a szeretetnek sincs konceptuálisan megragadható, absztrakt lényege, ami – legalábbis Kierkegaard perspektívájából – szerfelett kétségessé teszi a

<sup>69</sup> Az emberi egyenlőség és a felebaráti szeretet elválaszthatatlan összefüggéséről már egy 1846-ban íródott megjegyzésben is ezt olvashatjuk: „Márpedig a »felebarát« az emberi egyenlőség maradéktalanul igaz kifejezése; ha mindenki valóban úgy szeretné felebarátját, mint önmagát, feltétlenül elérnénk a teljes emberi egyenlőséget; aki igazán szereti felebarátját, feltétlen emberi egyenlőséget nyilvánít ki; aki észreveszi, hogy a felebaráti szeretet a feladat, jóllehet hozzám hasonlóan beismeri, hogy igyekezete erőtlen és tökéletlen, az felismeri azt is, miből áll az emberi egyenlőség.” Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 105.

<sup>70</sup> „Semmilyen politika nem volt és nem is lesz képes arra [...], hogy a legvégső következményeiben átgondolja vagy megvalósítsa az emberszabású emberi egyenlőség gondolatát. Tökéletes egyenlőséget elérni a földhözragadt világ közegében, vagyis abban a közegben, melynek lényege a különbözőség, vagyis az egyenlőséget világi módon, földhözragadtan, azaz különbségtétel révén valósítani meg: ez teljesen lehetetlen, ami a kategóriákból is látszik. [...] Csakis a vallás képes az örökkévalóság segítségével a végsőkig keresztülvinni az emberszabású emberi egyenlőséget [*Menneske-Lighed*], az Istenhez méltó, lényegi, nem evilági, valódi és egyedül lehetséges emberi egyenlőséget; és ezért van az – dicsőségére legyen mondva –, hogy a vallás az igazi emberség [*Menneskelighed*].” Uo, 98.

<sup>71</sup> „En Folke-Regjering er det sande Billede paa Helvede.” SKS 27, 485; Papir 405.

<sup>72</sup> Érdeemes e ponton felidézünk Kierkegaard sorait: „A kereszténység nem akart s nem is akar kormányzatokat letaszítani a trónról, hogy önmagát ültesse a trónra; külsődleges értelemben sohasem küzdött a világban elfoglalt helyért, mert hiszen tudjuk, nem e világból való (mert ha helyet talál a szív csarnokában, attól még nem foglal el egyetlen helyet sem a világban); s mégis, végtelenül megváltoztatta és megváltoztatja mindazt, aminek fennállását meghagyta s meghagyja.” SKS 9, 137. (Ford. Boros Gábor.)

szeretet objektív, tudományos diszkutálhatóságát. A mű centrális témája a felebaráti szeretet újszövetségi parancsa („Szeresd felebarátodat, mint önmagadat.” Mt 22, 39),<sup>73</sup> melynek dán fordításában a (német *solle*nek megfelelő) *skal* módbeli segédige teszi nyelviileg egyértelművé a parancs formáját („*Du skal eske din Næste som dig selv*”).<sup>74</sup> A mű eminens keresztény perspektívájában döntő jelentősége van annak, hogy a felebaráti szeretet, amely bibliai parancs, egyúttal egy keresztény etikai értelemben felfogott *kötelesség* is („*Du skal*”), ami a feltétlenségét nem abból nyeri, hogy a tiszta gyakorlati ész kategorikus imperatívusként állítja elénk, hanem az észből le nem vezethető kinyilatkoztatásból. Az ekként, deontikusan felfogott szeretet pedig rögtön paradoxikusnak tűnik, mivel bár a *legsabadabb* emberi aktus, amely átfogja az érzelmi, akarati és intellektuális szférát, mégis mint parancsolt, vagyis morálisan *szükségszerű* jelenik meg. Amint Kierkegaard írja: a keresztény szeretet „sajátossága, hogy azt a látszólagos ellentmondást foglalja magában, hogy szeretni – kötelesség [*at elske er Pligt*],” más szóval, hogy „szeretned kell” [*Du skal elske*].<sup>75</sup>

Hasonlóképpen paradoxikus a szeretetparancsnak az *univerzalitás*ban megnyilvánuló feltétlensége. Ezen a ponton döntő jelentősége van Kierkegaard számára az elektív, preferenciális szeretet (*Forkerlighed*) és a keresztény, agapeikus, szellemi szeretet megkülönböztetésének (*Kerlighed*), valamint a felebarát, vagyis – szó szerint – a „legközelebbi” (*Næste*) fogalmának:

a szerelem [*Elskov*] és a barátság [*Venskab*] tárgyai ezért az előnyben részesítő szeretet [*Forkjerlighed*] nevét viselik: „a szerelmes” [*den Elskede*], „a barát” [*Vennen*] az, akit az egész világ ellenében szeretünk. Ezzel szemben a keresztény tanítás szerint a legközelebbit [= felebarátot, *Næsten*] kell szeretni, az egész nemzet [*Slægten*], minden embert, még az ellenséget is, és nem szabad kivételt tenni, sem az előnyben részesítő szeretet, sem az ellenszenv módján.<sup>76</sup>

A felebaráti szeretettől tehát idegen minden korlátozás, előzetes mérlegelés és partikularitás. Kierkegaard szerint az ekként felfogott szeretet elválaszthatatlan a felebarát fogalmától:

A keresztény szeretet ugyanis felfedezi és tudja, hogy a felebarát létezik, és ami ugyanaz, hogy mindenki az. Ekként ha nem lenne kötelesség szeretni, a „felebarát” fogalma sem létezne; ám csakis akkor, ha a felebarátunkat szeretjük, tépjük ki

<sup>73</sup> A műben interpretált további újszövetségi szöveghelyek: Lk 6, 44; Róm 13, 10; 1Tim 1, 5; 1Ján 4, 20; Róm 13, 8; 1Kor 13; 1Pt 4, 8; Ef 6, 13.

<sup>74</sup> SKS 9, 25.

<sup>75</sup> SKS 9, 31.

<sup>76</sup> SKS 9, 27 (ford. Boros Gábor).

gyökerestül az előnyben részesítő szeretet [*Forkjerlighed*] önzését, és őrizzük meg az örök egyenlőségét.<sup>77</sup>

A preferenciális szeretetben rejlő önzés és restriktió tudatos felszámolása döntő fontosságú a keresztény szeretetre nézve, amely

az önmegtagadás [*Selvfornegtelse*] szeretete, ezt szavatolja ama »kell« [*skal*]. [...] Az előnyben részesítő szeretet kizárásban megnyilvánuló szenvedélyes határtalan-ságának legvégső formája az, hogy csakis egyetlen egyet szeret, az önmegtagadás legvégső formája az odaadásban az, hogy egyetlen egyet sem zár ki.<sup>78</sup>

Ennek fényében a felebaráti szeretet úgy írható le, mint minden restriktiótól mentes, univerzális, önmegtagadáson alapuló önzetlenség.

Paradox a szeretet egységének és sokféleségének elgondolása is a műben. Kierkegaard ugyanis egyfelől azt hangsúlyozza, hogy Isten maga a szeretet, és a szeretet képessége az ő egyedülálló ajándéka, melyet mint Teremtő a szívünkbe ültetett,<sup>79</sup> ekként a szeretet lényegileg *egy*, másfelől élesen megkülönbözteti a szeretet formáit, a preferenciális, elektív szeretetet, vagyis a szerelmet (*Elskov*) és a barátságot (*Venskab*), valamint a felebaráti szeretetet (*Kjerlighed til Næste*). Mindazonáltal e megkülönböztetés mégsem implicál merev szeretethierarchiát, melyben az alsóbb formák *szükségszerűen* az egoizmus és a restriktió megnyilvánulásai lennének, míg a felebaráti szeretet az egyedül igaz szeretet, mi több, Kierkegaard kifejezetten elutasítja e hierarchia bevett sémáját.<sup>80</sup> Minthogy a szeretet „tisztá szívből, jó lelkiismeretből és őszinte hitből”<sup>81</sup> fakad, szellemi természetű, s ekként úgyszólván kívülről, objektíve nem azonosítható. Ám éppen ezen szellemi jellege folytán legalábbis *lehet-séges*, hogy a szeretet bármely formájában jelen legyen. „A kereszténység csupán egyfajta szeretetet ismer, a szellemi szeretetet [*Aands-Kjerighed*], ám ez a szeretet bármely más megnyilvánulásában alapul szolgálhat és jelen lehet.”<sup>82</sup> A felebaráti szeretet parancsa univerzálisan érvényes a szeretet valamennyi formájára, ekként az önszeretetre, a szerelemre és a barátságra is, melyek nem zárják ki feltétlenül

<sup>77</sup> SKS 9, 51.

<sup>78</sup> SKS 9, 59.

<sup>79</sup> SKS 9, 163. Kierkegaard szerint az ember szeretetének végső, mély alapja Isten szeretete. „A szeretet élete rejtett; ám e rejtett élet önmagán belüli mozgás, és az örökkévalóságot foglalja magában. Amint a csendes tó, tűnjék bár teljesen nyugodtnak, valójában áramló víz, mert a mélyén forrás rejlik, úgy a szeretet, még ha rejtettségében csendes is, mégis áramlik. Ám a csendes tó kiszáradhat, ha a forrás elapad; ezzel szemben a szeretet életének örök forrása van.” SKS 9, 17–18.

<sup>80</sup> Ld. SKS 9, 52.

<sup>81</sup> 1Tim 1, 5.

<sup>82</sup> SKS 9, 148.

az agapeikus, szellemi szeretetet, mi több, nem is állnak kompetitív viszonyban vele: a cél az, hogy a szerelemben és a barátságban is megőrizzük a felebaráti szeretetet.<sup>83</sup> Ekként a felebaráti szeretet akár a házastársi szeretetben is érvényesülhet, mint annak lényege, ami annyit jelent, hogy keresztény értelemben még a házastársi szeretet sem pusztán ember és ember közötti kapcsolat, hanem valójában „ember-Isten-ember kapcsolat, vagyis Isten a közbülső meghatározás [Mellembestemmelsen]”.<sup>84</sup> Ennek fényében érthető a felszólítás: „szeresd szerelmedet hűen és szívből, de engedd, hogy egyesületeknek Istennel való szövetségében a felebaráti szeretet legyen a megszentelő.”<sup>85</sup> Mindezt összegezve azt állapíthatjuk meg, hogy bár a preferenciális szeretet *fogalmilag*, tisztán formálisan szembeállítható az agapeikus, felebaráti szeretettel, tartalmilag mégsem zárják ki szükségszerűen egymást, mi több, lehetséges, hogy utóbbi mint a keresztény értelemben felfogott, szellemi szeretet manifesztációja a tényleges életben a többi szeretetforma alapjául szolgáljon.

Egy későbbi feljegyzésében Kierkegaard mindezt azzal egészíti ki, hogy az ellenségre is kiterjedő felebaráti szeretet nem csak paradoxikus, de *dialektikus* is:

amint a hit dialektikus meghatározás, úgy az igazi keresztény szeretet is. Ezért tanítja a kereszténység oly határozottan, hogy szeretni kell az ellenséget, s hogy a saját barátját a pogány is szereti. Az ellenséget szeretni csak Isten kedvéért lehet, vagy mert Istent szeretjük. Annak a jele, hogy Isten szeretjük, egészen bizonyosan a dialektikus, mivel közvetlenül gyűlöljük az ellenségünket. Ezért abból, hogy valaki a barátját szeretni, még egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy Isten szereti; ám ha valaki az ellenségét szereti, akkor nyilvánvaló, hogy féli és szereti Istent, és csakis így lehet Isten szeretni.<sup>86</sup>

### 3.2. AZ AKOZMIZMUS PROBLÉMÁJA KIERKEGAARD SZERETETKONCEPCIÓJÁBAN

„A keresztényi idegen a világban, mivel egy másik világhoz tartozik, idegen a világban, mivel a belső emberhez akar tartozni”<sup>87</sup> – olvassuk „A szeretet a lelkiismeret dolga” (*Kjerlighed er Samvittighedens Sag*) című beszédben (III B). A kereszténység Kierkegaard dialektikus felfogásában jelentkező *túlvilágiságával*, az autentikus keresztényinek a bensőségességre és szubjektivitásra való redukciójával szemben a recepciótörténet során számos bírálat fogalmazódott meg, melyek lényege, hogy

<sup>83</sup> SKS 9, 69.

<sup>84</sup> SKS 9, 111.

<sup>85</sup> SKS 9, 69.

<sup>86</sup> SKS 21, 100. NB7: 49.

<sup>87</sup> SKS 9, 140.

e kereszténységfelfogás negatív világviszonyt, vallási világtagadást (*religiöse Weltverneinung*) implikál,<sup>88</sup> s ekként akozmizmusként, illetve a szeretet vonatkozásában szeretetakozmizmusként<sup>89</sup> értékelhető.<sup>90</sup>

Martin Buber (1878–1965) döntő jelentőséget tulajdonít Kierkegaard olyan kijelentéseinek, hogy „az ember a »többiekkel« csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennek és önmagával váltson szót”,<sup>91</sup> vagy „»egyes egyenként az ember egyedül van az egész világon, egyedül – Istennel».”<sup>92</sup> Ezekből ugyanis az tűnik ki Buber számára, hogy az istenviszony kizárólagossága miatt Kierkegaard-nál az interszubbektivitás szférái leértékelődnek vagy egyenesen felszámolódnak (pl. Kierkegaard viszonya a házassághoz, a közülethez), az individuum izolálódik, és a hit döntésében szolipszisztikusan önmagába zárul. Kierkegaard-nál – az akozmizmus eredeti jelentésétől eltérően – a kozmosznak nem az ontológiai realitása kérdőjeleződik meg, hanem az egzisztenciális relevanciája: a hívó egyes számára minden, ami az abszolúthoz fűződő abszolút viszonyon kívül áll, lényegében semmis. Buber szerint „bár azt követeli Kierkegaard, hogy az ember az embertársával való kapcsolatában is egyesként cselekedjen, ám ez a viszony nem válik szorosabb értelemben vett lényegi viszonyná.”<sup>93</sup> Az Istennel való kapcsolat exkluzivitása következtében vagy-vagy keletkezik Isten és a világ között, s ez utóbbi az egyes számára elveszíti jelentőségét.

*Kierkegaard tanítása a szeretetről*<sup>94</sup> című, nagy hatású tanulmányában Theodor Adorno (1903–1969) még tovább megy.<sup>95</sup> Mindenekelőtt megállapítja, hogy

Kierkegaard a keresztény emberszeretetről a természetesen vagy „közvetlen” szeretettel kifejezett ellentétben beszél. E szeretet lényege [...], hogy az ember minden embert Isten kedvéért s egy istenviszonyban állva szeret. A szeretet Kierkegaard számára a tiszta bensőségesség minőségévé válik. A keresztény szeretetparancsból indul ki: „szeretned kell” s ezt úgy értelmezi, hogy minden hangsúlyt e törvény absztrakt általánosságára helyez. A szeretet tárgya bizonyos értelemben közömbössé válik. [...] [A] szeretet szubsztancialitása elveszíti objektumát.<sup>96</sup>

<sup>88</sup> Ld. ehhez Czakó: A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában.

<sup>89</sup> A kifejezéshez ld.: Weber: A megértő szociológia, 109–185.

<sup>90</sup> Ld. ehhez: Ferreira: Other-Worldliness, 65–79.

<sup>91</sup> Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 100.

<sup>92</sup> Uo., 117.

<sup>93</sup> „Zwar fordert Kierkegaard, dass der Mensch auch in seinem Verhalten zu seinem Mitmenschen als Einzelner handle, aber zu einer Wesensbeziehung im strengerem Sinn wird das Verhältnis nicht.” Buber: Nachwort, 230. Ld. ehhez Šajda: No-One Can, 33–61.

<sup>94</sup> Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 217–236.

<sup>95</sup> Ld. ehhez Boros: A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja, 247–248.

<sup>96</sup> Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 219.

Adorno szerint a szeretet „keresztény” tartalmát Kierkegaard-nál

kizárólag a szerető személy szubjektív minőségei döntenek el, mint az önzetlenség, határtalan bizalom, jelentéktelenség, irgalmasság [...], önmegtagadás és hűség. [...] A szerető személynek minden emberben a benne különöst kell szeretnie, de különbségtétel nélkül *minden* emberben. Olyan rigorizmussal zár ki minden előnyben részesítő szeretetet [*Vorliebe*], ami csak a kanti kötelességetikához hasonlítható. Kierkegaard számára a szeretet csak a természet megtöréseként [*Brechung der Natur*] keresztény.<sup>97</sup>

A felebaráti szeretetnek ezt a szubjektivitásra redukált értelmezését Adorno elfogadhatatlannak tartja, mivel a szeretet egyfelől ily módon tiszta bensőségessé válik,<sup>98</sup> másfelől a tárgya közömbössé, mi több, semmissé lesz. Ez a felfogás megtöri a közvetlen szeretetimpulzust, megtör mindenfajta önérdeket, s különösen a boldogságra való minden reális igényt. Ezen túlmenően az Isten előtti egyenlőség kierkegaard-i felfogása lehetetlenné teszi a reális társadalmi egyenlőtlenség kritikáját, melynek helyébe „az egyenlőségről szóló fikatív, pusztán a bensőségre szorítókozó tanítás lép”.<sup>99</sup> Adorno szerint a felebaráti szeretet általánosításával és a partikuláris emberi jellemzők közömbössé tételével Kierkegaard megváltoztathatatlannak tekintti az emberi és az objektív, világi adottságokat is, s lemond annak lehetőségéről, hogy ezeket befolyásolja. Nézete szerint a kereszténység Kierkegaard-tól hirdett maradéktalan elfogadásával együtt járó megbékélés a világi viszonyokkal az ember elnyomásaként<sup>100</sup> értékelhető.

Olvasatának kritikai élet Adorno súlyos megállapításokkal teszi egyértelművé. Megítélése szerint Kierkegaard szeretetértelmezése „őrültség,” „botrány” és „provokáció”, „a végesség hajótörése a végtelenségen.”<sup>101</sup> Bár az *amo quia absurdum est* fordulat éppúgy nem fordul elő Kierkegaard-nál, mint annak eredete, a *credo quia absurdum est* Tertullianusnál (160 k.–225 k.), Adorno mégis indokoltnak érzi, hogy ebben a formulában összegezze az általa bírált felfogást, melyből a szerető személyre nézve az a követelmény adódik, hogy objektív alap nélkül, az ész, vagyis minden pszichológiai tapasztalat és emberi ismeret *ellenében* kell szeretnie.<sup>102</sup> Adorno szerint ez a szeretet transzcendenciájának démonikus túlfeszítéseként értékelhető, a szeretet kierkegaard-i dialektikája pedig a szeretetlenséggel határos szeretetrigorizmus.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Uo., 219–220.

<sup>98</sup> Uo., 220.

<sup>99</sup> Uo., 219–220.

<sup>100</sup> Uo., 228.

<sup>101</sup> Uo., 222.

<sup>102</sup> „Das credo quia absurdum wird ins amo quia absurdum übersetzt.” Uo., 220.

<sup>103</sup> Uo., 221.



Nem szükséges e kritika további taglalása ahhoz, hogy érzékeljük, az akozmizmus problémaköre milyen mélyreható kérdéseket hozott felszínre a XX. század második harmadának Kierkegaard-recepiójában. E kérdések részben megalapozottnak tűnnek, részben viszont egy tendenciózus és egyoldalú olvasat megnyilvánulásait láthatjuk bennük. Kierkegaard ama jellemző megállapítása, mely szerint „csakis akkor, ha a felebarátunkat szeretjük, tépjük ki gyökerestül az előnyben részesítő szeretet [*For-kjerlighed*] önzését, és őrizzük meg az örök egyenlőségét,<sup>104</sup> a legkevésbé sem azt jelenti, hogy a preferenciális, elektív szeretet *azonos* volna az önzéssel, s ekként, mint önmagában totálisan megszüntetendő *lényegileg* negatív viszonyban állna a keresztény szeretettel. Ellenkezőleg: keresztény értelemben a feladat éppen abban rejlik, hogy az önmegtagadás útján felszámolva a preferenciális szeretetben rejlő egoizmust, e szeretet formáit is bevonjuk a keresztény, szellemi szeretet körébe. Amennyiben Adorno számára ez elfogadhatatlan, úgy álláspontja nemcsak Kierkegaard-éval, de Hegelével sem konzisztens, aki a szellem életének alapmozgását éppen a közvetlenséggel való szakításban s annak dialektikus meghaladásában látta. Mindazonáltal e kritikával szemben felhozható, hogy Adorno nem a természetivel való szakítást (*Bruch mit der Natur*), hanem a természeti megtörését (*Brechung der Natur*) teszi megsemmisítő kritika tárgyává Kierkegaard-nál. Számomra úgy tűnik, hogy ezen a ponton válik világossá a vita *punctum saliens*, jelesül, hogy Adorno – nem meglepő módon – voltaképpen Kierkegaard ama hallgatólagos *teológiai* előfeltevéseivel nem tud azonosulni, mely szerint a *tényleges* emberi létállapotot tekintve a természeti közvetlenségtől elválaszthatatlan az egoizmus, a helytelen önszeretet s egészében a bűnös-lét, s az önmegtagadáson alapuló, voltaképpeni keresztényi épp az ezzel való szakítás, és az ebből való kiemelkedés szellemi mozgása. Ez a vita, bár tanulságos, azért tűnik lezárhatatlannak, mert Adorno – szelektív olvasaton alapuló – kritikája éppoly egyoldalú, mint Kierkegaard szisztematikus kifejtést nélkülöző szeretetfilozófiája, s – némi leegyszerűsítéssel – egyazon érem két oldaláról tesznek eltérő megállapításokat: míg Adorno az immanens, a természeti negációját elfogadhatatlannak tekinti, melyet megtörésként, kizárásként értelmez, Kierkegaard e nélkülözhetetlen szakítást egy magasabb, transzcendens, szellemi egység, a keresztény szeretet perspektívájából szemléli, melybe – Isten közvetítésével – a szeretet valamennyi formája involválható. Ez az alapvető ellentét fokozódik azután végtelenségéig azáltal, hogy míg Kierkegaard a szeretet *szubjektivitására* fókuszál, s megközelítése szemlátomást nélkülözi a fennálló, objektív viszonyok átalakításának igényét, addig Adorno a frankfurti iskola kritikai elméletének képviselőjeként ezt az attitűdöt embertelennek és elnyomónak tekinti, s inkább ama felfogáshoz áll közel, mely szerint a filozófia voltaképpeni feladata nem a világ értelmezése – hanem a megváltoztatása.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> SKS 9, 51.

<sup>105</sup> Ld. Marx: Tézisek Feuerbachról, 91–95.

## KONKLÚZIÓ

*Amo quia absurdum est*: jóllehet, mint láttuk, Kierkegaard szövegeiben nem fordul elő ez a provokatív fordulat,<sup>106</sup> mi több, az *œuvre*-ben még az ellenségszeretet sem „abszurd”, hanem „paradox”, illetve „dialektikus”,<sup>107</sup> mindazonáltal mégsem tűnik egészen alaptalannak a használata, amennyiben az abszurditást nem logikai vagy episztémikus hanem egzisztenciális kategóriaként tekintjük. Ez utóbbi értelemben ugyanis az abszurd (*det Absurde*) nem csupán ellenkezik a megértéssel és meghaladja azt, hanem egyúttal megütközést és – Kierkegaard kedvelt kifejezésével – botránkozást (*Forargelse*) is kelt,<sup>108</sup> – s Adorno Kierkegaard-kritikájában éppen ezt láthattuk, miközben ez magának a kritikának az elméleti relevanciáját nyilvánvalóan nem csökkenti. A felebaráti szeretet abszurditása tehát egy tőle idegen, rajta kívülálló perspektívában jelentkezik, s ebben a tekintetben a helyzete a *hitével* analóg: amint ugyanis a hívő számára a hit nem abszurd (Kierkegaard megfogalmazásában: „mídon a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd”),<sup>109</sup> úgy a felebaráti szeretet sem az – annak számára, aki faktikusan megéli, még ha meg is őrzi fogalmi megragadhatatlanságát.

Vizsgálódásainkra összegzésként visszatekintve talán azt állapítjuk meg, hogy az eredmény, amire jutottunk, egyszerre sok és kevés. Bár azt találtuk, hogy az életmű meghatározó darabjait szenteli Kierkegaard a szeretet sokoldalú és mélyreható leírásának, a szeretet lényegmeghatározásával, úgy tűnik, adósunk marad. De ez a negativitás talán mégsem hiányosság. A szellem életének legmélyebb alapjaként<sup>110</sup> felfogott szeretetnek ugyanis nincs a potencialitás szférájához tartozó, fogalmilag rögzíthető lényege, amint az egzisztenciának sincs – ha volna, akkor Kierkegaard felfogása szerint megszűnne annak lenni, ami. A gondolkodás ebben a vonatkozásban ugyanazt tapasztalja, mint amit Kant a szabadság legfőbb törvényeként felfogott morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűségéről állított: „meg nem értjük ugyan, felfogjuk viszont *felfoghatatlanságát*.”<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 220.

<sup>107</sup> Ld. SKS 21, 100. NB7: 49.

<sup>108</sup> Ld. ehhez Turchin: Absurd, 5–9.

<sup>109</sup> Az abszurd „az isteninek és az istenviszonynak a negatív ismertetőjele. Mídon a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd – a hit átalakítja; de többé-kevésbé újra létezni fog számára minden gyenge pillanatában. A hit szenvedélye az egyetlen, amely úrrá lesz az abszurd felett – ha nem, akkor a hit nem a legszorosabb értelemben vett hit, hanem egyfajta tudás.” Pap. X–6 B 79, 86.

<sup>110</sup> Ld. SKS 9, 218.

<sup>111</sup> Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, 101.

## BIBLIOGRÁFIA

- Adorno, Theodor: Kierkegaards Lehre von der Liebe. = Uő: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 217–236.
- Boros Gábor: A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja = Uő: A szeretet/szerelem filozófiája, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2014, 241–255.
- Buber, Martin: Nachwort (zu „Die Schriften über das dialogische Prinzip”) = Uő: Schriften über das dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, 229–240. (Martin Buber Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr, Bd. 4.)
- Czakó István: A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában. = Magyar Filozófiai Szemle, 2013, 57/3, 89–105.
- Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Religion in Philosophy and Theology, Bd. 4.)
- Dalferth, Ingolf U.: Selfless Passion: Kierkegaard on True Love = Kierkegaard Studies Yearbook, 2013, 159–180.
- Dietz, Walter: Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit. Frankfurt am Main: Hain, 1993.
- Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Ford. Rokay Zoltán. 1–2. köt. Budapest: Jel, 2005, 1. köt.
- Evans, Stephen C.: Kierkegaard’s Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ferreira, Jamie M.: Love = Lippitt, John – Pattison, George (eds.): The Oxford Handbook of Kierkegaard, Oxford: Oxford University Press, 2013, 328–344.
- Ferreira, Jamie M.: Love’s Grateful Striving. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ferreira, Jamie M.: Other-Worldliness in Kierkegaard’s Works of Love = Philosophical Investigations, 22/1, 1999, 65–79.
- Fichte, Johann Gottlieb: A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat, 2010.
- Garff, Joakim: SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita. Pécs: Jelenkor, 2004.
- González, Darío: Trendelenburg: An Ally against Speculation = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and His German Contemporaries, Tome II: Philosophy, Aldershot: Ashgate 2007, 309–335. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: [A szeretet] = Uő: Ifjúkori írások. Ford. Révai Gábor. Budapest: Gondolat, 1982, 117–124.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A logika = Uő: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. köt. Ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A szellem fenomenológiája. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A szellem filozófiája = Uő: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. köt. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1981.
- Heidegger, Martin: Lét és idő. Ford. Bacsó Béla et al. Budapest: Gondolat, 1989.
- Horatius levelei. Ford. Kis János. Pest, 1833.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája = Uő: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 1991, 295–615.

- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése = Uő: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 1991, 13–104.
- Kierkegaard, Søren: Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól. Ford. Gyenge Zoltán. Budapest: Osiris-Gond, 2001.
- Kierkegaard, Søren: Szerzői tevékenységem szempontja = Uő: Szerzői tevékenységemről. Ford. Hidas Zoltán, Debrecen: Latin Betűk, 2000, 27–121.
- Kierkegaard, Søren: Vagy-vagy. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris, 1994.
- Kirmmse, Bruce: Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries. Princeton, New Jersey: Princeton, 1996.
- Marx, Karl: Tézisek Feuerbachról = Válogatás Marx és Engels műveiből. I. köt. Budapest: Kossuth, 1988, 91–95.
- McDonald, William: Love = Stewart, Jon (et al.): Kierkegaard's Concepts, Tome IV: Individual to Novel, Farnham: Ashgate 2014, 105–110. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15.)
- Mészáros Vilma: Camus. Budapest: Gondolat, 1973.
- Mooney, Edward F. (ed.): Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Olesen, Tony Aagaard: A Historical Introduction to Kierkegaard's Schelling = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome II: Philosophy. Aldershot: Ashgate 2007, 229–276. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6.)
- Prokk Balázs: „Életre váltani a halált” – Kierkegaard szeretet-filozófiái = Laokoón, 9, 2017, laokoon.c3.hu/dok/kierkegaard/prokk.pdf
- Šajda, Peter: No-One Can So Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and Existentialism, Aldershot: Ashgate 2011, 33–61. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9.)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: A kinyilatkoztatás filozófiája 1841/42 (Paulus-jegyzet). Ford. Mazgon Máté. Budapest: Szent István Társulat, 2019.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Stuttgarti magánelőadások. Ford. Weiss János. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2007.
- Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Ford. Tandori Dezső. Budapest: Osiris, 2002.
- Schopenhauer, Arthur: A nemi szerelem metafizikája. Ford. Schmidt József. Budapest: Farkas Lőrinc Imre, 2004.
- Søren Kierkegaards Skrifter. 1–55. bd., udg. Niels Jørgen Cappelørn (et al.): København: Gads, 1997–2013. (= SKS)
- Stewart, Jon: Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Szombath Attila: G. W. F. Hegel vallásfilozófiája = Bakos Gergely et al. (szerk.): Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések. Sapientia – L'Harmattan: Budapest, 2013, 226–254.
- Turchin, Sean Anthony: Absurd = Stewart, Jon (et al.): Kierkegaard's Concepts, Tome I: Absolute to Church, Farnham: Ashgate, 2013, 5–9. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15)
- Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról. Ford. Erdélyi Ágnes. = Erdélyi Ágnes: A társadalmi világ ideáltipikus felépítése. Budapest: Typotext, 2003, 109–185.

# OTTHON ÉS OTTHONTALANSÁG: A SZENTHEZ VALÓ VISZONY DIALEKTIKÁJA PAUL TILlich, PAUL RICŒUR ÉS DAVID TRACY MŰVEIBEN

TÓTH SÁRA

## ABSTRACT

*Home and homelessness: the dialectic of the relationship to the sacred in the works of Paul Tillich, Paul Ricoeur and David Tracy*

Throughout the twentieth century, numerous influential scholars of religion and theologians have proposed the incorporation of a polarity or tension in describing different religions or denominations. These two primary modes of religious expression emerge from a fundamental dialectic inherent in religious experience itself: the disclosure of the reality of the self and the world as essentially good and in union with the sacred or the divine, and yet as also radically estranged from it. This dialectic has been described in terms of roughly analogous contrasting pairs such as the mystical and the prophetic, the aesthetic and the ethical, manifestation and proclamation, immanence and transcendence, or, in Christian theology, between sacrament and word. In this paper, after briefly reviewing the work of Friedrich Heiler, one of the pioneers of this approach, I discuss three notable later explorations of the aforementioned polarity: the “holiness of being” and the “holiness of ought to be” of Paul Tillich, “manifestation and proclamation” of Paul Ricoeur, and “the analogical and dialectical imagination” of David Tracy. Unlike earlier authors who tend to associate one pole with the core identity of a particular religion or denomination, Tillich, Ricoeur, and Tracy all insist on the complicated interdependence of these poles. I argue that their nuanced and critical use of the dialectic not only sheds light on the complexities and conflicts within and among religious traditions, fostering dialogue and mutual enrichment, but also yields seminal insights in studies of modern art and culture.

A modern vallástudomány egy jelentős felismerése, hogy a szent megtapasztalása alapvetően ambivalens, és ebből két különböző vallási orientáció következik. Isten egyrészt „teljesen más” (transzcendens), másrészt közelebb van hozzánk, mint saját magunk (immanens). Az én egy önmagánál nagyobb valósághoz tartozóként

tapasztalja meg magát, ugyanakkor a részeseedésnek e megtapasztalását paradox módon éppen ellentéte, az istenitől vagy a szenttől való távolság élménye teszi azzá, ami.<sup>1</sup> A vallási tapasztalatban természeténél fogva jelen kell lennie mindkét pólusnak, de mivel a feszültség általában megterhelő az ember számára, az egyensúly mindig kibillen az egyik vagy a másik irányba. Így azonosítható be két alapvető vallástípus, amelynek leírására a vallásfenomenológia és a teológia egy sor, egymással többé-kevésbé analóg fogalompárt használ. Közülük a legismertebb a misztikus és a profétikus vallási orientáció megkülönböztetése. Egyrészt a szent jelen van abban, ami van, másrészt a szent ítéletet mond minden felett, ami van.<sup>2</sup> A szent egyrészt „megmutatkozik” a világ dolgaiban (manifesztáció), másrészt szava által megítéli, felfogatja, átalakítja a világ dolgait (proklamáció).<sup>3</sup>

E két alapvető vallási orientáció dialektikájának leírásával már a vallástudomány korai szakaszában – Nathan Söderblom, William James, Friedrich Heiler és Rudolf Otto munkáiban – találkozunk, a XX. század második felében pedig Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy munkássága a leginkább figyelemre méltó e tekintetben (a fenti, bevezető definíciók e három szerzőtől származnak). Ők a vallástörténeti és vallásfenomenológiai megfigyeléseket a filozófia, a hermeneutika és a rendszeres teológia kontextusában is elhelyezték, sőt David Tracy analogikus és dialektikus képzeletről kifejtett elmélete még szélesebb körben, művészi attitűdök elemzésében is megvilágító erejűnek bizonyult.

Dolgozatomban a korai megfogalmazások után Paul Tillich munkásságát veszem részletesen szemügyre, majd rövidebben tárgyalom Ricœur és Tracy hozzájárulását a témához. Készséggel elismerem, hogy egy olyan áttekintő, szintetizáló vizsgálódás, amely alapvetően egyetlen gondolati sémából indul ki és analógiák felállításával építkezik, nem kis kockázatot rejt magában, és természetesen igyekszem az egymás mellé állított fogalompárok analogikus összefüggéseire meggyőzően rámutatni. A kockázatot ugyanakkor azért vállaltam, mert a tudományos vizsgálódásban éppúgy, mint általában az emberi kommunikációban, szükségünk van sémákra, hiszen amint Susan Bordo amerikai filozófus írja, a „világos, felfogható, inspiráló, általános hipotézisek felbecsülhetetlenül értékesek lehetnek a párbeszéd szempontjából”, új formációba rendezhetik a vizsgált jelenséget, új szempontot kínálhatnak.<sup>4</sup> Úgy gondolom, a két vallástípus dialektikájának tanulmányozása és továbbgondolása

<sup>1</sup> Tracy: 200–203, 173–174, 208–209. Lásd ehhez Conrad Hyers régi, de kiváló áttekintését is (ő Rudolf Otto *tremendum* és *fascinans* megkülönböztetéséből indul ki, és a közelség/azonosság kontra távolság/különbözőség dialektikáját veszi alapul).

<sup>2</sup> *The holiness of being and of ought to be*. Tillich: Dynamics, 55–73. Magyar kiadás: 66. Lásd még Rendszeres teológia, 637.

<sup>3</sup> Ricœur: Manifestation, 49.

<sup>4</sup> Bordo: Feminizmus, posztmodernizmus, 93–95. Lásd továbbá későbbi hivatkozásomat Rowan Williamsre az absztrakció és az általánosítás lehetséges hasznáról.

nemcsak a vallások és felekezetek különbözőségeinek, sajátos spirituális tapasztalatainak mélyebb megértését segítheti elő, hanem fontos támpontokat is kínál a mai nyugati kultúra és társadalom néhány vallástudományi és teológiai szempontból fontos kérdéséről való gondolkodáshoz is – ilyen például az ökológiai válság és a kozmikus spiritualitás vagy az úgynevezett reszakralizáció iránti erősödő igény.

## 1. A KEZDETEK

A két vallástípus különbségének legkorábbi megfogalmazása a svéd evangélikus teológus és vallástudós Nathan Söderblom nevéhez fűződik. 1903-ban megjelent *Uppenbarelsen religion* című nagyszabású munkájában az egyik típust, a prófétai vagy a kinyilatkoztatásra alapuló vallást Izraelnek, a másik típust, a természet-, illetve kultúrvallást Babilon vallásának nevezi. Söderblom nem lát folytonosságot a kettő között: „A prófétai vallás önmagában álló jelenség, nem tekinthető a vallási fejlődés egy szakaszának”, írja.<sup>5</sup> A természet- és kultúrvallásokban kialakulhat a mindent átfogó egység víziója, vagyis panteizmussá fejlődhetnek, míg a prófétai vallás esetében ez nem képzelhető el. A kétféle orientáció lelkiségét Söderblom a „személyiség misztikája”, illetve a „természet (vagy a végtelen) misztikája” kifejezésekkel különbözteti meg (*personlighetsmystik* és *oändlighetsmystik*).<sup>6</sup>

Söderblom, aki az összehasonlító vallástudomány egyik atyja is volt, ezen a szemüvegen át közelítette meg a különböző vallási hagyományokat. Bár bizonyos meglátásai ma már megkérdőjelezhetőek, úgy tűnik, az alapelmélet megáll, és továbbra is párbeszédbe hozható, amint ezt például a misztikus és a prófétikus vallás két őseről, a hinduizmusról és a judaizmusról való fejtegetései bizonyítják.<sup>7</sup> Söderblom, bár elkötelezett keresztény teológus is volt, vallástudósként kiegyensúlyozottan közelítette meg a többi vallást. Úgy gondolta, hogy a misztika és a prófécia kiegészíti és kiegyensúlyozza egymást, és mindkettő „Isten valóságára és tevékenységére” mutat rá.<sup>8</sup>

Söderblom tipológiája szolgáltatta az alapot Friedrich Heiler imádságról szóló klasszikussá vált munkájához (*Das Gebet*, 1918), továbbá hatással volt rá Rudolf Otto, aki a numinózus tapasztalatot a vonzás és a taszítás kettősségeként írja le,<sup>9</sup> valamint az amerikai William James, aki szintén klasszikus munkájában (*Varieties of Religious Experience*, 1902) az „egészséges és a beteg lelket” (*healthy and sick soul*),

<sup>5</sup> Idézi Sharpe: Nathan Söderblom, 271–272.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Lásd Alon Goshen-Gottstein fejezetét a judaizmusról és a hinduizmusról, amelyben Söderblom komparatív észrevételeiből indul ki: *The Jewish Encounter*, 52–55.

<sup>8</sup> Idézi uo., 55.

<sup>9</sup> Otto: A szent, pl. 63–64. Heiler: *Prayer*, 148. Lásd továbbá Hyers, *Prophet and Mystic*, 439–443.

valamint az egyszer született és a kétszer született vallásosságot (*once born and twice born*) állítja szembe.<sup>10</sup> Míg azonban William James fontos vallásfenomenológiai munkájában sokszáz oldalon megőrzi a fegyelmezetten deskriptív jelleget, Söderblom pedig bizonyos protestáns elfogultságai ellenére is alapvetően kiegyensúlyozott marad, Heilerről ez kevésbé mondható el.

Természetesen nem vonom kétségbe e korai remekmű vallásfenomenológiai jelentőségét, de talán nem túlzás azt mondani, hogy rövid idő alatt igen népszerűvé váló könyve nyomán a teológiai gondolkodásban a fenti megkülönböztetés két egymással élesen szemben álló spirituális stílusként rögzült. Míg a későbbi szerzők hangsúlyozzák, hogy minden vallási megnyilvánulásban keveredik a két irányultság, Heiler megfogalmazásai azt sejtetik, hogy bár általában a keveredés jellemző, mégis létezik „tisztá misztika” (*reinen mystik*) és „tisztán profétai vallás” (*reinen Profetischen Frömmigkeit*).<sup>11</sup> A bibliai hagyományt a profétai vallás krisztálytisztá megnyilvánulásaként, „a misztika szöges ellentétéként” írja le, amelyet fokozatosan, de már az újszövetségi korszaktól kezdve meggyengített a platonista befolyás, amíg a reformáció idején „vissza nem nyerte ősi erejét”.<sup>12</sup>

Heiler munkájának – amint általában az ideáltípusokra építő fenomenológiának – alapvető paradoxona, hogy egyrészt mind a mai napig érvényes és a későbbi kutatások alapjául szolgáló megfigyelések egész tárházát vonultatja fel, másrészt folyamatosan ott kísért a veszély, hogy a polaritás éles ellentété merevedik. A megkülönböztetés jogos, ám az éles szembeállítás nem, kivált, ha elfogultsággal párosul, ahogy egyik későbbi kritikusa, Robert J. Egan megjegyzi.<sup>13</sup> Nem mondhatjuk, hogy Heiler nem törekszik tárgyilagosságra, vagy hogy nem ismeri el a misztikus hagyomány értékeit, de ezzel a törekvéssel szembemegy az olykor jobban, olykor kevésbé leplezett elfogultság a profétai vallásosság iránt.

A német kutató nem rejti véka alá, hogy utóbbit – amely Luther lelkeségében és a reformációban nyerte el legtisztább formáját – tartja felsőbbrendűnek. Míg a misztika passzív, individualista és a karizmatikus kevesek vallása, a profétai hit aktív, a tömeget szólítja meg, és társadalmilag elkötelezett. A misztika kioltja az akaratot, a profétizmus igenli és megerősíti. A misztikától idegen a misszió, és általánosságban a változásra való törekvés, a profétizmus térít és reformál. A misztika történelem feletti, a profétai vallás a történelemben munkálkodó Istent hirdeti. A misztikában a bűnnél fontosabb az egység, a profétai vallásban a bűn lesújtó alapélmény. A misztika túllép jón és rosszon, a profétizmust az etikai energia hajtja. A misztika

<sup>10</sup> James: *Varieties*, 66–131. Lásd Heiler: *Prayer*, 135–136.

<sup>11</sup> Heiler: *Das Gebet*, 249, 250. (Angol kiadás: 136–137.)

<sup>12</sup> Heiler: *Prayer*, 117.

<sup>13</sup> Egan: *The mystical*, 94.



túlvilági, sőt életellenes, a prófétizmus életörömtől és energiától duzzad. A misztika tehát *feminin*, a prófétizmus pedig *maszkulin* vallás, mondja Heiler!<sup>14</sup>

Különösen ellentmondásos, hogy saját tipológiáját William James „egészséges” és „beteg lélek” megkülönböztetésének felelteti meg,<sup>15</sup> pedig James sok szempontból az ellenkezőjét állítja e két típusról, mint ő. Az amerikai tudós ugyanis döntően a prófétai irányultságot és a drámai büntapasztalat által meghatározott „kétszer születettek” társítja a pesszimizmushoz, vagyis a „beteg lélekhez”, az istenivel való eredendő egység tapasztalatát pedig az optimizmushoz. Míg a katolikus egyházat olyan közegnek tartja, ahol az optimista spiritualitás talál inkább táptalajra, a klasszikus protestantizmust egyértelműen pesszimizmusként jellemzi.<sup>16</sup>

Rowan Williams angol teológus szerint Heiler az adott imádságtípus értékét az imádkozóban létrehozott elmeállapot alapján ítéli meg. Williams a német tudós munkájának alapproblémáját abban látja, hogy az emberi természet észak-atlanti, protestáns szemléletéből indul ki, ennek megfelelően azért tekinti a kérő imádságot prototipikusnak, mert az az embert akcióra serkenti, megerősíti az akaratát és a szubjektivitását. Isten cselekvő, akarattal rendelkező személyként (ágensként) való megtapasztalása alapozza meg az embert mint tudatos cselekvőt. Ebben a szemléletben a legmagasabb érték a célok és feladatok hatékony végrehajtásának képessége. A férfi és a női jelleg szembeállítására pedig azt sugallja, írja Williams, hogy a „maszkulin” értékesebb: az ember legmélyebb mozgatórugói – az akarat és a dominanciára törekvés – „férfiasak”, a nő kevésbé személyiség, közelebb áll a személytelen természethez, mint a férfi.<sup>17</sup>

Egyértelműnek tűnik tehát, hogy Heiler szemlélete mélyen problematikus, ugyanakkor maga Rowan Williams is elismeri, hogy „valami menthető belőle”. Amennyiben a vallás „transzkulturális valóság”, az absztrakció és az általánosítás,

<sup>14</sup> Heiler: *Prayer*, 161, 172, 170, 163, 155, 158–160, 142–146.

<sup>15</sup> *Uo.*, 135.

<sup>16</sup> Lásd James: *Varieties*, 68, 83 és másutt. Természetesen eleve problematikus az összehasonlítás, hiszen a két szerző igen eltérő fogalmakkal és más rendszerben dolgozik, különösen a misztikafogalmuk tér el. Ezért szándékosan nem a „misztika” szót használtam itt, hanem az „eredendő egység” fogalmát, mert utóbbit a két szerző ugyanúgy érti.

<sup>17</sup> Williams: *Heiler revisited*, 333. Lásd továbbá Robert J. Egan sokkal élesebb kritikáját, aki szerint Heiler megrészegült a bináris osztályozás mámorától. Ha valóban igaz, írja, hogy a protestáns szemléletet a „vagy-vagy” jellemzi, akkor Heiler „extravagánsan” protestáns: *The mystical*, 93–94. Egan odáig megy, hogy felveti, Heiler könyvét akár a katolicizmusról a lutheranizmusra való áttérésének apológiájaként is értelmezhetjük, ami azért igazságtalan, mert Heiler nyitott volt más felekezetek és vallások értékeire, teológusként az ökumenikus mozgalom elkötelezettje volt, aki például mélyen tisztelte a buddhizmust. Máté-Tóth: *Imádság a vallástudományban*, 215–216. A férfias-nőies, apai-anyai vallás megkülönböztetése Tillichnél is előfordul, ráadásul hasonló jegyek mentén, de Tillichnél nincs értékhierarchia, sőt hiányolja a feminin elemet a protestantizmusból: *Rendszeres teológia*, 576–577, *The Protestant Era*, 117–118.

bár kockázatos, mégiscsak hozzájárulhat konkrét jelenségek megértéséhez.<sup>18</sup> Ezt látszik igazolni, hogy a XX. századi teológia és vallástudomány néhány jelentős képviselője – főként az itt szóba hozott Tillich, Ricœur és Tracy – gyümölcsözően alkalmazza a két vallástípus megkülönböztetését.<sup>19</sup> Ők sem válnak meg a misztikus-prófétikus alapfeszültségétől, azonban belefoglalják egy tágabb és nagyobb magyarázó erővel bíró dialektikába. Továbbá mivel a szent megtapasztalásának paradoxonából (immanencia és transzcendencia feszültségéből) vezetik le a két alaporientációt, kizárják a kettő vegytiszta elkülönülését. „Azért életem ki az ellentétet – írja Ricœur –, hogy annál inkább felhívjam a figyelmet a két pólus kölcsönhatásának jelentőségére.”<sup>20</sup>

## 2. PAUL TILLICH

Talán a „protestáns princípium” és a „katolikus szubsztancia” fogalmának kidolgozása a legismertebb megkülönböztetés, amivel a nagy német–amerikai teológus hozzájárult a vallási orientációk dialektikájának tanulmányozásához. A kettő viszonyát teológiája egyik alapproblémájának tartotta. A két fogalmat tanácsos azonban Tillich gondolkodásának tágabb összefüggéseiben elhelyezni, ezért „a van és a kell” dialektikájából fogunk kiindulni.

### 2.1. A LÉT ÉS A LENNI KELL SZENTSÉGE

Az ember alapvető tapasztalata, hogy ellentét és feszültség van aközött, ami van, és aminek lennie kellene. Az isteni vonzásában egyszerre éljük át, hogy mi a valóság annak eredeti, lényegi mivoltában, és azt, hogy milyennek kellene lennie. Tillich teológiai rendszerét filozófiai alappillérekre építette, és az egyik ilyen alappillér a „lényegi (esszenciális) lét és a létezési (egzisztenciális) lét” szembeállítása. Amint írja, „ez megfelel a teremtés valósága és a megváltás valósága közötti keresztény megkülönböztetésnek”.<sup>21</sup> A „van” és a „kell” feszültségét az ember azért érzékeli, mert lényegi léte szerint egy azzal a végtelenséggel, amelyből származik, és amelytől egzisztenciálisan elszakadt. Minden vallási tapasztalat alapját a részesedés és az elidegenedés feszültsége képezi.<sup>22</sup> Ez az általános vallásfenomenológiai megfigyelés

<sup>18</sup> Williams: Heiler revisited, 335–336.

<sup>19</sup> Ricœur: Manifestation, 48–67. Tracy: The Analogical, lásd különösen 202–229.

<sup>20</sup> Ricœur: Manifestation, 49.

<sup>21</sup> Tillich: Rendszeres teológia 169–171, 68.

<sup>22</sup> Uo., 64–65, lásd még 32, 72; Tillich: Biblical Religion, 11–12. Lásd még David Tracy, 201–213.

teológiai nyelven és a keresztény hagyomány kontextusában a szent Isten és a bűnös ember ellentétére fordítható le:

Misztika és büntudat, az abszolúttal való egység érzése és az Istennel való szembe-  
szegülés, az Abszolút és az emberi lélek egysége szemben a szentséges Úr és a bűnös  
teremtény ellentétével: minden korban ennek az antinómiának a feloldásáért  
küzdött és fog küzdeni az egyházi gondolkodás.<sup>23</sup>

Tillich ebből kiindulva különbözteti meg a „lét szentségét” és a „lenni kell szentsé-  
gét”, vagyis az ontológiai és a morális vallástípust. Az utóbbit azonosítja a valóságot  
átalakítani törekvő prófétai spiritualitással: a világ felett mondott prófétai ítélet  
sürgető etikai imperatívusszal jár együtt. A lét szentségének tapasztalatára építő  
ontológiai típuson belül pedig megkülönbözteti a misztikus és a szakramentális  
orientációt. Tillich e dialektikát elsőként általános vallástörténeti, illetve vallásfen-  
omenológiai összefüggésben helyezi el,<sup>24</sup> keresztény teológiai fejtegetéseiben pedig  
újra és újra visszatér különböző aspektusaira, olykor előképként hivatkozva a többi  
vallásban fellelhető hasonló kettősségekre.<sup>25</sup>

## 2.2. AZ ABSZTRAKT ÉS A KONKRÉT, A SZEMÉLYES ÉS A SZEMÉLYFÖLÖTTI

A *Rendszeres teológiában* Tillich az Isten valóságáról szóló fejezetet az isteneszme  
belső feszültségének tárgyalásával kezdi. Az embernek, lévén időben és térben  
lehatárolt testi lény, konkrétan, vagyis „testileg”<sup>26</sup> kell találkoznia azzal, ami őt  
végelesen érinti, vagyis a transzcendenssel. A transzcendenst ugyanakkor nem  
lehet körbehatárolni, konkretizálni, hiszen túl van minden határon. A végső megha-  
tározottságnak (*ultimate concern*) „minden konkrét [...] véges meghatározottságot  
meg kell haladnia, s ennek következtében nem csak abszolúttá, hanem absztrakttá,  
illetve egyetemessé is válik”. A konkrét és az absztrakt feszültsége a hitéletben a  
személytelen vagy pontosabban a „személy fölötti” és a személyes istentapasztalat

<sup>23</sup> Paul Tillich: *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*.  
Ford. és bev. intro. Victor Nuovo (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1974). Idézi  
Meditz: Two forms, 143.

<sup>24</sup> Tillich: *Dynamics of Faith*, 56–57. *Rendszeres teológia*, 124–125.

<sup>25</sup> Uo., 473.

<sup>26</sup> Lásd Tillich: *Theology of Culture*, 28: *concrete embodiment*. Továbbá *Biblical Religion*, 5. (A  
magyarul nem elérhető műveket saját fordításomban idézem.)

konfliktusában mutatkozik meg. „Ez a kulcs a vallástörténet dinamikájának megértéséhez, és ez minden Istenről szóló tanítás alapkérdése is.”<sup>27</sup>

Ennek a konfliktusnak Tillich egy teljes előadásorozatot szentelt, amely *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* címen jelent meg. Itt a lét kérdését központba állító filozófiát, vagyis a klasszikus filozófiai ontológiát állítja szembe a bibliai perszonalizmussal (s így a prófétaival vallástípussal), de hangsúlyozza az ontológia vallási, sőt „misztikus” megalapozását. A filozófiai és a misztikus megvilágosodás természete hasonló: nem mi ragadjuk meg az igazságot, hanem az ragad meg minket. A filozófus (*ontologist*) ugyanúgy a lét misztériumának megragadására törekszik, mint a misztikus, csak nála ez a szenvedély „kognitív irányba terelődik”.<sup>28</sup>

A misztikus, illetve a filozófus istentapasztalata személytelen, jobban mondva személyfölötti, amelyben Isten nem a többi személy *között* vagy *mellett* jelenik meg mint a leghatalmasabb személy.<sup>29</sup> A misztikus a lét egyetemes forrásába, alapjában és erejében való részesevé tapaszta meg, a „lét szentségét”, az isteni örök jelenlétét az itt és mostban. A prófétaival vallás ezzel szemben személyek közötti találkozásra épül: az ember a szeretet és az igazságosság Istenének jelenlétében találja magát, aki erővel ruházta fel a prófétaival misszióra. „Izrael Istene konkrét Isten, aki kivezette népét Egyiptomból, ő Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”.<sup>30</sup> Nem csoda, hogy a „konkrét elemek belevetése az értelem és az érték ősmélyiségébe misztikaellenes reakciókat vált ki” a prófétaival vallás részéről, amely hitvallásos és missziós irányultságának megfelelően ragaszkodik az adott vallás konkrétumaihoz.<sup>31</sup> A misztikus tapasztalat végső és legradikálisabb formájában megszűnik az Isten-ember távolság, megsemmisül az ember központosult énje,<sup>32</sup> és eltűnik az eszkatológiai horizont (a szentség „lenni

<sup>27</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 177. Tillich az absztrakt-konkrét és a személyes-személyfölötti feszültségét maga hozza szoros összefüggésbe egymással, amikor az imádság tapasztalatára hivatkozik. Lásd pl. Rendszeres teológia, 178–179.

<sup>28</sup> Tillich: Biblical Religion, 46–47, 64–66. Az ontológia, vagyis a klasszikus értelemben vett filozófia – ellentétben az empirista és pozitívista, ismeretelméleti irányzatokkal – az ember egzisztenciális alapkérdéseiről való meditáció, törekvés a bölcsességre, a lét misztériumának megragadására (14, 19–20, 58). Az „ontológiai ész”, amelyet Tillich megkülönböztet a technikai észtól, rálát a véges dolgok végtelen dimenziójára, és részesedik belőle (az ész e minőségét nevezi Tillich „az ész mélyiségének”: Rendszeres teológia, 79, 136, lj.). Tillich tehát ahhoz a metafizikai hagyományhoz tartozik, amely szerint az igazságnak ezt a megalapozó dimenzióját misztikus intuíció révén ragadhatjuk meg, a szubjektum és objektum szétválása előtti fázisban. Carl Braaten írja, hogy Tillich teológiáját a „misztikus ontológiára” alapozta (lásd ehhez még Tillich: The Protestant Era, 65). Braaten: Paul Tillich and the Classical Christian Tradition, xxv.

<sup>29</sup> Tillich: Biblical Religion, 25–28, 81–85, The Protestant Era, 63.

<sup>30</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 189.

<sup>31</sup> Uo., 179. „A misztika súlyos ára a konkrét elvesztése”, írja másutt (uo., 124).

<sup>32</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 473.

kell”, vagy „még nem” tapasztalata). Ez pedig, írja Tillich, összeférhetetlennek tűnik az engedelmességre hívó prófétaival szóval és a személyes döntéseken alapuló etikai cselekvéssel, sőt a jó és a rossz közötti különbségtétellel. A bibliai perszonalista etika döntésre hívja az embert, végső soron mindig Isten ellen vagy mellett:<sup>33</sup> az etika és a személyesség elválaszthatatlanul összetartozik.

Tillich mindezek ellenére arra jut, hogy végső soron mégis lehetséges az ontológia (misztika) és a perszonalizmus szintézise, ugyanis Isten nem a személyes lét negációja, hanem alapja és forrása, hiszen a személyes valóság nem származhat valami nálánál alacsonyabb rendűből, „személy alattiból”, hanem csakis „személy fölöttiből”. Ebben az összefüggésben próbálja feloldani a kérő imádság problémáját, amelyet Heiler, mint Rowan Williams is megjegyzi, figyelmen kívül hagyott, pedig ha valahol, itt kiéleződik a két orientáció feszültsége.<sup>34</sup> Tillich Martin Buber hívja segítségül a szintézishez. Egyrészt a prófétaival spiritualitás alaptapasztalatában Isten és ember kölcsönös relációban, Én-Te kapcsolatban állnak egymással, másrészt Isten meghaladja és magába foglalja a kölcsönösség mindkét oldalát, hiszen ő nem tárgyiasítható.<sup>35</sup> „Minden valódi imádságban Isten az, akizhez imádkozunk, de az is, aki imádkozik rajtunk keresztül.”<sup>36</sup>

A keresztény teológia az absztrakt/egyetemes és a konkrét elem meghatározó szintézisét a logosz-krisztológiában valósította meg. Az isteni, egyetemes Logosz, „amely aktívan jelen van mindenben, ami létezik, mert minden általa lett”, egy konkrét történelmi személyben, Krisztus Jézus személyes életében jelent meg. „Az egyetemes Logosz és e személyes életben megmutakozó erő, írja, egy és ugyanazon Logosz.”<sup>37</sup> Az egyházi és az egyéni spiritualításban pedig a Szentlélek jelenléte (Lelki Jelenlét) által lehetséges a misztikus és a prófétaival elem szintézise. A páli pneumatológiában a Lélek egyrészt szakramentálisan jelen van az élet valamennyi dimenziójában, másrészt „az emberség és az igazságosság Istenének jelenléte” is, aki ítéel, megelevenít, jövőbe mutat: ez a prófétaival-etikai aspektus.<sup>38</sup> Végső soron tehát a keresztény teológia a Szentháromság-tannal oldja fel absztrakt és konkrét feszültségét.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Tillich: *Biblical Religion*, 44–46.

<sup>34</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 178–179, Williams: *Heiler revisited*, 332.

<sup>35</sup> Lásd Buber: *Én és Te*, 115–116. Tillich *Biblical Religion*, 78–85, *Rendszeres teológia*, 201–202. Tillich Buberéről szóló cikkében kifejezetten azt állítja, hogy Buber gondolkodása a bizonyíték arra, hogy nincsen ellentmondás misztika és profétizmus között (Tillich: *Theology of Culture*, 195–196.).

<sup>36</sup> Tillich: *Biblical Religion*, 81.

<sup>37</sup> *Uo.*, 75.

<sup>38</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 473; *Dynamics of Faith*, 72–73.

<sup>39</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 189–190.

## 2.3. AZ ONTOLÓGIAI VALLÁSTÍPUS KÉT FAJTÁJA:

## MISZTIKA ÉS SZAKRAMENTALITÁS

Az egyértelmű, hogy a valósághoz, s így a világhoz való pozitív viszonyt az „ontológiai” spiritualitás, a „lét szentsége” alapozza meg. Mit kezdhetünk akkor a misztika Heiler által hangsúlyozott világiidegen tendenciáival? Tillich a *Dynamics of Faith* említett fejezetében az ontológiai típus kétféle működésmódjaként írja le a szakramentális, illetve a misztikus hitet, ezen belül azonban szembeállítja őket.<sup>40</sup> Ezzel a kérdéssel azért is érdemes foglalkozni, mert a dialektika későbbi tárgyalásaiban (például Tracynél) a szakramentalitás – tegyük hozzá, a misztikával együtt – újra és újra megjelenik a prófétikus proklamáció (ige, szó) ellentétéként, és mint látni fogjuk, Tillichnél a prófétikus és a szakramentális szemlélet ütközik a protestáns princípium és a katolikus szubsztancia szembeállításában.

A szakramentális hit a valóság egy konkrét darabjában ragadja meg a valóság végső alapját és értelmét, vagyis a szentet: „Ez a kancsó, ez a kenyérszelet, ez a pohár bor, ez a fa, ez a kéz- és térdmozgás, ez az épület, ez a folyó, ez a szín, ez a szó, ez a könyv, ez a személy” – nem arról van szó, hogy valami szent, más meg nem: bármi lehet a szent hordozója. „A hit a vallás szakramentális típusában az embernek a szent által egy különleges médium közvetítésével megragadott állapota.”<sup>41</sup>

A közösség által elfogadott szentségi tárgyak speciális jellegének, sajátos szimbolikus anyagának megőrzése papi tevékenység: így kapcsolódik össze a szakramentális és a papi jelleg, mely utóbbi szintén az ontológiai vallástípus sajátja. Ha azonban ezeket a megjelenítéseket, szent tárgyakat a hívők elkezdik önmagukból eredően szentnek tekinteni, azonosítani a szenttel, akkor bálvánnyá lesznek, Tillich fontos fogalmával élve: démonizálódnak. A misztikusokat a szakramentalitás korlátai és veszélyei készítették arra, írja Tillich, hogy meghaladjanak minden konkrét valóságdarabot, végső soron a valóság egészét, és közvetlenül egyesüljenek a lét alapjával. A misztika nem a teremtett dolgokban, hanem a lélek mélyén keresi Istent.<sup>42</sup> A *Rendszeres teológiában* egy alkalommal kimondottan a misztikus és a prófétikus közös funkciójaként írja le a szakramentális torzulás bírálatát.<sup>43</sup>

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a misztikát nem azonosíthatjuk ezzel a funkcióval – ez ellentétben is állna Tillich árnyalt misztikaértelmezéseivel. Ha közvetve is, de belátható fejtegetéseiből, hogy a misztika és a szakramentalitás egy tőről fakad, hiszen mindkettő az isteni jelenlét immanenciáján, mindent

<sup>40</sup> Keith Ka-fu Chan szerint Tillich három vallástípust különböztet meg (*Life as Spirit*, 15), míg szerintem alapvetően kettőt, amennyiben a szakramentális és misztikus típust az ontológiai kategóriába sorolhatjuk. A három típusról lásd még Tillich: *The Significance*, 436–437.

<sup>41</sup> Tillich: *A hit dinamikája*, 66–67; *Dynamics of Faith*, 58–59; *Rendszeres teológia*, 108.

<sup>42</sup> Tillich: *Dynamics of Faith*, 60–62.

<sup>43</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 123–124.

átható voltán alapszik. „Isten szentségi [szakramentális] jelenléte mindenütt jelenvalóságának következménye”.<sup>44</sup> Az igaz ugyan, hogy a misztikus számára az emberi lélek, a „belső szoba” maga a szakramentum, a szent megmutatkozásának helye, de az úgynevezett extrovertált misztikában, amelyet a misztikus út korai fázisaként szoktak leírni, az ember nem „befelé” figyel, elfordulva a látható világtól, hanem „kifelé” fordulva, a fizikai érzékelésen, a valóság darabjain keresztül tapasztalja meg Isten jelenlétét és őbenne minden dolgok egységét.<sup>45</sup> A keresztény misztikus hagyomány egyik legfontosabb alakja, Pszeudo-Dionüsziosz gyönyörűen írja, hogy mindent „az ő létadó jósága hozott létre, amely [...] bölcs és szép, hisz minden létező, mely a saját természetét sértetlenül megőrzi, telve van az Istennel áthatott harmónia teljességével és szent szépséggel”.<sup>46</sup> Maga Tillich is kifejti, hogy meghaladva a konkrét valóságot, a misztikus az isteni alaphoz érkezik meg, „amely minden szakramentális hitaktusban jelen van, bár elrejtve a konkrét tárgyak alatt, amelyekben testet ölt”.<sup>47</sup> Martin Buber, akit az extrovertált, világigenlő misztika egy fontos modern képviselőjének tekinthetünk, ugyanakkor semmiképpen nem panteista, úgy gondolja, hogy bármely valósággal, akár egy fával is léphet az ember Én-Te kapcsolatba, és minden ilyen viszonyban az örök Te-vel való viszony mutatkozik meg. Vagyis ez a viszony szakramentális.<sup>48</sup> Felfoghatjuk ezt úgy is, mint az összehúzóds és kiterjedés dialektikus mozgását, a mikrokozmosz (az emberi lélek) és a makrokozmosz (a világ) kölcsönös áthatását. Ebben a tekintetben a szakramentális-papi funkcióhoz kapcsolódó liturgia, amiképp a művészet is, az extrovertált misztika egy formájának tekinthető.

#### 2.4. FOLYTONOSSÁG ÉS TÖRÉS, OTTHON ÉS OTTHONTALANSÁG

Míg a misztikus-szakramentális szemlélet teremtésközpontú, és az eredeti (vagy a tillichi megfogalmazásban lényegi) jóságot, az isteni örök jelent szemléli, állandóságot és otthonosságot ad, a prófétai szemlélet megítéli a világot és változásra hív.

<sup>44</sup> Uo., 226.

<sup>45</sup> A megkülönböztetés egyik legismertebb megfogalmazása Rudolf Otto *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* (1932) című művében található, de használja W. T. Stace *Mysticism and Philosophy* (London, 1961, Macmillan & Co. Ltd.) című klasszikus munkájában, és későbbi elemzések is rendszeresen hivatkoznak rá, pl. Robert K. C. Forman: *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany: State University of NY Press, 1999, 6.) és James R. Horne: *The Moral Mystic* (Canadian Corporation for Studies in Religion, 1983, 3 és később).

<sup>46</sup> Vassányi: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, 159. Lásd még Olivier Clément keresztény misztikáról írott fontos könyvében a „The Glory of God Hidden in his Creatures” című fejezetet, 213–229.

<sup>47</sup> Tillich: *Dynamics*, 62.

<sup>48</sup> Buber: *Én és Te*, 9–10.

A szentségi-papi rendszer a démonikus torzulás veszélye miatt szorul a prófétai kritikára, s ezzel összefüggésben konzervativizmusa miatt is. Az ismétlődő rítusok körforgása az örök jelenbe helyez; a pap feladata megőrizni a szentségi tárgyat, neki kell életben tartani az eredeti kijelentés erejét.<sup>49</sup> Az idő és a tér megszentelése, körbekerítése Eliade megfogalmazásában a káoszból kozmoszt formáló isteni tettet idézi.<sup>50</sup> A letelepedés és a lakozás tehát szakrális aktus. Épp ebből adódik a veszély, hogy a szent tárgyat, az intézményt, a szent nemzetet, egyszerűen a „feltételest” magasztalja fel. Tillich ezt a csendes, „papi befolyást” a „prófétai támadással”, a *kairosz* pillanataival állítja szembe, amikor az örökkévaló betör az időbe. Ahogy később Ricœurnél látni fogjuk, a kérügma a pusztába, az otthontalanságba hív, gyökereink felszaggatására szólít fel.

A vallás történelmének nagy pillanatai mindig azok voltak, amikor a prófétai lélek megkérdőjelezte a papság dogmatikai és rituális hagyományait – de ezek a pillanatok igen ritkák – (zsidó próféták, Jézus és az apostolok, reformátorok), hiszen az általános törvény szerint az élet növekedése szerves, lassú, és nem szakítják félbe katasztrofikus események.<sup>51</sup>

Nevezhetjük ezt a hétköznapi és a rendkívüli dialektikájának, vagy ahogy Tillich egy másik kontextusban megfogalmazza, a kinyilatkoztatásban a „rendkívülien rendes” és „rendkívülien rendkívüli” elem feszültségének<sup>52</sup> – a magyar fordításban ez különösen találó. A világhoz való viszonyt pedig a ritkán használt, de remek összefoglaló metafora, az otthon és az otthontalanság szembeállítására ragadja meg a legjobban:

Isten mindenütt jelenvalóságának bizonyosságában otthon vagyunk, és nem vagyunk otthon, begyökerezettek vagyunk, és gyökértelenek, van állandó helyünk, és zarándokok vagyunk, van helyünk, és nincs helyünk, ismerősek vagyunk egy hely számára, és egyetlen hely sem ismer minket.<sup>53</sup>

Az állandóság (misztika és szakramentalitás) és a szakadás (prófétizmus) dialektikájával szorosan összefügg a „már igen” és a „még nem”, a régi és az új, a vertikális és a horizontális irányultság feszültsége.<sup>54</sup> A zsidókeresztény hagyomány alapvető meggyőződése – ezt a keresztény teológiában Oscar Cullmann fejtette ki a legrészlete-

<sup>49</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 123.

<sup>50</sup> Eliade: A szent és a profán, 22.

<sup>51</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 646.

<sup>52</sup> Uo., 109.

<sup>53</sup> Uo., 226.

<sup>54</sup> Uo., 304, Tillich: The Protestant Era, 185–186.



sebben *Krisztus és az idő* című művében –, hogy Isten munkálkodik a történelemben, újat hoz létre, ebből adódóan az idő a beteljesedés felé halad. Tillich újra és újra visszatér erre polaritásra: a „már” és a „még nem” feszültségét túlnyomórészt a *Rendszeres teológia* krisztológiai, pneumatológiai, valamint a történelemtől és az Isten országáról szóló fejezeteiben tárgyalja, bár az első kötetben a dinamika és a forma dialektikájának vonatkozásában az isteni életen belül is feltételezi a „már igen”-t és a „még nem”-et<sup>55</sup> (erre az aspektusra itt nem térek ki). A prófétai szemlélet eszkatológiai távlatait is általános vallásfenomenológiai összefüggésben tárgyalja először, hangsúlyozva, hogy nem korlátozhatjuk sem az ószövetségi prófétaságra, sem az Újszövetségre, hiszen jelen van az egész egyháztörténetben és más vallási forradalmakban és vallásalapításokban is.

A profetizmus az isteni forma hatalmával akarja átgyúrni a valóságot. [...] Azt ígéri, hogy a beteljesedés bekövetkezik a jövőben (bármilyen elvonatkoztatott legyen is az a jövő), és a misztikával szemben nem hivatkozik egy olyan örökkévalóságra, amely minden idői pillanathoz egyformán közel van.<sup>56</sup>

Mit is jelent a beteljesedés Tillich víziójában? Valóságunkban jelen van mind az eredeti teremtés jósága, mind pedig az elidegenedett világ torzulása, vagyis Tillich filozófiai teológiájának nyelvén fogalmazva, a lényegi és az egzisztenciális jellegzetességek keverednek.<sup>57</sup> Ezért az élet kétértelmű (*ambiguous*), és minden teremtmény sóvárog a nem kétértelmű élet, „lényegi potencialitásainak beteljesedése után”. Tillich a beteljesedés három, szorosan összefüggő újszövetségi szimbólumát tárgyalja: ezek az Isten Lelke (vagyis a Lélek által töredékesen megvalósuló új lét), az Isten Országa és az Örök Élet. A Lelki jelenlét a teremtményi létben, mindenekelelt az emberben és a közösségben való isteni jelenlétet fejezi ki; az Isten Országa a történelmi dimenzióra vonatkozik: azt a végső beteljesedést fejezi ki, amely felé a történelem halad; az Örök Élet szimbóluma pedig az időbe és térbe zárt létezés korlátainak legyőzését fejezi ki a történelem feletti dimenzióban.

Az Isten Országa a kereszténység legfontosabb és legbonyolultabb szimbóluma, mégpedig alapvető kettőssége miatt: meghaladja a történelmet, de a történelmen belül munkálkodik, átforgalmazza a valóságot, és újat hoz létre. Vallástudós elődeihez hasonlóan Tillich a történelemhez való viszonyban látja a keleti és a nyugati életérzés különbözőségét. A misztikus szemléletben Isten egyformán van távol és közel minden történelmi korszakban, a történelmi létezésnek valójában nincs értelme, míg a prófétai vallás számára az Új Lét (az új élet Krisztusban) történelmi folyamat

<sup>55</sup> Uo., 202–203.

<sup>56</sup> Uo., 124–125.

<sup>57</sup> Uo., 68.

által valósul meg. Az egyik a történelem fölött keresi az Új Létet, a másik pedig a történelem célját látja benne.<sup>58</sup>

Tillich ezen a ponton, az Isten Országá szimbólum kapcsán élezi ki a legradikálisabban a két szemlélet közti különbséget, már-már összeférhetlenségükre célozva.<sup>59</sup> Mégis ragaszkodik ahhoz, hogy „a kereszténység, amennyiben egyetemes érvényességre tart igényt, az Új Lét váradalmának horizontális irányát egyesíti e váradalom vertikális irányával”. Úgy véli, hogy a Messiás (Krisztus) szimbólum, illetve az Örök Élet eszkatológiai szimbóluma rendelkezik ezzel a potenciállal. A Messiás-szimbólumban egyesül a történelmi és a kozmikus funkció,<sup>60</sup> az Örök Élet szimbóluma pedig az örök és az idői bibliai alapú szintézisét alapozhatja meg. Az Örök Élet sem nem a lineáris idő folytatása (élet a halál „után”), sem pedig az időiség negációja, írja. Az örökkévalóság tágabb dimenzió, vagyis meghaladja és magába foglalja az időt: a múlt és a jövő az örök jelenben egyesül, nem pedig megszűnik.<sup>61</sup> A beteljesedés Istenben, amely felé az idő és a történelem halad, nem egy távoli jövőbeli ponton következik be szó szerinti értelemben, hanem minden idői pillanathoz egyformán közel van. A beteljesedés felé valóban haladunk (az idő valóságos!), ugyanakkor a beteljesedés az örök jelenben már mindig itt van. Ahogy Tillich is jelzi, itt már súroljuk a kimondhatatlant, a fogalmi nyelv felmondja a szolgálatot. Idő és örökkévalóság eltérő dimenzióinak paradox viszonyát ezért térbeli szimbólummal próbálja megragadni: az idő egyszerre halad előre és felfelé.<sup>62</sup> A görög ciklikus időszemlélettől való különbség abban áll, hogy az idői szinten van valódi változás, vagyis valódi új keletkezik.<sup>63</sup> Az idő nemcsak visszatükrözi az örökkévalót, ahogy Platón gondolta, hanem „minden pillanatban hozzájárul az örök élethez”.<sup>64</sup> Ahogy George Pattison fejtegeti Tillichről írt könyvében: valódi küzdelem folyik mindaz ellen, aminek „nem kellene lennie”, a bűn és az Istentől való elválasztottság ellen.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 303, 619; *Biblical Religion*, 41–42. Lásd ehhez Meditz, aki meggyőzően érvel amellett, hogy milyen fontos szerepet játszott Tillich gondolkodásában az ószövetségi prófétizmus és annak idői, történelmi szemlélete.

<sup>59</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 623.

<sup>60</sup> Uo., 304–305.

<sup>61</sup> Tillich: *Biblical Religion*, 77–78.

<sup>62</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 653.

<sup>63</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 172.

<sup>64</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 666; *Biblical Religion*, 78.

<sup>65</sup> Pattison: *Paul Tillich's Philosophical Theology*, 29.

## 2.5. PROTESTÁNS PRINCÍPIUM ÉS KATOLIKUS SZUBSZTANCIA

Tillich nemcsak a protestáns szemlélet máig releváns definícióját vázolta fel, hanem jelentős kritikus meglátásokat is megfogalmazott a modern protestantizmusról, amelyek szintén a vallási tapasztalat alapvető dialektikájával állnak szoros összefüggésben.<sup>66</sup> Tillich nem győzte hangsúlyozni a dialektikus egyensúly fontosságát, és ezért a protestáns princípium mellé odaállította a nélkülözhetetlen másik pólust, a katolikus szubsztanciát. Nézzük először az első pólust.

A két vallási orientációról való gondolkodást azzal kezdtük, hogy a vallási tapasztalatot a szent közelségének és távolságának feszültsége határozza meg. A protestáns princípium az isteni transzcendenciát, ember és Isten végtelen távolságát hangsúlyozza, lényege a tiltakozás bármely relatív valóság abszolutizálása, a szakramentális tárgyiasítás – Tillich terminológiájában „démonizálás” – ellen. Jóllehet a szent bármiben megmutatkozhat, semmilyen közvetítőt vagy hordozót nem azonosíthatunk vele. A protestáns princípium tehát paradox módon saját megjelenési formáit is kritikával illeti.<sup>67</sup> „A protestantizmus éppen attól protestáns, hogy meghaladja saját vallását és saját hitvallását. A protestáns princípium ítéletet mond minden vallási és kulturális valóság fölött, még ha az a vallás vagy kultúra protestánsnak vallja is magát.”<sup>68</sup>

Az ég és a föld, az emberi és az isteni végtelen távolságának hangsúlyozásából származik a közismert „vagy-vagy” elv: a protestáns princípium elkülönít, szeparál: szétválasztja, sőt szembeállítja az embert (a teremtett valóságot) és az Istent. Tagadja a „szentséges és a valóság ősi egységét”: a természet, a dolgok eredendő numinózus erejét és szentségét. A prófétai szenvedély, írja Tillich, „mindig is arra törekedett, hogy kiragadja az istenit a valósággal való összevegyítésből”.<sup>69</sup> Így azonban a világ dolgai elvesztik szakrális vagy numinózus erejüket, és pusztán hasznos tárggyá válnak, először az Isten iránti engedelmesség, majd a célorientált tevékenységek eszközévé.<sup>70</sup> A világ Isten megmutatkozásának helyéből átalakul missziós tereppé, amelyben Isten többé nem szakramentálisan, hanem *akarata és céljai* révén van jelen.<sup>71</sup> A teremtési jóságról a hangsúly átkerül a bűnösségre és a világ megváltó átalakításának szükségességére. Ez a transzcendens istenképből fakadó elkülönítő és ítélő energia segíthet megértenünk a protestáns paradoxont: azt, hogy az emberrel

<sup>66</sup> Lásd ehhez részletesebben *A protestantizmus erősségei és gyengeségei* c. cikkemet.

<sup>67</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 94, 163, 162; *Theology of Culture*, 68; *Rendszeres teológia*, 497, 502–503, 539.

<sup>68</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 163, 162.

<sup>69</sup> Uo., 108, *Rendszeres teológia*, 193, 437.

<sup>70</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 120–122.

<sup>71</sup> Ennek zseniális kortárs kifejtéséhez lásd Taylor: *A Secular Age*, 97–99, 113 és másutt.

és a világgal szembeni bizalmatlanság sürgető etikai imperatívusszal és a világi hivatás előtérbe állításával jár együtt.

Tillich a protestáns szemlélet jellemzőit és következményeit Max Weber nyomdokain haladva, de a saját teológiai kontextusába ágyazva a *The Protestant Era* című könyvében elemzi részletesen, és később beépíti meglátásait a *Rendszeres teológiába* is. A protestáns princípiumot mint minden vallás prófétai-kritikus elemét nélkülözhetetlennek tartja, és a katolicizmus iránti nyitottsága ellenére hangsúlyozza az egyházi és szentségi intézmények abszolutizálásának, illetve szakramentális tárgyiasításának elfogadhatatlanságát, a szakramentális-papi rendszer démonizálódásának veszélyét.

A dialektika másik pólusát, a „katolikus szubsztanciát” (a terminust Friedrich Schellingtől vette át Tillich) akár szakramentális pólusnak is nevezhetnénk.<sup>72</sup> Ez azért is szerencsésebb, mert amint a protestáns princípium sem rendelhető hozzá a protestáns egyházakhoz, úgy a katolikus szubsztancia fogalma sem köthető hozzá maradéktalanul a katolikus egyház intézményéhez. A szakramentalitást – amely Heilernél nem volt hangsúlyos – azért fontos bevonni a két vallási orientáció tárgyalásába, mert a misztikánál jóval közvetlenebbül Isten immanenciájára, az anyagi, földi világban való jelenlétére kerül benne a hangsúly. Tillich, bár fiatalon szenvedélyesen képviselte a prófétai elvet, hamar felismerte, hogy a „protestáns princípiumnak egyesülnie kell a katolikus szubsztanciával”.<sup>73</sup> Önmagában egy olyan „spirituális Gestalt”-nak, amelynek alapelve az önmaga ellen irányuló kritika, nem lehet valósága, szüksége van szakramentális megalapozásra, írja.<sup>74</sup> A *Katolikus egyház maradandó jelentősége a protestantizmus számára* című cikkében így fogalmaz:

A protestantizmusnak az életben maradáshoz feltétlenül szüksége van a rendszeres korrekcióra, sőt a szakramentális elemek folyamatos infúziójára a katolicizmus részéről. A katolicizmus pusztá léte arra a szakramentális alapra emlékezteti a protestantizmust, amely nélkül a prófétai-eszkatológiai szemlélet elveszíti megalapozását, szubsztanciáját és kreatív erejét. A katolicizmus azt az igazságot reprezentálja, hogy a „lét szentségének” meg kell előznie a „lenni kell” szentségét, hogy az „anya”, vagyis a papi-szakramentális egyház nélkül az „apa”, vagyis a prófétai-eszkatológiai mozgalom gyökértelenné válik.<sup>75</sup>

Tillich itt és más műveiben számos oldalról körüljárja a protestantizmusnak azokat a válságtüneteit, amelyek a dialektikus egyensúly felborulásából következnek:

<sup>72</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 377, 543.

<sup>73</sup> Uo., 377.

<sup>74</sup> Tillich: *The Protestant Era*, xviii–xix.

<sup>75</sup> Tillich: *The Permanent Significance*, 280. Lásd ehhez Braaten: *Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance”*.

„A reformáció nemcsak vallásos nyereség volt, hanem vallásos veszteség is.”<sup>76</sup> A szakramentális és misztikus szemlélet visszaszorulása szorosan összefügg az istenezsme konkrét-személyes elemének túlsúlyával a személytelen, univerzális elemmel szemben. „Amilyen mértékben először a protestantizmus, majd a humanizmus a tudatosságot hangsúlyozva háttérbe szorította az emberben meglévő nem személyes elemeket – vitális és misztikus oldalát –, olyan mértékben vált Isten is egy személlyé a többi személy között”<sup>77</sup> (protestáns perszonalizmus). A hívő a valósággal versengő isteni személyiség mellett dönt újra meg újra: a hitélet tudatos döntések és tapasztalatok folyamatos egymásra következésévé, illetve dogmák intellektuális elfogadásává alakul át. Ellentétben a szakramentális-misztikus hitgyakorlattal, amely a szent tágabb, kozmikus, személyfölötti dimenzióiba vonja be a hívőt, és átjárhatóvá teszi az egó határait, „az öntudat diktatúrájában” az ember elveszíti a kapcsolatot a saját testével és ösztönéletével, érzelmi és tudattalan folyamataival.<sup>78</sup> Míg a protestáns hittapasztalatban az értelem és az akarat, valamint a „dogmatikai és erkölcsi” szavak szintjén jön létre a kapcsolat a szenttel, a misztikus szemlélődés, valamint a szentségek és a liturgia az érzékek, a test bevonásával, a tudattalan révén hatnak a tudatra: az ember spirituális dimenziója az összes többit – a biológiaiit és a pszichológiaiit is – áthatja. A dualista szemlélet egyoldalúságát Tillich szerint az embert „sokdimenziós egységként” szemlélő megközelítéssel kell felváltanunk. „Isten az emberi lét minden oldalát megragadja – mindenféle közvetítő révén.”<sup>79</sup>

Tillich a világegyetemet magát is az isteni teremtő létalapban gyökerező sokdimenziós egységként – azaz szakramentális világegyetemként – szemléli, amely a létezési elidegenedettség állapotában van ugyan, de egységét töredékesen helyreállítja a Krisztusban megmutatkozó Új Lét. Tillich, megelőzve számos kortárs teológus munkásságát, felhívta a figyelmet a szoros összefüggésre az átfogó szakramentális szemlélet hanyatlása és a természet kizsákmányolása között. Az ige egyházainak „erős fogyatékosága, hogy a szakramentális elemmel együtt kizárják a megszentelésből és a beteljesedésből az emberen kívüli világot”, valamint az egyéni sorsok összetartozását, az üdvösség közösségi dimenzióját is szem elől veszítik. Ezzel szemben a szakramentális egyházak, például a görög ortodox, mélyen értik az élet „sokdimenziós egységét”: azt, hogy a szent, a „végső magasztosság mindenben jelen van, és hogy a dolgok egyek teremtő alapjukban és a végső beteljesedésben”.<sup>80</sup>

Tillich nem igazán ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogy mit jelentene egy adott protestáns egyház intézményes életében a folyamatos „korrekció” és a

<sup>76</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 377.

<sup>77</sup> Tillich: Biblical Religion, 25–28, 81–85, The Protestant Era, 63.

<sup>78</sup> Uo., xix, 131, Rendszeres teológia, 528, 112, 131–133.

<sup>79</sup> Uo., 392, 458–459, 540.

<sup>80</sup> Uo., 637, 658–659. Nem véletlen, hogy az ökokrizissel foglalkozó mai teológusok gyakran merítenek a keleti ortodox hagyományból.

„szakramentális elemek infúziója” a katolicizmus részéről. A prófétikus protestáns szellemiség továbbéltetését fontosabbnak tartja, mint az intézményes protestantizmus jövőjének kérdését.<sup>81</sup> Azonban dialektikus szemlélete fontos támpontokat kínál minden mai protestáns gondolkodónak az önkritikával egybekötött ökumenikus párbeszédhez.

### 3. PAUL RICŒUR ÉS DAVID TRACY

#### 3.1. MANIFESZTÁCIÓ ÉS PROKLAMÁCIÓ

A protestáns teológus-filozófus, Paul Ricœur keveset foglalkozott konkrétan a vallástípusok dialektikájával, amit azonban írt, kikerülhetetlen. *Manifestion and Proclamation* című, 1978-as tanulmányában a kérdést hermeneutikai szempontból tárgyalja: a szent preverbális „megmutatkozását” a szent szövegre alapuló vallás prófétikus proklamációjával állítja szembe, amelyben a látással szemben a hallás, a csendes szemléléssel szemben a beszéd, az írott szöveg, következésképp a hermeneutika jut alapvető szerephez. Ricœur Tillichhez hasonlóan a folytonosság és a törés feszültsége felől értelmezi a két vallástípus viszonyát: a szent manifesztációjának immanens állandóságával szemben hangsúlyozza a prófétikus proklamáció fel-forgató funkcióját. 1982-ben megjelent könyvében az amerikai katolikus teológus, David Tracy Ricœur elméletére alapozza nagyívű hermeneutikai teológiája vázlatát, melyben Ricœur kategóriáiból kiindulva, elsősorban a keresztyén önreflexió céljából tárgyalja a spirituális és teológiai hagyomány klasszikusait.

A proklamáció Ricœur megfogalmazásában megszakítja a szent kozmikus jelenét, az örök körforgást, és mint mindenkori deszakralizáló princípium kérdőre vonja természet és kozmosz szentségét. A szent a kozmoszban való otthonléttel, szent rítusok által biztosított folytonossággal, a proklamáció (kérügma) a gyökértelességgel, az otthontalansággal társul, felszólítás a pusztába való kivonulásra. A manifesztációnak fenomenológiája, a proklamációnak hermeneutikája van, az első esztétikai, a második etikai irányultságú. Isten nem a képek által mutatkozik meg nekünk, hanem a parancsairól való elmélkedés és az azoknak való engedelmesség által. Ricœur kiindulópontja Mircea Eliade munkássága, aki a szóban forgó dialektikát a kozmikus természeti vallásosság és a történelemközponitú zsidókeresztény hagyomány ellentétében ragadta meg,<sup>82</sup> és a nyugati hagyomány ágostoni elfogultságaival szembefordulva meggyőzően idézte fel a keleti kereszténység

<sup>81</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 232. Ezzel kapcsolatos javaslatainak ismertetése nem fér bele dolgozatom kereteibe.

<sup>82</sup> Eliade: *Vallási hiedelmek*, 150, 156, 305–307.

génuszát.<sup>83</sup> Ugyanakkor Eliade vallásdefinícióját – aki a prófétikus hagyományt egyfajta módosulásnak (divergencia) tartja a szakrális univerzumon belül – Ricœur és Tracy egyoldalúnak véli, és hangsúlyozzák, hogy a zsidó-keresztény hagyomány proklamációs irányultsága a nyugati vallásosság fontos, szükséges és hiteles jellegzetessége. A szent kozmoszsal való egység tapasztalatával radikálisan szembefordulva a prófétai szó leleplezi odatartozás és részesezés (beérkezetség) elbizakodott illúzióját, a jelennel való melegegedést. A „már mindig is” valamennyi megmutatkozásának magában kell foglalnia dialektikus ellenpontját, a „még nem”-et. A megvilágosodás előfeltétele a kiábrándulás. Megjelenik a „gyanú hermeneutikája” – Isten szava ítéel és elidegenít: elidegeníti az embert önmagától és a természettől, elidegeníti a világtól, és egyben etikailag felelőssé teszi érte.

### 3.2. ANALOGIKUS ÉS DIALEKTIKUS KÉPZELET<sup>84</sup>

Ricœur a felforgató prófétai beszéd paradigmájának Jézus példázatait tartja, amelyek a paradoxon és túlzás révén a végsőkig feszítik a műfaj lehetőségeit, és ezáltal mutatnak túl az immanens egzisztencia határain. Tracy részletesen tárgyalja az újszövetségi műfajokat, amelyekben – kezdve Pál feszített, intenzív, dialektikus teológiájával és János „meditatív szemléletével”<sup>85</sup> – már felismerhetjük manifesztáció és proklamáció eltérő hangsúlyait. Ezek később markáns különbözőségekkel alakulnak a klasszikus keresztény gondolkodók és irányzatok különböző értelmezői válaszaiban, sőt már kérdésfeltevésükben is. Ezeket a hangsúlyokat látjuk azután visszaköszönni a megszülető krisztológiákban éppúgy, mint a későbbi teológiai rendszerekben. A manifesztációs orientációból kifejlődik az analogikus, a proklamációs irányultságból pedig a dialektikus teológiai képzelet.

Az analogikus képzelet teológiai kidolgozása képezi Tracy legjelentősebb saját hozzájárulását az itt bemutatott gondolati hagyományhoz.<sup>86</sup> Ez a terminus vált Tracy névjegyévé és az amerikai humán tudományokban széles körben ismertté, többek között Andrew Greeley katolikus szociológusnak köszönhetően, aki szociológiai kutatásaiban és egyéb könyveiben a katolikus világlátás (*Catholic imagination*) elemzését Tracy kategóriáira alapozza.

Az analogikus képzelet Isten, a világ és az ember valóságát hasonlóságok, analógiák mentén értelmezi, és mindezeket egy elsődleges, központi analógia körül rendezi el, amely a keresztény hagyományban Jézus Krisztus eseménye. Ez a szemlélet

<sup>83</sup> Tracy: *Analogical*, 208.

<sup>84</sup> Lásd részletesebben A „már igen” és „még nem” c. tanulmányomat.

<sup>85</sup> Tracy: *Analogical*, 281–287.

<sup>86</sup> Lásd Tracy: *Analogical*., 9. fejezet, kül. a ii., „The Trajectories of the Route of Manifestation” című rész (376–398) és 10. fejezet (405–438).

az isteni immanenciát hangsúlyozza: így alapvetően bizalommal szemléli a világot és az embert is. Végső soron az elsődleges szakramentum, Krisztus kiáradásaként az egész világot szakramentálisnak fogja fel. Tracy nemcsak a nagy premodern idealista spekulatív teológiákat (tomizmus) sorolja ebbe a hagyományba, hanem a kritikai ész korának szerényebb, mégis analogikus teológiai rendszereit: itt Karl Rahner az elsődleges példa, de ebbe a vonulatba tartoznak a schleiermachiery hagyományt továbbvivő, nagy liberális protestáns, illetve a folyamatteológiák is (például Cobb, Ogden, Gilkey).

A dialektikus képzelet Pál keresztteológiájából kiindulva a keresztben megmutatkozó isteni ítéletre összpontosít, a lét jelen rendjét prófétai, apokaliptikus és eszkatologikus indíttatásból elutasítja (gyanúval szemléli), bizalmát Isten jövőjébe veti. A proklamáció, illetve a dialektikus képzelet modern klasszikusai, a reformátori hagyományt továbbvivő XX. századi újortodox protestáns teológusok (Barth és követői) megkérdőjelezik az Isten és az ember-világ közötti kontinuitást. Isten végtelen minőségi különbsége a szükségszerű és radikális tagadások negatív dialektikájában, sőt gyakran szándékosan extrém megfogalmazásokban fejeződik ki. Ez a szemlélet elhatárolja egymástól az erősztt és az agapét, leleplezi a szépség-, jószág- és igazságkeresés eredendő tévelygését, önközpontúságát; megkérdőjelezi „Krisztus és a kultúra” olcsó kontinuitását. Utóbbi hagyomány fontos ágazataként azonosítja be Tracy a XX. század politikai, illetve felszabadításteológiáit, melyek képviselői között protestánsokat és katolikusokat egyaránt találunk.<sup>87</sup> Miután láttunk (manifesztáció) és hallottunk (proklamáció), figyelmeztetnek, immár cselekednünk kell. Ebben a megközelítésben a hangsúly nem privát önccsalásaink, egyéni bűneink leleplezésén van, hanem a bűnös társadalmon – az apokaliptikus, eszkatologikus reménység, a jövőbe vetett bizalom által indítatva a keresztények fő feladata a kiváltságokból kizárt, elnémított csoportok hangjának meghallása, a társadalmi igazságtalanságok és az elnyomó struktúrák elleni küzdelem.

### 3.3. EGYENSÚLY ÉS PÁRBESZÉD

Összességében mind Ricœur, mind Tracy Tillichhez hasonlóan a két irányultság dialektikus egymástól függését hangsúlyozza. Ricœur arra figyelmeztet, hogy a szakrális dimenzió híján az ember otthontalan bolyongóvá (*errant vagrant*) válik. Az építés és a letelepedés káoszról kozmoszt formáló szakrális aktusát nem lehet totálisan deszakralizálni.<sup>88</sup> Igaz egyrészt, hogy Jézus példázataiban a mindennapi

<sup>87</sup> T. Howland Sanks SJ. szerint Tracy három vallástípusról beszél valójában. Lásd Tracy: *The Analogical Imagination*, 717

<sup>88</sup> Ricœur: *Manifestation*, 64. Lásd ehhez *A hétköznapi, a rendkívüli és a szent* c. tanulmányomat.



élet harmonikus folytonosságát „meglepetés, váratlan esemény szakítja meg”, s ezáltal az Isten országára mint megrendítő határtapasztalatra, a hétköznapi világban elgondolhatatlan valóságra, az „egészen Más”-ra nyitnak horizontot.<sup>89</sup> Másrészt azonban a dialektika másik pólusa nélkül, vagyis kizárólag a transzcendens betörésére alapozott hit nem élhető. A parabola „önmagában nem ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogyan lehetséges a lehetetlen modell beillesztése a létezés folyamatába, miként arról sem szól, hogyan fér össze a hirtelen szakadás az egységesítésre törekvő látásmóddal”, a vertikális dimenzió a horizontálissal.<sup>90</sup>

Éppen ezért tanulmánya második felében Ricœur az újszövetségi kérügma kozmikus-szagrális beágyazottságát állítja előtérbe. Rámutat, hogy Jézus kérügmatis példázatai profán nyelvezetük ellenére egyetemes, archaikus szimbolizmust idéznek meg, s ugyanígy az üdvtörténeti események és a rájuk épülő rítusok is a kozmikus megfelelésekből, a valóság mélystruktúráival való egybeesésükből nyerik spirituális erejüket. Ricœur a megtérésről szóló „kérügmatis diskurzust” hozza fel példának: a megtérés e diskurzus kontextusában döntés egy krízishelyzetben, melynek etikai és politikai vetületei vannak, ugyanakkor egzisztenciális mélységet egyedül a halál és újjászületés kozmikus szimbolizmusából nyerhet.

Ricœur számára a kereszténységben a két orientáció finom egyensúlya a szentségekben valósul meg: itt ugyanis a szent eredendően nyelv nélküli megmutatkozása az egyházi közegben egyszersmind „szóvá”, proklamációvá is válik. Ahogy Tillich is írja, az isteni megnyilatkozás mindig beszéd, még akkor is, ha kimondatlan.<sup>91</sup> Ez azonban a másik oldalról is elmondható: ezt Tillich nagyon szépen kifejti. Amennyiben a szakramentum szó, illetve beszéd, annyiban a szó, a beszéd is szakramentum. A szó mint fizikai jelenség, mint saját benső erővel rendelkező természeti elem úgyszintén szagrális kifejezőerőt hordoz. A kinyilatkoztatás közlő funkciója háttérbe szorul a kifejező, megmutató funkció javára, a szó mindig megtestesül.<sup>92</sup> Szó és szentség kölcsönösen áthatja egymást.

Ricœur azzal fejezi be fejtegetését, s ezt Tracy is nyomatékosítja, hogy ha a kereszténység elszakad gyökereitől, ha mindenestől megtagadja a szent kozmoszhoz tartozást és az isteni erő átfogó jelenlétét a természetben, nagy a veszélye, hogy szigorúvá és/vagy fanatikusává, illetve „fejnehézzé”, szárazzá és elvonttá válik. Az ember nemcsak az időnek és a történelemnek elkötelezett etikus szellem, hanem testi, természeti

<sup>89</sup> Ricœur: *Bibliai hermeneutika*, 115.

<sup>90</sup> Uo., 119, 129.

<sup>91</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 113, 360; *The Protestant Era*, 218. (Lásd Tracyt is: 212, 214) Nem vagyok biztos benne, hogy teljesen igaza van Donald Wallenfagnak, aki szerint Ricœur végső soron mégis a proklamációt részesíti előnyben, és hogy a szakramentum számára feloldódik a kérügmatisban, de e dolgot keretei között nem tudok erre bővebben kitérni. Lásd Wallenfag: 116–122.

<sup>92</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 98–99; *Rendszeres teológia*, 112.

lény is. Hiábavaló az „ige hitének” harca a „szakrális” ellen (*religion of the sacred*). Éppen az ige (a szó) meghallása által kell hogy újjászülessen a szent szimbolikája. „Ha a szent ősi szimbólumai nem öltének testet benne, akkor az ige kizárólag az akaratot és az észet lesz képes megszólítani, a képzeletre és a szívre – vagyis a teljes emberre – nem fog tudni hatni.”<sup>93</sup>

David Tracy a két vallástípus közötti párbeszédet különösen fontosnak tartja egy kaotikusan pluralista világban. Ugyanaz a dialektika, amely akár az elméleti teológiában, akár az egyházi és spirituális életben olyan könnyen adja magát a könyörtelen „vagy-vagy” típusú elhatárolódásra, a kizárólagosságra törekvő gondolkodásra, az amerikai teológus kezei között a felelős pluralizmus jegyében a vallási tapasztalat és a teológiai gondolkodás jobb megértésének eszközévé válik. Ambíciózus könyvének második felében több száz oldalon fejt ki, hogy a keresztény spirituális és teológiai hagyomány történetében hogyan működött a manifesztáció és proklamáció dialektikája, mikor és miképpen borult fel és állt helyre az egyensúly. Míg Tillich a vallástörténetben, de főképp saját rendszeres teológiáján belül tárgyalja a dialektika működését, Tracy a keresztény teológiai hagyományt tekinti át részletesen ebből a szempontból. Rámutat, hogy amint az autentikus és komoly analogikus teológiák ellentpontként mindig is megőrizték az analógiában benne rejlő negatív dialektikát (a különbözőséget a hasonlóságban), úgy az alapvetően dialektikus irányultságú rendszeres teológia is végül mindig kitermeli a maga analogikus nyelvezetét. Még Karl Barth is: „Barth világában minden igenben ott lappang a nem. És valamennyi nemet hamarosan követi a messze hangzó igen.” „Egyházi dogmatikájában mindvégig megmarad a negatív dialektika, de nem kerekedik felül.”<sup>94</sup> Tracy szerint egyetlen nagy teológiai mű sem nélküli az élő dialektikát, és a mai rendszeres teológus feladata Hans-Georg Gadamer útmutatása nyomán beszélgető szemlélettel értelmezni a hagyomány klasszikus szövegeit, eseményeit, szimbólumait, rítusait és szereplőit.

Személyesebb hangvételt megütve: elsősorban David Tracy könyvének köszönhetem, hogy felismertem a két orientáció dialektikájának rendkívüli magyarázó erejét, a benne rejlő ökumenikus potenciált. Tracy panoramikus hagyományértelmezését tág keblű, befogadó szellemisége és az azzal párosuló békítő, szintetizáló gondolkodói attitűd tette lehetővé és hozta létre. Könyve meggyőzően bizonyítja, hogy a vallástípusok dialektikájának ismerete és tanulmányozása elengedhetetlen egyrészt az ökumenikus gondolkodáshoz a kereszténységen belül, másrészt a valálasközi párbeszédben is.<sup>95</sup> Átfogó szemléletéből szigorú követelmény fakad: a mai teológus nem adhatja alább – a keresztény hagyomány *egészével* kell párbeszédet

<sup>93</sup> Ricœur: *Manifestation*, 67.

<sup>94</sup> Tracy: *The Analogical*, 417. (Barthról a kritikáját lásd 196.)

<sup>95</sup> Utóbbinak későbbi munkáiban növekvő figyelmet fordít, de itt tárgyalt művében is felveti, lásd *The Analogical*, 449–450. Ökumenikus szellemiségéhez lásd 425.

folytatnia.<sup>96</sup> A klasszikus teológiák a maguk domináns orientációjával szükségesek a vallási-felekezeti identitás és önbecsülés megalapozásához, ugyanakkor a klasszikus vallási szimbólumok az *egész* általi érintettséget fejezik ki, s így az értelmező beszélgetésben is a teljességre kell törekednünk: „A konfliktus a mai kor valósága, reményiségünk pedig a beszélgetés.”<sup>97</sup>

## KÖVETKEZTETÉSEK

Bármely, kettősségek mentén haladó értelmezés kockázatot rejt magában, amennyiben a jelenségek egyszerű kettéosztásává, kategorizálásá, statikus dichotómiák észlelésévé silányul. A XX. században a dekonstrukcionista filozófia hívta fel a figyelmünket a bináris ellentétpárokban való gondolkodás veszélyeire, és Friedrich Heiler kapcsán láthattuk is e vállalkozás kockázatait. Paul Ricœur azzal kezdi említett tanulmányát, hogy őrizkedni kíván a steril antinómiák felállításától, és a tárgyalt három szerző sikeresen el is kerüli ezeket a buktatókat.<sup>98</sup> Mint dolgozatom elején már utaltam rá, az általánosítások sohasem veszély nélkül valók, ugyanakkor a sikeres átfogó elméletek képesek átrendezni és új fénybe állítani a vizsgálat tárgyát.

Ilyen sikeres átfogó elméletnek bizonyult manifesztáció és proklamáció (a misztikus és a prófétikus orientáció) dialektikája. Még a Friedrich Heiler megközelítését bíráló Rowan Williams is továbbgondolja tanulmánya későbbi részében mai használhatóságát. Paul Tillich, Paul Ricœur és David Tracy pedig bőséggel bizonyítják, hogy ha a vallási képzeletet egy dialektika két pólusának sokrétű és feszültségteljes összjátékaként közelítjük meg, izgalmas meglátásokhoz jutunk, akár a vallások közötti, akár egy-egy hagyományon belüli konfliktusokat, ellentmondásokat, sőt a „keresztény tudat” belső feszültségeit próbáljuk megragadni. A dialektika tanulmányozása hozzájárulhat például protestánsok és katolikusok máig igen eltérő vallási beállítottságának, istenképének, emberképének és világhoz való viszonyának megértéséhez. A prófétizmus meghatározó jegyei – a negatív emberkép, a begyökerezettség megkérdőjelezése, a világ ítélő leleplezése és az átalakítására való felhívás – megmagyarázhatják azt a látszólagos ellentmondást, hogy az Isten ingyenes kegyelmi ajándékát és a világi hivatást hangsúlyozó, a szent és a profán szakadékát felszámoló reformátori hit hogyan párosulhat világidegen szigorúsággal.<sup>99</sup> Végül, tágabb értelemben vett kulturális jelenségeknek, a vallási

<sup>96</sup> Uo., 425.

<sup>97</sup> Uo., 363.

<sup>98</sup> Ricœur: *Manifestation*, 48.

<sup>99</sup> Kamarás István szociológus 2009-ben megjelent felmérésében az istenkép és az Istennel való kapcsolat személyességét és bensőségességét, illetve a világhoz való hozzáállást vizsgálta

képzelet „világi” mutációinak értelmezésére is alkalmasnak bizonyul ez a megközelítés: David Tracy modelljét az irodalomtudományban és a filmesztétikában is sikeresen alkalmazták.<sup>100</sup>

A két vallási orientáció feszültsége gyakran kizárólagossággá fokozódik. Ahogy Tillich írja, mivel „végső érvényességet igényelnek a hit általuk képviselt különleges jellegére nézve”, és „mivel az ember véges, és az igazság elemeit sohasem tudja kiegyensúlyozottan egyesíteni”, közülük egy mindig felülkerekedik.<sup>101</sup> Ricœur tanulmánya első felében odáig megy, hogy a két vallástípus „könyörtelen harcban áll” egymással, pontosabban szólva, a proklamáció természeténél fogva a manifesztáció (a szent, a szakrális) megsemmisítésére törekszik.<sup>102</sup> Sokan csak a konfrontációig jutnak el, írja Tillich, és az egyik vagy a másik irányt elvetik. Mindhárom gondolkodó elutasította az autentikus vallási életet ellehetetlenítő, kirekesztő hozzáállást. Nehéz feladatot vállaltak, hiszen az adott hagyomány hívei erősen hajlanak arra, hogy a domináns orientációt saját vallási identitásukkal azonosítsák. Tillich többször hangsúlyozza, hogy „hallatlanul nehéz ezt az egységet úgy megtartani, hogy belső feszültsége élő maradjon”, de nem szabad feladni, a lehetetlent újra és újra meg kell próbálni.<sup>103</sup> Tracy szerint, ha a kereszténység a „dialektikamentesség vigaszába menekül”,<sup>104</sup> felhígul, egyoldalúvá válik, és elveszíti erejét.

Ezzel együtt, mivel a bibliai tanúságtételen alapuló nyugati vallási hagyomány domináns vonulata mindig is a proklamáció volt, mindhárom szerző feladatának érzi a kiegyensúlyozást, a szakramentális szemlélet és az analogikus képzelet hangsúlyozását. Az utolsóval kezdve: David Tracy könyvének epilógusában felhívja a figyelmet arra, hogy a „felszabadító” analogikus képzelet nélkül (ami melleleg az ő könyvét is létrehozta) nem képzelhető el semmiféle beszélgetés és együttműködés sem felekezetek, sem vallások között. Még a különbözőségeket is csak a már mindig is meglévő analógiák hátterén fogjuk tudni világosan látni és értelmezni. Mindhárman hangsúlyozzák azt is, hogy bár a két pólus kölcsönös viszonyban áll, az alap és a kiindulópont a manifesztáció kell hogy legyen, a világ prófétai megítélését, az átalakító „kell” szentségét, a „még nem”-et mindig meg kell előznie a „már igen”-nek, a lét alapvető jóságába és szentségébe vetett bizalomnak. Tillich

---

hét magyar keresztény egyházban (és néhány más vallási csoportban). Az ember és a világ megítélésében valamennyi protestáns csoport jóval negatívabb a katolikusoknál.

<sup>100</sup> John Neary *Like and Unlike God: Religious Imaginations in Modern and Contemporary Fiction* című könyvében Tracy elméletének segítségével tárja fel modern prózai művek különbözőségeit; a modern film és a vallás kapcsolatának terjedelmes irodalma számos alkalommal hivatkozik az amerikai teológusra.

<sup>101</sup> Tillich: A hit dinamikája, 65–66 (a fordítást módosítottam).

<sup>102</sup> Ricœur: Manifestation, 56.

<sup>103</sup> Tillich: Rendszeres teológia, 647; Biblical Religion, 56–57. Lásd még *Theology of Culture*, 169.

<sup>104</sup> Tracy: *The Analogical*, 212.

már az ötvenes években felhívta a figyelmet a misztikus és szakramentális szemlélet ellehetetlenülésének súlyos problémájára a protestáns hitéletben. 1948-ban azt írja, hogy ezen áll vagy bukik a protestantizmus jövője.<sup>105</sup> Paul Ricœur (1978-ben) még tovább megy, és a diagnózist az egész nyugati kultúrára kiterjeszti. „A szent nélkül egyszerűen nem lehetséges embernek lenni.” „Vajon nem most születik-e éppen újjá a szakralitás? Mert ha mégsem, akkor meghal a humanitás.”<sup>106</sup> Ugyanakkor egyikük sem konzervatív nosztalgiát fogalmaz meg valamiféle ősi szakrális-kozmosz vallásosság iránt. Jóllehet ma az ökológiai válság korában nem lehet eléggé hangsúlyozni a természettel, a kozmoszsal való egység helyreállításra való törekvés fontosságát, legalább ilyen fontos a kiáltó társadalmi igazságtalanságok ellen irányuló prófétai küzdelem is.

Tillich nem egyszer használja a „szintézis” szót a két pólus kapcsán, s így én sem kerültem el e fogalom használatát, bár izgalmas és e dolgozat keretein belül nem megoldható problémákat vet fel. Vajon lehet-e egyszer „elkerülhetetlen”, „feloldhatatlan” feszültségről, „harcról” beszélni, másszor pedig az ellentmondás hiányáról, sőt szintézisről? Vajon e két pólus megszüntetve megőrizhető, feszültségük egyfajta hegeli szintézisben feloldható? Talán Martin Buber, aki szintén dialektikus gondolkodó volt, seghet eligazodni e kérdésben:

Az ember vallási állapotát, létezését a jelenlétben, ezen állapot lényegi és feloldhatatlan antinómiái jellemzik. Hogy ezen antinómiák feloldhatatlanok, ez alkotja lényegüket. Aki elfogadja a tézist, és az antitézist elutasítja, az állapot értelmét sérti meg. Aki szintézist próbál kigondolni, az az állapot értelmét sérti meg. [...] Aki az antinómiák feszültségét másként akarja kihordani, mint a saját életével, az állapot értelme ellen vétkezik.<sup>107</sup>

Mindezek alapján úgy gondolom, közelebb vihet a kérdéshez, ha különbséget teszünk teória és praxis között. Mint láttuk, Tillich elméleti teológiai szinten számos javaslatot tesz a szintézisre: ezek olyan gondolat kísérletek, amelyekben hol a feszültség (például az isteneszme abszolút és konkrét eleme esetén), illetve a feszültségteljes egyidejűség (az Istentől való távolság és közelség megélése esetén), hol a tágasabb kategóriába való beleolvadás (például az örök és az idői kapcsolata esetén) elképzelése dominál. Akár szintézis, akár együttállás, egység vagy azonosság, végül is misztériumról van szó, amely Istenben magában adott (például a prófétai, a misztikus és a szakramentális aspektus egysége a Szentlélekben), de az ember csak töredékes teológiai konstrukciókban tudja megragadni. Másrészt, ezt ugyan nem

<sup>105</sup> Tillich: *The Protestant Era*, 112, 94.

<sup>106</sup> Ricœur: *Manifestation*, 64.

<sup>107</sup> Buber: *Én és Te*, 116.

fejt ki Tillich, de következik a fentiekből: megvalósulhat a praxisban, emberek, illetve közösségek spiritualitásában, nem mindig tökéletes egyensúlyban ugyan, de valóságosan. Ahogy Buber mondja, a feszültséget saját életünkkel kell kihordani. Lehet, hogy a misztikus és a kérő imádságot elméletben nem lehet összeegyeztetni, az imádkozó ember – Tillich az egyházatyákat említi példaként, akiknek az imádságai beépültek keresztény liturgiáinkba<sup>108</sup> – a gyakorlatban mégis ezt teszi.

Az egyházaknak és teológusaiknak pedig – ez következik a három szerző, de leginkább Tracy fejtegetéseiből – fontos feladata lenne megteremteni a beszélgetés nyitott légkörét, ahol a felekezetek és akár a vallások között lehetővé válik egymás spirituális hagyományainak megismerése és kölcsönös megosztása, a dialektika kiegyensúlyozása egymás segítségével.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bordo, Susan: Feminizmus, posztmodernizmus és genderszkepticizmus = Séllei Nóra (szerk.): A feminizmus találkozásai a posztmodernnel. Debrecen: Csokonai, 2006, 93–130.
- Braaten, Carl: Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance” = That All May Believe: A Theology of the Gospel and the Mission of the Church. Wipf and Stock, 2018, 61–69.
- Braaten, Carl: Paul Tillich and the Classical Christian Tradition = Tillich, Paul: A History of Christian Thought. New York: Simon and Schuster, 1967.
- Clément, Olivier: Roots of Christian Mysticism. Ford. Theodore Berkeley, O.C.S.O., Jeremy Hummerstone. New City Press, 1995.
- Cullman, Oscar: Krisztus és az idő: Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet. Ford. Huszti Kálmán. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- Egan, Robert J.: The mystical and the prophetic dimensions of Christian existence = The Way, Supplement, 2001/102, 92–106.
- Eliade, Mircea: A szent és a profán. Ford. Berényi Gábor és M. Nagy Miklós. Budapest: Helikon Kiadó, 2019.
- Eliade, Mircea: Vallási hiedelmek és eszmék története I. Ford. Saly Noémi. Budapest: Osiris-Századvég, 1994.
- Goshen-Gottstein, Alon: The Jewish Encounter with Hinduism. Wisdom, Spirituality, Identity. New York: Palgrave, Macmillan, 2016.
- Greeley, Andrew: The Catholic Imagination. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet; eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: E. Reinhardt, 1924.
- Heiler, Friedrich: Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion. Oxford: Oneworld, 1932.
- Hyers, M. Conrad: Prophet and Mystic: Toward a Phenomenological Foundation for a World Ecumenicity = CrossCurrents, 1970/4, 435–454.
- James, William: Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London New York: Routledge, 2002.
- Ka-fu Chan, Keith: Life as Spirit: A Study of Paul Tillich’s Ecological Pneumatology. De Gruyter, 2018. DOI: 10.1515/9783110612752.

<sup>108</sup> Tillich: Biblical Religion, 79–81.

- Kamarás István: Vallásosság, habitus, ízlés. Kutatási jelentés, Budapest, Loisir könyvkiadó, 2009. (Részletes összefoglalását lásd: Kamarás István: Vallásosság, életstílus, ízlés, [inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm](http://inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm).)
- Máté-Tóth András: Imádság a vallástudományban. Friedrich Heiler, Das Gebet = Vallástudományi Szemle, 2009/4, 215–225.
- Meditz, Robert E.: Two Forms of Dialectic within Tillich's History of Religion = Russell Re Manning és Samuel Andrew Shearn (eds.): Returning to Tillich. De Gruyter, 2018, 141–150. DOI: 10.1515/9783110533606
- Neary, John: Like and Unlike God: Religious Imaginations in Modern and Contemporary Fiction. Scholar's Press, 1999.
- Otto, Rudolf: A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Budapest: Osiris, 1997.
- Pattison, George: Paul Tillich's Philosophical Theology: A Fifty-Year Reappraisal. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. DOI: 10.1057/9781137454478.0004.
- Ricœur, Paul: Bibliai hermeneutika. Ford. Mártonffy Marcell. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.
- Ricœur, Paul: Manifestation and Proclamation = Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Augsburg Press, 1995, 48–67. (Első kiadás: The Journal of the Blaisdell Institute 12, Winter 1978.)
- Sanks SJ, T. Howland: David Tracy's Theological Project: an Overview and Some Implications = Theological Studies, 1993/54, 698–727.
- Taylor, Charles: A Secular Age. Harvard University Press, 2007.
- Tillich, Paul: Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. University of Chicago Press, 1955.
- Tillich, Paul: Dynamics of Faith. New York: Harper and Brothers, 1957.
- Tillich, Paul: The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism = Danz, Werner Christian – Schüßler, Werner – Sturm, Erdmann (Hgg.): Ausgewählte Texte. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 277–284.
- Tillich, Paul: Rendszeres teológia. Ford. Bogárdi Szabó István. Budapest: Osiris, 1996.
- Tillich, Paul: Theology of Culture. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Tillich, Paul: The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian = Danz, Werner Christian – Schüßler, Werner – Sturm, Erdmann (Hgg.): Ausgewählte Texte. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008, 456–465.
- Tóth Sára: „A csoda helyszíne itt van közöttünk”: a hétköznapi, a rendkívüli és a szent a protestáns spiritualitásban. Sárospataki füzetek, 2020/4, 65–84.
- Tóth Sára: A már igen és a még nem. Reflexiók a protestáns vallási képzelet megkülönböztető jellegéről = Kovács Lajos SJ (szerk.): A transzcendens mutatkozása. Tanulmányok. Budapest: Jezsuita kiadó, 2020, 231–247.
- Tóth, Sára: A protestantizmus erősségei és gyengeségei: a protestáns princípium és a szakramentális szemlélet Paul Tillich teológiájában = Sárospataki füzetek, 2022/2, 27–47.
- Tracy, David: The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. London: SCM Press, 1981.
- Vassányi Miklós: Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: Isten nevei I–II. = Magyar Filozófiai Szemle, 57. évf., 2013/2, 147–186.
- Wallenfing, Donald: Dialectical Anatomy of the Eucharist: An Étude in Phenomenology. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2017.
- Williams, Rowan: The Prophetic and the Mystical: Heiler Revisited = New Blackfriars, ol. 64, no. 757, 1983, 330–347.

---

# FORRÁS

---





# RELIGIOUS INSCRIPTIONS FROM SOUTHERN ARABIA

DAGHRIRI AHMAD

## ABSTRACT

Ancient religions and worship still constitute a fertile field for study and research, and various historical sources are still full of materials that can be studied with a serious inductive method. Since we have inscriptions in Musnad script from the IVth century AD indicating the emergence of a monotheistic religious pattern in southern Arabia, the present research aims to shed light on these inscriptions and what they recorded about this monotheistic belief as it was expressed in the worship of a god known as Raḥman.

## INTRODUCTION

Southern Arabia is a place where many pagan gods had been worshipped until the IVth century AD. But since the last quarter of that century, a kind of neutral monotheism began to appear in the inscriptions of the region, represented by the worship of a god known as “Raḥman,” i.e., the “Merciful.”<sup>1</sup> Although the available inscriptions and sources do not allow us to identify the followers of this cult and their rituals, or determine whether their be.he initial manifestations of this monotheism were characterized by the worship of one God and the abandonment of temples.<sup>2</sup>

Although the adoption of this monotheistic pattern was a religious decision by the people of southern Arabia, it was evidently associated with tribal political ambitions. Southern Arabian society had a multi-tribal structure, and the custom was for the weaker tribes to submit to the stronger tribe, just as it happened in the case of Saba.<sup>3</sup> After the Himyarite kings had succeeded in unifying the vast lands of southern Arabia, they felt an urgent need to find a mechanism that would strengthen the unity of the population and bring disparate communities closer

<sup>1</sup> Faith in God alone has no partner.

<sup>2</sup> Muller: Survey of the History of the Arabian Peninsula, 128.

<sup>3</sup> Al-Shaybah: Studies in the ancient history of Yemen, 28.

together.<sup>4</sup> Because religious pluralism, which made each tribe have its own deity, constituted a formidable obstacle to the melting of the southern tribes into one crucible, monotheism was the appropriate solution to consolidate the concept of a central state whose affairs were managed by a single ruler.<sup>5</sup> In other words, it seems that the conjunction of the political system based on the concept of pluralism of tribal leaderships and entities with pagan pluralism made Shammar Yahri'sh and his successors realize that the presence of a deity for each tribe enhances the presence of one leader for each tribe, and that worshipping one God would pave the way for accepting the concept of submission to a single ruler, and thus achieving political unity in southern Arabia.<sup>6</sup>



Bayt al-Ashwal 2. (Old South Arabic “Sabaeen” and late Sabaeen, 378 AD.)

Transliteration: (1) Mlkkrb Yh'mn w-bny-hw 'bkrb 's'ḏ w-Ḍr'mr 'ymn 'm(lk ) (S<sup>1</sup>)b' w-(ḏ)-(R)[ydn w]— (2) Ḥḏrmwt w-Ymnt br'w w-hwtrn w-hqwh w-hs<sup>2</sup>qrn byt-hmw Kl[n]— (3) m bn mwtr-hw 'dy tfr'-hw b-mqm mr'-hmw Mr' s<sup>1</sup>m— (4) yn wrh'-hw ḏ-D'wn ḏ-b-ḥryfn ḏ-l-tl' w-ts<sup>1</sup>y w-'rb' m'[tm]

Translation: (1) Mlkkrb Yhn'm and his sons 'bkrb 's'ḏ and Ḍr'mr 'ymn, kings of Saba', Dhū-Raydān, (2) Ḥḏramawt and Yamanāt built, laid foundations, finished and completed their house Kl[n]- (3) m, from foundations to top, with the power of their Lord, the Lord of heaven. (4) In the month of D'wn in the year four hundred ninety-three.

Context: This inscription is the first explicit reference to a monotheistic religion in South Arabia.<sup>7</sup> It is attributed to Malkīkarib min'Yuha and his sons, Dhara' amar Ayman and Abīkarib As'ad, the kings of Saba', Dhū-Raydān, Ḥḏramawt and Yamanāt, who completed the construction of their palace with the help of their god, the Lord of Heaven, in the year 493 in the Himyarite calendar (=378 AD).

Although the name of Raḥman is absent from the inscription, its reference to one of his common titles, which is “Lord of Heaven,” indicates that his worship may

<sup>4</sup> Piotrovsky: *Yemen before Islam*, 28.

<sup>5</sup> Al-Mutahhar: *The Religious Conflict*, 17; Munabbih: *Crowns in Kings of Himyar*, 307.

<sup>6</sup> Moscati: *Ancient Semitic civilizations*, 188; Piotrovsky: *The Epic of the Himyarite King*, 68; Ryckmans: *Civilization of Yemen before Islam*, 132.

<sup>7</sup> Muhammad: *The Incident of the Groove*, 115.

have begun royally.<sup>8</sup> Other later inscriptions indicate that the mention of the god of monotheism became associated with the common people and was familiar in many popular economic, military, and architectural inscriptions. This may indicate the prevalence of the monotheistic pattern – without identifying the name of the God – in both royal and popular inscriptions.<sup>9</sup>



CIH 537+RES 4919. (Old South Arabic “Sabaean” and late Sabaean, 472 AD.)

Transliteration: (1) [... .. w-b] ny-hmw (M)[rs<sup>1</sup>]’m Yḥmd bn(w) ± [... ..] (2) [... ..] Kwkbn w-N<sup>1</sup>mn w-Yf<sup>1</sup>n w-d-W±[... ..] (t)[... ..] (3) [... ..] Ḥwln GddmU w-S<sup>3</sup>nḥn w-Ṣgrt((ṣgrt)) w- ± [... ..-h](m)w S<sup>1</sup>nfrtn br(’)— (4) [w ... .. by]t-hmw Rymn ḥrm ṣ<sup>1</sup>q(f) ± m grbm w-mnhmtm bn mwt— (5) [r-hw ḥdy fr<sup>1</sup>-hw b-rd<sup>1</sup>] Rḥmn b<sup>1</sup>l s<sup>1</sup>myn w-(b)-(rd) ± ḥmr<sup>1</sup>-hmw ḥmlkn S<sup>2</sup>rḥb— (6) [l Ykf w-bny-hw ... ..] Nwf(m) w-Lḥy<sup>1</sup>t Ynwf w- ± M<sup>1</sup>dkrb Yn<sup>1</sup>m ḥmlk S<sup>1</sup>b<sup>1</sup> w- (7) d-Rydn w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-<sup>1</sup>rb-hmw Ṭwd ± m w-Thmt w-<sup>1</sup>rbw w-s<sup>1</sup>tqfw (8) [... ..]-(h)mw w-b-ḥmd-hw h(k) ± mlw w-hqm w-byt-hmw w-kl (9) [... ..]ḥtm l-yṣlḥn l-hm ± (w) Rḥmn w-rt dw byt-hmw w-<sup>1</sup>f— (10) [s<sup>1</sup>-hmw w-<sup>1</sup>lwd-hmw Rḥm]nn b<sup>1</sup>l s<sup>1</sup>myn wrḥ<sup>1</sup>-hw d-(Ḥ) ± rfn d-l-tny w-tmny w-ḥms<sup>1</sup> m<sup>1</sup>tm.<sup>10</sup>

Translation: (1) [... ..] and their sons Mrs<sup>1</sup>’m Yḥmd, those of the clan [... ..] (2) Kwkbn, N<sup>1</sup>m, Yf<sup>1</sup>n, d-W[... ..] (3) [... ..] Ḥwln Gddm, S<sup>3</sup>nḥn, Ṣgrt (or servants) [and their kabir] of S<sup>1</sup>nfrtn built (4) [... .. for ?] their house Rymn, in a state of inviolability, roofs in undressed stones and in smooth stones from its foundations

<sup>8</sup> Al-Mutahhar: The Religious Conflict, 16.

<sup>9</sup> Ibid., 16.

<sup>10</sup> Iwona: Ḥimyar gagné, 156.

(5) [to its top] with the help of Rḥmn, the Master of Heaven, and with the help of their lords, the kings S<sup>2</sup>rḥb- (6) 'l Ykf and his sons, [... ...] Nwfm, Lḥy't Ynwf, M'dkrb Yn'm, kings of Saba' (7) Dhū-Raydān, Ḥaḍramawt, Yamanāt and their Arabs of Ṭwdm and of Thmt. They built in square blocks and they built a roof (8) [... ...] for his care they completed and erected their house and all (9) [... ...] might Rḥmn grant to them prosperity. They entrusted their house, themselves, (10) their sons to the protection of Rḥmn, the Master of Heaven. In the month of Ḥrfn of the year five hundred eighty-two.

Context: This inscription indicates that King Sarahbi'il completed the construction of his house under the patronage of the god Raḥman. It is clear from the inscription that he shares the royal title with his three sons and asks for mercy from the Lord of Heaven for them. The inscription's religious significance lies with its reference to Raḥman, Lord of Heaven. This confirms the association of the "Lord of Heaven" with Raḥman as one of his distinctive titles, and also supports the view that religious monotheism most likely began with a royal initiative as a religious instrument to achieve political unity. Significantly, the repetition of the title "Kings of Saba', Dhū-Raydān, Ḥaḍramawt, Yamanāt" in this and the previous inscription supports the association of both religious monotheism and political unity in the mentality of the Himyarite kings at that time.



CIH 539 RES 3170. (Old South Arabic "Sabaeen" and late Sabaeen.)

Transliteration: (1) [... ...] ' (ykf)rn ḥ(b)-hmw w-yqbln qr(b)[n]-(hm) [w ... ...] (2) [... ...] ' w-b-'lmn b'dn w-qrbn w-s<sup>2</sup>ym 'l [... ...] (3) [... ...] n w-bs<sup>2</sup>rn w-bn s<sup>2</sup>rk l-mr'm b-b's<sup>1</sup>m [... ...] (4) [... ...] w-mrḍym l-s<sup>1</sup>m Rḥmn \*d\*-Kl'n | [... ...] (5)

[... ..] Rḥmnn rdw' mr'-hmw 'mlkn | [... ..] (6) [... ..] w-'ws<sup>1</sup>m w-ḏllm w-mḥlm w-tm [... ..]<sup>11</sup>

Translation: (1) [... ..] may He forgive their sins and may He accept their offering [... ..] (2) [... ..] and in the far and present world and the patron of [... ..] (3) [... ..] and the human beings and the agreement to a lord in malice (?) [... ..] (4) [... ..] and satisfaction in the name of Rḥmnn of Kl'n (?) [... ..] (5) [... ..] Rḥmnn, goodwill of their lords, the kings [... ..] (6) [... ..] and pestilence, sickness, drought and [... ..]<sup>12</sup>

Context: A six-line inscription is a supplication for forgiveness of sin and a request to the god Raḥman to grant the devotees the favor of kings and protect them from all evil. It is possible that the inscription belongs to King Sarahbi'il Yakkuf, whose reign modern researchers agree to date from 455 to 475 AD.<sup>13</sup>



RES 4107 Ghul-YU 21. (Old South Arabic “Sabaean” and late Sabaean.)

Transliteration: (1) 'ys<sup>1</sup>n (')[...] ' mqtwy m[lkn] (2) br(') w-twb(n) bt-hw ḏ-Gd— (3) (n)m bn mwtr-hw 'dy mrymn (b)- (4) [rd'] 'ln b'l s<sup>1</sup>myn w-'rd(n) |

Translation: (1) 'ys<sup>1</sup>n '[...]' mqtwy of the king (2) constructed and completed his house ḏ-Gd- (3) nm from its foundation to top, by (4) the help of 'ln, the Lord of the Heaven and of the Earth.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Beeston – Landon – Al-Ghul – Müller-Wulckow – Ryckmans: Sabaic Dictionary, 24.

<sup>12</sup> Iwona: Ḥimyar gagné, 157.

<sup>13</sup> Al-Yasoui: Lights on Christianity, 83–115.

<sup>14</sup> Hayajneh: Anmerkungen, 236.

Context: From this inscription it appears that it belonged to one of the king's employees who completed the construction of his house with the help of the "Lord of Heaven and Earth." This is because the word "mqtwy" may refer to a job and then it comes in the sense of a servant, or it may be a personal title, or refers to one of the king's courtiers.<sup>15</sup>

## THE MUSNAD SCRIPT USED IN THE INSCRIPTIONS OF SOUTHERN ARABIA

Arabic sources use the term "ḥimyarī," i.e., Himyaritic, to refer to the pre-Islamic languages and civilizations of southern Arabia, while inscriptions written during this period are known as "Late Sabaean." The reason for this is that the political unity achieved by Himyar had a great impact on the culture that came to bear its name, especially after it absorbed "Sabaean" as the language of the unified state at that time.<sup>16</sup>

As for the Musnad script, it is an ancient writing system that developed in the south of the Arabian Peninsula, and it was the dominant and main script before the emergence of the current Arabic script. It was also known as the "Himyarite script," even though it was the script of all the southern Arab kingdoms: Sheba, Ma'in, Qataban, Hadhramawt, and others. For this reason, it is also called the Southern Arabic script.<sup>17</sup>

The Musnad alphabet consists of twenty-nine letters, as shown below:

ر	ذ	د	خ	ح	ج	ث	ت	ب	ا
r	<b>d</b>	<b>d</b>	<b>h</b>	<b>h</b>	<b>g</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>b</b>	<b>a</b>
غ	ع	ظ	ط	ض	ص	ش	ؤ	س	ز
<b>g</b>	<b>g</b>	<b>z</b>	<b>t</b>	<b>d</b>	<b>s</b>	<b>š</b>	<b>š</b>	<b>s</b>	<b>z</b>
	ي	و	ه	ن	م	ل	ك	ق	ف
	<b>y</b>	<b>w</b>	<b>h</b>	<b>n</b>	<b>m</b>	<b>l</b>	<b>k</b>	<b>q</b>	<b>f</b>

One of the features of the Musnad script is that the direction of its writing is not fixed, although it is mostly from right to left. In contrast to current Arabic script, it is written in separate, unconnected letters, while a vertical line is used to separate words. There is no diacritics or dotting below or above the letters.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Hayajneh: Anmerkungen, 236.

<sup>16</sup> Marqatn: The Worship of God Rahman, 41.

<sup>17</sup> Jawad: The Detailed History, 127; Al-Yarbi: A Brief History, 5.

<sup>18</sup> Ismail: The Ancient Yemeni Language, 67.

The Musnad is considered of great importance because it is the script of the main sources from which researchers derive their information about the history and civilization of ancient southern Arabia. The people of the southern kingdoms used it to record aspects of their daily lives, their ways of living, their beliefs, their political circumstances, and their external relations with neighboring countries.<sup>19</sup>

Musnad inscriptions revolve around two basic areas: public life and private life. Both religion and the world of the gods fall within this framework. We often find that public and private achievements, legislation, and personal and political practices have been accomplished thanks to the patronage and blessings of the gods.<sup>20</sup> Perhaps this is the reason why the largest proportion of these inscriptions are of a religious nature, and often include sanctification, offerings, sacrifice, public confessions, and memorial texts.<sup>21</sup>

Aside from religion, these inscriptions include topics of a political and military nature, such as commemorative ones that praise the king or important figures in the kingdom for one of the major deeds they carried out,<sup>22</sup> or that celebrate victory in wars and conflicts between kingdoms, kings, and tribes.<sup>23</sup> There are also decrees issued by the king, tribe, or temple to regulate public life, covering various topics such as the protection and definition of private property rights,<sup>24</sup> market regulation, land distribution, investment, irrigation systems, and access to temple.<sup>25</sup>

## BIBLIOGRAPHY

- Abdel Basset, Mahmoud: Religious Life in the Kingdom of Awsan in Light of Ancient South Arabian Inscriptions. = King Saud University Journal of Tourism and Antiquities, № 2, vol. 26 (2014), 143–166.
- Al-Hajj, Ibrahim: The political and economic importance of the city of Zafar Himyar in the first century in light of two new Musnad inscriptions = Uruk Journal, № 2, vol. 13 (2020), 711–731.
- Alhayal, Abbad: From the Inscriptions of Al-Himyari Musnad on War and Construction. = Almasar Journal, № 66 (December 2021), 63–98.
- Al-Mutahhar, Zikra: The Religious Conflict in Southern Arabia from the Fourth to the Sixth Century AD. MA dissertation. Sanaa University, 2003.
- Al-Naim, Noura: Legislation in Southwest Arabia until the End of the Himyar State. Riyadh: King Fahd Library, 2000.

<sup>19</sup> These are writings related to making sacrifices, commemorating a victory, building a house, and similar activities. For more, see Alhayal: From the inscriptions, 63.

<sup>20</sup> Ismail: The Ancient Yemeni Language, 67.

<sup>21</sup> Abdel Basset: Religious Life, 143; Al-Salawi: Dedication Inscriptions, 39.

<sup>22</sup> Al-Shar'I: Three New Sabaean Inscriptions, 544.

<sup>23</sup> Al-Hajj: The Political and Economic Importance, 711.

<sup>24</sup> Al-Naim: Legislation in Southwest Arabia, 219.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 100.



- Al-Salawi, Hadeel: Dedication Inscriptions in Ancient Yemen. MA dissertation. Sanaa University, 2013.
- Al-Shar’I, Muhammad: Three New Sabaean Inscriptions = *Journal of Arts*. Damar University, № 2, vol. 11, (2023), 544–568.
- Al-Shaybah, Hassan: *Studies in the Ancient History of Yemen*. Ta’izz. Yemen: Revolutionary Awareness Library, 1999.
- Al-Yaarubi, Saleh: A Brief History of Musnad script = Middle East College, 2013, 5–24.
- Al-Yasoui, Salah: *Lights on Christianity in South Arabia before Islam*. Beirut: Al-Mashreq, 1997.
- Beeston, Alfred – Landon, Felix – Al-Ghul, Maḥmūd ‘Ali – Müller-Wulckow, Walter – Ryckmans, Jacques: *Sabaic Dictionary, English-French-Arabic*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters / Beirut: Librairie du Liban, 1982.
- Hayajneh, Hani: Anmerkungen zu einigen altsüdarabischen Inschriften anhand von Abklatschen aus dem Nachlaß Mahmud al Ghul = *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 12 (2008), 242–243. DOI: 10.1034/j.1600-0471.2001.d01-8.x
- Ismail, Farouk: *The Ancient Yemeni Language*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Taiz, 2000.
- Iwona, Gajda: *Ḥimyar gagné par le monothéisme IV<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècle de l’ère chrétienne. Ambitions et ruine d’un royaume de l’Arabie méridionale antique*. PhD dissertation. Université d’Aix-en-Provence, 1997.
- Jawad, Ali: *The Detailed History of the Arabs before Islam*, vol. 1. Dar Al-Saqi, 1993.
- Kawthar, Ali: *The Incident of the Groove between Arabic Sources and Ancient Sources*. MA dissertation. Umm Al Qura University, 2015.
- Marqatn, Muhammad: *The Worship of God Rahman in pre-Islamic Yemen*. Morocco: Afaqedi, 2021.
- Moscato, Sabatino: *Ancient Semitic Civilizations*. New York: 1960.
- Müller-Wulckow, Walter: Survey of the History of the Arabian Peninsula from the First Century AD to the Rise of Islam = *Studies in the History of Arabia*, vol. 2, King Saud University Press, 1984, 12–131.
- Piotrovsky, Mikhail: *The Epic of the Himyarite King As’ad al-Kāmil*. Translated by Shaher Jamal. Yemen: Ministry of Information, 1984.
- Piotrovsky, Mikhail: *Yemen before Islam and the First Centuries of Migration*. Translated by Al-Shaabi Muhammad. Beirut: 1987.
- Ryckmans, Jacques: *Civilization of Yemen before Islam* = *Journal of Yemeni Studies*, № 28, 1987, 111–138. Translated by Ali Muhammad Zaid.
- Sadaqa, Ibrahim: *The Gods of Saba as they Appear in the Throne of Queen Bilqis Inscriptions*. MA dissertation, Yarmouk University, 1994.

# HUGO DE SANCTO VICTORE: *DIDASCALICON*, III. KÖNYV: „AZ OLVASÁS RENDJÉRŐL, METÓDUSÁRÓL ÉS A FEGYELEMRŐL”

NÉMETH CSABA (FORD.)

## I. FEJEZET

### AZ OLVASÁS RENDJÉRŐL, METÓDUSÁRÓL, VALAMINT A FEGYELEMRŐL<sup>1</sup>

A filozófia theoreticára, practicára, mechanicára és logikára oszlik. A theoricæ theologiára, physicára, mathematicára oszlik. A mathematica arithmetícára, musicára, geometriára és astronomiára oszlik. A practica magányosra [*solitaria*], magánra [*privata*], nyilvánosra [*publica*] oszlik. A mechanica fonásra [*lanificium*], eszközkészítésre [*armatura*], hajózásra, mezőgazdaságra, vadászatra, orvostudományra, színháztudományra [*theatrica*] oszlik. A logika grammaticára és tárgyaló [*dissertiva*] <logikára> oszlik. A tárgyaló <logika> bizonyításra [*demonstratio*], valószínűre [*probabile*] és szofisztikusra oszlik. A valószínű dialecticára és rhetoricára oszlik. Ez a felosztás csak a filozófia felosztó részeit [*divisivæ partes*] tartalmazza: ezeknek a részeknek vannak még más al-osztásai is, de most elégségesek az előbbieket. Ha mindebben csupán a számra figyelsz, huszonegyet találsz; ha a fokozatokat szeretnéd összeszámolni, huszonnyolcat találsz.<sup>2</sup> E tudományoknak

<sup>1</sup> A fordításhoz lásd a Tanulmányok rovatban elhelyezett bevezető tanulmányt.

<sup>2</sup> A fejezet a II. könyvben már részletesen tárgyalta és elmagyarázott filozófiafelosztás sajátos összefoglalója, amelyet egy diagramm (még pontosabban: egy fagraf) leírásaként érdemes olvasnunk. A 28 „fokozatot” úgy kapjuk meg, hogy az összes fogalmat („fokozatot:” *gradus*) megszámláljuk, a főfogalom, a filozófia kivételével. A 21-et úgy kapjuk meg, „csupán a számra figyelve,” hogy a felosztásokat átugorva csak az önállóan létező tudományokat számláljuk, eképpen: *theologia* + a *mathematica* 4 tudománya + *physica* + a *practica* 3 tudománya + a *mechanica* 7 tudománya + *grammatica* + bizonyítás (*demonstratio*) + szofisztikus (ti. logika) + *dialectica* + *rhetorica* (e magyarázatért Dominique Poirelnek tartozom köszönettel). Ez a leírás annál is érdekesebb, mert míg a korban bevett gyakorlat a szemléltető diagrammok használata (filozófiai és tudományos írásokban is), a *Didascalicon* szövege (és kéziratái) sem utalnak arra, hogy Hugo szándéka szerint diagramm tartozott volna a műhöz. Hugo másik, dialógus-formában írt filozófiai tankönyvéhez (*Epitome Dindimi in philosophiam*) tartozik tudományfelosztást ábrázoló diagramm.

különböző szerzőit olvassuk;<sup>3</sup> egyesek kezdetleges formájú, mások fejlődésben lévő, megint mások beteljesedett tudományokat gondoltak ki, és így gyakran ugyanahhoz a tudományhoz több szerző is tartozik. Közülük néhánynak a nevét lentebb fogom felsorolni.

## II. FEJEZET A TUDOMÁNYOK SZERZŐIRŐL

Theologus a görögöknél Linus volt, a latinoknál Varro, a mi korunkban pedig Ioannes Scotus, az Istenre alkalmazott tíz kategóriáról <írott könyvében>.<sup>4</sup> A természettant [*physica naturalis*] a görögöknél a milétoszi Thalés, a hét bölcs egyike fedezte fel, a latinoknál Plinius írta le.<sup>5</sup> Az arithmetícát a szamoszi Pythagoras találta fel, Nikomachos írta meg; a latinokhoz előbb Apuleius, majd Boëthius hozta át.<sup>6</sup> Ugyanez a Pythagoras alkotta meg a *Mathentetrast* is, vagyis a könyvet

<sup>3</sup> Az „olvasás” ebben a korban és ebben kontextusban (mint majd a *Didascalicon* III, vii egyértelművé teszi) egyszerre jelent „tanítást,” „tanulást” és egyszerűen olvasást, a szöveg tanulmányozását is. A „tudomány” a fordításban az *ars* megfelelője (egyetlen kivétel a „hét szabad művészet;” Hugo az *ars* szinonímájaként használja a *disciplina* és *scientia* terminusokat is).

<sup>4</sup> A *theologus* ebben a kontextusban az isten(ek)ről író szerzőket jelöli. Linus (Linos) görög kultúrhérosz, akit Ágoston (Orpheus és Musaios mellett) költőnek és *theologus*nak mond (*De civitate Dei* XVIII, xiv; ugyanakkor Remigius: In Martianum II [78.11], ed. Lutz 1, 207: „Linus poeta fuit Apollinis filius qui theologica carmina scripsit”). Marcus Terentius Varro római enciklopedista; a *theologiára* adott tipológiáját (*civilis, naturalis* és *mythica* [vagy másképp: *poetica* vagy *fabulosa*]) a középkor Ágoston összefoglalásából (*De civitate Dei* VI) ismerte. A kortárs referencia („Ioannes Scotus de decem categoriis in Deum”) Eriugena *Periphyseonjának* első könyvére utal, ahol a szerző azt vizsgálja, hogy a 10 arisztotelészi kategóriát milyen mértékben és hogyan lehet Istenre alkalmazni (PL 122, 463–469; magyar fordításban: A természetekről [Periphyseon] I, 99–109). Megjegyzendő, hogy a *theologia* Hugo korában még leginkább a filozófiai-teológiai istentant jelenti (lásd a boëthiusi definíció átvételét: *Didascalicon* II, ii). Arra, amit manapság teológiának nevezünk, ebben a korban még a *divinitas, sacra lectio*, vagy *sacra pagina* volt a megfelelő kifejezés. A *theologus* kifejezést Hugo és kortársai jellemzően az Újszövetség szerzőire (kiváltképp János evangelistára) és tekintélyes patrisztikus szerzőkre (mint Ágoston, Areopagita Dénes, Nazianzoszi [Teológus] Gergely) használták, önmagukra jellemzően nem.

<sup>5</sup> A Thalés-hivatkozás forrása Isidorus: *Etymologiae* II, xxiv, 4 (*physica* alakban: PL 82, 141B); Plinius enciklopédiája a *Historia naturalis*.

<sup>6</sup> Isidorus: *Etymologiae* III, ii parafrázisa (PL 82, 155A).

a quadrivium tanításáról,<sup>7</sup> és ő gondolta ki, hogy az Y hasonló az emberi élethez. |<sup>9</sup>A musica feltalálójaként Mózes a Káintól leszármazott Tubált nevezi meg; a görögök Pythagorast, mások Mercuriust, aki elsőként alkotott tetrachordot; megint mások Linust vagy Zetust vagy Amphiónt. | A geometriáról azt mondják, legelőször Egyiptomban találták fel; a görögök között ennek legjobb szerzője Eukleidész volt. Az ő művészetét Boëthius hozta át hozzánk.<sup>10</sup> Eratosthenész is igen tudós volt geometriában, aki a föld területét fedezte fel. Egyesek azt mondják, hogy Noé fia Kám találta fel elsőként az asztrológiát. <sup>11</sup>Elsőként a káldeusok tanították az asztrológiát, a születés figyelembevételével; Josephus <Flavius> viszont azt állítja, hogy először

<sup>7</sup> *Pythagoras Matentetradem fecit*. Buttimer kritikai kiadásának főszövegébe a „Mathen tetrados” alakot helyezi, a kéziratok egybehangzó „Matentetradem” olvasata helyett (ezt a német fordító, Thilo Offergeld teszi szóvá: Studienbuch, 218, n. 9); ez a helytelen alak hagyományozódik a szakirodalomban és a francia, román és spanyol fordításokban is. Taylor (és utána Offergeld) helyreállítja a „Matentetradem” alakot, és rámutat forrására. Martianus írja azt, hogy „Pythagoras nem hallgatta el *mathen tetraden*” (*De nuptiis* II, n. 107); a „mathē tetras” körülbelül „négyesség-tanítást” jelent (ez a kontextusban a négyes számhoz kötődő aritmetikai spekulációkat jelent). Remigius kommentárjában a kifejezés jelentése már „négy<sz>es tanítás” (*doctrina quaternaria*), ami a „teljes tanítást” kiadó quadrivium tudományait jelenti („<Pythagoras> arithmeticae repertor fuit, qui non tacuit mathen tetraden id est doctrinam quaternariam. Omnis enim doctrinae perfectio in quattuor artibus continetur: arithmetica, geometria, musica, astronomia. Hoc est illud quadrivium sine quo nulli proponitur philosophandum.” In *Martianum* II [44.20], ed. Lutz 1, 150). Hugo ezt parafrázeálja itt, megfeleltetve a (szóbeli) tanítást egy könyv megalkotásának. Hugo saját értelmezésében ugyanakkor a „négyes tanítás” összekapcsolja a szent négyes számot, a test és a lélek „négyességeit” (lásd *Didascalicon* I, xi és II, iv–v) és Hugo saját négyes tudományfelosztását is. Ez az összefüggés explicitebb az *Epitome Dindimiben*: „Primas ac principales philosophiae partes quatuor esse prisca auctoritas diffiniuit, pro quo quaternarium anime nostre attributum iurisiurandi sanctione uenerari instituit.” *Epitome*, 108.

<sup>8</sup> Remigius: In *Martianum* II [43.15], ed. Lutz 1, 147. A magyarázat: „az Y betű egy kis vesszőből indul ki, és kétfelé ágazik: így az emberi természet a gyermekkorban egyszerű, és nehéz megragadni, hogy majd jó vagy rossz útra tér; serdülőkorban viszont már vagy az erényeket választja, amit a jobboldali, rövidebb és keskenyebb vessző jelöl, vagy a vétkek felé hajlik, amit a baloldali, szélesebb <ti. vessző> jelöl.” A görög maiuscula Y efféle morális magyarázata az etikai irodalom egyik közhelyévé vált.

<sup>9</sup> Isidorus: *Etymologiae* III, xvi, 1 (PL 82, 163B), kivonatosan. Isidorus itt a Ter 4, 21-re utal (a névalak a középkorban „Tubal” és „Jubal” között ingadozik).

<sup>10</sup> Boëthius fordítását az *Elemekből* említi kortársa, Cassiodorus is (*Institutiones* II, vi, PL 70, 1213D), de abból Hugo kortársai már csupán töredékes részfordításokat ismerhettek.

<sup>11</sup> A Nimród- (Nemroth)-hivatkozás kivételével Isidorus: *Etymologiae* III, xxv–xxvi átvétele (PL 82, 169C–170A). Ptolomaeus alakja kontamináció: az alexandriai csillagász Claudius Ptolemaios olvad össze vélhetően (a *Didascalicon* IV, vii-ben szereplő) Ptolemaios Philadelphos királlyal. Nimród esetében a sajátos megfogalmazás („sub cuius nomine etiam astronomia invenitur”) érthetővé válik, ha tudunk a *Liber Nemroth de astronomia* nevű könyv létezéséről. Ez egy diagrammokkal illusztrált tanító dialógus Nemroth, az astronomia feltalálója, valamint tanítványa, Ioanton között, ami a XI. században már létezett és ismert volt (Guillelmus de

Ábrahám tanította asztrológiára az egyiptomiakat. Az astronomiát Ptolomeus, Egyiptom királya helyesbítette: ő kánonokat is alkotott, amelyek segítségével a csillagok pályáját meg lehet találni. Egyesek azt mondják, hogy az óriás Nimród [*Nemroth*] volt a legnagyobb asztrológus, akinek a neve alatt astronomiát is találunk. A görögök azt mondják, hogy ezt a tudományt korábban már Atlas kitalálta; ezért is mondják, hogy ő tartja az égboltozatot.]

Az ethica feltalálója Sókratés volt, amiről 24 könyvet írt a pozitív igazságosság-nak megfelelően. Ezután tanítványa, Platón írt sok könyvet az államról mindkét – tudniillik a természeti és a pozitív – igazságosságnak megfelelően.<sup>12</sup> Ezután Tullius <Cicero> az Állam könyveit latin nyelven adta vissza. A szintén filozófus Fronto írta a *Strategematon*, vagyis *Katonai kellemesség* <című> könyvet.<sup>13</sup>

A mechanikának különböző szerzői vannak. Elsőként az Ascra-béli Hésiodos foglalkozott a mezői dolgok leírásával a görögöknél, aztán pedig Démokritos; a karthágói Magnus 28 kötetben szintén megírta a mezőgazdaság tudományát.<sup>14</sup> A rómaiaknál elsőként Cato tanított a mezőgazdaságról, amit később Marcus Terentius csiszolt tovább. Vergilius is írt *georgicát*, aztán Cornelius <Celsus> és Iulius Atticus; Aemilianus a jeles szónok, másképpen Columella, aki e tudomány minden részét összefoglalta. Vitruvius is írt az építészetről, Palladius a mezőgazdaságról.<sup>15</sup>

---

Conchis is felhasználta). A részletekért lásd Isabelle Draelants kutatásait: *Le Liber Nemroth de astronomia*, és ‘*Depingo ut ostendam, depictum ita est expositio.*’

<sup>12</sup> A pozitív és természeti igazságosság (*positiva iustitia* és *iustitia naturalis*) közötti különbségtélt Calcidus *Timaios*-kommentárjában találjuk (pars I, v–vi, ed. Waszink, 59): szerinte Sókratés az egyenlőséget és igazságosságot az *Állam* könyveiben az emberi viszonylatok kontextusában vizsgálta (ez a pozitív igazságosság), míg a *Timaios*-ban a kozmoszéban (ez a természeti). A *Didascalicon* VI, v szerint a pozitív igazságosság a morális fegyelem („disciplina morum nostrorum, id est positiva iustitia”). A két igazságosság később több XII. századi szerzőnél is megtalálható (pl. Abaelardus: *Theologia christiana* II, lii; Joannes Saresberiensis: *Metalogicon* II, *prologus*).

<sup>13</sup> Fronto és a *Katonai kellemesség* átvétel Remigius kommentárjából (*De nuptiis* V, n. 432; *In Martianum* V, [213.19]: „Hic <ti. Fronto> scripsit librum *Strategematon*, id est, suavitatis militaris;” ed. Lutz 2, 69). A „katonai kellemesség” (*militaris suavitas*) latinul egyértelmű, ugyanakkor nyilvánvalóan értelmetlen kifejezés; Remigius ismerhette Sextus Iulius Frontinus munkáját, a *Liber Strategematon* (bevett latin címevel: *De re militari*) című értekezést, és összekeverhette a szerzőt a jóval ismertebb M. Cornelius Fronto rhetorral, Marcus Aurelius tanítójával (a *suavitas* továbbra is megmagyarázhatatlan marad).

<sup>14</sup> Isidorus: *Etymologiae* XVIII, i kis kihagyással (PL 82, 597AB). „Georgica” alatt itt ne Vergilius azonos című művét értsük, hanem – a görög kifejezés jelentésének megfelelően – a „földműveléssel kapcsolatos dolgokat,” illetve az arról szóló írásművet.

<sup>15</sup> Az Atticus- és Aemilianus-referencia tévesnek tűnik; az enciklopedista Aulus Cornelius Celsus mezőgazdasági írásai nem maradtak fent. Fennmaradt művek: Columella (*Lucius Junius Moderatus*): *De re rustica* libri XII; Vitruvius (*Marcus Pollio*) *De architectura* libri X; Palladius (*Rutilius Taurus Aemilianus*): *De re rustica* libri XIV.

<sup>16</sup>A fonást, úgy mondják, a görögöknél először Minerva mutatta meg; azt is hiszik róla, hogy elsőként ő parancsolta meg szövet <elkészítését,> elsőként ő festette meg a gyapjút, és ő fedezte fel az olajfát és az építést [*fabrica*]. Tőle tanult Daidalos, és azt hiszik, hogy ő Minervát követve készített építményt [*fabrica*].<sup>17</sup> <sup>18</sup>Egyiptomban pedig Ísis, Inachos lánya fedezte fel a len vetését, és ő mutatta meg, hogy abból hogyan lesznek ruhák. Ugyanott ő fedezte fel a gyapjú felhasználását is. Lybiában a gyapjú felhasználása először Ammón templomából terjedt el. | <sup>19</sup>Ninus, az asszíriaiak királya volt az első, aki hadat viselt. | Vulcanust tartják az első kovácsnak, a szent történelem viszont Tubált.<sup>20</sup> Prométheus volt az első, aki a gyűrű használatát feltalálta, amikor a vaskarikába belenyomta a követ.<sup>21</sup> A hajózást elsőként a pelazgok találták fel. A gabona felhasználását Görögországban először Ceres fedezte fel Eleusisnál, Egyiptomban Ísis; Itáliában a gabona és a liszt használatát meg a magok őrlésének és törésének gyakorlatát Pilumnus; a vetését Hispaniában Tagus. Osiris Egyiptomban fedezte fel a szőlőművelést, Liber az indiaiaknál.<sup>22</sup> <sup>23</sup>Daidalos készített elsőként asztalt és széket. Egy bizonyos Apicius elsőként állította össze a konyha felszerelését, és végül, javai felélése után, ott is végezte öngyilkosként. | <sup>24</sup>Az orvostan szerzője a görögöknél Apollón volt: őt fia, Asklépios dicsőítéssel és munkával tette híressé, aki azután villámcsapástól halt meg. A gyógyítás ismerete sokáig szünetelt, és csaknem 500 éven át rejtve maradt, egészen Artaxerxés király idejéig; akkor újra napvilágra hozta Hippokratés, Asklépios fia, Koos szigetén. | <sup>25</sup>A játékok, úgy tartják, a lydektől erednek, aki Asiából érkeztek, és Tyrrenus fejedelem alatt telepedtek le Etruriában, és ott babona-vallásuk többi rítusa között a látványosságokat is bevezették; e szokást a rómaiak is utánozták, tőlük hívtak művészek segítségével, és ezért kapták a nevüket a játékok [*ludi*] a lydekről [*lydi*].

A héberek betűinek eredete, úgy hisszük, Mózesztől van, a törvény révén; a káldeusoké meg a szíreké pedig Ábrahámtól. <sup>26</sup>A latin betűket Euander anyja, Carmentis

<sup>16</sup> Minerva: Isidorus: Etymologiae XIX, xx, 1–2 (PL 82, 683B).

<sup>17</sup> Daidalos: Isidorus: Etymologiae X, viii, 1 (PL 82, 671D) alapján.

<sup>18</sup> Ísis: átvétel Remigiusból: In Martianum II [67.4] és [67.1], ed. Lutz 1, 186; a hozzáadott Inachuos-referencia forrása: Augustinus: De civitate Dei XVIII, iii.

<sup>19</sup> Ninus: Isidorus: Etymologiae XVIII, i, 1 (PL 82: 639B).

<sup>20</sup> Tubal: Ter 4, 22 a biblikus referencia, de hibás a névalak (helyesen „Tubalcain” lenne).

<sup>21</sup> Prométheus: Isidorus: Etymologiae XVI, vi, 1 vagy XIX, xxxii (PL 82, 570D és 701D) parafrázisa.

<sup>22</sup> Ísis: Martianus Capella: De nuptiis II, n. 158; Pilumnus és Tagus átvétel Remigiusból: In Martianum II [67.9] és [66.17] („Tages” alakban), ed. Lutz 1, 186; Osiris és Liber átvétel Remigiusból: In Martianum II [55.21], ed. Lutz 1, 168.

<sup>23</sup> Daidalos, Apicius: Isidorus, Etymologiae XX, i, 1 (PL 82, 705C), rövidítve.

<sup>24</sup> Isidorus: Etymologiae IV, iii, 1–2, kis kihagyással (PL 82, 183C).

<sup>25</sup> Isidorus: Etymologiae XVIII, xvi, 2 átrendezve (PL 82, 651B).

<sup>26</sup> Remigius-kivonat, In Martianum II [67.12], ed. Lutz 1, 187.

találta fel, akit saját nevén Nicostatának hívtak. |<sup>27</sup>A szent történelmet Mózes írta meg elsőként. A pogányok közt elsőként Darés Phrygius írta meg Trója történetét, amit, úgy mondják, pálmalevelekre írt fel. Darés után Görögországban Hérodotos volt a legelső történetíró; őutána Pherecydés abban a korszakban tevékenykedett, amikor Ezsdrás a törvényt írta. | Meséket, úgy hisszük, elsőként a krotóni Alkmón talált ki.<sup>28</sup> Egyiptom a művészetek szülőanyja: innen kerültek azok Görögországba, aztán Itáliába.

Egyiptomban találták fel először a grammaticát Osirisnek, Ísis férjének idejében.<sup>29</sup> Ott fedezte fel legelőször a dialecticát Parmenidés is, aki a városokat és a tömeget kerülve nem kis időn át üldögélt egy sziklán, és így gondolta ki a dialecticát – amit ezért is neveznek „Parmenides szikláinak.” |<sup>30</sup>Platón pedig mesterének, Sókratésnek halála után a bölcsesség szeretete miatt Egyiptomba költözött, és miután ott elsajátította a szabad emberhez méltó tanulmányokat, visszatért Athénba, és Akadémiában, saját majorságában, tanítványai körében a filozófia tanulmányozásával foglalkozott. | Ő adott először érveléssel foglalkozó logikát [*logica rationalis*] a görögöknek, amit aztán tanítványa, Aristotelés kibővített, tökéletesített és tudománnyá szerkesztett. Elsőként Marcus Terentius Varro fordította le a dialektikát görögről latinra; azután Cicero feltalálta a topikát.<sup>31</sup> Úgy tartják, hogy a görögöknél Démostenés, a kovács fia volt a retorika feltalálója; a latinoknál Tisias, a syracusaiaknál Corax.<sup>32</sup> Ezt <ti.

<sup>27</sup> Isidorus: *Etymologiae* I, xlii, 1–2 (PL 82, 122C–123A). A középkorban a trójai pap „Dares Phrygius” neve alatt volt ismert egy rövid latin nyelvű beszámoló Trója ostromáról (*De excidio Troiae*); a középkorban ez az V–VI. századi írás vált Trója-regények forrásává.

<sup>28</sup> Isidorus: *Etymologiae* I, xl, 1 parafrázisa (PL 82, 121B, ott „Alcmaeon” névalakkal).

<sup>29</sup> Hugo itt Remigiust parafrázeálja, forrása: In *Martianum* IV [153.1], ed. Lutz 2, 15: „Hic <ti. Parmenidés> philosophus fuit et primus apud Aegyptios artem dialecticam repperit. Erat autem solitus deserere civitates et conventus publicos et in hac rupe solus residere, ut liberius posset dialecticam meditari; unde et a Parmenide rupe Parmenidis vocata est.” Parmenides közsiklájára Martianus recepciótörténetének egyik ismert és jellemző példája. A szöveghely eleve nehezen érthető (*De nuptiis* IV, n. 330: „Haec <sc. dialectica> se educatam dicebat Aegyptiorum rupe atquin <var.: urbe atque in> Parmenidis exinde gymnasium”). Az első ismert kommentár szerint egyes filozófusok mindent hátrahagyva és egy sziklához kivonulva fedezték fel a dialektikát, a Parmenidés *nevű város* mellett („in rupe quidam philosophi omnia relinquentes in abditis locis dialecticam invenerunt,” és “parmenidis urbs Egypti”: Ms Leiden UB, Vossianus Latinus Folio 48, fol. 31r); még Eriugena is úgy tudja, hogy „Parmenides” egy *helynek* a neve (lásd In *Martianum* IV [153.2]: „Parmenides locus ubi Parmenes philosophus philosophatus est et incia huius artis repperit”, ed. Lutz, 82); Remigijs (és Hugo) ennek az elemnek az elhagyásával szövi tovább a magyarázatot. Minderről lásd Natalia Lozovsky: *Perceptions of the Past*, 138.

<sup>30</sup> Remigijs-parafrazis: In *Martianum* III [153.1], ed. Lutz 2, 16 („Socrates Platonis magister fuit, post cuius mortem Plato amore sapientiae Aegyptum demigravit, ibique perceptis liberalibus studiis Athenas rediit et apud Achademiam villam quoad vixit studiis operam dedit”).

<sup>31</sup> Varro és Cicero: Remigijs-parafrazis: In *Martianum* IV [154.21], ed. Lutz 2, 19.

<sup>32</sup> Tisias és Corax: Remigijs-parafrazis: In *Martianum* V [214.1 és [214.6], ed. Lutz 2, 69–70.

a retorikát> Aristotelés, Gorgias és Hermagoras görögül írta meg; latinra Tullius <Cicero>, Quintilianus és Titianus fordította le.<sup>33</sup>

### III. FEJEZET MELYIK TUDOMÁNYOKAT KELL KÜLÖNÖSKÉPPEN TANULMÁNYOZNI?

Mindezen fentebb előszámlált összes tudomány közül a régiek hetet sajátos módon elkülönítettek a tanulók javára tanulmányaikon belül; ezeket a többiekhez képest annyira hasznosnak látták, hogy bárki, aki ezeknek a tanítását megbízhatóan elsajátította, utána a többi megismerésére inkább jut el vizsgálódással és gyakorlással, mint <a tanítást> hallgatva. <Ezek> ugyanis a legjobb eszközök és alapvetések [*rudimenta*], amelyek a lélek számára utat készítenek a filozófiai igazság teljes ismeretéhez. Erről kapta a nevét a trivium és a quadrivium, azért, mert az eleven lélek általuk mint valamiféle utakon [*viis*] keresztül lép be Sophia rejtekeibe. Abban az időben senkit sem tartottak méltónak a „mester” [*magister*] névre, aki nem tudta tanítani ennek a hétnek a tudásanyagát [*scientiam*]. Pythagorasról is azt olvassuk, hogy tanítása [*studii*] során ezt a szokást úgy tartotta meg, hogy a hetedik esztendő végéig (ez ugyanis a hét szabad művészet számának felel meg) a tanítványai közül senki nem merte megkérdezni az értelmét annak, amit elmondott, hanem megbíztak a mester szavában, mindaddig, amíg mindent nem hallottak, és így már maguktól meg tudták találni mindannak értelmét.<sup>34</sup> Olvassuk, hogy némelyek ezt a hetet olyan nagy erőfeszítéssel sajátították el, hogy az összeset emlékezetükben tartották – olyanképpen, hogy azután bármilyen írást vettek a kezükbe, bármilyen megoldásra vagy bizonyításra váró feladatot adtak fel, a kérdéses dolog eldöntéséhez a vonatkozó szabályokat és érveket nem könyvek lapozgatásával keresték, hanem szívükben minden azonnal készen állt számukra.

Ezért is van az, hogy annak idején annyi volt a bölcs, hogy többet írtak annál, mint amit mi elolvashatnánk. A mi tanulóink [*scholares*] pedig nem akarják vagy nem tudják a megfelelő metódust [*modus*] megtartani a tanulásban, és ezért is

<sup>33</sup> Isidorus: *Etymologiae* II, ii, 1 parafázisa (PL 82, 124D), a Titianus-hivatkozás kivételével. Ilyen szerzőtől nem ismert retorika-elméleti munka.

<sup>34</sup> A Hugo előtti források (pl. Seneca: *Epistulae morales* 52, 10; Jeromos: *In Ecclesiasten* 3, 6; Eusebius: *Historia ecclesiastica* IV, vii, 7; Beda: *In epistulam Jacobi* 1) utalásaikban egybehangzóan öt évnnyi hallgatást említenek. A hét ars-nak megfelelően hétévnnyi hallgatás Hugo fikciója, amit később (1147–1149) Guillelmus de Conchis is továbbörökít: „constitutum erat discipulum septem annis audire et credere, octauo demum interrogare” (*Dragmaticon* I, prologus, 3; CCCM 152, 4).



találunk tanulót [*studentes*] sokat, bölcset keveset. Én azonban úgy látom, hogy nem kisebb gondot kell az olvasóra fordítani, nehogy fáradtságát haszontalan tanulmányokra fordítsa, nehogy langyos maradjon a jó és a hasznos akarásában. Rossz a jót hanyagul cselekedni; rosszabb a sok fáradtságot hiába elpazarolni. Mivel azonban nem mindenki lehet meg az a belátás, hogy megértse, hogy számára mi használ, ezért röviden jelezni fogom az olvasónak, hogy szerintem mely írások a hasznosabbak, azután pedig a tanulás metódusáról is hozzáfűzök pár dolgot.

#### IV. FEJEZET AZ ÍRÁSOK KÉT FAJTÁJÁRÓL

Két fajtája van az írásoknak. Az első fajtába azok <az írások> tartoznak, amelyeket tulajdonképpen értelemben „tudományoknak” [*artes*] nevezünk. A második fajtához azok tartoznak, amelyek a tudományok függelékei [*appendicia artium*]. Tudományok azok, melyeket a filozófia alá sorolunk, vagyis amelyek tárgya a filozófia egy biztos és jól meghatározott részterülete [*pars*], mint <például> a grammatica, a dialectica és a többi hasonló.

A tudományok függelékei azok, amelyek csupán hozzátartoznak a filozófiához, vagyis amelyek valamely filozófián kívüli tárggyal foglalkoznak. Olykor azonban elszórtan és zavarosan mégis tárgyalnak a tudományokból kiszakított <témákat>, illetve – amennyiben egyszerű az elbeszélés – utat készítenek a filozófiához. Ilyen a költők összes verse [*carmina*], mint például a tragédiák, komédiák, szatírák, a hősi és a lírai meg a jambikus <versek> és egyes tanító <költemények> [*didascalicae*], továbbá a mesék és a történetek [*historiae*] is, de azoknak az írásai is, akiket manapság filozófusoknak szoktunk nevezni, akik megszokták, hogy a rövid témát is a szavak hosszadalmas rejtvényeivel nyújtják el, vagy hogy különböző dolgokat is egymásra hányva, mintegy sok színből és formából, egyetlen képet alakítsanak ki. Jegyezd meg jól a megkülönböztetést, amit neked tettem: a tudományok és a tudományok függelékei két <külön> dolog. De ezek között oly nagynek tűnik számomra a távolság, mint <a költő> mondja, „amennyivel a hajlékony fűz kevesebb a hamvas olajfánál, a szerény macskagyökér a vörös rózsáknál”<sup>35</sup> – eképpen bárki, aki a tudáshoz szeretne eljutni, ha a tudományokban <rejlő> igazságot már elhagyta, és bele akarna bonyolódni a többibe, tárgyat sokat (hogy azt ne mondjam, végtelent) talál fáradásaihoz, és gyümölcsöt keveset. A tudományok végül is képesek a függelékeik nélkül tökéletessé tenni az olvasót, azok viszont a tudományok nélkül semmit sem adnak hozzá a tökéletesedéshez – különösen amikor nincs bennük semmi kívánatos, amivel magukhoz csálhatnak az olvasót, azt kivéve, amit a tu-

<sup>35</sup> Vergilius: Eclogae V, 16–17.

dományokból vettek át és alakítottak önmagukhoz; és nem is keres bennük senki se mást, mint ami a tudományokhoz tartozik.

Ezért látom úgy, hogy először azokkal a tudományokkal kell foglalkozni, amelyek mindennek az alapvetését magukba foglalják, és <akkor> feltárul a tiszta és egyszerű igazság – különösen azzal a héttel, amelyeket fentebb említettem, melyek az egész filozófiának a segédeszközei. Azután, ha van ráérő idő, olvassuk a többbit, mert olykor nagyobb élvezetet adnak a komoly dolgokhoz kevert mulatságos dolgok, és a jót értékesse teszi ritkasága. Így a mesébe ágyazottan megtalált mondanivalót [*sententia*] olykor mohóbban ragadjuk meg.

Mindazonáltal a hét szabad művészetben található meg minden tudomány [*doctrina*] fundamentuma; ezeket kéznél kell tartanunk, minden egyéb tudomány előtt, ugyanis nélkülük semmit nem szokott (vagy nem is képes) a filozófiai tudomány [*disciplina*] megmagyarázni vagy meghatározni. Ezek pedig úgy függenek össze egymással és kölcsönösen úgy igénylik egymás elveit, hogy ha akárcsak egy is hiányzik, akkor a többi nem képes filozófussá tenni az embert. Ezért tévednek szerintem azok, akik figyelmen kívül hagyva ezt a fajta összefüggést a <szabad> művészetek közt, némelyeket közülük kiszemelnek maguknak, és azt képzelik, hogy ezekben tökéletessé válhatnak, miközben a többbit érintetlenül hagyják.

## V. FEJEZET

### MINDEN TUDOMÁNYNAK MEG KELL ADNI A MAGÁÉT

Létezik azonban egy másik, csaknem ugyanilyen nagy hiba is, amit mindenképpen el kell kerülnünk. Vannak ugyanis olyanok, akik bár semmit sem hagynak el abból, amit olvasni kell [*legenda*], mégsem képesek megadni minden tudománynak a magáét, hanem mindegyik esetében az összeset tanítják [*legunt*].<sup>36</sup> A grammatica keretében a szillogizmusok elméletéről vitatkoznak, a dialectica keretében az esetvégződéseket kutatják, és ami még nevetségesebb, a cím <ürügyn> csaknem

<sup>36</sup> A fejezetben a túlzásai miatt kritizált tanítási módszer, mint Taylor is jelzi, a „chartres-i iskola” mestereit jellemezte, bár a *Didascalicon* írásakor (az 1120-as években) ez Chartres-i Bernátot (Bernardus Carnotensis) és talán Guillelmus de Conchist (Guillaume de Conches) jelentette. A fejezet a grammatica oktatásának metodológiáját tematizálja (nem véletlenül lesz ez a „tudománynak megfelelő tárgyalás” szemléltető példája). A grammatica tanulása az iskolai oktatás belépő szintjét jelentette; Bernát ezt az *auctorok* szövegmagyarázata segítségével végezte – erről részletes beszámolót ad Joannes Saresberiensis, megemlítve, hogy őt magát is így tanította mestere, a Bernát-tanítvány Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches): *Metalogicon* I, xxiv (PL 199, 854C–856A, magyar fordításban: *Metalogicon*, 90–93). Hugo a saját pedagógiai elveit követve viszont egy rövid, dialógus-formájú tankönyvet írt erre a célra (*De grammatica dialogus*). Jellemző módon a chartres-i iskola munkássága túlnyomórészt szövegmagyarázat.

a teljes könyvet tanítják, és alig jutnak el az *incipit*hez a harmadik előadással. Az ilyenek nem másokat tanítanak, hanem saját tudásukat fitogtatják. De bárcsak mindenkinek olyannak mutatkoznának meg, mint nekem! Figyeld meg, mennyire torz ez a szokás, hiszen minél inkább felhalmozod a felesleges dolgokat, annál kevésbé tudod megragadni vagy megtartani a hasznosakat.

Minden tudomány [*ars*] esetében két dolgot kell tehát leginkább megkülönböztetni és elkülöníteni. Az egyik: hogyan kell az adott tudományt tárgyalni; a másik: hogyan kell a tudomány elveit más dolgokra alkalmazni. Két <külön> dolog a tudományt tárgyalni és <valamit> a tudománynak megfelelően tárgyalni. Például „a tudományt tárgyalni:” a *grammaticát* tárgyalni; „a tudománynak megfelelően tárgyalni:” a *grammaticának* megfelelően [*grammaticae*] tárgyalni <valamit>. Különlítsd el ezt a két dolgot: „a *grammaticát* tárgyalni” és „a *grammaticának* megfelelően tárgyalni.” A *grammaticát* tárgyalja az, aki a hangokra vonatkozó szabályokat és az ehhez a tudományhoz tartozó tanításokat [*praecepta*] tárgyalja; a *grammaticának* megfelelően tárgyal <valamit> mindenki, aki szabályosan beszél vagy ír. A *grammatica* tárgyalása csupán egyes írásokhoz illik, mint Priscianus, Donatus, Servius;<sup>37</sup> a *grammaticának* megfelelő tárgyalásmód viszont mindenkihez.

Amikor tehát valamelyik tudományról beszélünk, kiváltképp amikor tanítunk (amikor is mindent rövidre kell fognunk és közérthetővé kell tennünk), akkor be kell érni azzal, hogy azt magyarázzuk el, amiről beszélünk, minél érthetőbben és rövidebben, nehogy a tárgyhoz nem kapcsolódó gondolatmeneteket szaporítsuk, nehogy inkább csak összezavarjuk, mintsem építsük az olvasót. Nem kell mindent elmondanunk, amit el tudunk mondani, nehogy kevésbé hasznosan mondjuk el azt, amit el kell mondanunk.

Végezetül: minden egyes tudományban azt keresd, ami sajátosan hozzá tartozik. Azután, amikor majd a tudományokat olvasod és vitatkozás, valamint összehasonlítás révén meg fogod ismerni, hogy mindegyiknek mi a sajátossága, akkor majd szabad lesz az egyes tudományokhoz tartozó elveket [*rationes*] átvinni egyikről a másikra, és az őket összevető megfigyelés révén kutatni azokat a dolgokat, amelyeket korábban kevésbé értettél. Ne sokasítsd meg a kitérőket, amíg nem ismerted ki az ösvényeket. Magabiztosan fogsz futni, amikor már nem félsz a tévedéstől.

<sup>37</sup> Priscianus, Donatus és Servius késő antik grammatikusok, munkáik (sorra: Priscianus: *Institutiones*; Donatus: *Ars maior* és *Ars minor*; Servius: kommentárok Donatushoz) referenciamunkaként szolgáltak a korban (lásd *Didascalicon* II, xxix).

## VI. FEJEZET

### MI SZÜKSÉGES A TANULÁSHOZ?

Három dolog szükséges a tanulók számára: természet, gyakorlás, fegyelem [*disciplina*]. A természettel kapcsolatban arra ügyelünk, hogy könnyen értse meg a hallottakat, és a megértett dolgokat biztosan megőrizze; a gyakorlással kapcsolatban arra, hogy fáradtsággal és szorgalommal kiművelje természetes képességét [*sensus*]; a fegyelemmel kapcsolatban arra, hogy dicséretes módon élve az erkölcsöt összekapcsolja a tudománnyal. E három mindegyikéről megemlítünk néhány dolgot, bevezetés gyanánt.

## VII. FEJEZET

### A TERMÉSZET KAPCSÁN AZ ÉRTELEMI KÉPESSÉGRŐL

Azok számára, akik sok fáradságot fordítanak a tanulásra, szükséges, hogy bőségesen legyen értelmi képességük [*ingenium*] és emlékezetük. E két dolog minden törekvés és tudomány [*studium et disciplina*] esetében aképpen kapcsolódik össze, hogy ha hiányzik egyikük, a másikat senki sem lesz képes tökéletességre juttatni – ahogyan haszontalan a gazdagság, ha nincs megőrizve, és hiába őrzi a raktárat az, akinek nem volt mit félretennie. Az értelmi képesség megtalálja a bölcsességet, az emlékezet pedig megőrzi. Az értelmi képesség a természettől a lélekbe helyezett erő, amely önmagától működik [*per se valens*]. Az értelmi képesség a természettől ered, a használattól fejlődik, a mértéktelen munkától eltompul, és a megfelelő edzéstől élesedik. Ezért mondta valaki ugyancsak választékos módon: „Azt akarom, kíméld magad már; fásasztó a pergamen, szaladj a jó levegőn.”<sup>38</sup> Két dolog edzi az értelmi képességet: az olvasás és az elmélkedés. Az olvasás az, amikor az írott dolgok alakítanak minket, szabályok és előírások [*praecepta*] révén. Három fajtája van az olvasásnak: a tanítóhoz tartozó, a tanulóhoz tartozó, és az egyedül vizsgálódóhoz tartozó. Azt mondjuk ugyanis: „neki olvasom a könyvet,” „tőle tanulom a könyvet,” és „olvasom a könyvet.”<sup>39</sup> Az olvasás kapcsán leginkább a rendet és a módot [*modus*] kell megfontolnunk.

<sup>38</sup> Ismeretlen a forrás.

<sup>39</sup> Az „olvasás” egyetlen terminusa (*legere*, ill. *lectio*) a *Didascalicon* megírásakor (az 1120-as évtizedben) három különböző tevékenységet jelöl – az egyéni olvasás, tanulmányozás mellett a „neki olvasom a könyvet” a tanítást, a „tőle tanulom” (szó szerint: „tőle olvasom,” *ab illo lego*) a tanítótól való tanulást jelenti. 1159-ben Joannes Saresberiensis már arról tudósít (*Metalogicon* I, xxiv), hogy a tanításra a *lectio* helyett a *praelectio* szót használják.

## VIII. FEJEZET AZ OLVASÁS RENDJÉRŐL

Más rend figyelhető meg a tudományokban (mintha azt mondanám: „a grammatica régebbi a dialecticánál,” vagy „az arithmetica előbbi a zenénél”); más a könyvekben (mintha azt mondanám: „a *Catilina* megelőzi a *Iugurthát*”),<sup>40</sup> más az elbeszélésben (ami az egymásra következésben [*in continua serie*] áll); más a magyarázatban. A tudományokon belüli rendet a természet adja, a könyvekben lévőt a szerző személye vagy a tárgy, az elbeszélésben lévőt az elrendezés, ami kétféle: természetes (vagyis amikor a dolgot abban a rendben beszéljük el, ahogyan az történt) és mesterséges (vagyis amikor a később megtörtént dolgot előbb beszéljük el, és később mondjuk el a korábit). A magyarázatban a rendet a vizsgálódás szabja meg. A magyarázat három dolgot tartalmaz: a betűt [*littera*], az értelmet [*sensus*], a *sententiát*.<sup>41</sup> A betű a mondatrészek [*dictiones*] megfelelő elrendezése, amit szerkezetnek [*constructio*] is nevezünk. Az értelem az a könnyen felfogható és nyílt jelentés [*significatio*], amelyet a betű a felszínén hordoz. A *sententia* az a mélyebb értelem [*intelligentia*], melyet csak magyarázat vagy értelmezés segítségével lehet megtalálni. Ezek esetében az a rend, hogy előbb a betűt, aztán az értelmet, aztán a *sententiát* kell keresni; ha ez megtörtént, akkor teljes a magyarázat.

## IX. FEJEZET AZ OLVASÁS METÓDUSÁRÓL

Az olvasás metódusa [*modus*] a felosztásban áll.<sup>42</sup> Minden felosztás a véges dolgoktól indul ki, és a végtelenek felé halad előre. Minden véges dolog ismertebb és a tudomány számára megragadhatóbb; a tanítás pedig az ismertebb dolgoktól indul ki, és ezeknek ismerete által hatol el a rejtőző dolgok megismeréséig. Továbbá: az ész segítségével (amihez sajátlagosan tartozik hozzá a felosztás <aktusa>) vizsgálá-

<sup>40</sup> A *Catilina* és a *Iugurtha* Sallustius két történetírói művének (*De coniuratione Catilinae* és *De bello Iugurthino*) közkeletű rövid neve; a hagyományosan együtt másolt két írást a Karoling kortól iskolai olvasmányként használták. A „*Catilina* megelőzi *Iugurthát*” nem jelenthet kronológiai sorrendet (időben a Jugurtha-féle háború előzte meg a Catilina-összeesküvést), a kódexekben viszont ez volt a két mű szokásos másolási sorrendje (Dominique Poirének köszönöm ezt az információt).

<sup>41</sup> A *littera-sensus-sententia* tárgyalása később a Biblia-értelmezés kapcsán tér vissza: *Didascalicon* VI, viii–xi.

<sup>42</sup> A felosztást (*divisio*) Hugo jobban megvilágítja a *Didascalicon* végén (VI, xii): „Az olvasás metódusa a felosztásban áll; a felosztás tagolással (*partitio*) és vizsgálódással (*investigatio*) megy végbe. Tagolással osztunk fel, amikor az összekeveredett dolgokat elkülönítjük egymástól. Vizsgálódással osztunk fel, amikor a rejtett dolgokat tárjuk fel.”

lódunk akkor, amikor az egyetemes <fogalmaktól> a felosztás és az egyes dolgok természetének vizsgálata által leereszkeünk a részlegesekhez. Ugyanis minden egyetemes fogalom meghatározottabb az alá tartozó részlegeseknél. Amikor tehát tanulunk, azokból kell kiindulnunk, amik ismertebbek és meghatározottabbak és átfogóbbak, s így kell, apránként ereszkedve, valamint a felosztás által az egyeseket elkülönítve, vizsgálnunk az alájuk tartozó dolgok természetét.

## X. FEJEZET AZ ELMÉLKEDÉSRŐL

Az elmélkedés [*meditatio*] vissza-visszatérő gondolkodás megfontolással, amely okot és eredetet, módot és hasznosságot kutat okosan minden egyes dologgal kapcsolatban.<sup>43</sup> Az elmélkedés az olvasásból veszi kiindulópontját [*principium*], de mégsem köti meg az olvasás egyetlen szabálya vagy előírása sem. Élvezi ugyanis, hogy egyfajta szabad téren fut át, ahol tekintetét szabadon fordítja a szemlélt igazság felé, valamint hogy a dolgok okai közül futólag hol ezeket, hol azokat érinti meg, hol pedig a mélységekbe is behatol, nem hagy meg semmit bizonytalannak, homályosnak.

A tanítás [*doctrina*] kiindulópontja tehát az olvasásban, beteljesedése az elmélkedésben van: hogyha valaki már jobban megtanulta ezt szeretni, és gyakrabban szán rá időt, az <elmélkedés> igen derüssé teszi az életet, és a legnagyobb vigaszt nyújtja a viszontagságok közepette. Ugyanis leginkább ez <az elmélkedés> az, ami a lelket elválasztja a földi cselekvések morajlásától, és ebben az életben is valamiképpen ízelítőt ad az örök nyugalom édességéből. És amikor már a teremtett dolgok által megtanulta keresni és érteni azt, aki mindeneket teremtett,<sup>44</sup> akkor a lelket egyaránt tanítja tudománnyal és árasztja el örömmel; ezért van az, hogy az elmélkedésben igen nagy élvezetet találunk.

Három fajtája van az elmélkedésnek: egyik az erkölcsök megfontolásában, másik a parancsolatok vizsgálatában, a harmadik az isteni művek vizsgálatában áll. Erkölcsök – a bűnökben és az erényekben. Isteni parancsolat – egyik utasít, másik ígér, harmadik elrettent. Isten műve – az is, hogy a hatalom teremt, az is, hogy a bölcsesség kormányoz, az is, hogy a kegyelem együttműködik.<sup>45</sup> Hogy mindezek mennyire csodálatra méltóak, mindenki annál jobban tudja, minél figyelmesebben szokott elmélkedni Isten csodálatos dolgai felett.

<sup>43</sup> Az elmélkedésről mint sajátos gondolkodási mintázatról Hugo részletesebben ír a *De meditando* című értekezésében.

<sup>44</sup> Róm 1, 20.

<sup>45</sup> Hugo *De tribus diebus* című értekezése ennek a hármasságnak a megmutatkozását tárgyalja a teremtett világban.

## XI. FEJEZET AZ EMLÉKEZETRŐL

Az emlékezetről itt azt tartom a legfontosabbnak megemlíteni, hogy amiképpen az értelmi képesség felosztás segítségével kutat és talál, úgy az emlékezet az egybe-  
gyűjtés segítségével megőrizz.<sup>46</sup> Szükséges tehát, hogy amit tanulva felosztottunk,  
azt az emlékezetre bízva összegyűjtsük. Az összegyűjtés azt jelenti, hogy azokról  
a dolgokról, amelyekről bővebben írtak vagy vitatkoztak, rövid és kivonatos  
summázatot [*summa*] – amit a régiek *epilogus*-nak, vagyis az elhangzottak rö-  
vid összefoglalásnak [*recapitulatio*] neveztek – állítunk össze. Ugyanis minden  
témakifejtésnek van valami alapgondolata [*principium*], amin a dolog egész ér-  
vényessége [*rei veritas*] és a tárgyalás lényege [*vis sententiae*] nyugszik, és amire  
minden egyéb irányul. Ennek <az alapgondolatnak> a kutatása és megfontolása  
az összegyűjtés. Egyetlen forrás van és sok patakág: miért a meder kanyarulatait  
követed? Ragadd meg a forrást, és tiéd az egész. Ezt azért mondom, mert az emberi  
emlékezet erőtlen és örül a rövidségnek; valamint ha sokra oszlik szét, kisebb lesz  
az egyes dolgokban. Tehát minden tanításból össze kell gyűjtenünk valami rövid  
és bizonyos dolgot, amit az emlékezet ládácskájába [*arcula*] teszünk félre, ahonnan  
később, amikor a dolog úgy kívánja, elővehetjük a féltettet. Szükséges, hogy ezt  
is gyakorta ismételjük, és az emlékezet gyomrából gyakorta visszakerödzük a  
szájpadróláshoz,<sup>47</sup> nehogy a hosszú kihagyás miatt elkopjon. Ezért kérlek, olvasó,  
hogy ne örülj túlságosan, ha sokat olvasol; csak ha sokat értesz belőle – és ha nem  
csupán érted, hanem meg is tudod őrizni. Máskülönben sem az olvasásnak nem  
lehet sok haszna, sem a megértésnek. Ezért említtem megint, amit fentebb mondtam,  
hogy azoknak, akik a tanulással [*doctrina*] foglalkoznak, szükségük van értelmi  
képességre [*ingenium*] és emlékezetre.

<sup>46</sup> Hugo a *Chronica* bevezetőjeként másolt kis mnemotechnikai értekezésében (De tribus ma-  
ximis circumstanciis rerum, ed. Green) részletesebb magyarázatot ad (valamint gyakorlati  
útmutatásokat is a memorizáláshoz). Ott az emlékezetre (mint egyfajta tagolt tárolóhelyre)  
használt képei a rekeszekkel tagolt láda és a belső zsebekkel ellátott pénzeszsák.

<sup>47</sup> Taylor (Didascalicon, 214) találó megjegyzésével „image unhappily borrowed from Augustine,”  
forrása: De Trinitate XII, xxiv, 23 (PL 42, 1011A).

## XII. FEJEZET A FEGYELEMRŐL

Egy bölcs mondta, amikor a tanulás metódusáról és formájáról kérdezték: „alázatos elme, kutatókedv [*studium quaerendi*], nyugodt élet, csendes vizsgálódás [*scrutinium*], szegénység: ezek szokták sokaknak feltárni az olvasnivaló homályosságait.”<sup>48</sup> Gondolom, hallotta a mondást: „Az erkölcsök ékesítik a tudományt,”<sup>49</sup> és azért adta hozzá az olvasásra vonatkozó útmutatásokhoz [*praecepta*] az életmódra vonatkozó útmutatásokat, hogy az olvasó mind a saját életmódját, mind a tanulmányainak a keretét [*ratio*] megismerje. Nem illeti dicséret az olyan tudást, amit szemérmetlen élet szeplősít. Ezért is kell a tudást keresőnek erősen odafigyelnie, nehogy a fegyelmet [*disciplina*] elhanyagolja.<sup>50</sup>

## XIII. FEJEZET AZ ALÁZATOSSÁGRÓL

A fegyelem kezdete az alázatosság. Noha ennek sok példája van, közülük ez a három tartozik kiváltképpen az olvasóhoz: először, hogy semmiféle tudást, semmiféle írást ne tartson hitványnak; másodsor, hogy senkitől se szégyelljen tanulni; harmadszor, hogy miután megszerezte a tudást, ne nézze le a többieket.<sup>51</sup>

Sokakat megcsal az, hogy idő előtt akarnak bölcseknek látszani. Emiatt ugyanis egyfajta felfuvalkodott kevélységre ragadtatják magukat, hogy már azt is színlelni kezdik, amik ők <még> nem, és azt is szégyellni <kezdik,> amik; és távolabb kerülnek a bölcsességtől azzal, hogy nem azt akarják, hogy bölcsek legyenek, hanem hogy bölcsnek tartsák őket. Sok ilyen ismerék, akiknek ugyan még alapvető ismereteik is

<sup>48</sup> Ugyanezt a verset később idézi Joannes Saresberiensis is (Policraticus VII, xiii) és Chartres-i Bernátnak tulajdonítja.

<sup>49</sup> Ismeretlen a forrás.

<sup>50</sup> Hugo innen kezdve rájátszik a latin *disciplina* szó kettős jelentésére: míg idáig a szó „tudomány” (ill. „tudományterület”) jelentése volt fontos, innen kezdve a „fegyelem” jelentésen van a hangsúly. Hugo célkitűzése éppenséggel ennek a szójátéknak a megvalósítása, a helyes erkölcsök és a tudás összekapcsolása (*Mores ornant scientiam*: a <jó> erkölcsök ékesítik a tudományt).

<sup>51</sup> A fejezet kezdőszavai („Principium autem disciplinae humilitas est”) a Péld 9, 10-re játszanak rá: *Principium sapientiae timor Domini* („A bölcsesség kezdete az istenfélelem”). A szakirodalom és a fordítások többsége a fejezet több pontján (vagy annak egészében) is Abaelardusra irányuló kritikát érzékel. A neki tulajdonított *Historia calamitatum* első fejezetei beszélik el a becsvágyó és arrogáns fiatal Abaelardus konfliktusait a korai XII. század olyan tekintélyes iskolavezetőivel, mint Guillelmus Campellis (Guillaume de Champeaux, a Szent Viktor alapítója) és Laoni Anselmus – elhallgatják viszont (egyébként jól dokumentált) viszályát egy őket megelőző, harmadik tanárával, Roscellinusszal. Magyar nyelven lásd: Szerencsétlenségeim története.



hiányzanak, mégis csupán a legfőbb dolgok iránt méltóztatnak érdeklődni, és azt képzelik, hogy pusztán attól nagyokká válnak, ha a nagyoknak és a bölcseknek az írásait olvasnák vagy szavait hallgatnák. „Mi láttuk őket” – mondják. „Olvastunk tőlük. Ők gyakran szoktak hozzánk szólni. Ők, a legnagyobbak, a híresek ismernek minket.” De bárcsak senki sem ismerne engem, és én mindent ismernék! Ti azzal dicsekedtek, hogy láttátok Platont, és nem azzal, hogy megértettétek. Gondolom, számotokra méltatlan dolog, hogy ezután engem hallgassatok. Nem vagyok Platon, és nem is érdemeltem ki, hogy Platont lássam. Nektek elég. Magából a forrásából ittatok a filozófiának, de bárcsak még most is szomjaznátok! A király aranypohár után cserépedényből iszik. Mit szégyenkeztek? Platont hallgattátok, hallgassátok Chrysispost is. Azt mondja a közmondás: „Amit te nem tudsz, tudja talán a kis számár.”<sup>52</sup> Senkinek sem adatott meg, hogy mindent tudjon, viszont senki sincs, aki ne kapott volna a természettől valami sajátlagosat [*speciale*]. Az okos olvasó tehát mindent szívesen meghallgat, mindent olvas; sem írást, sem személyt, sem tanítást nem vet meg. Különbség nélkül mindenből azt keresi, amiről úgy látja, hogy hiányzik neki: és nem azt fontolja meg, hogy mennyit tud, hanem azt, hogy mennyit nem tud. Ezért mondják azt a platóni <mondást>: „Inkább akarok idegen dolgokat tisztelettel tanulni, mint a sajátjaimmal oktalanul előállni.”<sup>53</sup> Tehát miért szégyellsz tanulni, és miért nem tartasz attól, hogy tudatlan maradsz?

Az utóbbi szégyen nagyobb, mint az előbbi. Vagy mit kapkodsz a legfőbb dolgok után, miközben odalent fekszel? Fontold meg inkább, hogy képességeid mit bírnak el. A legalkalmasabban az fog a dologhoz, aki rendezetten fog hozzá. Egyesek, amikor nagyot akarnak ugrani, hasra esnek. Ne akarj tehát túlságosan sietni; eképpen gyorsabban érsz el a bölcsességhez. Mindenkitől szívesen tanuld el, amit nem

<sup>52</sup> Buttimer itt kiadása főszövegébe – a kéziratokban és korábbi kiadásokban e helyütt álló *asellus* („kis számár”) helyére az egyik kéziratban előforduló (és paleográfaiilag is hasonló) *Ofellus* nevet helyezi. Következésképp a kutatók itt rendszerint egy horatiusi referenciát látnak („*Ofellus rusticus, abnormis sapiens, crassaque Minerva,*” *Satyrae* II, 2, 2–4): Buttimer óta a tanulmányok és a fordítások ezt a (kisebbségi) szövegváltozatot használják. Neil Adkin viszont joggal hívja fel a figyelmet a következőkre: a középkori közmondás-repertóriumok ezt a közmondást az *asellus* (vagyis nem az *Ofellus*) alakkal ismerik; a szöveg korábbi kiadásaiban itt *asellus* szerepel; sőt, az embernél *okosabb* számár témájának biblikus párhuzamai is vannak (Iza 1, 3 és 2Pét 2, 16), ami a Didascalicon III, xiv-ben is visszatér – így *Ofellus* valószínűleg egy másolói hiperkorrekció. Minderről lásd Adkin: *Horace in Hugh of St. Victor's Didascalicon*, 110–111. A fejezetet kivonatoló Vincentius Bellovacensis (Vincent de Beauvais) a torzult *ossellus*, illetve *osellus* alakot használja (*De eruditione filiorum nobilium*, vi), de a közmondást vagy egyenesen Hugo szövegét idéző koraiújkori szerzők az *asellus* változatot ismerik.

<sup>53</sup> Hugo itt egy Platónról szóló jeromosi említésből („*Plato [...] fieret peregrinus atque discipulus, malens aliena uerecunde discere quam sua aliis inpunderer ingerere.*” 53. levél, CSEL 54, 442–466, itt 443; PL 22, 510) fabrikál egy – fiktív – platóni mondást, amelyet később máshol is idéz (In *Ecclesiasten*, PL 175, 122A: „*Magis enim bonum est, ut ait Plato, aliena uerecunde discere, quam sua ingerere impunderer*”).

tudsz, mert az alázat megoszthatja veled azt, amit a természet mások sajátjává tett. Mindenkinél bölcsebb leszel, ha majd mindenkitől akarsz tanulni. Akik mindenből vesznek, mindennél gazdagabbak. Egyáltalán: semmiféle tudást [*scientia*] ne tarts hitványnak, mert minden tudás jó. Ne vesd meg egyetlen írás elolvasását sem, ha van időd. Ha nem nyersz semmit, akkor sem vesztesz semmit; különösképp mert szerintem nincs olyan írás, amelyik (ha megfelelő helyen és rendben tárgyalják) ne mutatna fel valami kívánatos dolgot; <nincs olyan írás,> amelyikben ne volna valami olyan sajátos dolog, amit az Ige szorgalmas kutatója úgy ragadhat meg, hogy máshol nem találja meg; mennél ritkább az, annál kedvesebb. Ha nem olvashatsz el mindent, azokat olvasd, amik hasznosabbak. Ha mindent el is olvashatnál, nem kell mindenre ugyanakkora munkát fordítani. Egyeseket úgy kell olvasni, hogy ne legyenek ismeretlenek, másokat pedig úgy, hogy ne legyenek hallatlanok: mert olykor többnek hisszük azt, amiről nem hallottunk, és könnyebben becsüljük fel azt a dolgot, aminek ismerjük a gyümölcsét. Most <már> láthatod, mennyire szükséged van erre az alázatosságra, hogy semmiféle tudást se tarts kevésre, és mindenből szívesen tanulj.

Hasonlóképpen neked magadnak is a javadra van, hogy amikor valamit érteni kezdesz, a többieket nem nézed le. A felfuvalkodottságnak ebbe a vétkébe azért esnek egyesek, mert túlságosan szívesen szemlélik saját tudásukat, és amikor magukat <már> valaminek gondolják magukat, másokról, akiket nem ismernek, nem gondolják, hogy ugyanolyanok (vagy hogy ugyanolyanokká válhatnak), mint ők.

Ebből pöffөн ki az is, hogy mostanában egyes, nem is tudom, mire fel dicsekvő semmirekellők a korábbi atyákat együgyűséggel vádolják, és azt hiszik, hogy velük született és velük is hal meg a bölcsesség. Azt beszélik, hogy a kinyilatkoztatásokban olyan egyszerű kifejezésmód található, hogy azok kapcsán nem is kell a tanítókra [*magistri*] hallgatni: mindenkinek elég a saját értelmi képessége, hogy behatoljon az igazság titkaiba,<sup>54</sup> Orrukat fintorgatják, és ajkukat biggyesztik a teológiát tanítókra [*lectores divinitatis*], és nem értik meg, hogy Istennel szemben követnek el igazságtalanságot, akinek az ígéről szép szóval azt hirdetik, hogy azok egyszerűek, rossz szándékkal viszont azt, hogy azok ostobák. Nem tanácsolom, hogy az efféléket kövessük.

A jó olvasónak ugyanis alázatosnak kell lennie és szelédnek: a hiábavaló gondoktól és az élvezetek csábításaitól idegennek, szorgalmasnak és serénynek, hogy minden-

<sup>54</sup> A dialectica terén járatos Abaelardus az 1110-es években érdemi teológiai tanulmányok és képzettség nélkül fogott hozzá a teológia oktatásához (vagyis a Biblia magyarázásához tanítványai számára). Erre a *Historia calamitatum* (1132 körül) visszatekintése csak áttételesen utal, de volt tanára, Roscellinus a hozzá írt levelében számon is kérte tőle 1119–1120 körül: „cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse, cum te in sacrae Scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse?” (Roscelini epistola, PL 178, 357C–371B, itt 362D). 1121 tavaszán a soissons-i zsinat elítéli Abaelardus *Theologia ‘Summi boni’* című könyvét.

ből szívesen tanuljon; a saját tudásától sose bízza el magát; a tévtanítás szerzőit úgy kerülje, mint a mérget; tanulja meg hosszasan megvizsgálni a dolgot, mielőtt ítélné; ne látszani akarjon tudósnak, hanem azzá válni; a bölcsek mondásait, miután megértette, szeresse, és mindig igyekezzen szem előtt tartani, mintha arcának tükre volna. És ha értelmét [*intellectus*] netán a homályosabb <dolgoz> nem engednék közel magukhoz, ne törjön ki rögtön gyalázkodásba, hogy azt higgye: semmi sem jó, csupán az, amit képes volt felfogni. Ez a tudomány olvasóinak az alázatossága.

#### XIV. FEJEZET A KUTATÓKEDVRŐL

A kutatókedv a gyakorláshoz tartozik: ebben az olvasónak inkább buzdításra van szüksége, mint oktatásra. Aki ugyanis figyelmesen meg szeretné vizsgálni, hogy a régiek mit viseltek el a bölcsesség szeretete miatt, erényükről milyen emlékezetes tanúságtételeket [*monimenta*] hagytak hátra az utókornak, az saját szorgalmát, legyen az bármekkora, alacsonyabb rendűnek fogja találni. Egyesek megvetették a rangokat. Egyesek elvetették a gazdagságot, egyesek örültek az igazságtalanság elszenvedésének. Egyesek megvetették a büntetéseket. Egyesek elhagyták az emberek közti lakozást, behatoltak a pusztaság legtávolabbi szegleteibe és rejtekeibe, és kizárólag a filozófiának adták át magukat, hogy szabadabban érjenek rá a szemlélődésre azért, hogy egyetlen olyan vágyakozásnak se vessék alá a lelket, amely útjába állhatna az erénynek. A filozófus Parmenidésről azt olvassuk, hogy 15 éven át üldögélt egy kősziklán Egyiptomban, és Prométheusra úgy emlékeznek, hogy a mértéktelen elmélkedés miatt volt kitéve a keselyűnek a Caucasus hegyén.<sup>55</sup> Ők ugyanis tudták, hogy az igazi jó nem az emberek vélekedésében, hanem a tiszta lelkiismeretben rejlik, és hogy már nem emberek azok, akik a mulandó dolgokhoz tapadva nem ismerik fel saját javukat – ezért a térbeli távolsággal is megmutatták, hogy a többiektől mennyire eltérnek elméjükben és értelmükben, nehogy közös legyen a lakhelyük azoknak, akiket nem tesz társakká a <közös> szándék. Egy filozófusnak mondta valaki: „Hát nem látod, hogy kinevetnek az emberek?” Amire

<sup>55</sup> Parmenidés: lásd a Didascalicon III, ii jegyzetét, de a „15 év” kitétel forrása („consedissee *legitur*”) ismeretlen. Prométheus figuráját Hugo itt a filozófus-archetípushoz idomítja; ezt a III, xiv e szöveghelyét később felhasználó Dionysius Carthusiensis (megh. 1471) teszi egyértelműbbé: a *filozófus* Prométheus *avégett* volt a hegyen, hogy elmélkedjen: „Prometheus demum philosophus, ut considerationibus rerum plenius posset vacare, in monte sedit Caucaso expositus vulturi.” De doctrina scholarium art. vii, Opera omnia 37, 349bB. Figyelemreméltó a párhuzam az I. *Mythographus Vaticanusszal* (<Fabula Promethei>): „Prometheus uir prudentissimus fuit, unde et primus *astrologiam* Assyrii indicauit *quam* residens in Caucaso monte *nimia cura* comprehendere.” (CCSL 91C, 3), vö. Hugo: „Prometheus ob *immodicam* meditandi *curam* in monte Caucaso vulturi expositus memoratur.”

ő: „Ezek engem nevetnek ki, őket meg a szamarak.”<sup>56</sup> Gondold át, ha képes vagy rá, hogy mennyire becsülte a dicséretet azoktól, akiknek a gyalázkodásától se tartott. Egy másíkról meg azt olvassuk, hogy minden tudomány tanulmányozása és a <szabad> művészetek fogásai után aláereszkedett a fazekassághoz. Megint egy másíknak a tanítványai, amikor mesterüket dicséretekkel magasztalták, szintén azzal dicsekedtek, hogy a többi <tudománya> közül még a varrásban való jártasság sem hiányzik.<sup>57</sup> Ezt a szorgalmat [*diligentia*] szeretném a mi olvasóinkban is, hogy sohase öregedjen meg bennük a bölcsesség. Egyedül a sunemi Abiság melengette az elaggott Dávidot,<sup>58</sup> mert a bölcsesség iránti szeretet a test elerőtlenedése után sem hagyta el az őt szeretőt.

<sup>59</sup>Az öreg emberekben csaknem mindegyik testi képesség elváltozik, és miközben egyedül a bölcsesség nő, a többi leépül. Azoknak az öregsége ugyanis, akik serdülőkorukhoz erényes cselekedeteket adtak, a korrallal tanultabb lesz, a megszokástól szomorúbb, az idő előrehaladásával bölcsőbb, és az öregség a korábbi tanulmányainak igen édes gyümölcsseit szakítja le. Ezért is beszélnek, hogy ama görögországi férfiú, Themistoklés, amikor százhét évet betöltve halálát érezte közeledni, azt mondta, hogy fájlal kilépni az életből, amikor éppen csak megjött az esze. Platón 81 évesen írás közben halt meg. Sókratés<sup>60</sup> a kilencvenkilencedik évét a tanítás és írás fájdalomában és munkájában töltötte be. Hallgatók a többi filozófusról, Pythagorasról, Demokritosról, Xenokratésről, Zénónról és Eleansról, akik már öreg korukban jeleskedtek a bölcsesség tanulmányozásában.

Rátérek a poétákra, Homérosra, Hésiodosra, Simonidésre, Tersicorusra, akik idős korban valamiféle hattyúdalt énekeltek a halál közeledtével, még a megszokottnál is szebben. Sophoklés, amikor fiai beszámíthatatlansággal vádolták túlságosan túlságos magas kora, valamint családi ügyeinek elhanyagolása miatt, a bírónak elrecitálta

<sup>56</sup> Ismeretlen a forrás.

<sup>57</sup> Ismeretlen a két példázat forrása.

<sup>58</sup> 1Kir 1 > 1.

<sup>59</sup> A XIV. fejezet második fele (az öreg emberek leépülő testi képességeitől kezdve, Abiság és Sunamit etimológiáival bezárólag) szó szerinti átvétel, majd kivonatos átirat Jeromosból: 52. levél (*ad Nepotianum*), 3, CSEL 54, 413–441, ezen belül 416–419, ill. PL 22, 529–530.

<sup>60</sup> Újabb példa a szövegromlásra és a romlott szöveg hagyományozására. Jeromos megállapított szövegében itt „Isocrates” szerepel, majd pedig „Zeno” és „Cleanthes” (előbbi híres athéni szónok volt, utóbbiak sztoikus filozófusok, Zénón és tanítványa, Kleanthés). A levél „Σ” és „D” kézírataiban helyettük „Socrates,” „Zeno” és „Eleans” szerepel („Zenonem et Eleantem,” „Zenonem, Cleanthen” helyett), és ugyanezek említik Sókratés „fájdalmát” is. Az „Eleans” alak az átlagos olvasónak joggal sugallhatott egy újabb, ismeretlen filozófust. A gyanútlan, de egészen kivételesen művelt olvasók esetleg felismerhették (volna) benne a ritka latin „eleans” szóalakot (jelentése: „eleai;” ekkor a mondat így szólna: „Hallgatók [...] Zénónról és az eleairól”), de aligha kapcsolták volna össze a Parmenidés-tanítvány eleai Zénón (latinul *Zeno eleans*) alakjával. A lentebbi „Tersicorus” alak szintén romlott (de nem az ismert Jeromos-kéziratokból ered); helyesen: „Stesic(h)oros” (antik görög lírikus).

Oidipus történetét, amit kevéssel azelőtt írt, és a bölcsességnek oly jeles példáját adta abban a már megtört életkorban, hogy megnyerte a színház javára az ítélők szigorát. Az sem csoda, hogy a cenzorságot viselt Cato, aki a rómaiak közül a legjobb beszédű volt, már öregemberként a görög betűk tanulását se nem szégyellte, se nem tartotta reménytelen vállalkozásnak. Homéros pedig elbeszéli, hogy a már öreg és csaknem elaggott Nestór nyelvéről a méznél édesebb beszéd áradt. Figyeld csak meg: mennyire szerették a bölcsességet azok, akiket az elaggott életkor sem volt képes eltántorítani annak kutatásától. Tehát ez a bölcsesség iránti igen nagy szeretet, az öregekben meglévő okosság igen nagy bősége alkalmas módon megérthető a fentebb említett név magyarázatából is. Abiság nevének magyarázata ugyanis „én túláradó atyám” vagy „atyám ordítása,” ami feltárja, hogy az isteni szó mennydörgése bőségesen és az emberi hangon túl lakozik benne az öregekben – a „túláradó” [*superfluus*] szó ugyanis itt a teljességet, nem a felesleget jelenti. Sunamit<sup>61</sup> pedig a mi nyelvünkön „skarlátszínű,” ami igencsak alkalmas módon jelölheti a bölcsesség forrását.]

## XV. FEJEZET A MARADÉK NÉGY ÚTMUTATÁSRÓL

Az a négy <útmutatás,> ami következik, olyan váltakozó módon van elrendezve, hogy egyikük mindig a fegyelemre, a másikuk pedig a gyakorlásra vonatkozzon.

## XVI. FEJEZET A NYUGALOMRÓL

Az élet mindkét fajta nyugalma – mind a belső, hogy az elme tiltott vágyak miatt ne fusson szét, mind a külső, hogy bőségesen álljon rendelkezésre szabad idő és alkalom a tisztességes és hasznos tanulmányokra – a fegyelemhez [*disciplina*] tartozik.

## XVII. FEJEZET A VIZSGÁLÓDÁSRÓL

A vizsgálódás [*scrutinium*] pedig, vagyis az elmélkedés, a gyakorláshoz [*exercitium*] tartozik. Úgy tűnhet, hogy a vizsgálódás a kutatókedv alá tartozik. Ha ez igaz, akkor feleslegesen ismételnék, hiszen fentebb már bemutattuk. De tudni kell, hogy e kettő között az a különbség, hogy a „kutatókedv” a tevékenységben való kitartást

<sup>61</sup> Én 7, 1 > 1.

[*instantia*] jelenti, a „vizsgálódás” pedig az elmélkedéshez tartozó odafigyelést [*diligentia*]. A művet a fáradozás és a szeretet viszi végbe, a tanácsot a gondosság és az éberség szüli meg. A fáradozáshoz tartozik, hogy cselekedj, a szeretethez, hogy befejezd. A gondossághoz tartozik, hogy előretekints, az éberséghez, hogy odafigyelj. Ez az a négy szolgáló, aki Philologia gyaloghintóját hordozza, mert ők edzik azt az elmét, amit a bölcsesség felügyel.<sup>62</sup> Philologia tanító trónusa [*cathedra*] ugyanis a bölcsesség széke; erről azt mondják, hogy alávettjei hordozzák, mert azáltal halad előre, hogy azokban gyakorolja magát. Ezért szépen mondják, hogy erejük miatt ifjak tartják elől a gyaloghintót, Philos és Kophos, vagyis „Szeretet” és „Fáradozás,” mert kívül végeznek munkát; hátul pedig lányok <tartják>, Philemia és Agrimnia, amit „gondosságnak” és „éberségnek” fordítanak, mert belül, titokban szülnék tanácsot. Vannak, akik úgy vélik: Philologia tanító trónusa az emberi testet jelenti, amit az értelmes lélek felügyel; ezt négy szolgáló hordozza, vagyis a négy elem alkotja; közülük a két felső, vagyis a tűz és a levegő, viselkedésük és nevük szerint hímneműek, a két alsó pedig, vagyis a föld és a víz, nőneműek.

## XVIII. FEJEZET A TAKARÉKOSSÁGRÓL

A szegénységről is meg akarta győzni az olvasókat, vagyis hogy ne hajhásszák a felesleges dolgokat: ez igencsak hozzátartozik a fegyelemhez. A tömött has ugyanis, mint mondják, nem szül éles értelmet.<sup>63</sup> De mit is mondhatnának erre korunk tanulói [*scholares*], akik nem csupán megvetik azt, hogy tanulmányaikban a beosztást kövessék, hanem azon is fáradoznak, hogy gazdagabbaknak is akarnak látszani annál, amilyenek? És már senki sem azt fitogtatja, amit megtanult, hanem amit elköltött. De talán azért, mert tanítómestereiket akarják követni – akikről semmi olyat nem találok, ami említésre méltó lenne.

<sup>62</sup> Philologia, gyaloghintója, valamint négy szolgálója mind Martianus *De nuptiis*-ának II. könyvében szerepelnek, az itt olvasható két magyarázat („szépen mondják,” „vannak, akik úgy vélik”) pedig parafrázis Remigius kommentárjából: In Martianum II [62.14], ed. Lutz 1, 180 és [58,15] ed. Lutz 1, 173. A latinban jelentést nem hordozó görög névalakok már Martianus és Remigius kézírataiban is romlottak (például „Philemia,” „Epimelia,” „Pymelia” stb).

<sup>63</sup> Hugo Jeromostól emeli át a szólást, aki azonban ezt a görögök mondásaként idézi (lásd 52. levél, 11, CSEL 54, 435, ill. PL 22, 537).

## XIX. FEJEZET A SZÁMKIVETETTSÉGRŐL

Utolsó helyre a sorban az idegen föld kerül, amely maga is megedzi az embert. A filozófalók számára az egész világ számkivetettség, mert amint valaki mondja, „nem tudom, miféle édességgel vonzza a szülőföld az embert, és nem engedi, hogy elfelejtsék.”<sup>64</sup> Az erény jeles kiindulópontja, hogy a gyakorlott lélek tanulja meg apránként először váltogatni ezeket a látható és mulandó dolgokat, hogy azután majd képessé váljon el is hagyni őket. Egyelőre még elpuhult [*delicatus*] az, akinek édes a haza; az viszont már erős, akinek minden a hazája; tökéletes pedig az, akinek számára száműzetés az egész világ. Az első a világra irányozta szeretetét, a második szétszórta azt, a harmadik kiirtotta. Én gyermekkoromtól száműzetésben élek, és tudom, milyen keserűen hagyja el a lélek a szegény házacska szűk telkét, és azután milyen szabadon nézi le a márvány háziisteneket és a kazettás mennyezetet.<sup>65</sup>

## BIBLIOGRÁFIA

- Abaelardus, Petrus: Szerencsétlenségeim története. Ford. Turgyoni Zoltán. Budapest: Helikon, 1985.
- Adkin, Neil: Horace in Hugh of St. Victor's *Didascalicon* = *Euphrosyne* 26 (1998), 109–120.
- Calcidius: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Ed. J. H. Waszink and P. J. Jensen. London – Leiden: Brill, 1962.
- CCCM = Corpus Chrisitanorum, Continuatio Mediaevalis
- CCSL = Corpus Christianorum, Series Latina
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- PL = Patrologia Latina
- Dionysius Carthusiensis: De doctrina scholarium = Opera omnia 37 <= Opera minora V.> Turnholt: Typis Cartusiae S. M. de Pratis, 1909, 341–371.
- Draelants, Isabelle: *Le Liber Nemroth de astronomia*: état de la question et nouveaux indices = *Revue d'Histoire des Textes* 13 (2018), 245–329.
- Draelants, Isabelle: „Depingo ut ostendam, depictum ita est expositio”: Diagrams as an Indispensable Complement to the Cosmological Teaching of the „Liber Nemroth de astronomia” = Rosalind Brown-Grant – Patrizia Carmassi et al.: *Power and the Paratext: Inscribing Knowledge in the Medieval Book*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2019, 57–92.

<sup>64</sup> Ovidius: *Epistulae ex Ponto* I, iii, 35–36.

<sup>65</sup> „Én gyermekkoromtól.” a harmadik könyv zárómondata egyike az életmű három önéletrajzi utalásának. Régóta ismert, hogy a szöveg maga több antik allúzióból épül fel: a szegény házacska („pauperis tugurii”) Vergiliustól származik (*Eclogae* I, 68: „pauperis et tuguri congestum caespite culmen”), a mondat másik fele („qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat”) pedig, amint Adkin meggyőzően kimutatta, nem a szakirodalom és Taylor által is belelátott horatiusi helyre (*Carmina* II, xvi, 9–12) játszik rá, hanem egy cicerói szöveghelyet (*De legibus* II, 1: „magnificasque villas et pavimenta marmorea et laqueata tecta contemno”) formál újra retorikusan.

- Giraud, Cédric (ed.): *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Leiden – Boston: Brill, 2020.
- Guillelmus de Conchis: *Dragmaticon* = Ronca, Italo (ed.): *Guillelmus de Conchis. Dragmaticon Philosophiae. Summa de philosophia in vulgari* (CCCM 152). Turnhout: Brepols, 1997.
- Hugo de Sancto Victore: *De tribus maximis circumstantiis* = Green, William M.: *Hugo of St. Victor: De tribus maximis circumstantiis gestorum*. *Speculum* 18, no. 4 (1943), 484–493.
- Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon* [PL, Migne] = PL 176: 741–838.
- Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon* [Buttimer] = Buttimer, Charles H. (ed.): *Hugh of St. Victor. Didascalicon de studio legendi. A Critical Text*. Washington DC: The Catholic University Press, 1939.
- Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon* [Taylor] = *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*. Transl. Jerome Taylor. New York – London: Columbia University Press, 1961.
- Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon* [Offergeld] = Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon / Studienbuch*. Übers. Thilo Offergeld. Freiburg: Herder, 1997.
- Hugo de Sancto Victore: *Epitome* = Roger Baron: *Hugonis de Sancto Victore Epitome Dindimi in Philosophiam: Introduction, texte critique et notes* = *Traditio*, 11 (1955), 91–148.
- Illich, Ivan: *A szöveg szőlőskertjében. Kommentár Hugo de Sancto Victore Didascaliconjához*. Ford. Tóth Gábor. Budapest: Gond – Palatinus, 2001.
- Ioannes Saresberiensis (Salisburyi János): *Metalogicon*. Ford. Adamik Tamás. Budapest: Szent István Társulat, 2003.
- Iohannes Scottus Eriugena: *A természetekről (Periphyseon) I*. Ford. Vassányi Miklós. Budapest: Szent István, 2015.
- Iohannis Scotti *Annotations in Marcianum*. Ed. Cora E. Lutz. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1939.
- Isidorus Hispalensis: *Etymologiae* = *Etymologiarum libri XX*. PL 82, 73–728.
- Jeromos: 52–53. levél = S. Eusebii Hieronymi opera. *Epistularum pars I (Epistulae I–LXX)*, recensuit Isidorus Hilberg (CSEL 54). Wien: F. Tempsky – Leipzig: G. Freytag, 1910, 413–441, 442–466.
- Lozovsky, Natalia: *Perceptions of the Past in Ninth-Century Commentaries on Martianus Capella* = Teeuwen, Mariken– O’Sullivan, Sinead (eds.): *Carolingian Scholarship and Martianus Capella. Ninth-Century Commentary Traditions on De nuptiis in Context*. Turnhout: Brepols, 2011, 123–146.
- Martianus Capella: *De nuptiis* = *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. Adolph Dick. Stuttgart: Teubner, 1988.
- Martin, Janet: *John of Salisbury as Classical Scholar* = Wilks, M. (ed.): *The World of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell, 1984, 179–201.
- McKitterick, Rosamond: *The Carolingians and the Written Word*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Mythographus Vaticanus I = Kulcsár, Péter (ed.): *Mythographi Vaticani I et II*. (CCSL 91C). Turnholt: Brepols, 1987.
- Poirel, Dominique: *Reading and Educating Oneself in the 12<sup>th</sup>: <sic> Hugh of Saint-Victor’s Didascalicon* = Giraud, Cédric (ed.): *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Leiden – Boston: Brill, 2020, 113–140.
- Remigius: *In Martianum* = *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*. Lutz, Cora E. (ed.): 1. *Libri I–II*, Leiden: Brill, 1962; 2. *Libri III–IX*, Leiden: Brill, 1965.
- Roscellinus: *Epistola ad P. Abaelardum* = PL 178, 357C–371B.
- Schulthess, Peter – Imbach, Ruedi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Zürich: Artemis & Winkler, 1996.



- Sternagel, Peter: Die *artes mechanicae* im Mittelalter: Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Kallmünz: Lassleben, 1966.
- Taylor, Jerome: Introduction = The *Didascalicon* of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts. Transl. Jerome Taylor. New York – London: Columbia University Press, 1961, 3–39.
- Vincentius Bellovacensis: De eruditione filiorum nobilium = Steiner, Arpad (ed.): Vincent of Beauvais. De eruditione filiorum nobilium. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1938.

# ÚJ, OKNYOMOZÓ CSILLAGÁSZAT,

avagy égi fizika kommentárokkal a Mars csillag mozgásairól, melyet  
G. V. Ticho Brahe megfigyelései alapján ő Szent Császári Felsége,  
II. Rudolf, a rómaiak császára parancsára és költségen több év szívós  
tanulmányai révén Prágában Joannes Kepler matematikus dolgozott ki<sup>1</sup>  
(1609)

JOHANNES KEPLER

VASSÁNYI MIKLÓS (FORD.)

## BEVEZETÉS A JELEN MŰBE

Igen nehéz ma matematikai, különösen csillagászati könyveket írni.<sup>2</sup> Hiszen ha nem őrzöd meg tételeid, utasításaid, bizonyításaid, következtetéseid tényleges szubtilitását, akkor a könyv nem lesz matematikai;<sup>3</sup> ha ellenben megőrzöd, akkor kellemetlen olvasmány lesz, különösen latin nyelven, amelyben nincsenek névelők, s nincs meg az a kellem, mely megvan a görögben, midőn írásos formában beszél. Ráadásul ma fölöttébb kevés az alkalmas olvasó; a többiek pedig általában elutasítóak. Ugyan hány matematikus van, aki elviseli a Pergai Apollónios *Kúptanának* végigolvasásával járó fáradalmat? Holott a tartalma olyan, hogy sokkal könnyebb ábrákkal és vonalakkal kifejezni, mint a csillagászatot.

Én magam, akit matematikusnak neveznek, jelen saját művemét újraolvasva kimerítem szellemi erőimet, míg az ábrák alapján elmémbe idézem a bizonyítások

<sup>1</sup> *Astronomia nova αιτιολογητός, seu Physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis, ex observationibus G. V. Tychonis Brahe: Jussu & sumptibus Rvdolphi II. Romanorum Imperatoris &c: Plurimum annorum pertinaci studio elaborata Pragae, a S<anct>ae C<aesare>ae M<aiestatis> S<u>ae Mathematico Joanne Keplero, cum ejusdem C<aesare>ae M<aiestatis> privilegio speciali Anno aerae Dionysianae MDCIX.* – A mű felépítése: „Ajánlás II. Rudolf császárhoz, Németország, Magyarország, Csehország királyához, Ausztria hercegéhez stb.,” epigrammák és hosszú vers Tycho Brahe, az „igen nagy csillagász dicséretére;” „Üdvözet az olvasónak;” „Bevezetés a jelen műbe;” „Az egész mű szinopszisa” (kihajtható lapon); „Az egyes fejezetek tartalma;” „Lapszéli terminusok mutatója;” majd Első rész, első fejezet stb.

<sup>2</sup> A csillagászati jegyzeteket Kutrovázt Gábor, a történeti-filológiaiakat Vassányi Miklós írta.

<sup>3</sup> Kepler itt feltehetőleg az eukleidési bizonyítások szerkezetére utal. Eukleidés az *Elemekben* minden tétel vagy probléma esetén a következő elkülönült lépéseket teszi: először kimondja általánosan a tételt, aztán létrehoz egy konkrét ábrát, amelyre a tételt vonatkoztatja (ez a szerkesztés – latinul *constructio* – vagy utasítás, *instructio*), majd ezen az ábrán bizonyítja a tételt, és végül levonja a konklúziót (ami a tétel szövegének megismétlése). Kepler a műve matematikai bizonyításaiban nagyjából követi ezt a szerkezetet, bár a konklúzió levonását – annak redundáns volta miatt – többnyire elhagyja.

értelmét, melyet előzőleg magam vittem bele elméből az ábrákba és a szövegbe. Amidőn pedig a téma homályosságát próbálom orvosolni körülírások beillesztésével, látom, hogy az ellenkező vétket követem el: szószátyár leszek a matematikában.

S még a mondatok bőségének is megvan a maga homályossága, nem kevésbé, mint a rövidre fogott kifejezésnek. Emez menekül az elme szemei elől, amaz eltéríti a tekintetet; ebben nincs világosság, amaz roskadozik a fény bőségétől; itt nem mozdul a tekintet, ott teljesen elvakul.

Ezért jutottam arra az elhatározásra, hogy egy világos bevezetéssel megkönnyítem olvasóm számára a megértést, amennyire ez lehetséges.

De kettős bevezetést akartam. Először ugyanis könyvem minden fejezetének szinoptikus tartalomjegyzékét adom, amiből reményeim szerint a következő haszon származik majd: hogy miután a téma sokak fogalmaitól távol áll, de a benne foglalt különböző terminusok és gondolatmenetek kölcsönösen nagyban hasonlítanak, s vagy nemük, vagy részeik révén rokonságban állnak egymással, ezért a terminusok és gondolatmenetek egymás mellé helyezve s egyetlen pillantással áttekintve a kölcsönös összevetés révén mind megvilágítják majd egymást. Így például tárgyalom ama természeti okokat, melyeket nem ismervén a régiek arra kényszerültek, hogy ekváns kört [*circulum Aequantem*] vagy ekváns pontot [*punctum Aequatorium*] vegyenek fel.<sup>4</sup> Két helyen foglalkozom ezzel: a harmadik és a negyedik részben. E harmadik rész olvasásában elmerülő olvasóm úgy vélhetné, hogy már az első egyenlőtlenség [*primae inaequalitatis*] problémájával foglalkozom, mely az egyes bolygók mozgásában külön-külön megjelenik.<sup>5</sup> De ez végül csak a negyedik részre lesz igaz. A harmadik részben – mint a Szinopszis jelzi – azt az ekvánst tárgyalom, amelyik a második egyenlőtlenség [*Inaequalitatis secundae*] elnevezés alatt általánosan módosítja minden bolygó mozgásait, és elsődlegesen a Nap elmélete számára meghatározó. E dolgok megkülönböztetését fogja szolgálni a szinoptikus tábla.<sup>6</sup>

De még egy szinopszis sem egyformán van mindenki hasznára. Lesznek ugyanis olyanok, akiknek szemében ez a táblázat (melyet vezérfonalul szánok a mű labirintusából való kiút megleléséhez) a gordiuszi csomónál bonyolultabbnak fog látszani. Az ő kedvükért tehát itt a mű elején kell elhelyeznem kivonatossan sok mindent,

<sup>4</sup> Az ekváns pont egy Ptolemaios által bevezetett pont, amely nem egyezik meg az égitestet (vagy annak epiciklusát) hordozó, ún. deferens kör középpontjával, ám a deferens körön való haladás ebből a pontból nézve tűnik egyenletesnek. Az ekváns kör középpontja az ekváns pont.

<sup>5</sup> Egyenlőtlenségnek Kepler azt a mozgáskomponenst nevezi, a csillagászati hagyománnyal összhangban, amelyik eltér az egyenletes körmozgásnak tekintett alapmozgástól. Az első egyenlőtlenség minden égitest esetén eltérő, és valójában – ahogy a mű későbbi fejezeteiben kimutatja – a sebesség egyenlőségére (Kepler második törvénye) és a pálya elliptikus alakjára (Kepler első törvénye) vezethető vissza. A második egyenlőtlenség a Nap (látszólagos) mozgásával korrelál, és valójában a Föld (tehát a megfigyelő) Nap körüli keringéséből fakad.

<sup>6</sup> Ez egyfajta folyamatábra formájában igyekszik vizuálisan is megjeleníteni a könyv szövevényes gondolatmenetének szerkezetét.

ami részint a szövegben szétszórtan található, s ezért az átolvasás során nem olyan könnyen kelti fel a figyelmet. Így ismertetni fogom leginkább ama, a fizikában járatos olvasók kedvéért, akik haragszanak rám, sőt Copernicusra és még a legkorábbi ókorra is a tudományok alapjainak a Föld mozgása általi megrengetéséért, mondom, hűségesen ismertetni fogom a fontosabb fejezetek tanításait, melyek e témával kapcsolatosak, s olvasóim szeme elé állítom levezetéseim minden alapelvét, amelyekre a számukra oly ellenszenves következtetéseim támaszkodnak.<sup>7</sup>

Ha ugyanis úgy látják, hogy ezt hűségesen teljesítettem, akkor később szabad választásukban fog állni, hogy a legnagyobb erőfeszítés árán végigolvassák-e és végigkövetik-e magukat a levezetéseket, vagy pedig hisznek nekem, a hivatásos matematikusnak az alkalmazott valóság-hű és geometriai módszer tekintetében; míg maguk – rájuk eső feladatuk – a levezetések szemük elé állított alapelveihez fordulnak, és azokat vizsgálják meg, bizonyosak lévén afelől, hogy az alapelvekre felépített levezetés csak akkor fog összeomlani, ha azok hamisnak bizonyulnak. Ugyanígy fogok akkor is eljárni, amikor a természettudósok [*Physicorum*] módjára valószínű dolgokat vegyíték a szükségszerűekhez, és e keverékből valószínű következtetést vonok le.<sup>8</sup> Hisz miután a jelen műben az égi fizikát vegyíttem a csillagászathoz,<sup>9</sup> senki sem csodálhatja, ha néhány sejtést [*conjecturas*] is hozzáadok. Elvégre ez a természettudomány, az orvostudomány és minden olyan tudomány természete, amelyik a megfigyelés igen szilárd tanúságtétele mellett felvesz még más axiómákat is.

Így tehát tudja meg Olvasóm, hogy a csillagászoknak két iskolájuk [*sectas*] van: az egyik Ptolemaiosról, a vezetőjéről és jobbára a régiek ajánlása folytán nevezetes; míg a másikat az újabbaknak tulajdonítják, jóllehet ősrégi; s e kettő közül az előbbi a bolygó csillagok [*Errantium stellarum*] mindegyikét külön-külön kezeli, és a mozgások okait e bolygók köreiben [*orbibus*] határozza meg; az utóbbi pedig együtt kezeli a planétákat, s amit csak közösnek talál a mozgásaikban, azt ugyanabból a közös okból vezeti le. Ez az iskola azután továbbosztódik, mivel a bolygók látszólagos megállását és retrogradációját [*stationarios retrogradosque*] előidéző okot Coperni-

<sup>7</sup> A jelen bevezetést egy olyan tartalomjegyzék követi, amely minden fejezet esetén röviden összefoglalja annak legfőbb állításait.

<sup>8</sup> Feltehetőleg utalás Platón *Timaios*ára (29 B 2-D 2).

<sup>9</sup> Ebben a tagmondatban a „csillagászat” a (geometriai szigorúságú) matematika színönimájaként szerepel, az „égi fizika” (*Physicam coelestem*) pedig a keletkezővel és pusztulóval foglalkozó, sokkal kevésbé bizonyos természettudomány színönimájaként – nagyjából úgy, ahogyan még maga Ptolemaios is használja ezeket a fogalmakat a *Syntaxis mathēmatikē* bevezetésében. A hagyományos tudományfelosztások a matematikai tudományokhoz sorolták a csillagászatot, szemben a természet vizsgálatára irányuló fizikával, ahol az előbbiek biztos és szükségszerű ismeretekkel szolgálnak, míg az utóbbiak csak valószínűvel. Kepler ezen művének egyik fő nívuma (ahogy azt a címe is világossá teszi), hogy kiterjeszti a fizikai magyarázatok hatókörét az égi jelenségekre, hiszen kopernikánusként tagadja az égi és a földi világ közti megkülönböztetést.

cus az igen régi Aristarchossal egyetemben lakóhelyünk, a Föld áthelyeződésének [*translatione*] tulajdonítja; én is őket követem; Tycho Brahe ellenben ezt az okot a Napnak tulajdonítja, melynek közelében – úgymond – kapcsolódnak össze mintegy valamely csomópont révén (amely azonban nem testi, hanem csupán mennyiségi természetű) mind az öt bolygó excentrikus körei; és ez az úgynevezett csomópont a Nap testével együtt vándorol körbe a mozdulatlan Föld körül.

A világról alkotott e három vélemény mindegyikéhez társul ugyan még jó néhány további részlet, melyek révén szintén különböznek ezen iskolák [*sectae*]; de ezek a részletek igen könnyen alakíthatók és megváltoztathatók külön-külön úgy, hogy maga e három fő vélemény – már ami a csillagászatot, vagyis az égi jelenségeket [*coelestes apparentias*] illeti – az eredménye tekintetében tökéletesen egyenlő értékű legyen, és azonos hatásokat adjon.

Célkitűzésem a jelen műben leginkább az, hogy a csillagászati tanokat (különösen a Mars mozgásával kapcsolatosan) mind a három formájukban kiigazítsam, és pedig úgy, hogy amit a táblázatok alapján kiszámítunk, az megfeleljen az égi jelenségeknek – ami eddig nem tudott megtörténni eléggé bizonyosan. Hiszen a Mars csillaga Krisztus 1608. évének augusztus havában közel négy fokkal följebb mutatkozik annál a helynél, melyet a *Porosz táblázatok* adnak meg.<sup>10</sup> 1593. augusztusában és szeptemberében pedig kicsivel kevesebb, mint öt fok tévedés szerepel; amely az én új számításaim szerint teljesen megszűnik.

Eközben azonban, míg mindezekre vállalkozom, és szerencsésen meg is valószínűsítom, kitérek Aristotelés metafizikájára vagy inkább égi fizikájára, és a mozgások természeti okait keresem; mely megfontolásból végül nem homályos érvek születnek, amelyek alapján kizárólag Copernicus világmodellje igazolódik be (csekély változtatással), a másik kettő pedig hamisnak bizonyul stb.

Minden valóban annyira összefügg mindennel, annyira egymásba fonódott és összekeveredett, hogy sok út kipróbálása után – melyek némelyikét még a régiek vágták, némelyike pedig az ő utánzásukra s mintájukra készült –, melyek által el akartam jutni az asztronómiai számítás javított eredményéhez, semmi más út nem bizonyult járhatónak, mint az, amelyik magukra a mozgások fizikai okaira épül, melyeket e műben meghatározok.

A mozgások fizikai okainak kutatásában mármost az volt az első lépés, hogy bizonyítsam: az excenterek ama találkozása nem (a Nap melletti) más helyen történik, hanem magában a Nap testének centrumában, szemben azzal, amit Copernicus és Tycho Brahe hittek.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Erasmus Reinhold (1511–1553) műve, a *Porosz táblázatok* ún. *ephemeris*-táblázat, vagyis adatokat tartalmaz az égitestek helyzetéről, kelési és nyugvási ideiről stb. rendszeres időközökre kiszámítva, elsősorban Copernicus műve alapján. A mű eredetije: Reinhold: *Prvtenicae tabvlae* (1551).

<sup>11</sup> Copernicus a számításaiban úgy járt el, hogy a bolygómozgások középpontjának az ún. középpontot tekintette, vagyis a körnek gondolt földpálya centrumát, amely hipotézise szerint

Ha ezt a helyesbítésemet a ptolemaiوسي elgondolásra alkalmazzuk, abból az fog következni, hogy Ptolemaiოსnak nem azon epiciklus centrumának mozgását kell vizsgálnia, amelyik körül az epiciklus egyenletesen halad, hanem valami olyan pontét, amelyik az átmérő arányában olyan távol van az említett középponttól, amilyen távol van Ptolemaiოს szerint a Nap-pálya centruma a Földtől, és pedig ugyanabban a vonalban vagy párhuzamos vonalakban.

A Brahe-pártiak szememre vethetnék, hogy vakmerő újító vagyok; ők ugyan is – jóllehet a régiek bevett véleményére építenek, és az excenterek találkozását nem a Napba, hanem a Nap közelébe helyezik, mégis – olyan számítást végeztek ebből kiindulva, hogy az megfelel az égnek. S ha a Brahe-féle számokat átvisszük a ptolemaiوسي alakzatra, akkor Ptolemaiოს azt mondhatná nekem, hogy amíg a megfigyelésekhez tartja magát, és azokat fejezi ki, addig ő nem számít ki más excentert, mint azt, melyet azon epiciklus középpontja ír le, amely körül az epiciklus egyenletesen halad. S hogy ilyenformán nekem folyamatosan oda kell figyelnem, mit teszek, nehogy egy új eljárással élve ne tudjam ugyanazt nyújtani, amit ők a régi eljárással már elértek.

Hogy tehát ezen ellenvetéssel szembeszálljak, a mű első részében bizonyítottam, hogy ezen új elgondolás szerint pontosan ugyanaz történik, illetve pontosan ugyanaz érhető el, mint ama régiek eljárása szerint.

A mű második részében azután magát a dolgot vettem szemügyre, és nem kevésbé egyenesen, hanem inkább sokkal egyenesebben határoztam meg az én módszeremmel [*rationem*] a Mars által elfoglalt helyeket a Nappal való látszó szembenállásban, mint ahogyan ők határozták meg a régi eljárással a Mars helyeit a Nappal való közepes szembenállásban.<sup>12</sup>

Eközben az egész második rész során (a megfigyelésre alapozott geometriai levezetéseket illetőleg) függőben hagytam, hogy melyikünk jár el helyesebben, ők-e vagy én, mivel jó néhány megfigyeléshez – mint ügyködéseink megszabott regulájához – mindnyájan igazodtunk. Azt pedig, hogy a fizikai okokkal mindazáltal az én eljárásom fér össze, az ő régi magyarázatuk ellenben nem, részint az első részben mutattam meg, különösen a 6. fejezetben.

---

a Nap közelében található. Mivel az egyes bolygók hasonló, de nem azonos síkban keringenek, ezért a fenti feltételezésből az következik, hogy minden keringési sík átmege ezen a bizonyos ponton – ezt érti Kepler az „excenterek találkozása” alatt. Bár Tycho szerint a Nap a mozdulatlan Föld körül kering, ám a többi bolygót a (mozgó) Nap körül gondolja körbejárni, pontosabban ugyancsak a Nap közelében haladó középnap körül, hogy rendszere technikailag ekvivalens lehessen Copernicusséval.

<sup>12</sup> Vagyis az eddigiekkel összhangban a Mars szembenállásait a Nap tényleges helyzetéhez méri, nem pedig a középnaphoz képest – ez utóbbi az a fiktív pont, amely egyenletesen halad az ekliptika mentén a tropikus év periódusával (míg a Nap látszó haladása némileg ingadozik az év mentén).

De végül művem negyedik részének 52. fejezetében más megfigyelések révén – melyek nem kevésbé tévedhetetlenek, mint amilyenek a korábbiak voltak, és amelyek az ő régi eljárásuk nem tudott megérteni, az enyém ellenben kiválóan meg tudott – szilárdan bizonyítottam, hogy a Mars excentere úgy helyezkedik el, hogy maga a Nap testének középpontja esik a Mars apszisainak [*apsidum*] vonalába, nem valamely más, közeli pont; úgyhogy minden excenter magában a Napban találkozik.<sup>13</sup>

De mivel ez nem csupán a hosszúság [*Longitudinem*] tekintetében igaz, hanem a szélesség [*Latitudinem*] tekintetében is, ezért az ötödik rész 67. fejezetében ugyanezt a megfigyelt szélességekből is bizonyítottam.

Mindezeket nem lehetett művemben korábban bizonyítani, mert e csillagászati levezetésekbe belép a bolygók mozgásában tapasztalt második egyenlőtenség okainak pontos ismerete; mely egyenlőtenség felől előbb a harmadik részben hasonlóképpen fel kellett tárnom valami újat, amiről elődeim nem tudtak stb.

Azt bizonyítottam ugyanis a harmadik részben, hogy akár a már említett, régi magyarázat igaz, mely a Nap közepes mozgására támaszkodik, akár az én új magyarázatom, amely látszó mozgással számol, a második egyenlőtenséghez – mely az összes bolygót közösen érinti – mindkét esetben hozzájárul valami az első egyenlőtenség okaiból. Így Ptolemaios számára bebizonyítottam, hogy az epiciklusainak nem azok a pontok a centrumai, melyek körül az epiciklusok mozgása egyenletes [*aequabiles*]. Hasonlóképp Copernicus számára is bizonyítottam, hogy ama körnek, melynek mentén a Föld kering a Nap körül, nem az a pont centruma, amely körül a Föld mozgása szabályos és egyenletes lenne. Ugyanígy Tycho Brahe számára is bizonyítottam, hogy ama körnek, melyen körbejár az excenterek fent említett találkozási pontja vagy csomópontja, nem az a pont a centruma, mely körül a csomópont mozgása szabályos és egyenletes. Mert ha megengedném Brahénak, hogy az excenterek találkozási pontja különbözzék a Nap középpontjától, akkor ő elkerülhetetlenül azt fogja mondani, hogy ama találkozás<i>i</i> pont> körbehaladása, amelyik mennyiség és idő tekintetében tökéletesen megegyezik a Nap körbehaladásával, excentrikus, és a Bak jegye felé dől, holott a Nap excentrikus körbehaladása a Rák jegye felé hajlik.<sup>14</sup> S ugyanez történik Ptolemaios epiciklusaival is.

<sup>13</sup> Az apszisvonal a bolygópálya szélső pontjain (az apszispontokon) halad át, tehát geocentrikus elméletekben a Földhöz, heliocentrikus keretben pedig a Naphoz eső legközelebbi és legtávolabbi pontokon.

<sup>14</sup> Amikor a Föld a pályájának napközeli pontjában található (perihélium), akkor a Nap a Bak jegyében tartózkodik, tehát megfordítva, a Napból nézve a Föld az átellenes Rák jegyében van. A naptávolság pont esetén (aphélium) ellentétes a helyzet. Ezért a középnapot és a valódi Napot összekötő tengely ezen jegyek irányába mutat. Megjegyzendő, hogy a jegyek nem egyeznek meg a csillagképekkel, hanem az ekliptikai hosszúság mérésére szolgáló konstrukciók: 12 darab, egyaránt 30 fok hosszú régió, melyek sorának kezdőpontja (a Kos kezdete) a Tavaszponthoz igazodik. A Tavaszpont precessziója miatt az állatövi jegyek lassan vándorolnak a csillagképekhez képest, így a minimális Nap–Föld távolság esetén a Nap ma – ahogy Kepler idejében

Ha ellenben az excenterék összetalálkozását avagy csomópontját áthelyezem a Nap testének középpontjába magába, akkor e két dolog: az úgynevezett csomópont [*Nodí*] és a Nap e közös keringése excentrikus lesz ugyan a Földről nézve, és a Rák felé fog hajlani, de csupán ama excentricitás fele által,<sup>15</sup> melyet az a pont mutat, amelyik körül a Nap mozgása szabályos és egyenletes.

S a Föld excenteré Copernicusnál is a Bak felé fordul, de csupán azon excentricitás felével, amennyivel az említett Bak irányában távolabb fekszik az a pont, amelyik körül a Föld mozgása egyenletes.

Így Ptolemaios szerint az epiciklusok azon átmérőin, melyek a Baktól a Rákig terjednek ki, háromszor két olyan szélső pont van, melyek egyenlő távolságokra vannak <közöttük> közepén lévő pontoktól, egymástól való távolságaik pedig úgy aránylanak az <epiciklusok> átmérőihöz, ahogy a Nap teljes excentricitása viszonyul a keringésének átmérőjéhez; e három pont közül azok a maguk epiciklusainak középpontjai, melyek középső helyet foglalnak el; amelyek ellenben innét a Rák irányában helyezkednek el, azok olyan pontok, melyek körül az epiciklusok mozgásai egyenletesek; amelyek pedig végül innét a Bak irányában vannak, azok azok, melyek által leírt excentrikus köröket akkor húzzuk meg, ha a *Nap közepes mozgása helyett a látszó mozgást követjük*,<sup>16</sup> mintha csak ezekben a pontokban kapcsolódnának az epiciklusok az excenterhez, hogy ilyenformán minden egyes bolygó epiciklusában meglegyen a Nap tökéletesen teljes elmélete, a maga összes mozgásaival és pályáinak tulajdonságaival.<sup>17</sup>

---

is – a Nyilas csillagképben látható (ám a Bak jegyében van), míg maximális Nap-Föld-távolság esetén az Ikrek csillagképben (de a Nyilas jegyében van).

<sup>15</sup> Az excentricitás a hagyomány szerint az a távolság, amely az excentrikus kör középpontja és a valódi centrumnak tekintett test – akár a Föld, akár a Nap – között adódik, a kör sugarának (vagy átmérőjének) mértékében kifejezve. Kepler nyomán ugyan átértelmezik ezt a fogalmat, és a pályaellipszis lapultságát (értsd: körtől való eltérését) méri vele, ám a terminus itt még nem ebben a ma megszokott jelentésben szerepel.

<sup>16</sup> Szerzői kiemelés.

<sup>17</sup> Ebben és az ezt megelőző bekezdésekben egy erősen technikai gondolatmenetet olvashatunk, melyet itt csak szükségtelenül komplikált módon tudnánk részleteiben rekonstruálni, hiszen nemcsak előfeltételezi a matematikai csillagászat hagyományos eszköztárának beható ismeretét, hanem megköveteli a lakonikus stílusban előadott Kepler-féle újítások megértését is. Az érvelés lényege az, hogy akármelyik csillagászati hipotézist vesszük a három közül, mindig csak akkor tudunk pontos leírást adni az égitestek mozgásáról, ha azokat nem a Nap (vagy a Föld) átlagos ütemű haladására vonatkoztatjuk, ahogy az korábban szokás volt, hanem a változó ütemű valódi mozgásra. Így a Nap tényleges mozgásának paraméterei megjelennek minden égitest keringési modelljében, még hozzá jóval mélyebb összefüggések mentén, mint azt a hagyományos modellek feltételezték. Ez természetesen arra utal, hogy ténylegesen a Nap a mozgások középpontja, sőt Kepler fizikai szemléletében a Nap a mozgások oka is (lásd alább). Az itt alkalmazott eszköztárat aztán feleslegessé teszi a mű késői fejezeteiben felismert, az elliptikus pályaalakot kimondó törvény, ám ezek a gondolatmenetek nemcsak azt illusztrálják,



Miután mindezeket így levezettem egy tévedhetetlen módszerrel, már megerősítést is nyert a korábbi lépcsőfok, mely a fizikai okokhoz vezet, s meg is épült egy új, ugyanoda vezető fok – Copernicus és Brahe véleménye alapján teljesen világosan, Ptolemaiosé szerint homályosabban és legalábbis valószínűség szerint.

Elvégre akár a Föld mozog, akár a Nap, annyit feltétlenül bizonyítottam, hogy az a test <e kettő közül,> amelyik mozog, egyenetlenül mozog; tudniillik lassan, amikor távolabb van a nyugvó testtől, és gyorsan, midőn egészen közel ér a nyugvóhoz.<sup>18</sup>

Azonnal föltűnik tehát a három vélemény közötti különbség a fizikában – igaz ugyan, hogy sejtések révén, de ezek bizonyosságukban semmivel sem alábbvalóak az orvosok sejtéseinél a szervek funkcióival kapcsolatban, illetve bármely más fizikatudományi sejtésnél.

Mármost először Ptolemaios veszíti el a hitelét. Ki hinné ugyanis, hogy a Napnak annyi (egymásra tökéletesen hasonlító, sőt egymással egyenértékű) elmélete van, ahány bolygó, ha az ember látja, hogy Brahénak ugyanehhez a feladathoz elégséges egyetlen elmélet a Napról? Hisz a legelfogadottabb axióma a fizikában az, hogy a természet a lehető legkevesebb eszközzel él.

Azt pedig, hogy Copernicus felülmúlja Brahét az égi fizikában, sok érv bizonyítja.

Először is, Brahe a Nap amaz öt elméletét átvette a bolygók elméleteiből, és az excenteraik középpontjába vitte le, elrejtette, egybeolvasztotta; de magát azt a dolgot, melyhez amaz elméletek vezettek, meghagyta a világban.<sup>19</sup> Elvégre bármely tetszőleges bolygó – Brahe szerint éppúgy, mint Ptolemaios szerint – ama mozgáson kívül, mely az ő sajátja, még a Nap mozgásával is valóságosan mozog, e két mozgásból egyet csinálva, mely keveredésből spirálok adódnak; ami általt lehetséges, hogy Brahe sziklaszilárdan bizonyította, hogy nincsenek szilárd körpályák; Copernicus ellenben az öt bolygót teljesen megfosztotta ezen idegen mozgástól, miután a tévedés okát a megfigyelés feltételeiből vezette le. Egyelőre tehát Brahe hiába szaporítja a mozgásokat, mint korábban Ptolemaios.

Másodszor, ha nincsenek <szilárd> körpályák, akkor igen nehéz helyzetbe kerülnek a mozgató intelligenciák és lelkek,<sup>20</sup> amennyiben oly sok dolgot kénytelenek tekintetbe venni ahhoz, hogy a bolygót két egymással összekevert mozgás-

---

hogyan akarta Kepler rávezetni az olvasóit erre a felismerésre, hanem egyben azt is, ő maga miként jutott el hozzá.

<sup>18</sup> Kepler második törvényének előzetes formája. A pontos levezetésért és megfogalmazásért lásd a 32. fejezetet, ahol az összefüggés kvantitatív formában is kimondásra kerül (mai megfogalmazásban: a pillanatnyi keringési sebesség fordítottan arányos a középponttól mért távolsággal – bár Kepler a sebesség fogalma helyett többnyire az egységnyi pályáívek befutásához szükséges időtartamok terminusaiban fogalmaz).

<sup>19</sup> Tehát itt a bolygómodellekben megjelenő napmozgás-elméletek csak burkoltan vannak jelen, noha azok empirikus következményei szembeötlők.

<sup>20</sup> *Intelligentiarum & animarum motricum*. Aristotelés és a késő antik természetfilozófia szerint a bolygókat a bennük székelő intelligenciák, mozgató lelkek mozgatják.

sal irányítsák. Hiszen legalábbis egyszerre s egyidejűleg kell figyelniük mindkét mozgás forrásaira, középpontjára, periódusaira. Ha ellenben a Föld mozog, akkor én bizonyítom, hogy <mindezek> többsége megtörténhet lelki képességek nélkül, testi – kétségkívül mágneses<sup>21</sup> – képességek által. De ezek közönségesebb dolgok. Következnek mások, amelyek sajtáságosan ama levezetésekből állnak elő, melyekre most rátérünk.

Ha ugyanis a Föld mozog, akkor bizonyított dolog, hogy a gyorsaságának, illetve lassúságának törvényei a Naphoz való közeledésének, illetve attól való eltávolodásának mértékétől függenek. De a többi bolygó számára is ugyanez adódik: hogy a Naphoz való közeledés, illetve az attól való távolodás függvényében gyorsulnak vagy lassulnak. Mindezen dolgok bizonyítása mindeztidáig geometriai.

E teljesen szilárd levezetés alapján egy fizikatudományi feltevés [*conjecturam*] révén azt a következtetést vonjuk le, hogy az öt bolygó mozgásának forrása magában a Napban van. Ezért nagyon valószínű, hogy ott van a Föld mozgásának forrása is, ahol a többi öt bolygó mozgásának forrása – tudniillik hasonlóképp a Napban. Valószínű tehát, hogy a Föld mozog, hiszen megmutatkozik mozgásának valószínű oka.

Ezzel szemben az, hogy a Nap a maga helyén, a világ közepén áll, egyrészt egyéb dolgok alapján, másrészt különösen annak alapján valószínű, hogy őbenne van legalább az öt bolygó mozgásának forrása. Akár Copernicust követed ugyanis, akár Brahét, mindkét esetben a Napban van az öt bolygó mozgásának forrása, Copernicus szerint pedig még a hatodiké, vagyis a Földé is. Márpedig valószínűbb, hogy minden mozgás forrása a maga helyén nyugszik, mintsem hogy mozog.

Ha ellenben Brahe véleményét követjük, s azt mondjuk, hogy a Nap mozog, akkor is megmarad az az első bizonyított tétel, hogy a Nap lassan halad, amikor a Földtől messzire eltávolodik, és gyorsan, midőn megközelíti azt; és pedig nemcsak így látszik, hanem a valóságban is így van. Elvégre ez a hatása az ekváns körnek, melyet kényszerítő levezetés révén bevezettem a Nap elméletébe.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Kepler e művében gyakran hivatkozik a mágneses erőkre és képességekre, de többnyire nem pontosan abban az értelemben, ahogy a fogalom számunkra ismerős. William Gilbert (1544–1603) *De magnete* című műve (1600) nagy hatást gyakorolt Keplerre 1602-től kezdve, tehát éppen e mű megírásának éveiben (hiszen a kézirat zömét 1605-re befejezte). A Gilbert által tárgyalt effektusokban olyan fizikai mechanizmusokra lett, amelyek külső, láthatatlan és testetlen erőhatásokként mozgatják a testeket, és ez kapóra jött neki az általa elképzelt, Napból eredő bolygómozgató erő értelmezéséhez (lásd különösen a műve 34. és 57. fejezeit). Ahogy látni fogjuk, ugyanezt a konceptuális eszközt alkalmazza bevezetőjének a nehézkedéssel kapcsolatos passzusában.

<sup>22</sup> Bár Copernicus elveti a Ptolemaios által bevezetett ekváns pont technikáját, mivel az ellentmond az egyenletes körmozgások elvének, Kepler mégis visszahozza azt, hiszen anélkül csak pontatlanabban tudja leírni a mozgásjelenségeket. Ennek elfogadása egyben annak beismerését is jelenti, hogy a mozgások sebessége változik a pálya mentén, és ez előkészíti a terepet az ún. második (bár elsőként felismert és kimondott) törvénye számára.

Tehát erre a fenti fizikatudományi feltevés révén elért, egészen bizonyos következtetésre fel kellene még építeni azt a fizikai elgondolást [*philosophema*],<sup>23</sup> hogy a Napot az öt excenter ama teljes, hatalmas terhével egyetemben – hogy egyszerűen fejezzem ki magamat – a Föld mozgatja; vagyis hogy a Nap és a hozzá csatlakozó öt excenter mozgásának forrása a Földben van.

De vizsgáljuk csak meg a Nap, illetve a Föld testét, és hozzunk ítéletet mindkettőről afelől, hogy melyikhez illik<sup>24</sup> inkább, hogy a másik test mozgásának forrása legyen: Vajon a többi bolygót mozgó Nap mozgatja-e a Földet, vagy a Föld mozgatja a Napot, amely a többiek mozgója, és sokszorosan nagyobb a Földnél?<sup>25</sup> Hogy tehát ne kényszerüljünk megengedni, hogy a Föld mozgatja a Napot, ami abszurdum, ezért a Napnak mozdulatlan ágat, a Földnek mozgást kell tulajdonítanunk.

Mit mondjak a 365 napos mozgás periódusidejéről – minthogy ez mennyisége tekintetében középső helyet foglal el a Mars 687 napos és a Vénusz 225 napos periódusideje között, ezért vajon nem kiáltja-e fennhangon a természet, hogy az a keringés, amely 365 napot vesz igénybe, hely tekintetében is középen van a Mars, illetve a Vénusz Nap körüli keringései között, s így maga is a Nap körül <történik,> úgyhogy a Föld ez a keringés a Nap körül, nem a Napé a Föld körül? De mindezek inkább a *Kozmográfiai misztérium* című művembe tartoznak,<sup>26</sup> itt pedig nincs szükség más érvre, mint csakis olyanra, amit a jelen műben tárgyalok.

Ezért a többi metafizikai érvet, melyek a Nap által a világban elfoglalt középponti hely mellett szólnak e csillag méltósága, valamint maga a fény alapján, lásd említett könyvecskémbe<sup>27</sup> és Copernicusban;<sup>28</sup> <továbbá> valamennyire Aristotelésnél *Az égbolt* II. könyvében a pythagoreusok neve alatt,<sup>29</sup> akik a „tűz” szóval a Napot jelölték. Egyes dolgokat érintettem *A csillagászat optikai részében* is az 1. fejezetben a 7. oldalon. Lásd továbbá a 6. fejezetet különösen a 225. oldalon.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Tycho Brahe (1546–1601) elmélete szerint.

<sup>24</sup> Az első kiadásban szereplő *comperat* helyett a Kepler: *Gesammelte Werke* szövege szerint *competat* olvasva.

<sup>25</sup> Samosi Aristarchos <*A Nap és a Hold*> méretéről és távolságáról (*Περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων <ἡλίου καὶ σελήνης>*) című műve alapján a Nap mintegy hétszer akkora adódik (átmérőjét tekintve), mint a Föld. Ptolemaios (*Syntaxis* IV/16) szerint a Nap átmérője kb. 5,5-szöröse a Földének. Tehát azt, hogy a Nap jóval nagyobb a Földnél, már az antik hagyomány is szinte egyetemesen elfogadta, lásd erről Barnes: *The Size of the Sun*.

<sup>26</sup> Annak is leginkább a 20. fejezete tárgyalja a keringési idők és a naptávolságok közti viszony problémáját.

<sup>27</sup> Ez is elsősorban a 20. fejezetben, azon belül a 71–72. oldalon.

<sup>28</sup> Főként az I. könyv 10. fejezetében: *De revolutionibus*, 9 *verso*.

<sup>29</sup> *De coelo*, II. könyv, 13. fejezet = 293 B 1–14.

<sup>30</sup> Kepler: *Ad Vitellionem Paralipomena* (1604). Az 1. fejezetben („A fény természetéről”) Kepler azon az alapon érvel a Nap központi helyzete mellett, hogy az csak középről tudja minden irányban megvilágítani a teljes világot. A 6. fejezetben („A csillagok változatos fényéről”)

Ahhoz pedig, hogy a Földhöz illik a világ középpontját kívülről körüljárni, ama könyv 9. fejezetében a 322. oldalon találsz metafizikai érvet.<sup>31</sup>

Mégis remélem olvasóm bocsánatát, ha néhány ellenvetéssel szemben, melyek nyomasztják a lelkeket, s érveik által egyszersmind a világosságtól is megfosztják őket, itt is kínálok bizonyos ellenszereket. Ezek ugyanis nem állanak messze azoktól, amelyeket művemben – különösen annak harmadik és negyedik részében – a bolygómozgások fizikai okai kapcsán tárgyalok.

A nehéz testek mozgásának gondolata sokakat akadályoz abban, hogy elhiggyék: a Föld egy eleven lény mozgásával<sup>32</sup> [*motu animali*] vagy inkább magnetikus mozgással mozog. Ők fontolják meg a következő téziseket:

Egy matematikai pont – akár ő a világ középpontja, akár nem – nem képes nehéz testeket sem hatóok módjára [*effective*], sem pedig mint <célba vett> tárgy [*objective*] úgy mozgatni, hogy azok feléje mozogjanak. Bizonyítsák csak be a fizikusok, hogy van ilyen ereje egy pontnak, amely egyrészt nem test, másrészt semmi egyébből nem érthető meg, mint csakis a viszony <fogalmá>ból!

Lehetetlen, hogy egy kő formájú dolog a teste mozgásával törekedjék egy matematikai pont avagy a világ középpontja felé, ama testhez való viszonyától eltekintve, melyben az illető pont van. Bizonyítsák csak be a fizikusok, hogy a természetes dolgok vonzódnak [*habere sympathiam*] az iránt, ami nincs!

De a nehéz testek abból az okból sem fognak a világ közepe felé mozogni, hogy netán el akarnának távolodni a gömbölyű világ széleleitől. Hisz a távolság [*proportio*], amely elválasztja őket a világ közepétől, észrevehetetlen, s gyakorlatilag nincs is a világ határától mért távolságukhoz [*distantia*] képest. És egyáltalán mi okozná ezt az idegenkedést? Mily nagy erővel, mekkora bölcsességgel kellene rendelkezniük a nehéz testeknek, hogy ily pontosan tudjanak menekülni az őket mindenfelől körülvevő ellenség elől? Vagy a világ határai minő ügyességgel bírnak, hogy ily nagy gonddal hajtsák el ellenségeiket maguktól?

---

pedig amellet érvel, hogy a Nap testén belül a középpont az, amely a fényt termeli, míg a Nap felülete a fény szórásáról gondoskodik.

<sup>31</sup> Kepler itt azt állítja, hogy az ember sokkal jobban megismerheti a világmindenséget a Föld éves keringése folytán, ezért nem lenne helyes azt gondolnunk, hogy az emberi faj egy mozdulatlan égitesten él a világ közepén.

<sup>32</sup> Részben a korszak fiziológiai elméletei, részben Aristotelés (De anima II/2 = 413 A 21–B 9) alapján Kepler különböző típusú képességeket vesz figyelembe: természeti (*naturalis*), eleven (*animalis*) és szellemi (*mentalis*). Ezek közül az első felelős a növekedésért és táplálkozásért, a második a mozgásért, a harmadik pedig a célkövető viselkedésért. E művében amellet érvel – lásd még az 57. fejezetet –, hogy az égitestek mozgásához nincs szükség szellemi képességekre (vagyis bolygólelkekre), hanem elegendők a pusztán természeti okok. A szokásos terminológia alapján ez az „animális” kategóriájához tartozna (szemben a „mentális”-sal), ám ahogy a megfogalmazásból látszik, Kepler vonakodik ezt a jelzőt megszorítás nélkül használni (lásd még Donahue: Johannes Kepler, 52, 5. lj. és 560, 9. lj.).

De az Első Mozgó<sup>33</sup> [*primi mobilis*] sebes körforgása sem tereli össze középre a nehéz testeket, ahogyan ez az örvényekben történik. Elvégre ama mozgás – feltéve, hogy létezik<sup>34</sup> – nem ér le egészen a világ itteni, alsóbb részéig; hiszen különben éreznék azt, és magával is ragadna bennünket, s velünk együtt magát a Földet is; sőt előbb minket ragadna el, a Földet csak utánunk. Mindezek azonban abszurd dolgok vitapartnerünk szemében. Világos tehát, hogy a nehézkedésről [*gravitate*] szóló közönséges tanítás téves.

A nehézkedésről szóló helyes tanítás tehát a következő axiómákra támaszkodik:

Minden testi szubsztancia annyiban, amennyiben testi, természeténél fogva alkalmas bármely olyan helyen nyugalomban maradni, ahová egymagában helyezik el, hasonló fajtájú test hatókörén kívül.<sup>35</sup>

A nehézkedés olyan kölcsönös testi hajlandóság a hasonló fajtájú<sup>36</sup> testek között az egyesülésre vagy összekapcsolódásra (a dolgok e rendjébe tartozik a mágneses képesség is), hogy sokkal inkább a Föld vonzza a kavicsot, mintsem a kavics törekszik a Föld felé.<sup>37</sup>

A nehéz dolgok (különösen, ha a Földet helyeznénk a világ középpontjába) nem azért tartanak a világ középpontjába, mert az a világ középpontja, hanem mert az egy kerek, hasonló fajtájú test – tudniillik a Föld – középpontja. Ezért akárhol is helyezkedik el, illetve bárhová is helyeződik át a Föld a maga eleven lényei képessége révén [*facultate sua animalis*], a nehéz dolgok mindig őfeléje tartanak.

Ha a Föld nem lenne gömbölyű, akkor a nehéz dolgok nem tartanának mindenfelől egyenesen a Föld középpontja felé, hanem különböző oldalak felől más és más pontjai felé tartanának.

<sup>33</sup> Az arisztoteliánus hagyományban ez a legkülső szféra (a csillagszféra), melynek heves mozgásából (napi körülfordulásából) származna a belsőbb szférák mozgása is.

<sup>34</sup> Hiszen a kopernikánus Kepler tagadja, hogy a csillagszféra naponta körbefordulna.

<sup>35</sup> Kepler felfogásában egy test nyugalomban marad, amennyiben nem éri hatás egy másik testtől (lásd még pl. a 39. fejezet elejét), vagyis erőhatás szükséges a mozgás fenntartásához. Míg ez az elv összhangban van a hagyományos fizikai elképzelésekkel, addig ellentmond annak a XVII. század során kialakuló, Newton első mozgásaxiómájával fémjelzett elképzelésnek, amely szerint az erőhatás nem a mozgás léteért, hanem annak megváltozásáért felelős.

<sup>36</sup> A hasonlóság elve itt Platón *Timaios*ából származik (81 A 3–4): τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτὸ („minden rokonnemű egymás felé törekszik;” Kövendi Dénes fordítása).

<sup>37</sup> „Gravitas est affectio corporea, mutua inter cognata corpora ad unionem seu conjunctionem (quo rerum ordine est & facultas Magnetica) ut multo magis Terra trahat lapidem, quam lapis petit Terram.” A mondat első felében olvasható meghatározás nagyon hasonlít Copernicus meghatározására (lásd bevezető tanulmányunkat). Mivel a heliocentrikus elméletben nem működik az a hagyományos magyarázat, hogy a nehézkedés a nehéz elemek (föld, víz) alkotta testek törekvése a kozmosz centruma felé – hiszen a Föld középpontja itt nem azonos a kozmosz középpontjával –, ezért Copernicusnak és Keplernek egy ettől gyökeresen eltérő elképzelést kellett megfogalmaznia (lásd a következő bekezdést).

Ha két követ a világ valamely helyén egymás közelébe helyeznénk, más, hasonló fajtájú test hatókörén kívül, akkor e kövek két mágneses test mintájára a közbeeső helyen találkoznának úgy, hogy bármelyikük akkora távolságot tenne meg a másik felé, amekkora a másik tömege [*moles*] <a sajátjához> viszonyítva.<sup>38</sup>

Ha Föld és a Hold bármelyikét nem tartaná vissza az eleven lényi erő [*vi animalis*] vagy valamely más, azzal egyformán erős erő a maga körútján, akkor a Föld a köztük levő távolság egyötvennegyed részéig emelkedne fel a Hold felé, a Hold pedig körülbelül a távolság ötvenharmadik részéig ereszkedne alá a Földhöz, és ott találkoznának, feltéve hogy mindkettőjük anyagának sűrűsége [*densitatis*] egy és ugyanaz.<sup>39</sup>

Ha a Föld megszűnne magához vonzani vizeit, akkor minden tengervíz felemelkedne, s elöntené a Hold testét.

A Holdban lévő vonzerő [*virtutis tractoriae*] hatóköre egészen a földekig [*teras*] terjed,<sup>40</sup> és a forró égöv alá vonzza a vizeket a vele való találkozásra, ahol csak egy adott hely fölé ér, nem érzékelhető mértékben a körbezárt tengereken, <de> érzékelhetően ott, ahol igen széles az óceán medre, és a vizek teljesen szabadon vonulhatnak vissza. Ezáltal lecsupaszodnak a szomszédos égövek és éghajlatok partjai, és a határos óceánok néhol még a forró égöv alatt is kisebb teszik az öblöket. Miután így az óceán szélesebb medrében megemelkednek a vizek, ezért történhet, hogy a szűkebb öbleiben, ha azok nem nagyon szorosan elzártak, a vizek a Hold

<sup>38</sup> „Si duo lapides in aliquo loco mundi collocarentur propinqui invicem, extra orbem virtutis tertii cognati corporis; illi lapides ad similitudinem duorum Magneticorum corporum coirent loco intermedio, quilibet accedens ad alterum tanto intervallo, quanta est alterius moles in comparatione.” Ez tehát egy kvantitatív törvény formájú megállapítás, modernebb nyelvezettel szólva a két test a közös tömegközéppontjukban találkozna (hiszen az található a két test között, azoktól a tömegeik fordított arányában meghatározott távolságra). Megjegyzendő, hogy Newton előtt a tömeg fogalma nem volt sem olyan alapvető, sem pedig olyan világos (pl. mérhető), mint az újkori fizikában. A *moles* Keplernél leginkább a test anyagának mennyiségét jelenti.

<sup>39</sup> Értsd: amennyiben a Hold tömege a Földének 1/54-ed része – a méretének megbecsülése, valamint a sűrűségek azonosságára vonatkozó feltételezés alapján –, úgy a közös tömegközéppontjuk (ahol találkoznának) a Földtől a távolságuk 1/54-ed részére, míg a Holdtól ugyanennek 53/54-ed részére található. Mivel Kepler nem tekinti a Hold keringését egy folyamatosan gyorsuló, a Föld vonzása által meghatározott mozgásnak (mint Newton), ezért fel kell tételeznie egy visszatartó erő létét, amely magyarázza, hogy a kölcsönös vonzás ellenére a Hold miért nem zuhan a Földbe.

<sup>40</sup> Abból, ahogyan Kepler itt és másutt fogalmaz a nehézkedési erő hatókörével kapcsolatban, arra lehet következtetni, hogy nem végtelen hatótávolságúnak képzelte azt – összhangban Gilbert *De magnetéjével*, amely a mágnesesség esetén is (véges) hatóköréről beszél, és amely fő inspirációként szolgált Kepler erőfogalmához. Mindenesetre ha véges is ez az erő, bizonyára kiterjed a kozmikus léptékekre, ahogy az látható a Holdnak a földi vizekre gyakorolt hatásából (lásd erről még bevezető tanulmányunkat).

jelenlétében még menekülni is látszanak előle, mivel apad a szintjük, hiszen a víz nagy mennyisége eltávozik <belőlük.>

De mert a Hold gyorsan átrepül a zenit [*verticem*] fölött, ezért – mivel a vizek nem képesek őt ugyanilyen gyorsan követni – nyugatra irányuló áramlat keletkezik az óceánon a forró égöv alatt, amíg csak bele nem ütközik a szemközti partokba, s el nem hajlik azok mentén; de a Hold távoztával véget ér a vizek e gyülekezése vagy összeseregése, amely a forró égöv felé vezető úton halad, mert megszűnt a vonzerő [*tractu*], mely kimozdította őt; s miután befogadta a lendületet [*impetu*],<sup>41</sup> visszaáramlik, mint a vizeskorsókban, s megrohamozza saját partjait, elárasztja azokat, és e lendület a Hold távollétében újabb lendületet szül; míg a visszatérő Hold ismét meg nem kaparintja e lendület kantárját, el nem kezdi szabályozni azt, és saját mozgásával egyetemben körbe nem vezeti. Ekképp az egyformán nyílt partok mind ugyanazon órákban telnek meg, az elzártabbak ellenben később, néhány partszakasz pedig más- és másképp, mivel más és más módon fér hozzájuk az óceán.

Ennek folytán halmozódnak fel a Syrtes,<sup>42</sup> a homoktorlaszok – hogy mellékesen erre is kitérjek –, így születik vagy pusztul számtalan sziget az örvényes zezzugokban (mint a Mexikói-öböl előtt); s az Indiák puha, áldott és porhanyós földjét is nyilván ez az áramlás és örökös elárasztás törte és fúrta át végül úgy, hogy ebben közreműködött valamely egyetemes földmozgás is; mert az a hír járja, hogy e föld az Arany Chersonnésos-félszigettől<sup>43</sup> kelet és dél felé valaha összefüggő volt;<sup>44</sup> s most már a szétterült óceán – mely mögötte, Kína és Amerika között volt – által a tengerszint-süllyedés folytán magasba emelt partok (a Molukkák<sup>45</sup> és más szomszédos szigetek partjai) is e hír hihetőségét támasztják alá.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Impetus*: az ókori gyökerű és főleg a késő-középkor – pl. Jean Buridan (cca 1300–cca 1360), Nicole Oresme (cca 1320–1382) – óta népszerű elképzelés szerint a mozgató hatás egyfajta mozgásmennyiséget közöl a mozgatott testtel, és ez a mozgató hatás megszűnése után is fennmarad egy ideig. Bár ez nem azonos az impulzus modernebb fogalmával, amely egy – fékező hatás híján – megmaradó mennyiség, de annak előképeként fogható fel (pl. Galilei munkásságában).

<sup>42</sup> A *Syrtes* homokzátonyok Afrika északi partjai előtt.

<sup>43</sup> *Chersonnesos aurea*: A Maláj-félsziget az Andaman-tenger és a Dél-Kínai tenger között, amelyen ma Thaiföld déli része, Malajzia kontinentális része (Kuala Lumpur) és Szingapúr helyezkednek el.

<sup>44</sup> Kepler talán arra céloz, hogy Ptolemaios szerint az *oikoumenēn* túl, Távols-Keleten „ismeretlen föld” (ἄγνωστος γῆ) helyezkedik el; az *oikoumenē* déli határán túl szintén, tehát az Indiai óceán beltenger (*Geographikē hyphēgēsis*, VII/5, 2), amennyiben Ptolemaios földhidat gondol el délen Délkelet-Ázsia és Λιβύη, vagyis Afrika között (VII/5, 4: περιεχομένη και αὐτῆ πάντοθεν ὑπὸ τῆς γῆς). Ázsia így Arábián át és az „ismeretlen földön” át is érintkezik Afrikával (VII/5, 5).

<sup>45</sup> Az Indonéziához tartozó Molukka-szigeteket („Fűszer-szigetek”) északról a Fülöp-szigetek, keletről Új-Guinea, délről Ausztrália és nyugatról Celebesz veszik körül a Banda-tengeren.

<sup>46</sup> Max Caspar kritikái kiadása nyomán *opprimunt* helyett *approbantot* olvasva (ugyanígy Donahue: Johannes Kepler, 56).

Sőt úgy tűnik, Taprobané<sup>47</sup> is ebből a tengerből süllyedt alá (hisz a calcutaiak beszámolója alapján tény, hogy az ottani helyek egy része valaha szintén elsüllyedt), mivel a Kínai-óceán a feltört átjárókon át befolyt az Indiai-óceánba, úgyhogy ma Taprobanéból már semmi sem áll fenn ama hegycsúcsokon kívül, melyek a Maldív-szigetek név alatt megszámlálhatatlan sok sziget képét nyújtják. A kozmográfusokból és Diodóros Siculusból<sup>48</sup> könnyű ugyanis bizonyítani, hogy valaha itt helyezkedett el Taprobané, tudniillik az Indus torkolatával s a Corium-hegyfokkal szemközt, dél felé; hiszen még az egyháztörténet is azt tanítja, hogy valaha közös püspöke volt Arábiának és Taprobanénak, amely bizonyára közel volt, nem pedig ötszáz (sőt az akkoriban használatos tekervényes útvonalak miatt inkább ezer) német mérföldnyire kelet felé. Úgy gondolom azonban, hogy amit ma tartanak Taprobanénak – Szumátra szigetét –, valaha az volt az Arany Chersonnésos, mely India földnyelve révén kapcsolódott Malacca városhoz. A ma Arany Chersonnésosnak vélt terület ugyanis – úgy tűnik – nem sokkal inkább nevezhető *chersonnésosnak*,<sup>49</sup> mint Itália.

Bár mindezek nem ide tartoznak, mégis úgy akartam őket egyetlen összefüggésben kifejteni, hogy hihetőbbé tegyék a tengeri árapály jelenségét és ezáltal a Hold vonzerejét.

Ebből ugyanis az következik, hogy ha a Hold vonzereje [*virtus tractoria*] kiterjed a földre, akkor a Föld vonzereje még sokkal inkább kiterjed a Holdig és még sokkal magasabbra is, és ennél fogva semmi olyan dolog, amely valamiképpen földi anyagból áll, s felvitetik a Föld fölé, nem menekülhet valaha is e vonzerő rendkívül erős öleléséből.

Abszolút értelemben mármost semmi nem könnyű, ami testi anyagból áll; hanem valamihez viszonyítva könnyebb az, ami vagy a természeténél fogva, vagy a történetesen hozzájáruló [*accidente*] hő folytán ritkább. Ritkának pedig nem csupán azt nevezem, ami porózus, és sok üreget tartalmaz, hanem általában azt, ami ugyanolyan szélességű helyen, mint amelyet egy nehezebb dolog kitölt, kisebb mennyiségű testi anyagot foglal magában.

A könnyű dolgok meghatározását követi a mozgásuké is. Nem kell ugyanis úgy vélekednünk, hogy amikor ezek felfelé törekednek, akkor egészen a világ felületéig menekülnek,<sup>50</sup> vagy hogy nem vonzza őket a Föld; hanem a Föld kevésbé vonzza

<sup>47</sup> Sri Lanka (Ceylon) neve az ókori görög földrajzi forrásokban. Keplernél egy hatalmas elsüllyedt földterület neve a mai Indiai-óceán alatt.

<sup>48</sup> Kr. e. I. századi, szicíliai görög történész. Monumentális műve, a *Történelmi könyvtár* (Βιβλιοθήκη ιστορική) részlegesen fennmaradt.

<sup>49</sup> A görög χερσονήσος köznévi egyik jelentése „híddal a szárazföldhöz kapcsolódó sziget.”

<sup>50</sup> Az arisztoteliaiánus hagyományban a könnyű elemek – a levegő és még inkább a tűz – a kozmosz pereme felé, vagyis a középpont felé mutató iránnyal ellentétesen mozognak a saját természetük szerint.



őket, mint a nehéz dolgokat, s így ezen utóbbiak kiszorítják őket, s ha ez megtörtént, akkor a könnyű dolgok nyugalmi állapotba kerülnek, és a Föld a maguk helyén tartja vissza őket.

De bár a Föld vonzereje – mint mondtuk – felfelé igen messzire kiterjed, mégis, ha egy kő oly nagy távolságra lenne tőle, hogy az már érzékelhető volna a Föld átmérőjéhez képest, akkor az az igazság, hogy habár a Föld mozog, egy ilyen kő nem teljesen követné őt, hanem a saját ellenállási erőit [*resistendi vires*] hozzávegyiténé a Föld vonzerőéhez, és így nem csekély mértékben kivonná magát a Föld ama vonzásából [*raptu*]; s egy erőteljes mozgás nemkülönben valamennyire kiragadja a lövedékeket a Föld vonzásából, miáltal vagy megelőzik a Földet,<sup>51</sup> ha kelet felé hajtják el őket, vagy lemaradnak mögötte, ha nyugat felé röptik ki őket; és így egy erő kényszere alatt elhagyják a helyüket, ahonnét kiröpültek; s a Föld vonzereje ezt az erőszaktételt nem képes egészében megakadályozni, amíg csak az erőteljes mozgás érvényesül.

Miután azonban egyetlen lövedék sem szakad el a Föld felszínétől a Föld átmérőjének még százszázad részére sem, sőt maguk a csupán minimális földi anyagot tartalmazó felhők és füstök sem szállnak fel a Föld sugarának ezredrészére sem a magasba, ezért a felhők, füstök, egyenesen felfelé kilőtt dolgok ellenállása és a nyugalomra való természetes hajlama teljesen képtelen megakadályozni a Föld ezen vonzását, minthogy azzal ez az ellenállás egyszerűen nem állítható arányba. Úgyhogy amit merőlegesen kilőttek felfelé, az vissza fog esni a maga helyére, mivel nem akadályozza a Föld mozgása, mert a Föld nem húzható ki alóla, hanem magával ragadja a levegőben repülő tárgyakat, amelyeket nem kevésbé köt magához mágneses erő által, mint ha érintkezne e testekkel.

Ha elménkben jól megértettük s alaposan mérlegeltük ezeket a téziseket, akkor nemcsak szertefoszlik a Föld mozgásának abszurditása és hamisan elképzelt fizikai lehetetlensége, hanem ráadásul az is világossá válik, hogy mit kell válaszolnunk a különféleképpen előadott fizikai ellenvetésekre.

Ámbár Copernicusnak jobban tetszik,<sup>52</sup> ha a Földet és minden földi dolgot – még ha azok el is különülnek tőle – egy és ugyanazon mozgató lélek [*anima motrice*] formálja belülről [*informari*], mely midőn saját testét: a Földet forgatja, azzal

<sup>51</sup> Mármint a Föld felszínének a tengelyforgásból adódó, nyugatról keletre történő haladását (vö. Ptolemaios *Syntaxis*-ában az I/7. fejezet végével). A valóságban egyébként tényleg létezik egy – igen enyhe – különbség a két égtáj felé azonos módon kilőtt lövedékek lőtávjai között, noha ez éppen ellentétes a Kepler által leírttal (ti. keletre kisebb a lőtáv, mint nyugatra), ám ennek felismerésére és magyarázatára a XIX. századig kellett várni (Gaspard-Gustave de Coriolis, 1792–1843).

<sup>52</sup> De revolutionibus, I/8. fejezet, azon belül 6 *recto*. Kepler kissé szabadon értelmezi a hivatkozott szöveghelyet, hiszen Copernicus nem említi „mozgató lelket,” és magyarázata meglehetősen elnagyolt és tentatív.

együtt forgatja az attól elkülönült részecskéket is; úgyhogy ily módon erőszakos mozgások [*motus violentos*]<sup>53</sup> révén keletkezik erő e minden részecskébe szétáradt lélekben – ahogyan én mondom, hogy a testi képességben (melyet nehézkedésnek [*gravitatem*] vagy magnetikus képességnek nevezünk) ugyancsak erőszakos mozgások révén keletkezik erő.

A Földtől elkülönült dolgokhoz azonban elégséges ama testi képesség, felesleges az eleven lényi.

De hogy az emberek e mozgás gyorsasága miatt féltsek a saját életüket és a Földön születők életét, arra nincsen semmi okuk. Erről a dologról lásd a Kígyótartó csillagáról írott könyvem 15. és 16. fejezetét, a 82. és 84. oldalon.<sup>54</sup>

Ugyanott kibontott vitorlázatú hajózást fogsz találni a világ körének mérhetetlenségén keresztül, melynek kapcsán azt szokták Copernicus szemére vetni, hogy természetellenesen nagy; mivel bizonyítást nyer, hogy <valójában> szép arányai vannak; s hogy ezzel szemben az egek aránytalanul és félelmesen gyorsan fognak forogni, ha a Föld kénytelen a maga helyén és helyzetében teljesen mozdulatlanul állni.

Sokkal többen vannak mármost azok, akiket a kegyesség [*pietate*] tart vissza a Copernicusszal való egyetértéstől, mivel félnek, nehogy az Írásban megnyilatkozó Szent Szellemet a hazugság vádja illethesse, ha azt állítanánk, hogy a Föld mozog, a Nap áll.

Ők azonban mérleget jék a következőket: miután szemünk érzékelése révén jutunk a legtöbb és legfontosabb <ismeret>hez, ezért képtelenek vagyunk kifejezőmódunkat elvonatkoztatni a szemünk ezen érzékelésétől. Így nap mint nap több olyan dolog is történik, melyek kapcsán a szemünk érzékelésének megfelelően fejezzük ki magunkat, jóllehet bizonyosan tudjuk, hogy maga a dolog máshogyan van.

Példa erre a következő verssor Vergiliusban: „Útra kelünk: kikötő, föld, városok elmaradoznak.”<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Arisztotelianus fogalom: Egy test vagy a saját természete szerint mozog, vagy annak ellenére mozgattatik – ez utóbbi az erőszakos mozgás.

<sup>54</sup> Joannis Keppleri Sac<rae> Caes<areae> Majest<atis> Mathematici De stella nova in pede Serpentarii, et qui sub ejus exortum de novo iniit, Trigono Igneo. Pragae: Anno MDCVI (röviden *Az új csillagról a Kígyótartó lábában*). A ma SN 1604 jelet viselő szupernóváról írott mű ugyanazzal a hévvel védelmezi Copernicus rendszerét, mint az *Astronomia nova* αιτιολογητός. *Az új csillagról a Kígyótartó lábában* 15. fejezete a copernicusi elgondolás alapján bizonyítja, hogy az új csillag nagyon messze van a Földtől – részben ezért nem kell tartani káros hatásától. Az ugyanezen témát továbbvivő 16. fejezet szintén a copernicusi modell alapján taglalja a Föld tengely körüli forgásából adódó sebességet, szembeállítva ezt a még felfogható gyorsaságot az állócsillagok egének a ptolemaiosi modellből következő felfoghatatlan nagy sebességével: „Ito nunc ad Ptolemaeum, & antiquam sententiam; omnia invenies incredibiliora” (De stella nova in pede Serpentarii, 84).

<sup>55</sup> Aeneis, III. ének, 72. sor (Lakatos István fordítása). Ugyanezt a passzust idézi Copernicus is az imént hivatkozott szöveghelyen (De revolutionibus, 6 *recto*).

Amikor valamely völgy szűkületeiből előjövünk, akkor ugyanígy mondjuk azt is, hogy széles mező nyílik előttünk.

Így szólt Krisztus Péterhez: „Evezz a magasba” – mintha a tenger magasabb lenne, mint a partjai.<sup>56</sup> Hiszen így látszik a szemnek; és az optika szakértői le tudják vezetni e tévedés okait. Krisztus azonban a teljesen elfogadott beszédmód szerint fejezi ki magát, mely ugyanakkor szemünk e csalódásából ered.

Így emlegetjük megtévesztő módon a csillagok felkelését és lenyugvását, vagyis felemelkedését és leszállását; jöllehet mások ugyanabban az időben mondják, hogy a Nap lenyugszik, amikor mi azt mondjuk, hogy felkel. Lásd erről *A csillagászat optikája* 10. fejezetét a 327. oldalon.<sup>57</sup>

Ugyanígy mondják a Ptolemaios-követők is, hogy a bolygók állnak, amikor úgy látszik, hogy azok néhány napig egyfolytában ugyanazon állócsillagok környékén tartózkodnak; habár e csillagászok azt gondolják, hogy a bolygók ilyenkor valójában egyenes vonalban lefelé mozognak, vagy a Földtől fölfelé.<sup>58</sup>

Így napfordulóról [*solstitium*] beszél az írók minden fajtája – még ha tagadja is, hogy a Nap ténylegesen megáll.

Hasonlóképp soha senki sem lesz annyira Copernicus híve, hogy ne mondaná, hogy a Nap belép a Rákba vagy az Oroszlánba, amikor azt akarja mondani, hogy a Föld lép be a Bakba vagy a Vízöntőbe. És még sok hasonló példa van.

A hétköznapi dolgokról szólván (melyekre nem akarja tanítani az emberiséget) bizony a Szent Írás is emberi módon beszél az emberekkel, hogy az emberek fel fogják azokat; az emberek által közönségesen ismert dolgokat arra használja, hogy magasabbrendű és isteni dolgokra utaljon általuk.

Mi hát a meglepő abban, ha az Írás is az emberi érzékelésnek megfelelően nyilatkozik akkor, amikor pedig a dolgok valósága eltér az érzékeléstől, akár tudják

<sup>56</sup> Lk 5, 4. *Septuaginta*: Ἐπάναγαγε εἰς τὸ βάθος; *Vulgata*: „Duc in altum;” *Vizsolyi Biblia*: „Vigyed az mélyre;” *Revideált Károli-Biblia*: „Evezz a mélyre.” A Kepler által idézett *Vulgata*-fordításában szereplő *altum* szó jelenthet „magas”-at és „mély”-et is egyaránt, attól függően, hogy ugyanazt a tárgyat alulról felfelé vagy felülről lefelé nézzük-e.

<sup>57</sup> „A csillagmozgások optikai alapjai” címet viselő, a csillagászatban fellépő optikai érzékszálódásokat tárgyaló 10. fejezet a jelen szöveghelyhez nagyon hasonlóan foglal állást a hétköznapi és a biblikus nyelv kifejezésmódjáról, s ennek során Copernicus példájára is hivatkozik: „Quominus mirari debemus, ausum esse distinguere Copernicum inter ea, quae in Sacris literis ad visus rationem explicandam recte quidem dicuntur, & illa quae astronomice examinata aliter habere deprehenduntur. Non enim falsum dicunt, sed sensum visus hoc dicere verissime asseuerant; seu potius hoc a visu suggestum, ad institutum suum accomodant; Astronomus vero, seu magis Opticus, sensum visus fallaciae citra omnem contumeliam coarguit.” (Kepler: *Ad Vitellionem Paralipomena*, 327.)

<sup>58</sup> Értsd: az adott égitest a csillagokhoz képest nem tűnik elmozdulni, és ilyenkor az történik a szóban forgó csillagászati elméletek szerint, hogy a deferens körön és az epicikluson végbemenő mozgások eredőjének a látóirányra merőleges komponense eltűnik, szemben a párhuzamos komponenssel (közzeledés vagy távolodás), amely épp ekkor maximális.

ezt az emberek, akár nem? Ki ne tudná ugyanis, hogy a 19. Zsoltár költői utalást alkalmaz, ahol – miközben a Nap képe alatt az Evangélium terjedését, sőt Krisztus Urunk miértünk vállalt evilági vándorlását énekli meg – úgy fogalmaz, hogy a Nap „mint egy vőlegény jön ki az ő ágyasházából; örvend, mint egy hős, hogy futhatja a pályát?”<sup>59</sup> Amit így utánoz Vergilius: „felocsúdik közben a Hajnal Títhónus sáfrányvörös ágyn.”<sup>60</sup> Hiszen a költészetet korábban művelték a héberek.

Tudta a zsoltárköltő, hogy a Nap nem úgy bukkan fel a horizonton, mintha ágyasházából jönne elő (még ha így is látja a szem); de úgy vélte, hogy a Nap mozog, mivel a szemnek így tűnik. Mégis kimondja mindkettőt, mert mindkettő így látszik a szemnek. S azt sem kell gondolnunk, hogy az egyik vagy a másik alkalommal hamisan szól; elvégre megvan a szem észlelésének is a maga igazsága, mely a zsoltárköltő titkos szándékának éppen megfelel, és az Evangélium terjedését, valamint Isten Fiának vándorútját sejteti. Józsué említi még a völgyeket is, amelyek felé mozog a Nap és a Hold, mivel ez neki így látszott a Jordánnál.<sup>61</sup> S mégis mindketten elérik, amit akarnak: Dávid (és vele együtt Sirák fia)<sup>62</sup> Isten fenségének megnyilvánulását, mely azt tette, hogy e dolgok így mutatkozzanak meg a szem előtt – vagy még a misztikus jelentést is, mely e látható jelenségek által fejeződött ki; Józsué pedig azt, hogy a Nap *az ő számára* egy teljes napig az égbolt közepén maradjon, a saját szemének látóképességéhez viszonyítva – bár más emberek számára ugyanazon időtartam alatt a Nap a Föld alatt tartózkodott.

De aki ezt nem gondolja meg, az csak a szavak szembenállását nézi: a Nap megállt – vagyis a Föld állt;<sup>63</sup> s nem mérlegeli, hogy ez a szembenállás csak az optika és a csillagászat határain belül jön létre, s hogy ezért ezen túlmenően az emberi szóhasználatra sem vonatkozik; és azt sem akarja észrevenni, hogy Józsué egyetlen vágya az volt, nehogy a hegyek eltakarják a Napot; s e vágyát fejezte ki olyan szavakkal, amelyek összhangban álltak a látás érzékével; hiszen teljesen helyénvalótlan lett volna ebben a korban az asztronómiáról s a látóképesség hibáiról elmélkedni. Ha ugyanis valaki felhívta volna a figyelmét arra, hogy a Nap nem valóságosan mozog Ajalon

<sup>59</sup> Zsolt 19, 6.

<sup>60</sup> Vergilius: *Georgica*, I, 447 (Lakatos István fordítása; a Kepler szövegében szereplő *Tithonót* Vergilius szövegének megfelelően *Tithonira* javítva).

<sup>61</sup> Józ 10, 12: „Akkor szóla Józsué az Úrnak azon a napon, amelyen odavetette az Úr az emoreust Izráel fiai elé; ezt mondotta vala pedig Izráel szemei előtt: Állj meg nap, Gibeonban, és hold az Ajalon völgyében!”

<sup>62</sup> Kepler a *Jézus, Sirák fia* – katolikus Biblia-kánon szerinti – könyvének következő verseire gondolhatott: 43, 2 („A felkelő Nap, amikor megjelenik, hirdeti, hogy csodálatos a Magasságbeli alkotása!”); 46, 5 („Intésére nem állt-e meg a Nap, s egy nap olyan lett, mint kettő?”); és 48, 26 („Az ő napjaiban ment hátrafelé a Nap, és ő meghosszabbította a király életét;” Káldi-Neovulgáta-fordítás).

<sup>63</sup> Kepler úgy véli: a hétköznapi tudat nehezen fogadja el, hogy a Nap megállása a biblikus szöveg szerint a valóságban azt jelenti, hogy a Föld állt meg a pályáján („Sol stetit, id est, Terra stetit”).

völgye felé, hanem csak látszólag, akkor vajon nem kiáltotta volna-e Józsué, hogy ő azt kívánja, hogy a nap az ő számára megnyúljék, akármilyen módon történjék is ez? Ugyanígy válaszolt volna tehát akkor is, ha valaki a Nap örökös állásával és a Föld mozgásával hozakodik elő neki.

Isten azonban egykönnyen megértette Józsué szavaiból, hogy az mit akar; s teljesítette is a kívánságát úgy, hogy megállította a Föld mozgását; hogy Józsuének ilyenformán állni lássék a Nap. Józsué kérésének lényege ugyanis az volt, hogy neki ez így legyen látható, bármint legyen is *a valóságban*; elvégre nem hiábavaló és értelmetlen dolog volt, hogy ez így mutatkozzék, hanem összefüggött a kívánt hatással.

Üsd fel azonban *A csillagászat optikai részének X. fejezetét*, s érveket fogsz találni arra nézvést, hogy miért tűnik minden embernek úgy, mintha a Nap mozogna, nem pedig a Föld; tudniillik azért, mert a Nap kicsinek látszik, a Föld ellenben nagynak; s a Nap mozgását sem fogja fel a látás annak látszólagos lassúsága folytán, hanem csupán racionális gondolkodás [*ratiocinatione*] útján látjuk be, amennyiben a Nap bizonyos idő múltán közelebb kerül a hegyekhez; minélfogva lehetetlen, hogy az ész [*ratio*] – hacsak előzetes tájékoztatást nem kap – mást képzeljen magának, mint hogy a Föld a reá támaszkodó égboltozattal egyetemben úgyszólván nagy mozdulatlan ház, melyben az oly kicsinynek látszó Nap a levegőben vándorló madárként egyik régióból a másikba megy.<sup>64</sup>

Ez a közös emberi képzelet volt tehát mérvadó a szent szöveg számára. Kezdetben – úgymond Mózes – teremtette Isten az eget és a földet; tudniillik mivel ez a két rész tűnik leginkább szembe. Mintha csak így szólna Mózes az emberhez: Isten megteremtette a világot ezen egész épületét, melyet látsz, s amely fent fényes, lent pedig – ahol állsz és védve vagy – sötét és messze kiterjedő.

Másutt azt kérdezik az embertől, vajon ki tudná-e kutatni az ég magasságát odafent s a föld mélységét alant;<sup>65</sup> hiszen az emberek nagy tömegének úgy tűnik, hogy mindkettő egyformán végtelen terekre terjed ki. Mégsem akadt még olyan, aki ép elme birtokában e szavakkal írta volna le a csillagászok feladatát akár amikor a Föld megvetésre méltó kicsinységét kell megmutatni az éghez képest, akár amikor a csillagászati térközöket kell kikutatni; hiszen ezek a szavak nem az elméleti, hanem a valóságos megmérésről beszélnek; ami a földhözragadt, szabad levegőt szívó emberi test számára teljességgel lehetetlen. Olvasd csak végig Jób XXXVIII. fejezetét, és hasonlítsd össze azokkal <a kérdésekkel,> melyeket a csillagászat és a fizika tárgyval.

<sup>64</sup> Az *Astronomiae pars optica* (Francofurti: 1604) X. fejezete („De motibus siderum fundamenta optica,” „A csillagmozgások optikai alapjairól,” 324–334.) előbb szillogisztikus formájú érveléssel bizonyítja, hogy azért véljük úgy, hogy a Nap mozog, és a Föld áll, mert a Földet látjuk nagyobbak. Ezután a szem természetéből is levezeti ugyanezt az érzécsalódást.

<sup>65</sup> Jer 31, 37: „Ezt mondja az Úr: Ha megmérhetik az eget ott fenn, és itt alant kifürkészhetik a Föld fundamentumait: én is megütölöm Izráelnek minden magvát, mindazokért, amiket cselekedtek, azt mondja az Úr!”

Ha valaki felhossa a XXIV. zsolnárból azt, hogy a Föld „folyókon erősítetett meg,”<sup>66</sup> hogy ezáltal valamely új, hallani is abszurd elméletet alapozzon meg, mely szerint a Föld folyók színén úszik; akkor nemde helyesen mondanánk neki, hogy bocsássa el a Szent Szellemet [*Spiritum sanctum*], és a fizikatudományi iskolákba se hurcolja be magával nevétség tárgyául; hiszen az idézett passzusban semmi másra nem akar utalni a zsolnárköltő, mint arra, amit az emberek már eleve tudnak, és naponta meg is tapasztalnak – hogy a szárazföldröket (melyek a vizek szétválasztása után kiemelkedtek) hatalmas folyamok folyják keresztül, és tengerek veszi körbe. Kétségkívül ugyanez a kifejezés szerepel másutt is, ahol az izraeliták arról énekelnek, hogy Babilon folyói felett ültek – azaz a folyók mellett, vagyis az Euphratés és a Tigris partjainál.<sup>67</sup>

Ha valaki ezt szívesen elfogadja, akkor miért nem fogadja el azt is, hogy más helyeken, melyeket a Föld mozgása ellen fel szoktak hozni, a fizika helyett ugyanígy az Írás céljaira kell fordítanunk tekintetünket?

„Egyik nemzetség elmegy” – mondja a Prédikátor –, „és a másik eljő; a Föld pedig mindörökké áll.”<sup>68</sup> Talán a csillagászokkal vitatkozik itt Salamon? Nem inkább a múlandóságukra figyelmezteti az embereket? – hiszen a Föld, az emberi nem lakóhelye, mindig ugyanaz marad; a Nap mozgása örökké visszatér önmagába; a szél fújása körkörös, ugyanoda jut vissza; a folyók forrásuktól a tengerig futnak, majd a tengertől forrásukba térnek meg; végezetül ha a mostaniak elhaltak, más emberek születnek; s mindig ugyanaz az élet históriája; nincs új a Nap alatt.

Nem hallasz itt fizikai tanítást. Erkölcsei vouθεσία<sup>69</sup> ez egy olyan dologról, mely önmagában nyilvánvaló, s amit mindenki szeme lát, de csak kevesen gondolnak meg. Ezért tanítja Salamon. Elvégre ki ne tudná, hogy a Föld mindig ugyanaz? Ki nem látja, hogy a Nap minden reggel keleten kel, a folyók örökké a tengerbe ömlenek, a szelek újra megfutják kijelölt pályájukat, az embereket más emberek követik? De ki gondol bele, hogy az élet örökké ugyanúgy megy a maga útján, még ha változnak is a személyek; s hogy semmi új sincs az emberek ügyeiben? Salamon ezért a mindenki számára látható dolgok felemlítésével figyelmeztet arra, amiről a többség egyáltalán nem vesz tudomást.

A 104. zsolnárról ezzel szemben úgy vélik, hogy teljes egészében fizikai eszme-futtatást tartalmaz, mivelhogy elejétől végéig fizikai dolgokról szól.<sup>70</sup> Azt olvassuk

<sup>66</sup> Zsolt 24, 1–2: „Az Úré a Föld s annak teljessége; a Föld kereksége s annak lakosai. Mert ő alapította azt a tengereken, és a folyókon megerősítette.”

<sup>67</sup> Zsolt 137, 1. A *Vulgata* ilyen értelmű megfogalmazása – „Super flumina Babylonis,” vagyis „Babilon folyói felett” – nem jelenik meg a magyar fordításokban, ahol többnyire a „folyónál” kifejezés szerepel. A *Vulgata* itt a *Biblia Hebraica* és a *Septuaginta* kifejezésmódját követi:  $\text{עַל־הַנְּהַרִּים הַבָּבְלוֹנִים}$  – ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλῶνος ἐκεῖ ἐκαθίσταμεν.

<sup>68</sup> Préd 1, 4; a *Vulgata* Kepler által idézett szövege szerint „Terra autem in aeternum stat.”

<sup>69</sup> Figyelmeztetés (gör.).

<sup>70</sup> A lutheránus *Biblia* számozása szerint a 104. zsolná, a *Vulgata* és a *Septuaginta* számozása szerint a 103.

itt Istenről, hogy „fundálta a Földet az ő oszlopain,” s hogy az „nem mozdul meg soha örökké.” Ámde a zsolnárköltőtől igen távol áll a fizikai okok felőli elmélkedés. Kizárólag a mindezeket alkotó Isten nagysága érdekli őt, és a Teremtő tiszteletére dicsőítésben tör ki, melynek során módszeresen áttekinti a világot úgy, ahogy az a szemnek megjelenik.

Ha ezt a leírást alaposan szemügyre veszed, akkor a biblikus teremtéstörténet kommentárjának fogod találni. Hisz amiként ott az első három nap tárgya a régiók szétválasztása – az első napon a világosságot választja el Isten a külső setétségtől, a másodikon a vizeket a vizektől, a firmamentum közbevetésével, a harmadikon a szárazföldeket a tengerektől, amikor a földet elborítják a füvek és fák –; a második három napot pedig az így elkülönített régiók kitöltésének szenteli: a negyediket az ég, az ötödiket a tengerek és a levegőég, a hatodikat a szárazföldek <benépesítésének;> úgy az említett zsolnártban is ugyanennyi – méghozzá a hat nap műveivel analóg – rész különül el.

Elvégre a második vers a világosságot, az első teremtményt és az első nap művét adja fel a Teremtőre öltözetül.

A második rész a harmadik verstől kezdődik, s az ég fölötti vizekről szól, valamint az égboltozat kiterjedéséről és a légköri jelenségekről [*de Meteoris*], melyeket a zsolnárköltő szemléletét a felső vizekhez számít, ti. a felhőkről, szelekről, forgószelekről és villámokról.

A harmadik rész a hatodik verstől kezdődik, s a földet mint ama dolgok fundamentumát ünnepli, melyeket itt fontolóra vesz. Mindent a földre és az azt lakó élőlényekre vezet ugyanis vissza; mivel a szem úgy ítéli meg, hogy a világ két fő része a föld és az ég. Itt tehát azt fontolja meg, hogy a Föld oly sok évszázad alatt sem süllyedt el, nem esett szét, nem zuhant le; jóllehet még senki sem volt képes megállapítani, hogy min nyugszik.

Nem azt akarja megtanítani, amit az emberek nem tudnak, hanem csak elméjükbe akarja idézni azt, amiről nem vesznek tudomást, tudniillik Isten nagyságát és hatalmát egy ekkora – s ilyen szilárd és állandó – tömeg megteremtésében. Ha a csillagász azt tanítja, hogy a Föld a csillagok között halad, azzal nem forgatja fel a zsolnárköltő mondanivalóját, se nem tesz erőszakot az emberi tapasztalaton. Elvégre változatlanul igaz az, hogy a földek – az isteni építőmester művei – nem zuhannak sehová, ahogyan pedig össze szoktak dőlni az emberkéz emelte épületek régiségük és leromlásuk folytán; nem dőlnek oldalra, az állatok lakóhelyei zavartalanok, a hegyek és partok szilárdan állnak a helyükön, ahogyan kezdettől fogva voltak, nem mozdulnak a szelek és áradatok nyomása alatt. A zsolnárköltő mindezen túlmenően igen szépen vázolja a vizek elválasztását a szárazföldektől; s e vázlatot még feldíszíti a források és ama hasznos dolgok bemutatásával, melyeket a források és sziklák nyújtanak a madaraknak és a négy lábúaknak. Nem mulasztja el megemlíteni a Föld felszínének Mózes leírta feldíszítését sem a harmadik nap művei

között; de ezt magasabbról, az okától kiindulva ábrázolja, tudniillik az égből hulló csapadéktól kezdve; és kiszínezi ama haszon ecsetelésével, mely e díszből fakad az emberek táplálkozására és örömére, valamint az állatok lakóhelyeire nézve.

A negyedik rész a huszadik verstől kezdődik,<sup>71</sup> ahol a költő a negyedik nap műveit dicséri, a Napot és a Holdat, de különösen ama hasznot,<sup>72</sup> mely az idő felosztásából fakad az élőlények s az ember javára, ami a költő témája – hogy ezáltal világhossá váljék: ő itt nem a csillagász szerepét játssza.

Nem mondott volna le ugyanis az öt bolygó megemlítéséről, amelyek mozgásánál nincs semmi csodálatosabb, semmi szebb, semmi, ami a Teremtő bölcsességéről világosabban tanúskodna az értelmes emberek szemében.

Az ötödik rész a 26. versben van az ötödik nap munkájáról – „megtölti a tengereket halakkal, és felékesíti gályákkal.”

A hatodik rész kevésbé nyilvánvaló módon kapcsolódik ide a 28. verstől kezdődően, s a szárazföldeket benépesítő élőlényekről szól, melyek a hatodik napon teremtettek. S végül általánosságban beszél a költő Isten jóságáról, aki fenntart mindeneket, és új dolgokat teremt. Így hát mindent, amit a világról mondott, az élőlényekkel hoz kapcsolatba; semmi olyat nem említ, ami ne lenne köztudomású; hiszen az a szándéka, hogy ismert dolgokat magasztaljon fel, nem az, hogy ismeretlen dolgokat kutasson ki, hanem hogy arra biztassa az embereket: vegyék fontolóra a jótéteményeket, melyek az egyes napok cselekedeteiből reájuk származnak.

Én is kérem olvasómat, hogy – el nem felejtkezvén az ember javát szolgáló isteni jóságról, melynek meggondolására hívja őt a zsoldárköltő kiváltképpen – amint visszatért a templomból, és belépett a csillagászati iskola kapuján, velem együtt dicsérje és magasztalja a Teremtő bölcsességét s nagyságát, amelyet feltárok előtte a világ formájának elmélyültebb magyarázata, az okok felderítése, a látás csalódásainak kikutatása révén, hogy ilyenformán ne csak a Föld szilárdsága és állandósága alapján dicsőítse az egyetemes természet élőlényeinek üdvét mint Isten ajándékát, hanem a Föld oly rejtelmes, oly csudálatos mozgásában is felismerje az Alkotó bölcsességét.

Aki azonban nem elég okos ahhoz, hogy megértse a csillagászat tudományát, vagy pedig gyöngébb annál, hogysem kegyessége [*pietate*] sérülése nélkül higgyen Copernicusnak, annak azt javaslom, hogy hagyja el a csillagászat iskoláját,átkozza el – ha úgy tartja kedve – a filozófusok mindahány nézetét, foglalkozzék a maga dolgával, s e világi vándorlástól elállva vonuljon vissza otthonába földescskéjének művelése végett, szemét – látásának egyetlen eszközét – emelje e látható égboltra, és teljes lelkéből adjon hálát a Teremtő Istennek, és dicsérje Őt; bizonyos lévén abban, hogy így nem kevésbé tiszteli Istent, mint a csillagász, akinek viszont Isten azt

<sup>71</sup> Pontosabban már a 19.-től: „Teremtett Holdat ünnepeknek mutatására; a Napot, amely lenyugovását tudja.”

<sup>72</sup> *Utilitatem* helyett *utilitatumot* olvasva, mint egy bekezdéssel feljebb.



a feladatot adta, hogy az elme szeme által még élesebben lásson, és amit lel, azért ő is dicsőíteni tudja és akarja Istenét.

Ez okból bizonyos mértékig – de nem kevéssé – ajánlanunk kell a tudósoknak Brahe véleményét a világ alakjáról, amennyiben az úgyszólván középúton jár: egyfelől amennyire lehetséges, megszabadítja a csillagászokat a számtalan epicyklus haszontalan felszerelésétől, és a mozgások okait, melyeket Ptolemaios nem ismert, Copernicusszal együtt magáévá teszi; a fizikai elméleteknek is ad egy kis helyet, mivel a Napot beengedi bolygórendszerünk középpontjába; másfelől pedig a művelt emberek zömének is eleget tesz, amennyiben kizárja a Föld oly nehezen hihető mozgását – jóllehet ezáltal számos nehézség lép fel a bolygók elméletében a csillagászati számítások és bizonyítások terén, és nem kevéssé összezavarodik az égi fizika.

Ennyit a szent iratok tekintélyéről. A szentek e természeti kérdésekkel kapcsolatos felvetéseire pedig egyetlen szóval felelek. A teológiában a tekintélyek súlyát kell ugyan mérlegelni, a tudományban [*Philosophia*] azonban az érveket. Szent tehát Lactantius, aki tagadta a Föld kerekdedségét;<sup>73</sup> szent Ágoston is, aki megengedte a kerekiséget, de az antipódusokat már elvetette;<sup>74</sup> és szent a Hivatal [*Officium*],<sup>75</sup> melyet olyan kortársaink alkotnak, akik elfogadják ugyan a Föld csekély méretét, de tagadják annak mozgását; nekem azonban – aki tudományos alapon bizonyítom, hogy a Föld gömbölyű is, köröskörül antipódusok is lakják, megvetendő kicsinységű is, és végül még mozog is a csillagok között – szentebb az igazság, jóllehet az egyház és az egyháztanítók tekintélyét nem vonom kétségbe.

De most már elég a copernicusi hipotézis igazságáról. Végére is vissza kell térnünk a kitűzött célhoz, ahonnt e bevezető kiindult.

Azt kezdtem el fejtegetni, hogy a jelen műben az egész csillagászatot nem megalapozatlan feltevésekre [*Hypothesibus*], hanem fizikai okokra építem fel; a tetőpont eléréséhez azonban két lépcsőfokon át jutottam el: egyrészt felfogtam, hogy a Nap testében futnak össze a bolygók excenterei; másrészt megértettem, hogy a Föld elméletében ekváns kör szerepel, és hogy az excentricitását felezni kell.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Lactantius: Isteni tanítások (Divinae institutiones), III. könyv, 24. fejezet.

<sup>74</sup> Vagyis azt, hogy a kerek Föld áttelens oldala lakott volna. Lásd Szent Ágoston: Isten városáról (De civitate Dei), XVI. könyv, 9. fejezet („Hihető-e, hogy a föld alsó részét, mely a mi földünkkel ellenes, ellenlábúak lakják?”).

<sup>75</sup> A Sanctum Officiumot – teljes nevén Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis-t – III. Pál pápa (sedít 1534–1549) létesítette az 1542-ben kiadott *Licet ab initio* kezdetű bullájával.

<sup>76</sup> Kepler modelljében a földpálya excentricitása feleakkora, mint Copernicuskénál, tehát kisebb mértékben változtatja a Föld a Naptól mért távolságát a pályája mentén. Kepler ezt azzal érte el, hogy a földpálya esetén is bevezetett egy ekvánspontot, amivel technikailag kiváltotta az excentricitás felét (azaz pozícióelőrejelzésben a két modell gyakorlatilag egyenértékű). Copernicus ugyanis nem használta a Föld esetén az ekvánspontot helyettesítő apró epicyklust, melyet a többi bolygóra bevezetett. Ennek a – Kepler szerint elfogadhatatlan – kivételezésnek

A harmadik lépcsőfok mármost legyen az, hogy – miután összevetettük a második részt a negyedikkel – tökéletesen bebizonyosodott, hogy a Mars ekván-sának excentricitását is pontosan kétfőbe kell vágni, amit Brahe és Copernicus rég kétségesé tettek.<sup>77</sup>

Úgyhogy egy, az összes bolygóra támaszkodó indukció révén a harmadik részben előzetesen igazolást nyert, hogy mivel – amint ezt Brahe az üstökösök áthaladásaiból [*trajectionibus*] bizonyította<sup>78</sup> – nincsenek szilárd körpályák [*orbes*], ezért a Nap teste azon erő [*Virtutis*] forrása, mely az összes bolygót körbehajtja. Ennek módját is meghatároztam érvekkel úgy, hogy a Nap a maga helyén maradván mégis körbeforog, mintha esztergapadon lenne, de közben a világ teljes szélességébe kibocsátja magából saját testének anyagtalán képmását [*speciem*], mely analóg képmásával, az anyagtalán fénnel;<sup>79</sup> mely képmás a Nap testének forgásához igazodva maga is körbeforog igen sebes örvény módjára a világ teljes szélességében, s magával együtt körbeviszi a bolygók testét, gyorsabban vagy lassabban ragadva őket magával aszerint, hogy ő a kiáradás [*effluxus*] törvénye maga folytán sűrűbb vagy ritkább lesz.<sup>80</sup>

Miután e közös erőt elmagyaráztam, melynek révén minden bolygó a maga körén vitetik a Nap körül, immár az következett az érveléseimből, hogy az egyes bolygóknak külön-külön mozgatókat [*motores*] tulajdonítsak, amelyek magában a bolygók testében székelnek; miután a szilárd körpályákat Brahe ítélete alapján már elvettem. S ezt is a harmadik részben végeztem el.<sup>81</sup>

Az érvelés ezen útján haladva az említett mozgatók hihetetlenül sok fejtörést okoztak nekem a negyedik részben, mivel amikor a bolygó Naptól való távolságaihoz, s az excentere egyenleteihez<sup>82</sup> kell alapot nyújtaniuk, rossz eredményeket adnak, és eltérnek a megfigyelésektől; nem mintha tévedésből vezettem volna be őket, hanem

az az oka, hogy Copernicus földmozgás-modellje technikailag híven lefordítja Ptolemaios napmozgás-modelljét, márpedig Ptolemaios a Nap esetén nem használt ekváns pontot, szemben a bolygók többségével (kivéve a Merkúrt).

<sup>77</sup> Brahe kétségeiről és Kepler válaszáról lásd a jelen mű 31. fejezetét. Copernicusnál a kérdés nem közvetlen módon került szóba, ő ugyanis elvetette az ekváns pontot (lásd *De revolutionibus*, IV/2, 99 verso, és V/2, 140 verso).

<sup>78</sup> Tycho Brahe: *De mundi aetheri recentioribus phenomenis* (Az aetheri világ újabb jelenségeiről, 1603; *Opera omnia* IV, „Conclusio,” 457).

<sup>79</sup> „...emittat vero ex sese in Mundi amplitudinem, speciem immateriatam corporis sui, analogam speciei, immateriatam lucis suae...” (*Astronomia nova* ἀιτιολογητός, „Introductio,” számozatlan oldal *ad finem*.)

<sup>80</sup> Lásd a mű 33–34. fejezeit. A 33. fejezet magyar fordításban itt olvasható: Vassányi – Kutrovácz: *A világ bizonyos szimmetriája*, 149–162.

<sup>81</sup> A 39. fejezetben, ahol azzal a gondolattal kísérletezik, hogy minden egyes bolygónak saját mozgató lelket tulajdonítson.

<sup>82</sup> Egyenlet alatt Kepler azt a különbséget érti, amely egy égitest kétféle módon meghatározott vagy számított pozíciói között adódik. Az excenter egyenlete – vagy excentrikus egyenlet – az a mennyiség, mely az égitest valódi hosszúságának eltérése a közepes (azaz átlagos) mozgása

mert a közös vélekedés hatása alatt úgyszólván körpályák rabszolgáinká-  
hoz kötöttem őket, s e pályák kötelékében nem tudhatták elvégezni feladatukat.

Nem is értek véget fáradozásaim, mielőtt a negyedik lépcsőfokot is megépítettem a fizikai hipotézisekhez: fáradalmas levezetések és igen sok megfigyelés elemzése révén megértettem, hogy a bolygó útja az égen nem kör alakú, hanem ovális, tökéletesen elliptikus út.

A geometria egyetértését adta ehhez, és arra oktatott, hogy az út akkor lesz ilyen, ha a bolygók saját mozgatóinak tulajdonítjuk azt a feladatot, hogy testüket a Nap felé húzott egyenes vonal mentén ingassák [*librandi*].<sup>83</sup> S nemcsak ez, hanem az excenter egyenletei is helyesek és a megfigyelésekkel egybevágók lettek ezen ingadozás [*librationem*] által.

Így végül az építményre az került fel betetőződésként, és nyert geometriai bizonyítást, hogy az ilyen ingadozás jellemző módon a mágneses testi képességből ered. Ezáltal igen valószínűn mutattam meg, hogy a bolygók e saját mozgatói semmi egyebek, mint maguk a bolygótestek olyan tulajdonságai [*affectiones*], amilyen a mágnesben a pólus vonzereje, vasat vonzó képessége; hogy ilyenformán az égi mozgások teljességét pusztán testi, azaz hogy mágneses képességek irányítsák,<sup>84</sup> kivéve egyedül a Nap saját terében maradó testének körforgását, melyhez, úgy tűnik, eleven képességre [*vitali facultate*] van szükség.

Azután az ötödik részben bizonyítom, hogy az általam korábban bevezetett fizikai hipotézisek megfelelnek a szélességeknek is.<sup>85</sup>

---

alapján adódó mindenkori hosszúságtól – ez tehát az egyenletes körbehaldáshoz képesti pozícióeltérés pillanatnyi mértéke.

<sup>83</sup> *libratio* („ingadozás”): Kepler művében ez a középponthez való közeledést, illetve az attól való távolodást fejezi ki, vagyis az égitest mozgásának eltérését a körpályától.

<sup>84</sup> Míg a bolygók körbehaldását a Naptól származó közös erőhatás okozza (amely a Nap testével együtt forog), addig az ettől való eltéréseknek – azaz végül is a körpálya ellipszissé való torzulásának – az oka mindegyikük esetén a bolygó saját testében található; lásd erről a mű 57. fejezetét. Egy korábbi jegyzetben említettük, hogy a „mágneses” jelzőt Kepler többnyire általánosabban érti, mint a mai szóhasználatban szokás: távoli testek közti láthatatlan vonzást jellemez vele (pl. amint láthattuk, a nehézkedés vonzóerejét is mágnesesnek bélyegzi). Ugyanakkor ezen a helyen a tényleges mágnesességet teszi felelőssé a Naphoz való közeledésért, valamint a tőle való távolodásért: mivel a bolygók mágneses tengelyei ferdék a keringési síkhoz képest – legalábbis annak alapján, ami a Föld esetében tapasztalható –, így a pályájuk mentén változik, hogy melyik mágneses pólusuk fordul inkább a Nap felé. A közeledés és távolodás jelenségeit tehát az okozza, hogy a bolygók mágneses ereje kölcsönhatásban áll a Napéval, vonzást vagy taszítást eredményezve.

<sup>85</sup> 63. fejezet. A hagyományos csillagászati modellek (beleértve Copernicusét is) külön kezelték a hosszúságokat és a szélességeket. Az elméletek fókuszában a hosszúságok álltak, vagyis azt tekintették fő feladatuknak, hogy az égitestek állatöv mentén történő haladását jól tudják modellezni. Azt, hogy a bolygók (és a Hold) kis mértékben periodikusan eltávolodnak az ekliptikától – amit a szélességkoordináta fejez ki –, kevésbé részletes, az előzőektől független

A harmadik és a negyedik részben azonban valamit átengedtünk az elmének is, hogy a bolygó saját mozgatója értelmet párosítson a glóbusát mozgató eleven képességgel,<sup>86</sup> ha valaki netán a jó néhány külsőleges, látszólag hathatós ellenvetéstől visszarettenvén jobbnak látná nem bízni a testek természetében; csak fogadja el az ilyen ember azt, hogy az említett elme a Nap látszó átmérőjét használja az ingadozás mértékeként, s hogy érzékeli a szöveget, melyeket a csillagászok vizsgálnak.<sup>87</sup>

Ennyit mondjunk tehát a fizikusok kedvéért; a többit meg fogják találni a csillagászok és a geometerek, bármely tetszőleges dolgot a maga helyén, az egyes fejezetek itt következő összefoglalásaiból, melyeket kicsivel bővebbre vettem, egyrészt azért, hogy tartalomjegyzékül is szolgáljanak, másrészt azért, hogy az olvasó, aki lépten-nyomon fennakad akár a tárgyalt anyag, akár a stílus homályán a szinoptikus tábla alapján, ezekből az összefoglalásokból is jusson némi világossághoz; s ha az egy fejezetben tárgyalt témák elrendezése s egybetartozása esetleg kevésbé világos a szöveg összefüggésében, akkor mindez észrevehetőbb legyen a paragrafusokra osztott érvek között. Ezért kérem jóindulatú olvasómat, vegye szemügyre.<sup>88</sup>

---

modellekkel adták vissza, általában a művük legvégén. Kepler azonban egyetlen modellel akarta kezelni mindkét koordinátát, hiszen ez állt összhangban a fizikai szemléletével, vagyis az erők által meghatározott pályagörbe realitásával. De mivel nem tudta egyszerre pontosá tenni mindkét koordináta szerint az előrejelzéseket a hagyományos technikákkal (bár külön-külön igen), az így kapott modellel szembeni elégedetlensége vezette végül arra, hogy elvesse a körpályákat.

<sup>86</sup> „Datum tamen fuit aliquid partibus III. et IV. etiam Menti, ut motor Planetæ proprius cum animalis facultate movendi sui globi conjungat Rationem...” (Astronomia nova αιτιολογητός, „Introductio,” számozatlan oldal *ad finem*.)

<sup>87</sup> Főként az 57. fejezet utolsó oldalain vizsgálja ezt a lehetőséget. Ennek oka, hogy marad egy olyan mozgásjelenség – nevezetesen az apszispontok vándorlása, azaz a pályagörbék lassú elfordulása a Nap körül –, amelyről a fizikai megfontolásai nem tudnak számot adni (vö. még a 35. fejezettel). Többféle lehetséges okot is figyelembe vesz ennek magyarázataként, és ebben a kontextusban kerül elő annak lehetősége, hogy a bolygók lelkei számításokat végeznek, és ezek alapján aktívan befolyásolják az égitestek mozgását. Ugyanakkor Kepler nem rejti véka alá, hogy ezt az elképzelést igencsak valószínűtlennek tartja, amely ráadásul ellentmond a mű azon célkitűzésének, hogy lehetőleg minden mozgásjelenséget testi (fizikai) okokra vezessen vissza.

<sup>88</sup> Ezt követi a kihajtható szinoptikus táblázat, majd az egyes fejezetek tartalmának kivonatos összefoglalása.

## BIBLIOGRÁFIA

- Aiton, Eric J.: Galileo's Theory of the Tides = *Annals of Science* 10/1 (1954), 44–57.
- Aiton, Eric J.: Descartes's Theory of the Tides = *Annals of Science* 11/4 (1955), 337–348.
- Aiton, Eric John: Kepler's Second Law of Planetary Motion = *Isis* 60 (1969), 75–90.
- Aiton, Eric John: Kepler's Path to the Construction and Rejection of his First Oval Orbit for Mars = *Annals of Science* 35 (1978), 173–190.
- Baigrie, Brian S.: Kepler's Laws of Planetary Motion, before and after Newton's Principia, An Essay on the Transformation of Scientific Problems = *Studies in History and Philosophy of Science* 18 (1987), 177–208.
- Barbour, Julian B.: *The Discovery of Dynamics: A Study from a Machian Point of View of the Discovery and the Structure of Dynamical Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Barnes, Jonathan: The Size of the Sun in Antiquity = *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 25 (1989), 29–41.
- Boner, Patrick J.: *Kepler's Cosmological Synthesis: Astrology, Mechanism and the Soul*. Leiden – Boston: Brill, 2013.
- Davidis Gorlaei Ultrajectini, *Idea physicae. Cui adjuncta est epistola, Cujusdam Anonymi De Terrae Motu, Ultrajecti: ex officina Johannis a Waesberge, anno 1651*.
- Donahue, William H. (transl.): *Johannes Kepler: New Astronomy*. Cambridge: University Press, 1992.
- Donahue, William H.: Kepler's First Thoughts on Oval Orbits: Text, Translation, and Commentary = *Journal for the History of Astronomy* 24 (1993), 71–100.
- Ducheyne, Steffen: Newton on Action at a Distance and the Cause of Gravity = *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 42 (2011), 154–159.
- Field, Judith V.: A Lutheran Astrologer: Johannes Kepler = *Archive for History of Exact Sciences* 31 (1984): 189–272.
- Field, Judith V.: *Kepler's Geometrical Cosmology*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Galilei: *Párbeszédék*. Budapest: Európa, 1959. Ford. M. Zemplén Jolán.
- Galilei, Galileo: *Dialogo di Galileo Galilei Linceo matematico sopraordinario dello studio di Pisa. E filosofo, e matematico primario del serenissimo gr. duca di Toscana. Doue ne i congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico, e copernicano*. Fiorenza: Per Gio Batista Landini, 1632.
- Gingerich, Owen: The Origins of Kepler's Third Law = *Vistas in Astronomy* 18 [1975], 595–601.
- Gingerich, Owen: Johannes Kepler = Taton, René – Wilson, Curtis (eds.): *Planetary Astronomy from the Renaissance to the Rise of Astrophysics. Part A: Tycho Brahe to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 45–78, ezen belül 58–69.
- Grant, Edward: *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1697*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hecht, Eugene: Kepler and the origins of pre-Newtonian Mass = *American Journal of Physics* 85 (2017), 115–123
- Hecht, Eugene: Kepler and the Origins of the Theory of Gravity = *American Journal of Physics* 87 (2019), 176–185.
- Hesse, Mary B.: *Forces and Fields: The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*. London – New York: T. Nelson, 1961.
- Hooykaas, Reijer: *G. J. Rheticus' Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*. Amsterdam: North Holland, 1984.

- JKGW = Johannes Kepler: Gesammelte Werke, Bände I-XXII. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Walther von Dyck und † Max Caspar. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1937-, [kepler.badw.de/kepler-digital.html](http://kepler.badw.de/kepler-digital.html).
- Ioannis Kepleri Sacrae Caesareae Majestatis Mathematici De stella nova in pede Serpentarii, et qui sub ejus exortum de novo iniit, Trigono Igneo. Pragae: Anno MDCVI.
- Kepler, Johannes: Ad Vitellionem Paralipomena, Quibus Astronomiae Pars Optica Traditur; Potissimum de Artificiose Observatione et Aestimatione Diametrorum deliquorumque Solis & Lunae. Cum exemplis insignium eclipsium. Avthore Ioanne Keplero, Sanctae Caesareae Maiestatis Mathematico. Francofurti, Apud Claudium Marnium & Haredes Ioannis Aubrii. Anno 1604.
- Koyré, Alexandre: The Astronomical Revolution: Copernicus – Kepler – Borelli. Transl. R. E. W. Maddison. London: Methuen, 1973.
- Kozhamthadam, Job, SJ: The Discovery of Kepler's Laws: The Interaction of Science, Philosophy, and Religion. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Lindberg, David C.: Kepler and the Incorporeality of Light = Unguru, Sabetai (ed.): Physics, Cosmology and Astronomy, 1300–1700: Tension and Accommodation. Dordrecht: Kluwer, 1991, 229–250.
- Matthen, Mohan: Why Does the Earth Move to the Center? An Examination of Some Explanatory Strategies in Aristotle's Cosmology = Bowen, Alan - Wildberg, Christian (eds.): New Perspectives on Aristotle's De Caelo. Leiden: Brill, 2009, 119–138.
- Pisano, Raffaele - Bussotti, Paolo: On the Conceptualization of Force in Johannes Kepler's Corpus: An Interplay Between Physics/Mathematics and Metaphysics = Pisano, Raffaele - Agassi, Joseph - Drozdova, Daria (eds.): Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892–1964. Dordrecht: Springer, 2018, 295–346.
- Platón: Összes művei, III. kötet. Ford. Devecseri Gábor *et alii*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984.
- Reinhold, Erasmus: Prvtenicae tabulae coelestium motuum auctore Erasmo Reinholdo Salueldensi. Cum gratia & privilegio Caesareae & Regiae Maiestatis. Tvingae per Vlricum Morhardum, Anno 1551.
- Russell, John L.: Kepler's Laws on Planetary Motion: 1609–1666 = British Journal for the History of Science, 2 (1964), 1–24.
- Stephenson, Bruce: Kepler's Physical Astronomy. New York: Springer Verlag, 1987.
- Vassányi Miklós - Kutrovátz Gábor: A világ bizonyos szimmetriája. Budapest: Typotex, 2021.
- Vekerdi László: Így él Galilei. Budapest: Neumann Kht, 2004.
- Voelkel, James R.: The Composition of Kepler's Astronomia Nova. Princeton, NJ: University Press, 2001.
- Wilson, Curtis: Kepler's Derivation of the Elliptical Path = Isis, 59 (1968), 5–25.
- Wilson, Curtis: From Kepler's Laws, So-called, to Universal Gravitation: Empirical Factors = Archive for History of Exact Sciences, 6 (1970), 89–170.
- Whiteside, Derek Thomas: Keplerian Planetary Eggs, Laid and Unlaid, 1600–1605 = Journal for the History of Astronomy, 5 (1974), 1–21.



---

# DISPUTA

---





# SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM NÉHÁNY KORAI SZÍR KERESZTÉNY FORRÁSBAN

VASSÁNYI MIKLÓS

Ha a vallási szenvedélyeket és érzelmeket történetileg mint olyan szellemi csatornákat tekintjük, melyeken keresztül az Isten iránti szeretet megnyilvánul és áramlik, akkor a korai bizánci görög filozófiai teológia, különösen az alexandriai és a kappadókiai hagyomány vívmányait joggal tekinthetjük a későbbi keleti és nyugati keresztény misztika eszmei megalapozóinak.<sup>1</sup> Így a kappadókiai atyák, akiket gyakran az új-platonikus Egy metafizikája inspirál, ismeretes módon szigorúan tagadják az isteni lényeg megismerhetőségét, miközben megerősítik annak tapasztalati hozzáférhetőségét a voüç, az intuitív értelem számára. Ugyanakkor azonban hajlamosak vagyunk megfélekedni arról, hogy a bizánci hagyomány nem korlátozódik a görög nyelvű forrásokra; konkrét példaként az ilyenfajta feledésbe merülésre Karl Heussi (1877–1961) *Kompendium der Kirchengeschichte* c. műve említhető mint mérvadó monográfia, mely a szír hagyományt alig veszi figyelembe.<sup>2</sup> Pedig a szír misztikus hagyományban, amely a bizánci misztika második legnagyobb részét alkotja a görög után, nemcsak a nyelvezet, hanem a szemlélet és a témakörök is jellegzetesen eltérnek a görög örökségtől. A vallásos szenvedélyek és lelki állapotok, mint a sírás, az örvendezés, a bűnbánat, melyek a szívben – és nem az értelemben – gyökereznek, itt a középpontba kerülnek, és olyan aszketikus gyakorlatokkal párosulnak, mint a magány, a böjt, az önmegtartóztatás, a virrasztás, a szüzesség és legfőképpen az imádság.

Az ima a korai szír vallási gyakorlat egyik sarokköve, különösen a tiszta ima (*šluto' dkito'*), mely a tiszta szív (*lebo' dkito'*) műve; míg a szíriai kereszténység alapkaraktere aszketikus és szerzetesi.<sup>3</sup> A korai időkben, vagyis legalábbis a IV. század végéig ez a

<sup>1</sup> A Radboud Universiteit Nijmegen és a Titus Brandsma Instituut, Nijmegen által 2022. december 1–2-án rendezett *Passions and the Mystical* c. konferencián elmondott előadás szerkesztett, bővített magyar változata.

<sup>2</sup> Antik ellenpéldaként Kaisareiai Eusebeios korai *Egyháztörténete* (cca 260–cca 340) hosszú szakaszokat szentel a szír egyháznak a I. könyv 13. fejezetében. Eusebeios, mint maga írja itt, tudott szírül is.

<sup>3</sup> A korai szír keresztény aszketikus gyakorlatot általában összefoglalja Brock: *Early Syrian Asceticism*; valamint Vööbus klasszikus, nagyszabású monográfiája: *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. 1.

hagyomány feltűnően különbözik a hellén hagyomány „logocentrikusabb” filozófiai teológiai, intellektuális vizsgálódásától: ’Aphrahaṭ beszédeiben nyoma sincs a „nyugati” (görög) filozófiának, míg Szent Ephraim, a „Szentlélek hárfája” kifejezetten elutasítja a „görög bölcsesség mérgét” („lme’rto’ dḥekmat yawnoyo” a 2. *himnusz a hitről* c. műben). Csak az első, utánozhatatlan szellemi virágzás időszakának vége felé fordítottak egyre inkább görög forrásokat szír nyelvre, befolyásolva a kialakulóban lévő szír egyház eredeti mentalitását. Az első fontos szereplő, aki katalizálta ezt a folyamatot, a IV. századi sivatagi atya, Euagrius Pontikos (346–399) volt, akit talán már életében is sokat fordítottak szírre. A jelen cikkben azonban a IV. század három jelentős szíriai spirituális forrásához szeretnék visszatérni: ezek ’Aphrahaṭ *Demonstrációi*; az úgynevezett *Liber graduum* avagy *Fokozatok könyve*; és Szent Ephraim *Himnuszok a hitről* című gyűjteménye; amelyek mindegyike nagyrészt mentes (sőt érintetlen) a görög gondolkodás befolyásától, és érvelésükben jellegzetesen biblikusabbak, mint a korabeli görög szerzők, mint még a kappadókiak is. Ezekben a forrásokban fogom vizsgálni, hogy a vallási érzelmek és szenvedélyek milyen szerepet játszanak a hívők misztikus törekvéseiben.

## 1. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM 'APHRAHAṬ DEMONSTRÁCIÓBAN

A IV. századi „Perzsa Bölcs,” ’Aphrahaṭ, a szírül „Demonstrációk” (*taḥwite’*) címen emlegetett, 22 episztolából álló gyűjtemény szerzője az első jelentős, nem gnosztikus keresztény spirituális író a klasszikus szír hagyományban;<sup>4</sup> és Sebastian Brock szerint egyszersmind az első keresztény szerző, aki elméletben ír az imádságról anélkül, hogy kizárólag a *Miatyánkra* támaszkodna (amint ez Tertullianus, Órigenés, Cyprianus idevágó műveiben történik).<sup>5</sup> 4. *demonstrációja* – valójában egy levélformájú értekezés – az imádságról (*ṣluto’*) szól; emellett jelen kontextusban érdemes vizsgálni még az 1. *demonstrációt* („A hitről”) is, mely a hitről szóló értekezés, valamint a 6. *demonstrációt* („A szerzetesekről”), mivel ezek is foglalkoznak az imádság működésével.

<sup>4</sup> Parisot (ed.): *Aphraatis Demonstrationes*. – ’Aphrahaṭ 22 „demonstráció”-jának tematikája: 1. A hitről; 2. A szeretetről; 3. A böjtről; 4. Az imádságról; 5. A háborúkról; 6. A szerzetesekről; 7. A bűnbánókról; 8. A halottak feltámadásáról; 9. Az alázatosságról; 10. A pásztorokról; 11. A körülméltelkedésről; 12. A húsvétről; 13. A szombatról; 14. Buzdítás; 15. Az ételek különbségeiről; 16. A pogányokról, akik a nép helyett meghívtak; 17. A Felkentől, Isten Fiáról; 18. A zsidók ellen a szüzességről és a megszentelődésről; 19. Ama zsidók ellen, akik azt mondják: újra összegyűjtettek; 20. A szűkölködők támogatásáról; 21. Az üldöztetésről; 22. A halálról és a végítéletéről.

<sup>5</sup> Brock: *The Syriac Fathers on Prayer*, 2.

'Aphrahaṭ értekezései annyiban „bizonyítás”-ok, hogy általában egy tézis felállításával kezdődnek, majd a szerző ezt a tézist biblikus példák sokaságának felsorolásával és elemzésével bizonyítja. A fő tézis részét képező altézisek, illetve azok bizonyításai lehetnek egyes szakaszok önálló témái; ezért a szövegekben visszatérő fordulat, hogy 'Aphrahaṭ nyugtazza, hogy aktuális tézisének bizonyította. Így a 4. *Demonstráció* kiindulási tézise, hogy „a szív tisztasága kiválóbb imádság minden fennhangon elmondott imánál.”

Ezekben a beszédekben 'Aphrahaṭ a szív tisztaságában (*dakyut lebo'*) elmondott titkos imát jellemzi – az ilyen imát, ha csendben (*šetko'*) és csendes elmével (*bre'yono' šapyo'*) végzik, „tisztá imá”-nak (*šluto' dkito'*) nevezi. Az elme nyugalma az imádság klasszikus előfeltétele ugyan, amelynek posztulálása több evagriánus aforizmában is közhely, például *Az imádságról* szóló gyűjteményben (*Περὶ προσευχῆς*, 2; 11; 21; 34b; 82 stb.); 'Aphrahaṭ azonban természetesen nem hivatkozik Euagriosra. A „Perzsa Bölcs” továbbá meg van győződve arról, hogy a tiszta ima szó szerint természetfeletti erővel – *ḥaylo*; lásd különösen a 4. *demonstráció* 4. szakaszát és az 1. *demonstráció* 17–18. szakaszát – rendelkezik, amely megegyezik a tiszta böjt (*šawmo' daky'o'*) erejével.

A tiszta ima akár végtelen erővel is bírhat, mint ahogyan Mózes imája is („*ḥaylo' dašluteh dMuše' dlait loh soko'*” 4. *demonstráció*, 7. szakasz); és Isten tiszta ajándékként (*qurbono' daky'o'*) fogadhatja el, így az ima egyfajta áldozat is. Fordítva, a tiszta ima isteni ajándékokat közvetít az embernek („*bašluto' 'etqabalu qurbone'*”) – hasonlóan ahhoz, ahogyan Ál-Areopagita Dénes, az 500 körül működő szíriai görög teológus-óriás az elme Istenhez vezető útjának befejezését az isteni misztériumokba való beavatással, a Szent Háromság természetfeletti ajándékainak befogadásával gondolja el (*Isten nevei*, 3. rész, 1. fejezet; *Egyházi hierarchia*, 1. rész, 1–3. fejezetek stb.). Az imádság 'Aphrahaṭ számára is „felfelé” vezető út – az imádság működésének bemutatására Jákób létrájának képét használja, amely e világból a mennyekbe vezet fel (4. *demonstráció*, 5. szakasz). Végül a 4. *demonstráció* záró szakaszai megismétlik azt a kezdeti posztulátumot, hogy az imát az elmén belül, titokban kell végrehajtani (10. szakasz: „*dahwaytun msaleyn bkesyo' lkasyo'*”), egyfajta belső kamrában (*tawono'*), amely a zárt száj (*'ahid pumo'*) „temploma” (lásd még 6. *demonstráció*, 1. szakasz; és 1. *demonstráció*, 3. szakasz). Az emberi elme (sőt az emberi test) belsejét jelölő „templom”-ban elmondott ima titokzatossága vezérmotívum, amely megtalálható a szíriai *Tamás Júdás-actában* is (8. *actum* [cselekedet], Migdonya' és Kariš tragikus története); majd kidolgozottabb és szisztematikusabb formában a *Fokozatok könyvében* (12. *homília*); és ismét, költőibb formában, Szent Efrém *Himuszok a hitről* c. gyűjteményében (20. *himnusz*), így a lelki-vallási élet Szíriában általánosan használt metaforájának tekinthető. – A vallási szenvedélyek és az emberi személyiség középpontjaként felfogott szív tehát az Istennel való titkos, misztikus érintkezés fő helyszíne és eszköze 'Aphrahaṭ számára.

## 2. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM A FOKOZATOK KÖNYVE 12. HOMÍLIÁJÁBAN

Az első kiadója, Kmoskó Mihály (1876–1931) pusztazámori plébános, a keleti nyelvek budapesti egyetemi tanára által a *Fokozatok könyve* (*Liber graduum, Ktobo' dmasqoto'*) cím alatt megjelentetett 31 *mimrē'* („beszéd, homília”), a IV. század végéről származó, jól ismert gyűjtemény egy olyan szír prédikátor műve, aki a ma Északkelet-Irakban található Kis Zab (*Zabo' Z'uro'*) folyó vidékén élt, s aki valamilyen okból nagy gondot fordított névtelenségének megőrzésére.<sup>6</sup> Beszédei vallási tökéletességre törekvő, „világos fejű” és elszánt aszkéták közösségének szóltak: a „tökéletesek”-nek (*gmirē'*), akiket a gyűjtemény gondosan megkülönböztet az „igazak”-tól (*zadiqē'*), vagyis a „közönséges” hívőktől, akik csak a „kis parancsolatok” teljesítésére képesek (erről a nagyon is egyértelmű megkülönböztetésről lásd különösen a gyűjtemény 2. és 11. homíliáját).

Az itt vizsgálandó 12. homília (*mimrō'*) számára egyházból nem egy, hanem három van: a látható egyház (*'idto' dmethazyo'*) a maga tekintélyes kegyelem- és szentségközvetítő hierarchiájával; a szív lelki egyháza (*'idto' dlebo'*); és a láthatatlan mennyei egyház (*'idto' drawmo'*), melyben maga a Felkent, a *Mšiho'* celebrálja az isteni szolgálatot. Mielőtt a „szív tiszta imája” (*šluto' ksito' dlebo'*) megszülethetne a szív templomában, a hívőn meg kell jelennie a bemelegítés (keresztség, *ma' mudito'*), az evangéliumi szegénység (*msarquto'*) és a szüzesség (*btuluto'*) külső, testi jeleinek; s ezeket a sírásnak (*dem'e'*, szó szerint: „könnyek”), a böjtnak (*šawmo'*) és a virrasztásnak (*šahro'*) kell kiegészítenie. Mindezeket a munkából, Szentírás-olvasásból, imádságból és vándortanításból álló Krisztus-követő élet során kell megvalósítani – akárcsak a IV. század végi, valószínűleg szintén Mezopotámiában keletkezett pseudo-makariosi homíliák kontextusában (lásd különösen Pseudo-Makarios 3. homíliáját).<sup>7</sup> A szívnek mint az érzelmi vallásosság székhelyének tehát a testre (*pagro'*) kell támaszkodnia, és azzal kell együttműködnie ahhoz, hogy a magányos istenkereső vagy a közösségben élő szerzetes elérje a „tökéletesség” fokozatát; ami azt jelenti, hogy a testnek is teljesen meg kell szentelődnie, és „rejtett templom”-ként (*hayklo' kasyo'*) kell működnie. Mindez azonban csak a látható egyház közvetítő, üdvözítő közreműködése révén történhet meg, amely még a legtökéletesebb *solitarius*, μοναχός számára is a megváltó szentségek egyetlen forrása.<sup>8</sup> Ezért az anagógikus

<sup>6</sup> Kmosko (ed.): *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum*, col. 285–col. 304. – A teljes gyűjtemény angol fordítása: Kitchen – Parmentier (transl.): *The Book of Steps*.

<sup>7</sup> Dörries – Klostermann – Kroeger (eds.): *Die 50 geistigen Homilien des Makarios*, 20. *A corpus mezopotámiai háttéréről* lásd Brock: *The Syriac Fathers*, 42.

<sup>8</sup> „<2.> Law geyr 'iqi' 'aqim Moran ukorozawhi qadmoye' wahroye' 'idto' umadbho' uma'amudhit holeyn dmethzeyn l'ayne' dpagro', 'elo' dmen holeyn dmethazyon nehwe' bholeyndlo' methazyon dbašmayo' l'ayne' dbesro', kad nehwon pagrayn haykle' ulebajn madbhe' unegle'

ima csak a földi intézmény által biztosított szentségi alapzatról képes felemelkedni a mennyei egyházba.

A *Fokozatok* könyvének 12. homíliája tehát ekkleziológiájában a látható egyházat védő, apologetikus stratégiát követ. A (megtisztult) szív a látható egyházból kiindulva a felemelő ima által képes eksztatikus utazásra indulni, maga mögött hagyva ezt a világot, és felemelkedni a mennybe.<sup>9</sup> Ezért a szívből mint érzelmi centrumból kiinduló, a vallási érzületekre támaszkodó imádság (az ún. „ontológiai ima” közeli rokona)<sup>10</sup> a *Fokozatok* könyve gyakorlati teológiája szerint is a misztikus mennybe emelkedés eszköze és közege.

---

une‘lul kad ‘itayn bhode’ ‘ido’ dmetħazyo ‘am kohnutoh w‘am tešmeštoh dnehwun ħawre’ t‘obe’ lkulhun bnaynošo’ dmetdameyn boh bšahro’ wabšawmo’ ubamsaybronuto’ dMoran ukoruzawhi une‘bed unalep.” („Mert nem hiába állították fel Urunk és első és utolsó hírnökei az egyházat és az oltárt s a keresztséget, ezeket, amelyek láthatóak a test szemeinek; hanem hogy azoktól a dolgoktól, melyek láthatók, eljussunk azokhoz, amelyek nem láthatók - mert az égben <vannak> - a hús szemeinek; hiszen a testünk templom lesz, és a szívünk oltár, és menekülünk <oda,> és lépünk be belé, amíg ebben az egyházban vagyunk, amely látható, annak papságával és szolgálatával együtt, amelyek jó példák minden emberfiának, akik imitálják <őket> az egyházban virrasztással és böjttel s Urunk és hírnökei önmegtartóztatásával...”) Kmoskó (ed.): *Liber graduum*, coll. 288–289.)

<sup>9</sup> A 12. homília éppen ezzel a doktrínával kezdődik: „<1.> ‘Aħay, zodeq lan dkad mħaymninan d‘it msarquto’ ksito’ dlebo’ dšobeq loh l‘ar‘o’ wmet‘ale’ lašmayo’; nestaraq baggar ‘op men qenyonan wyortutan whoydeyn noħrin ħnan puqdonawhi dmaħe’ kul wyod‘inan d‘it šluto’ ksito’ dlebo’ lhaw man d‘et‘esar bMoran wrone’ beh ‘amino’it. Nšale’ ‘oph baggar ‘am leban; ‘aykano’ dbarek Yešu’ wšali baggar wabruħ; wašliħe’ wanbiye’ hokan šaliw.” („Testvéreim, illő hozzánk, hogy - mivel hisszük, hogy van titkos lemondása a szívnek, amely elhagyja a földet, és belép a mennybe - lemondjunk testben is a vagyonunkról és örökségünkről, s így őrizzük meg mindenki Megmentőjének [maħe’ kul] parancsolatait; és tudjuk, hogy van titkos imádsága a szívnek [šluto’ ksito’ dlebo’] annak számára, aki „meg van kötözve” Urunk által, és igazán medítál Órajta. Imádkozunk testben is, a szívünkkel együtt; ahogyan Jésuá áldást adott, s imádkozott testben és szellemben is; és az apostolok és a próféták így imádkoztak.” Kmoskó (ed.): *Liber graduum*, col. 285.)

<sup>10</sup> Az „ontológiai ima” az isteni jelenléte helyezi és az Istennel való egyesülésre (*henōsis*) készíti fel a test kötelekei közül kilépő eksztatikus lelket (Trouillard: *L’Un et l’âme selon Proclus*, 178: „prière ontologique;” Louth: *Denys the Areopagite*, 92: „ontological prayer”). Az imádság ilyen vagy hasonló koncepciója megjelenik Dénes előtt keresztény oldalról Órigenésnél (*De oratione VIII/2 és IX/2*), Euagrios Pontikosnál (*De oratione* 3, 35, 61, 65 stb.) és Nyssai Szent Gergelynél is (*De oratione Dominica de beatitudinibus* 1).

### 3. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM EPHRAIM HIMNUSZOK A HITRŐL C. GYŰJTEMÉNYÉBEN, KÜLÖNÖSEN A 20. HIMNUSZBAN

Mar Ephraim (306–cca 373), a „Szentlélek Hárfája” – aki hatalmas életművének részeként 87, főként ariánus-ellenes himnuszt is írt a hitről<sup>11</sup> – számára a tökéletes ima sírással (‘woto’) jár együtt, csak a szívben születik meg, és soha nem hagyja el ezt a helyet, hacsak nem hitvallás formájában (*haymonuto*; 20. himnusz).<sup>12</sup> A szív, akárcsak ‘Aphrahaṭ és a *Fokozatok könyve* számára, olyan lelki szerv, amely termékeny méhként (*karso*) működik, mivel belsőleg hozza létre, szüli meg az imát, amely viszont külsőleg, a száj útján vallja meg a hitet. Ahogyan ‘Aphrahaṭ, a *Fokozatok könyve* és részben Ál-Areopagita Dénes szerint, a szív mint az imádság helye Ephraim szerint is hasonlatos egy belső kamrához (*gnuno*), ahol teljes csend és nyugalom (*šli’ ušetqo*) van, vagy kell legyen. Az imádságnak a csukott száj rácsa mögött kell maradnia (ami ‘Aphrahaṭ „templom”-ára, a csukott szájra – ‘ahid pumo’ – emlékeztet). Az ilyen „néma imá”-t – *šluto’ dadlo’ qolo’* vagy *haršo’ šluto’* – „tisztá imádság”-nak (*bo’ uto’ mšalalto*) is nevezik, írja a költő.

De amikor a 20. himnusz záró soraiban Ephraim azt kívánja, hogy egy ilyen ima „egyesítse” az imádkozót, aligha a proklosi értelemben vett egyesülésére, ἕνωσις-ra utal, hanem inkább arra, amit a középső strófákban a jó és a rossz közé szorult lélek erkölcsi megosztottságaként ír le – ami alapvetően más fogalom. Ugyanakkor azonban a teljes *Himnuszok a hitről c.* gyűjtemény agnosztikus vezérmotívuma az isteni lényeg megismerhetetlenségének hangsúlyozása az isteni bőség megismerhetőségével együtt; és annak elismerése, hogy Isten végtelensége az Ő legfőbb különbsége a teremtéssel szemben, amelynek révén Őt soha nem lehet teljesen megragadni vagy megérteni, hanem mindig megfoghatatlan marad a véges emberi elme számára (lásd még *Himnuszok a hitről* 1, 2, 5, 72, 81 – valójában *passim*). Ez a komplex teológiai állásfoglalás szinte teljes összhangban van Ál-Areopagita Dénes végkövetkeztetésével az *Isten nevei* 13. részében. Ephraim 81. himnusza pedig – szintén Dénes imakoncepciójával összhangban (*Isten nevei* III/1) – hozzáteszi ehhez, hogy az imádság nem az isteni természet racionális kutatásának eszköze (Ephraim számára ugyanis ez egy ariánus félreértés). – A szív tehát Ephraim számára is az Istennel való misztikus kapcsolatteremtés eszköze.

<sup>11</sup> A nisibisi Szent Ephraim hatalmas (Anton Baumstark szerint 3.000.000 sorra rúgó) életművének főbb műcsoportjai: több száz *madrašo* különböző eretnekségek ellen, illetve dogmatikai témákról; a vegyes tartalmú „nisibisi költemények;” teológiai, illetve polemikus *mimro*-k (homíliák), köztük a *Himnuszok a hitről* és a *Himnuszok a szeretetről* stb.

<sup>12</sup> A szír eredetit kiadta Beck: Des heiligen Ephraem.

#### 4. KONKLÚZIÓ

A korai szír misztikus források olvasójának feltűnik, hogy ezek a szövegek a valósi szenvedélyeket a hit, az imádság, az aszkézis és a Krisztus-követő élet tágabb keretei között vizsgálják. A *Fokozatok könyve* esetében az egyházpolitika, és az egyházi hierarchia tekintélyének kérdései is összefonódnak a szív gyakorlati teológiájával; míg Ephraimnál a szív belső imája és a száj külső vallomása nagyon szorosan kapcsolódik össze a Felkent kettős természetére vonatkozó kérdéssel az ariánus vita összefüggésében. Az a tendencia, hogy Ephraim a bonyolult teológiai kérdéseket az isteni megismerhetetlenségre való hivatkozással a hallgatás, és a vita elutasítása révén oldja meg, a korai szír keresztény vallásosság egyik jellemző vonása, melynek alapvető magatartása a vallásos hit megélése a szív (vagyis a lélek) és a test teljes tisztaságában, a Megváltó földi életének pontos utánzásával. Elvégre ez az élet az Atya mennyei tökéletességét utánozta – a földön; hiszen a Megváltó Mt 5, 48 szerint úgy rendelkezett, hogy Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν, „Legyetek azért tökéletesek, amint a ti mennyei Atyátok tökéletes.”

Ez pedig a korai szír kereszténység normatív elve a *gmiruto*, τελειότης, *perfectio* aszketikus, szerzetesi törekvésében: Semmi más nem elég, mint az erkölcsi tökéletesség, beteljesültség, melynek a hívőt anagogikusan fel kell emelnie a mennyei oltárra, ahol részt vehet az örök áldozatban, és élvezheti a Paradicsom tiszta lelki gyönyörűségét (ahogyan azt Ephraim gyakran javasolja a Paradicsomról szóló himnuszaiban). A *perfectio*, τελειότης, *gmiruto* terminusai egyaránt azt a jelentést hordozzák, hogy a hívő végigkövetett egy fejlődési folyamatot, és elérte, beteljesítette a célt, hiánytalanul megvalósította a benne rejlő lehetőségeket. Amire szükség van ahhoz, hogy elérjük ezt a célt, az a tisztaság, *dakyuto*, a szexuális lemondással járó szentség, *qadišuto* és az imádság, *šluto* – a teológia valójában nem szerepel a listán, különösen nem a rendszeres teológia.<sup>13</sup> A görög kulturális hagyomány szerinti intellektuális vallásosság helyett a korai szír források egyöntetűen egy sémi, biblikus ihletésű, a szív érzületeire és a szívben mint a Szent Szellem templomában generált imádságra épülő, misztikus tendenciájú hitélet, hitgyakorlat mellett teszik le a voksukat.

Ha a Szentlélek templomává akarsz válni, akkor vedd meg és hagyd el ezt a világot („*nesbuq deyn<sup>c</sup>olmo' dlo' dilan*”), tisztítsd és szenteld meg magad egészen a testedig, tarts bűnbánatot, sírj, tartózkodj a testi örömtől (amennyire csak tudsz – a szexu-

<sup>13</sup> Matthias Westerhoff némileg más véleményen van, amennyiben így ír: A *Fokozatok könyvében* „es geht um eine systematisch-theologische Fundierung asketischer Praxis,” és hozzáteszi, hogy „durch Argumente soll der Leser für den Weg der Askese gewonnen werden. Das Systematisch-Theologische bleibt dabei stets im Fluss der Rede und im Rahmen des Stils einer lehrhaften Predigt” (Westerhoff: Das Paulusverständnis, 26).



ális önmegtartóztatás két fokát implikálja a *Júdás Tamás-acta: qadišuto'*, tisztaság házas állapotban, és *btuluto'*, szüzesség), böjtölj és imádkozz. Ez a korai szír atyák tanítása nekünk, megkésett keresőknek és visszaeső bűnbánóknak.

## BIBLIOGRÁFIA

- Baumstark, Anton: Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Beck, Edmund: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 154 = Scriptorum Syri, vol. 73)
- Bremmer, Jan N. (ed.): The Apocryphal Acts of Thomas. Leuven: Peeters, 2001. (Studies on Early Christian Apocrypha 6)
- Brock, Sebastian P. (transl. & ed.): The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987. (Cistercian Studies, Volume 101)
- Brock, Sebastian P.: Early Syrian Asceticism = Numen, 20 (1973), 1–19.
- Dörries, Hermann – Klostermann, Erich – Kroeger, Matthias (eds.): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Berlin: De Gruyter, 1964. (Patristische Texte und Studien 4)
- Kitchen, Robert A. – Parmentier, Maartien F. G. (transl.): The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004. (Cistercian Studies, Vol. 196)
- Klijn, A. F. (ed.): The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary. 2nd revised edition. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Kmosko, Michael (ed.): Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum. = Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye' Vol. 3. Parisii: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926. E codicibus [...] edidit, praefatus est dr. Michael Kmosko in Universitate Budapestensi professor. [Reprint: Darmstadt: 1959.]
- Louth, Andrew: Denys the Areopagite. London – New York: Continuum, 2002. (Outstanding Christian Thinkers)
- Maloney, George A., SJ (transl.): Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter. New York: Paulist Press, 1994.
- Parisot, D. Ioannes (ed.): Aphraatis Demonstrationes = Malponuto' d'abohoto' suryoye' – Patrologia Syriaca, Tomus primus. Parisii: Ediderunt Firmin-Didot et Socii, 1894.
- Scully, Jason: Lowering in Order to Be Raised, Emptying in Order to Be Filled: The Ascetical System of the Book of Steps = Heal – Kitchen (eds.): Breaking the Mind..., 297–312.
- Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008. (Cistercian Studies, Vol. 88)
- Trouillard, Jean: L'Un et l'âme selon Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- Vööbus, Arthur: Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church = Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Stockholm: Ministerium of the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1951, 22–23.
- Vööbus, Arthur: A History of Asceticism in the Syrian Orient, I–II. Louvain: 1960. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, No. 197) Online olvasható itt: [archive.org](http://archive.org).
- Westerhoff, Matthias: Das Paulusverständnis im Liber Graduum. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.

# HILARIUS 4. HIMNUSZA: *DE CHRISTO – KRISZTUSRÓL*

ADAMIK TAMÁS

Buzna Viktor *De Christo (Krisztusról)* címen közöl egy negyedik himnuszt is Hilariustól, azonban rövidebben ismerteti, mint az első hármat. Mindenekelőtt jelzi, hogy e himnuszról az *Analecta Hymnica* LI. kötetének 266. oldalán lehet többet megtudni. Majd forrásaiként felsorol 10 kódexet ábécé sorrendben: A, B, C, D, E, F, G, H, I, K. Megemlíti még a *Codex Sangallensis* 567.-et a VIII. századból, továbbá megjegyzi, hogy ez a himnusz megtalálható még Thomasiusnál, A. F. Vezzoni kiadásában (Róma, 1747: „a II. kötet 405. oldalán írva van: »Ezt a himnuszt említi Beda«”); és az a) megjegyzésben olvasható: „Erről a himnuszról Hinkmar ezt mondja *De una et non trina Deitate* című könyvében: »Ezt az igen szép evangéliumi himnuszt Szent Hilarius, poitiers-i püspök szerezte.«”<sup>1</sup>

## A NEGYEDIK HIMNUSZ FELÉPÍTÉSE

Buzna Viktor teljes terjedelmében közli ezt a 34 versszakból álló himnuszt, amelynek versformája trochaikus tetrameter. Az egyes versszakok két trochaikus tetrameter sorból vannak felépítve úgy, hogy a szerző megfelel a sorokat, s így négy sorból álló versszakok jönnek létre. E 34 versszakos terjedelemben Hilarius elbeszéli Jézus Krisztus egész életét, születésének megjövendölésétől kezdve halálán és feltámadásán keresztül egészen mennybe meneteléig. Krisztus életében hat rész különíthető el.

Az 1. rész a bevezetés, amelyben Hilarius felszólítja híveit, hogy énekeljenek együtt himnuszt Krisztus király dicséretére. Majd felsorolja Jézus Krisztus azon elnevezéseit, melyekkel az első századokban próbálták megragadni Krisztus legfőbb tulajdonságait (1–5. versszak). Az idézett versszakokat Babits Mihály fordításában is közöljük.

<sup>1</sup> Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii*, 76.

Hymnum dicat turba fratrum,  
hymnus cantus personat,  
Christo regi concinantes  
laudem demus debitam. (1.)

Tu Dei de corde verbum,  
tu via, tu veritas,  
Iesse virga tu vocaris  
te leonem legimus. (2.)

Factor caeli, terrae factor,  
congregator tu maris,  
Omniumque tu creator,  
quae pater nasci iubet. (5.)

Himnuszt mondjon minden testvér,  
himnuszt zengjen énekünk,  
dalolván Krisztus királynak,  
köteles dicséretet!

Te ige az Úr szivéből,  
Út, Igazság, és Ige,  
Akit Jesse vesszejének,  
oroszlánnak olvasunk.

Atyja égnek, földnek atyja,  
tengereket sűrlelő [!],  
s mindeneknek alkotója,  
amit az Úr élni hív.

A 2. rész az angyali üdvözlettel kezdődik, amelynek következménye, hogy Szűz Máriától megszületik az isteni gyermek: mágusok imádják, és királyi ajándékokkal tisztelik meg. Heródes azonban királyi hatalmát félti tőle: meg akarja gyilkolni, ezért isteni figyelmeztetésre szülei Egyiptomba menekítik (6–9. versszak). Heródes nem tudva ezt, legyilkoltatja a csecsemő korú fiúgyermeket:

Virginis receptus membris  
 Gabrielis nuntio,  
 Crescit alvus prole sancta;  
 nos monemur credere. (6.)

Rem novam nec ante visam:  
 virginem puerperam.  
 Tunc magi stellam secuti  
 primi adorant parvulum. (7.)

Szent magzattal duzzad a méh;  
 s int az ég hogy hinni kell  
 e sohasem látott új dolgot:  
 fiatszló szűz leányt.

Elsőbb csillagjáró bölcsek  
 imádták a kisedet,  
 aranyat és tömjént hozva,  
 mint királyi adományt.

A 3. részben Jézus megkezdi nyilvános működését: hirdeti a mennyek országát, isteni erejével csodákat tesz, betegeket gyógyít, halottakat támaszt fel; öt kenyérrel és két hallal ötezer embert jóllakat, és kiválaszt tizenkét apostolt, hogy hirdessék tanait. Egy közülük árulója lesz, Júdas. Ő Annás főpapnak elárulja Jézust, aki kiszolgáltatja Pilátusnak (8–16. versszak):

Debiles facit vigere,  
 caecos luce illuminat,  
 Verbis purgat leprae morbum,  
 mortuos resuscitat. (12.)

Ex quis unus invenitur  
 Christi Judas traditor;  
 Instruuntur missi ab Anna  
 proditoris osculo. (15.)

A gyengéket meggyógyítja,  
 a vakokra fényt derít;  
 szavától tisztul a poklos  
 és föltámad a halott.

Kik között akadt a Júdás,  
aki árulója lett.  
S Annás főpap katonáit  
áruló csók vezeti.

A 4. részben Pilátus vizsgálatnak veti alá Jézust, de nem találja bűnösnek, ennek ellenére a nép követelésére halálra ítéli: megkorbácsolják és keresztre feszítik. Jézus Krisztus szenved a keresztfán, majd nagy kiáltással hívja Atyját, és meghal. A templom kárpitja meghasad, a világ elsötétül, majd József eltemeti (17–22. versszak):

Scandere crucem iubetur  
innocens pro noxiis;  
Morte carnis, quam gerebat,  
mortem vincit omnium. (19.)

Tum Deum clamore magno  
patrem pendens invocat;  
Mors secuta membra Christi  
laxat stricta vincula. (20.)

Végül a Keresztre vonták,  
gazokért az Igazat.  
Aki húst öltött és meghalt:  
így győzte le a Halált!

Ott függ, és nagy kiáltással  
hívja atyját, Istenét.  
Jön a halál, és megoldja  
Krisztus láncát, tagjait.

Az 5. részben Jézus a sírban fekszik, amelyet katonák őriznek. Isten angyala azonban elgördíti a sziklát a sír bejáratától: Krisztus feltámadt. A feltámadást látja Júdea, de letagadja. Először az asszonyokhoz jut el a hír, hogy Jézus él. A harmadik napon a feltámadt Jézus megjelenik apostolainak, zárt ajtókon keresztül (23–28.):

Seque a mortuis paterna  
suscitatum dextera  
Tertia die redisse  
nuntiat apostolis. (27.)

Mox videtur a beatis,  
 quos probavit, fratribus;  
 Quod redisset, ambigentes,  
 intrat clausis ianuis (28.)

Majd apostoloknak adta  
 tudtul, hogy harmadnap öt  
 halottaiból kikölté  
 égi Atyja jobbkeze.

A választott testvéreknek  
 így mutatja meg magát,  
 s ha kétkednek, hogy feltámadt,  
 bejön zárt ajtókon át.

A 6. részben a feltámadott Krisztus feltárja a törvény parancsait híveinek, kiárasztja rájuk a Szentlelket, aki a Szentháromság köteléke. Megparancsolja nekik, hogy az egész földkerekségen kereszteljék meg a hívőket, segítségül hívva az Atya nevét, és megvallva a Fiút. Misztikus hitükben megújulnak: Isten fiaivá válnak (29–31. versszak):

Dat docens praecepta legis,  
 dat divinum spiritum,  
 Spiritum Dei perfectum,  
 trinitatis vinculum. (29.)

Praecipit totum per orbem  
 baptizari credulos;  
 Nomen patris invocantes,  
 confitentes filium. (30.)

Mystica fide revelat  
 tinctos sancto spiritu,  
 Fonte tinctos, innovantos,  
 filios factos Dei. (31.).

Inti a törvényre őket,  
 küldi Szentlelkét nekik:  
 Isten lelkét, a Háromság  
 összetartó szellemét.

S szabja, hogy kereszteltetvén  
világszerte, aki hisz,  
az Atya nevét imádva,  
híven vallva a Fiút,

s a Lélekben megfürödve  
lássa a hit titkait,  
megfürödve, újrászúlve,  
mint Istennek gyermeke.

Ezután következik a három utolsó versszak, a 32., 33. és a 34., melyeket valószínűleg akkor költöttek hozzá, amikor Írországban ez a himnusz a hajnali zsolozsma részévé vált:

Ante lucem, turba fratrum,  
concinnemus gloriam,  
Qua docemur nos futuros  
sempiterno saeculo. (32.)

Galli cantus, galli plausus  
proximum sentit diem;  
Nos cantantes et precantes,  
quae futura, credimus. (33.)

Immensamque maiestatem  
concinnemus iugiter,  
Ante lucem nuntiemus  
Christum regem saeculo. (34.)

Hajnal előtt, minden testvér,  
zengjük ama Glóriát,  
amely megtanított rá, hogy  
életünk nem múlik el.

Kakas hangja, szárnya tapsa,  
érzi a kelő napot.  
Mi imával s dallal hívjuk,  
amit jönni vár hitünk,

és a végtelen felséget  
 énekelve végtelen  
 hajnal előtt, világ előtt,  
 zengjük a Krisztus királyt.

#### A 4. HIMNUSZ EREDETISÉGÉNEK KÉRDÉSE

Buzna Viktor e himnusszal kapcsolatban az eredetiség kérdését állítja vizsgálódásának középpontjába. Abból indul ki, hogy Cl. Blume nagy kritikai apparátussal bizonyítja Hilarius szerzőségét. Felsorolja és egybeveti egymással valamennyi kódexét, és erre az eredményre jut:

Talán ez Hilarius legrégebb himnusza, és ez az egyetlen sértetlen azon himnuszok között, amelyeket Hilarius költött.<sup>2</sup> Ez magának Clemens Blumének vallomása. A szöveg tizenegy legrégebbi kézírata a VII–XII. századból származik, közülük hét Hilariust nevezi meg szerzőjének, a többi négy nem tagadja szerzőségét. Tehát a VII. századtól egyetlen szerző sem vitatja el Hilariustól a szerzőséget, ennek ellenére nem merek csatlakozni Cl. Blume véleményéhez, de ugyanezt cáfolni sem tudom. Az a körülmény azonban kisebbíti a kéziratok sokaságának jelentőségét, hogy oly mértékben függenek egymástól, hogy a későbbi kódexek írói szinte mindent a korábbiaktól vettek át. Az pedig, amivel ezt a nehézséget Blume el szeretné háritani, nem tűnik számomra olyan valószínűnek, hogy abban megnyugodhatnék. Ezt a gyengésséget maga Blume is elismeri.<sup>3</sup> A kéziratok számából tehát – amelyek ír-kelta eredetűek – nem lehet érvelni.

Ezenkívül nem kevésbé ingat meg Toddius érvelése,<sup>4</sup> aki a „testvérek tömegét” szerzetesi közösségnek akarja érteni, akiknek hajnalban fel kellett kelniük zsolozsmázni; erről azonban Hilariusnak semmiféle tudomása sem lehetett. Az pedig, amivel Blume ezt a nehézséget át akarja hidalni [...], nem tűnik olyan valószínűnek, hogy abban megnyugodhatnék.

A legnagyobb nehézséget azonban az jelenti, amit maga a verselés rejt magában; ennek lényegét W. Meyer ilyen módon fejti ki: „Ezek az időmértékes szeptenáriusok egyáltalán nem törődnek a *nyolcszótagos tagolásával*. A 70 sorból 30 a 4. és az 5. szótagot egy szóvá kapcsolja össze, mint ez: »debiles facit vigerek.«” A harmadik himnuszban és a jelen *Hymnum dicat* himnuszban ugyanaz a sor egészen másképpen van kezelve (Blume: „itt enjambement a szabály, ott sohasem,” *Analecta Hymnica*

<sup>2</sup> Blume - Dreves: *Analecta Hymnica* LI, 271.

<sup>3</sup> Uo., 269.

<sup>4</sup> Uo., 270.



LI, 270. Már csak emiatt is lehetetlennek tartom, hogy Poitiers-i Hilarius szerezte volna a *Hymnum dicat* kezdetű himnuszt). Ez érvként sokat érne, maga Blume is jól értette: „Ez igen jelentős, de nem áthidalhatatlan nehézséget rejtene magában, de ennek bizonyítása ezen a helyen igen messzire vezetne.”

Amit most fogok mondani, másokra hagyom, hogy bizonyítsák és tovább kutassák. Sokat tétováztam eme verssorok kapcsán:

Mors secuta *membra* Christi  
Laxat *stricta vincula*.

Észrevettem ugyanis bizonyos hasonlóságot ezen kijelentés és azok között, amelyeket Venantius Fortunatus valamiféle csodálatos áhítattal, egyszersmind a kiváló költő művészetével igen híres *Pangue lingua* kezdetű énekében így utánczolt:

Dulce lignum, dulce clavo  
dulce pondus sustinens.  
Flecte ramos, arbor alta  
*tensa laxa viscera*. (8–9. sor)

Mivel a VI–VII–VIII. századoknak semmilyen más énekében ezt a rendkívül egyedi és nagyon is költői gondolatot nem tudtam megtalálni, és minthogy Fortunatus Poitiers püspöke volt, és egyben Hilarius életének írója is, könnyen hajlok arra véleményre, hogy ezt a *Hymnum dicat* himnuszt, amely ugyanolyan metrumban készült, mint a *Pangue lingua* himnusz, esetleg Fortunatus költötte, idő múltával azonban tévesen Poitiers-i Hilariusnak tulajdonították.<sup>5</sup>

Az a három érv, melyeknek alapján Buzna Viktor bizonytalankodik a 4. himnusz eredetiségének kérdésében, szerintem nem releváns. Az a tény ugyanis, hogy az említett 11 kódex közül 7 Hilariust tartja a negyedik himnusz szerzőjének, 7 pedig nem tagadja, igenis súlyos érv, mert azt jelenti, hogy hosszú évszázadokon keresztül senki sem állította az ellenkezőjét, azaz nem tagadta Hilarius szerzőségét. A testvérek tömege (*turba fratrum*) megszólítás a himnusz elején vonatkozhatik a keresztény hívőkre is, nem feltétlenül kell szerzetesi közösségre utalnia. Ami pedig a 3. és a 4. himnusz metrumát, a trochaikus tetrametert illeti, az, hogy Hilarius másképpen alkalmazza a 3. himnuszban, mint a 4.-ben, magyarázható azzal, hogy különös gonddal fordult a versformák felé. Jól mutatja ezt, hogy első három himnuszának versformája más és más, jóllehet témájuk azonos: mindegyik Jézus Krisztusról szól. Az elsőben az Atyaisten és a Fiúisten viszonyát vizsgálja, a másodikban Jézus

<sup>5</sup> Buzna: De hymnis Sancti Hilarii, 77–78.

feltámadását, a harmadikban megkísértését az ördög által. Az lett volna a legkézenfekvőbb, ha mindegyiket azonos versformában írta volna, mint ahogy Szent Ambrus tette himnuszaiban. Hogy nem ezt tette, hanem mindegyiket más formában írta meg, annak csak az lehetett az oka, hogy vonzódott a versformákhoz. Ha ez így van, akkor szinte szükségszerű, hogy ha két himnuszt ugyanabban a versformában készít el, akkor ügyeljen arra, hogy másképpen alkalmazza ugyanazt a formát az egyikben, mint a másikban a *variatio delectat* elve alapján. Buzna azon ötlete pedig, hogy a 4. himnuszt Venantius Fortunatus írta volna, nem több pusztá feltevésnél, amit nem lehet bizonyítani.

Buzna Viktor doktori disszertációjának utolsó két bekezdésében így összegzi véleményét Hilarius költészetéről:

Szent Hilarius, poitiers-i püspök tehát, ahogyan biztosan tudomásunkra jutott, elsőként költött keresztény himnuszeket a latinok között. Ebben a művészi verselésben kevésbé sikeresnek tartották, amit igen nagyon sajnálunk, mivel tehetsége és himnuszköltő erénye teljesen és tökéletesen elégségesnek tűnik az ítéletalkotásra. Szent Ambrus, Milánó püspöke, aki ebben a műfajban Hilarius nyomdokán járt, nemességével, világosságával, fényességes himnuszköltői gyakorlatával kezdte háttérbe szorítani Hilariusunkat, és szép lassan himnuszaik emlékét is elhomályosította. Már Hispaniai Isidorus jelezni látszik ezt eme szavakkal: „Hilarius után Ambrus püspök, nagy dicsőségű Krisztusban és az egyházban igen híres doktor, ékesszóló és közismerten híres az efféle énekben, és az ő korától fogva kezdtek elterjedni ugyanezek a himnuszek a milánói egyházban, s e hírességének ápolását az egész nyugati egyházban megőrizték.”<sup>6</sup> „Hogyha Hilarius az arretinói kódexnek három himnuszához hasonló himnuszeket írt a továbbiakban is, azt mondhatnám, hogy nem csoda, hogy a műveletlen nép tetszését nem nyerte el, és a liturgiában sem kapott helyet, minthogy kevésbé voltak alkalmasak az éneklésre, és még nehezebben lehetett érteni őket.”<sup>7</sup>

Azonban, ha ebből a három himnuszról egyáltalán megítélhetem, nagyon is megérte a fáradságot, hogy gondosabban vizsgáltam ezt a három himnuszt, mert belőlük világosan láthatjuk, hogy Hilarius azon megbecsült költők közé tartozott, akiket Hieronymus, Isidorus és más igen híres férfiak a legnagyobb dicséretekkel halmoztak el.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> S. Isidorus: De officiis ecclesiasticis I, cap. 6, 2 = PL 83, col. 743.

<sup>7</sup> Buzna: De hymnis Sancti Hilarii, 79: „Quod si Hilarius similitudinem scribendi trium illorum Codicis Arretini hymnorum etiam in reliquis suis carminibus secutus est, non sane mirum esse dixerim, quod a populo rudi non probarentur, neque in liturgiam acciperentur, quippe quae ad canendum minus essent apta, ad intelligendum etiam difficiliora.”

<sup>8</sup> Uo., 79.

Babits Mihály, aki a negyedik himnuszt magyarra fordította, ezt írja Hilariusról *Amor Sanctus* című művében: „Szent Hilarius, a legrégebb latin himnuszköltő, akinek néhány verse, bár csonka és megromlott szövegben, ránk maradt, maga is ilyen irodalmilag tanult neofita volt, s filozofikus töprengések vezették a kereszténységhez.”<sup>9</sup> A negyedik himnuszt pedig így értékeli a „Jegyzetek a himnuszokról” című részben:

*Hymnum dicat...*: Régi ír források Hilariusnak tulajdonítják. Reggeli himnusz, s egyszersmind az evangélium énekes kivonata; érdekes vegyüléke költészetnek és tanító szándéknak, kései klasszicizmusnak és primitív kereszténységnek. Verse klasszikus sorokból áll, hasonlók például a görög drámákban is előfordulnak. De e klasszikus versből csak a rím hiányzik, hogy teljesen modern hatást tegyen.<sup>10</sup>

Érdemes megjegyeznünk, hogy Babits Mihály, a költőfejedelem, egyáltalán nem kritizálja Hilarius költészetét, sőt a negyedik himnuszból idézett értékelése inkább pozitív kicsengésű. Ezt megerősíti *Az európai irodalom története* című könyvében a *Pervigilium Veneriss*zel kapcsolatban tett megállapítása is:

A pogány latin költészet utolsó ránk maradt nagy gyönyörűsége is, a *Venus virasztása* c. elragadó tavaszi költemény (melynek szerzőjét nem ismerjük) ezt az erotikus természetmitológiát ünnepli. Klasszikus trochaesuai már a hangsúlyos ütemek ízét éreztetik, mint valami modern népies vers. Ugyanebben a versben zeng nemsokára a Hilariusnak tulajdonított nagy himnusz is. De ez nem Venushoz már, hanem Krisztushoz.<sup>11</sup>

Henry Spitzmuller 1971-ben publikálta *Poésie latine Chrétienne du moyen âge* című antológiáját, amelyben hat himnuszt közöl Hilarius neve alatt: *De extremo iudicio* – Az utolsó ítéletről;<sup>12</sup> *Apparebit repentina dies magna Domini* – Hirtelenül fog megjelenni az Úr nagy napja; *De Vita Christi* – Krisztus életéről;<sup>13</sup> *Hymnum dicat turba fratrum, hymnum cantus personet* – Himnuszt mondjon minden testvér, himnuszt zengjen énekünk; *Hymnus de Trinitate sive de consubstantiali Verbo* – Himnusz a Szentháromságról vagy az egylényegű Igéről;<sup>14</sup> *Ante saecula qui manens* – Aki a századok előtt maradván. Kommentárjában közli annak a három himnusznak a címét, amely biztosan Hilariustól származik, továbbá más három himnusznak a címét,

<sup>9</sup> Babits: *Amor Sanctus*, 13–14.

<sup>10</sup> Uo., 169.

<sup>11</sup> Babits: *Az európai irodalom*, 94.

<sup>12</sup> Spitzmuller: *Poésie latine chrétienne*, 22–32.

<sup>13</sup> Uo., 28.

<sup>14</sup> Uo., 32.

amelyeket szintén Hilariusnak tulajdonítanak, de bizonytalanul: *Lucis largitor splendide; Ad coeli clara non sum dignus sidera; Hymnum dicat turba fratrum*. Majd ezt a megjegyzést teszi: „Az első kettő tulajdonítása kétséges, a harmadik valószínű.”<sup>15</sup>

Mario Simonetti a *Dictionnaire Encyclopédique „Hilaire de Poitiers”* című szócikkében ezt a megállapítást teszi:

A nyelv és stílus okán nem tekinthetők hitelesnek egy himnusz, amely más úton jutott el hozzánk [a *Hymnum dicat* kezdetű]. Ez a himnusz trochaikus versekben magasztalja Krisztus megváltó művét. Két másik himnusz és az Abra nevű leányához írt levél biztosan apokrifok.<sup>16</sup>

Késő császárkori és kora középkori források is bizonyítják, hogy Hilarius írt himnusokat. Szent Jeromos *De viris illustribus (Hírneves férfiak)* című ókeresztény irodalomtörténetében Hilariusnak szenteli 100. fejezetét, amely mintegy 20 sor terjedelmű. Ebben a következő tételt is említi: *Liber hymnorum et mysteriorum alius* – „Himnuszok és misztériumok másik könyve.”<sup>17</sup> Venantius Fortunatus *Vita Sancti Hilarii (Szent Hilarius élete)* című költői hangvételű írásának 14. fejezetében utal Hilarius fő prózai művére és himnusaira: „Qualiter ille indivisae trinitatis libros stilo tumente contextuit, aut Davitici carminis sermone coturnato per singula reseravit?” – „Milyen fennkölt stílusban fűzte össze az osztatlan Sentháromság könyveit, vagy a dávidi éneknek egyes darabjait milyen költői hangnemben tárta fel?”<sup>18</sup>

## BIBLIOGRÁFIA

- Babits Mihály: Az európai irodalom története. Budapest: Európa Könyvkiadó - Szépirodalmi Könyvkiadó, 1957.
- Babits Mihály: Amor Sanctus. Szent szeretet könyve. Középkori himnuszok latinul és magyarul. Fordította és magyarázta Babits Mihály. Budapest: Helikon Kiadó, 1988.
- Blume, Clemens (ed.): *Analecta Hymnica Medii Aevi*, LI: *Thesauri Hymnologici Hymnarium*. Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus. Leipzig: Reisland, Zweite Folge: 1907.
- Blume, Clemens - Dreves, Guido M. (eds.): *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVII: *Hymnodia Gotica*. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus. Leipzig: O. R. Reisland, 1897.
- Buzna Viktor: *De hymnis Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*. Coloczae: 1911.
- Hieronimus: *De viris illustribus* = Herdingus, Guilelmus (ed.): *Sancti Hieronymi De viris illustribus*. Lipsiae: 1879.
- Isidorus, Sanctus: *De officiis ecclesiasticis* = PL 83.

<sup>15</sup> Uo., 1760.

<sup>16</sup> Simonetti: *Hilaire de Poitiers*, 1158.

<sup>17</sup> Hieronymus: *De viris illustribus*, 57.

<sup>18</sup> Fortunatus: *Vita Sancti Hilarii*, 6.

- Fortunatus: Vita Sancti Hilarii = Fridericus Leo (ed.): Venanti Honori Clementiani Fortunati opera poetica, Vitae sanctorum, Vita Sancti Hilarii. Monumenta Germaniae Historica, Auctorum antiquissimorum tomi IV pars prior. Berolini: 1881.
- Meyer, Wilhelm: Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rythmus. Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Heft 3. Berlin: 1909.
- Simonetti, Mario: Hilaire de Poitiers = Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, tome 1. Les Editions du Cerf: 1990, 1154–1158.
- Spitzmuller, Henry (ed.): Poésie latine chrétienne du moyen âge, III<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles. Textes recueillis, traduits et commentés par Henry Spitzmuller. Desclée De Brouwer: 1971.

---

# MŰHELY

---



# A THERAPEUTÁK LAKOMÁI ALEXANDRIAI PHILÓN DE VITA CONTEMPLATIVA CÍMŰ ÍRÁSÁBAN<sup>1</sup>

ZSIZSMANN ENDRE

Alexandriai Philón *De vita contemplativa* című művében (De Vit. Cont.) a 40–64 szakaszban ír általánosabban a lakomákról, majd közelebbről a római, görög és pogány lakomákról értekeznek. A *De Vit. Cont.* 65–89 szakaszaiban az alexandriai terapeuták lakomáit mutatja be.<sup>2</sup> A lakoma görög megnevezése: συμπόσιον.

Első olvasásra feltűnik két dolog. Az egyik az, hogy a *De Vit. Cont.* 40–63 kiscsapongónak tekinti az ókori lakomákat, ezzel szemben a terapeuták lakomáit igencsak mértéktartó közösségi történésként mutatja be. A másik az, hogy míg az ókori görög és római lakomák esetén a túlzott borivás is jellemző, addig a terapeutáknál a bor helyett jobbára a víz kerül említésre.

Milyen a helyes lakoma *De Vit. Cont.* 65–89 szerint? Továbbá: milyen összefüggéseket fedezhetünk fel a terapeuták lakomái és az ókori lakomák között? Létezhetett-e a terapeuták közösségében olyan mértékű aszkézis, mint amiről Philón a *De Vit. Cont.* 37; 73; 81–82-ben ír? A terapeuták visszafogott lakomái, valamint az ezeken a lakomákon felszolgált eledel végtelen egyszerűsége arra utal, hogy a terapeuták asztalközössége aszketikus, de létező gyakorlat lehetett.

## 1. AZ ÓKORI RÓMAI ÉS GÖRÖG LAKOMÁK

Andrew McGowan szerint az ókori római és görög étkezések esetében nehéz különválasztani a profán és a szakrális lakomákat. McGowan Athénaios *Deipnosophistai* 5,149,5-re hivatkozva állapítja meg, hogy az egyéni étkezés hozzátartozott az *invocatio* és a boráldozat. A lakomák célja nem csak az evés és az ivás volt. A lakomák

<sup>1</sup> Jelen dolgozatot a Makovecz Hallgatói Ösztöndíjprogramnak köszönhetően írtam az ELTE BTK-n, az Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszéken a 2022/2023-as tanév tavaszi félévében.

<sup>2</sup> A *De Vit. Cont.* 65–89 szakaszaiban az alexandriai terapeuták lakomáit mutatja be. A *De Vit. Cont.* görög szövegeit a LOEB.kiadásból vesszük: Philo: On the Contemplative Life. Magyar nyelvű fordítás tekintetében Adorjáni Zoltán munkájára hagyatkozunk: Alexandriai Philón: *De vita contemplativa*, 2008.



ugyanis politikai, vallási megnyilvánulások, nemegyszer pedig a nemi kicsapongás helyszínének bizonyultak.

Az ókori közösségi étkezések két részből álltak. Az első mozzanat a δεῖπνον (evés) volt, a második mozzanat pedig a συμπόσιον (közös ivás, ivászat) volt. McGowan Cicero *Epistulae ad Familiares* 9,24,3-re hivatkozva hangsúlyozza a lakomák közösségi jellegét: a lakoma *conviviának*, illetve *σμπόσια*-nak (együtt ivás) és *σύνδειπνα*-nak (közös vacsora) számított. A közös vacsorázás és közös ivás mellett a lakomákon táncoltak is (Xenophón: *Symposion* 9,7).<sup>3</sup> A közös borivás rendszerint a közös vacsorát követte, de a borivás történhetett a közös vacsora előtt. A bort rendszerint vízzel hígították: az egy egységnyi bort két vagy három egységnyi vízzel vegyítve itták. Viszont volt rá példa, hogy az ókori római és görög világban étkezés közben elegyítetlenül itták a bort (Diodorus: *Siculus* 4,3). A lakomákon himnuszokat énekeltek (Athenaeus: *Deipnosophistae* 4,149).<sup>4</sup>

A lakomákon mindenképp döntő szempont volt a felhozatal étel és ital tekintetében. Az étel, ital mennyisége, minősége és változatossága a gazdagság, a jólét jele, egyúttal a házigazda vendégszeretetét dicséri. A módos lakomákon is figyelni kellett arra, hogy minden vendégnek egyenlő mértékben jusson a felkínált ételből, italból. Ez az elvárás azonban nemcsak etikett volt, hanem az egyenlőség elvének érvényesítése is. A görög városideál éppen az egyenlőségen alapult (Plutarchos: *Questiones Convivales* 642).<sup>5</sup>

A püthagoreusok körében voltak, akik elfogadták a borivást, mások pedig tiltakoztak ellene (Iamblichus: *De Vita Pythagorica* 97–98).<sup>6</sup>

## 2. ÉTELEK, ÉTRENDEK AZ ÓKORI GÖRÖG–RÓMAI VILÁGBAN

Az ókori görög kultúrkörben az étel-ital kérdésében ismert volt a folyadék és a szilárd kategóriák közötti különbségtétel. Thuküdidész I, 138, 5 szerint három kategóriáról érdemes beszélni: alapélelmiszer, élvezeti (cikk) és ital. Apicius *De Re Coquinaria* című írásában említi az ókori Rómában ismert többfogatásos menüket és az elkészítésükhöz szükséges hozzávalókat.

A társadalom szegényebb rétegeihez tartozók étrendje igen egyszerű volt, mivel csak kenyeret ettek és vizet ittak, mint a terapeuták. A kenyér nemcsak a kovászos, búzából készült, szeletelhető alapélelmiszert jelenti, hiszen a héber  $\text{חֶמֶד}$ , a görög  $\text{ἄρτος}$  kifejezés gyűjtőszóként is jelentheti magát az ételt. Összefüggés fedezhető

<sup>3</sup> McGowan: *Ascetic Eucharists*, 47–48.

<sup>4</sup> Uo., 51.

<sup>5</sup> Uo., 47–48.

<sup>6</sup> Uo., 70.

fel a Lev 24,7-ben előírt ételáldozati szent kenyerek pontos elkészítésének előírása és a Philónnál szereplő τὸ παναγεστατὸν σιτίον („legszentebb étel”) motívum között.<sup>7</sup> A Lev 24,7 LXX szövegében szerepel mind a kenyér, mind a só: ἄρτος, ἄλα (καὶ ἐπιθήσετε ἐπὶ τὸ θέμα λίβανον καθαρὸν καὶ ἄλα, καὶ ἔσσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ κυρίῳ).

A kenyér elkészítése rendszerint az asszonyok feladata volt (id. Plinius: *Nat.* 8,27). A szegényebb sorsúak étrendjéről szólnak Cato *De Agricultura* című művének 56–58 szöveghelyei. A felügyelőnek, a házvezetőnőnek és a pásztornak három modius búza járt (mennyi időre). A szőlősben dolgozó munkásoknak három hónap elteltével, a negyedik hónaptól kezdve naponta 1 hemina (havonta: 2,5 congius) bor járt; az ötödik, hatodik, hetedik és nyolcadik hónapban már naponta 1 sextarius, havonta pedig 5 congius bor; a kilencedik, tizedik, tizenegyedik hónapban már napi 3 heminae, havonta pedig 1 amphora bor járt. Sóból 1 modius volt a személyenkénti éves adag.

- 1 hemina = 0,27 liter
- 1 sextarius = 2 heminae
- 1 sextarius = 0,54 liter
- 1 congius = 6 sextarius = 3,24 liter
- 1 modius = 9 liter
- 8 congius = 1 amphora = 25 liter.<sup>8</sup>

Platónnál *Az állam* II. könyvének 372a–373c szakaszaiban (Szókratész és Adeimantosz párbeszéde) olvasunk az étel beszerzésének módozatairól az ideális városban. Szókratész szerint természetesnek vehető, hogy egy ideális városban termelnek búzát, bort, árpát; kenyeret sütnék búzából, emellett sót, olajat, sajtot fogyasztanak; az emberek ünnepelnek, himnuszokat énekelnek az isteneknek, és békében együtt élnek.<sup>9</sup> Hasonlóképp Glaukón szerint a görög étkezésben a gabonafélék és az ízesítőszeresek együttes használata magától értetődő étkezési gyakorlatnak számított.<sup>10</sup>

A húsmentes étrend elterjedt volt a görög–római kultúrkörben. A vegetáriánus étrend Püthagorászra vezethető vissza (Seneca: *Epist.* 108,17–18). Porphüriosz is

<sup>7</sup> McGowan: *The Food of the Therapeutae*, 134.

<sup>8</sup> Uo., 36–39.

<sup>9</sup> Dobson – Harvey – Wilkins (eds.): *Food in Antiquity*, 7–8.

<sup>10</sup> Uo. Platón *Az állam* II, 12-ben írja: „Először is azt vizsgáljuk, milyen lesz az így szervezett állam polgárainak az életmódja. Bizonyára termelnek majd gabonát és bort, készítenek ruhát és cipőt, építenek házakat, s nyáron többnyire mezítlán és mezítláb dolgoznak majd, télen pedig jól felöltözve és jó cipőkben; ételnek árpából darát, búzából lisztet őrölnek, s azt megfőzik, ezt megdagasztják, aztán a pompás kalácsot és kenyeret sorba kirakják gyékényre vagy tiszta falevelekre, s gyermekeikkel együtt, a földre szórt tiszta- és mirtuszlombokra heveredve, vígan lakmároznak, bort isznak, koszorúval a fejükön himnuszokkal magasztalják az isteneket, s egymás közt édesen mulatoznak; de anyagi erejükön felül nem szülnék gyermeket, mert óvakodnak a szegénységtől vagy a háborútól.” Platón: *Az állam*, 46.

tiltakozik a húsevés ellen (*De abstinencia* 4,6–9).<sup>11</sup> Püthagorásznál viszont olvasunk bárányáldozatról, ami elfogadott volt (Iamblichus: *De Vita Pythagorica* 18,85).<sup>12</sup>

## DIONYSOS-KULTUSZ

Dionysos a görög mitológiában a bor, a termékenység istene. Római megfelelője Bacchus. A Dionysos-kultusz a misztériumvallások sorába tartozik. Az eleusiszi misztériumvallás esetében fontos elem volt a beavatási szertartás: az emberek előbb az ún. *μυσταγόγος*, vagyis beavató irányítása alatt böjtöltek, áldozatokat mutattak be, így váltak beavatottakká (*μύσται*). A beavatottak egy évig korlátozott jogokkal, de részt vettek a „nagy misztériumokon” (őszi időben kilenc napig tartó ünnepség), majd *ἐποπταί*-já (szemlélők) válhattak. Beavatásban nem részesülhettek a barbárok, rabszolgák és a gyilkosok.<sup>13</sup> Dionysos-ünnepet több időpontban is tartottak, amikor megáldották az újbort Dionysos képmása jelenlétében, körmeneteket rendeztek, borivó versenyt tartottak. A borivás rituális célzattal történt. Ezenkívül drámákat adtak elő, melyen megjelenítik Dionysos sorsát. A Dionysos-kultusz főbb jellemzői a hellenista világban a következők voltak: szertartásokat tartottak, melyeken csak a beavatottak által ismert jelszavakat és szimbólumokat alkalmaztak (az istenséggel való egyesülés céljából); a túlvilági élet és boldogság bizonyossága.<sup>14</sup>

### 2.1. A THERAPEUTÁK ELEDELE

Alexandriai Philón *De Vita Contemplativa* című írásában három helyen van szó a therapeuták eledeléről: 37; 73–74; 81–82.

A 37-ből tudjuk, hogy a therapeuták hetedik napi (azaz sabbáti) étrendje nem költséges és igen egyszerű: kenyeret és sót ettek. Fűszerként csak az izsópot használták:<sup>15</sup> „σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδὲν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελεῆ, καὶ ὄψον ἄλες, οὐς οἱ ἄβροδιαῖτοι παραρτύουσιν ὕσσωπος”<sup>16</sup> A therapeuták valószínűleg fogyaszthattak mind kovászos, mind pedig kovásztalan kenyeret (ἄρτος).<sup>17</sup> Az izsóp (görögül: ὕσσωπος) illatos növény volt, amit a középkorban gyógyírként alkalmaztak

<sup>11</sup> Taylor – Hay: *Philo of Alexandria*, 303.

<sup>12</sup> McGowan: *Ascetic Eucharists*, 70.

<sup>13</sup> Magyar Katolikus Lexikon, III. kötet, 37–38.

<sup>14</sup> Dillon: *Dionysos*, 201–202.

<sup>15</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 40.

<sup>16</sup> Philo: *De Vita Contemplativa*, 134.

<sup>17</sup> McGowan: *The Food of the Therapeutae*, 129.

(*Hysoppus officinalis*).<sup>18</sup> Az izsópnak a Bibliában az a szerepe, hogy megtisztítsa a testet a tisztátalanságtól (Num 19,18–20). Azt a házat, ahol poklos tartózkodott, úgy tisztították meg, hogy meghintették vérrel és izsóppal (Lev 14,4–7.49–52). Az Ex 12,22 szerint Mózes összehívta Izrael véneit, és azt kérte tőlük, hogy vegyenek egy köteg izsópot, mártsák bele a páskabáránynak az edényben levő vérébe; ezzel a vérrel kellett meghinteni a házak szemöldökfáit és a két ajtófélfát, hogy az Úr megkímélje a házak lakóit a pusztító angyaltól.<sup>19</sup>

A terapeuták a jóllakást kerülik (*De Vit. Cont.* 37.). Szerény étrendjük jelzi, hogy aszketikus életet éltek. Alexandriai Philón az egyiptomi terapeuták askéta életformájának leírására, az önmegtartóztatásra egyrészt az *ἐγκρατεία*, másrészt a *σωφροσύνη* kifejezést használja. Az *ἐγκράτεια* főnév jelentését gyakorta kapcsolták az *ἀνδρεία*-hoz (bátorság mint férfiak tulajdonsága). Taylor és Hay szerint Philónnál az *ἐγκράτεια* gondolata mint ideál a sztoikus filozófiából eredeztethető (*Legum Allegoriae* I,63–64; *De Virtutibus* 13–14; *De Specialibus Legibus* 2,195; 4,122; *De somniis* 1,124), és felfigyeltek arra, hogy az *ἐγκράτεια* csak itt fordul elő a *De Vit. Cont.*-ban.<sup>20</sup>

ἐγκράτειαν δὲ ὡσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλλόμενοι τῆς ψυχῆς τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετὰς. σιτίον ἢ ποτόν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρό ἡλίου δύσεως, ἐπεὶ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκοτούς δὲ τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας, ὅθεν τῷ μὲν ἡμεραν, ταῖς δὲ νυκτὸς βραχὺ τι μέρος ἔνειμαν.<sup>21</sup>

Mivel számukra az önmegtartóztatás olyan mintha valami lelki fundamentumot fektetnének le, erre a *lelki fundamentumra* építik a többi erényt. Napnyugta előtt semmi eledelt vagy italt nem fogyasztanak. Különböztetést is tartják, hogy a filozófia műveléséhez világosság illik, a test szükségéhez pedig sötétség. Ezért a filozófia művelésére a nappal, egyebekre pedig az éjszakának valami jelentéktelen része jutott.<sup>22</sup>

Philón a böjtölést itt nem a görög *νηστεύω* igével jelzi, hanem körülírja: nappal (az egyiptomi terapeuták) ételt és italt nem vesznek magukhoz. Az evéstől és ivástól való tartózkodást Philón a „σιτίον ἢ ποτόν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο” fordulattal jelzi.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Taylor – Hay: Philo of Alexandria, 213.

<sup>19</sup> Uo., 213.

<sup>20</sup> Uo., 205.

<sup>21</sup> Philo: De Vita Contemplativa, 132.

<sup>22</sup> Alexandriai Philón: De Vita Contemplativa, 39–40.

<sup>23</sup> Taylor – Hay: Philo of Alexandria, 205.

A sztoikus filozófia négy kardinális szenvedélyt tart számon (Philón: *De ebriitate* 105): ἐπιθυμία (érzéki vágy), ἡδονή (élvezetek), φόβος (félelem), λύπη (bánat, szomorúság, fájdalom).<sup>24</sup> Ezzel ellentétben beszélhetünk a négy kardinális erényről.

<p><i>Legum Allegoriae</i> 1Móz 2,10–14: A négy folyó I, 63 I, 70–71</p>	<p>Önmérséklet (σωφροσύνη). Az önmérséklet egyike a négy kardinális erénynek. A legfőbb erény a Jóság, amiből levezethető a további négy kardiális erény (<i>Legum Allegoriae</i> I, 63):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– belátás (φρόνησις): értelmes lélekrész; fej</li> <li>– bátorság (ἀνδρεία): indulatos lélekrész; mellkas</li> <li>– önmérséklet (σωφροσύνη<sup>25</sup>): vágyakozó lélekrész; hasi tájék</li> <li>– igazságosság (δικαιοσύνη) (<i>Legum Allegoriae</i> I, 70)</li> </ul>
--	---

Nem véletlen a négy erény sorrendje sem. Philón a testtájakhoz kapcsolja őket. A belátás azért kerül az első helyre, mert a fej az élőlény legfőbb és legelső része, az értelem székhelye. Fő kérdése: mit szabad és mit nem szabad megtenni. A bátorság azért a második, mert a mellkas az indulat központja. Az önmérséklettel lehet gyógyítani és kezelni vágyainkat. A Tigris folyó allegorikus értelmezése: szembeszáll a gyönyörrel (ή ἡδονῆ), amely azt gondolja, hogy irányíthatja az ingatag embert. A ἡ ἡδονῆ negatív jelentéssel bír, káros élvezetekre utal, amelyek kibillentik a lelket békéjéből.

Az igazságosság megőrvendezteti a lelket. Akkor lehetséges, ha a lélek három része (értelmes, indulatos, vágyakozó) összhangban van egymással (*Legum Allegoriae* I, 72).<sup>26</sup> A ἡ σωφροσύνη önmérsékletet, önmérséklést jelent (lat. *temperantia, modestia*).<sup>27</sup> Alexandriai Philón hangoztatja a terapeuták mértéktartó életvitelét a korabeli kicsapongó lakomákkal (*De Vit. Cont.* 40–64) szemben. A terapeuták önmérséklését az atléták józanságához hasonlítja, akik a verseny napjáig (akár előtte tíz hónapig!) józanok voltak, a verseny lejártával pedig igencsak lerészegedtek, különösen akkor, ha a játékvezető épp nem volt jelen közöttük (*De Vit. Cont.* 42). Az atléták verseny előtti józanságára Philón a görög νήφω igét használja. A νήφω ige elsősorban a bortól való tartózkodást jelölte, így a józanság kifejezője. Az Újszövetségben a νήφω ige jelentése: mértékletesnek lenni, józanul élni, előrelátónak lenni. Érdekes viszont, hogy jelentheti ezt is: böjtölni (1Thessz 5,6,8; 1Pt 1,13; 5,8; 2Tim 4,5).<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Uo., 304–305.

<sup>25</sup> A σωφροσύνη főnév a σωφρονίζω igéből ered, melynek jelentése: önmagát fegyelmezni (act.), önmérsékletet tanulni. A σωφροσύνη mértékletességet, diszkréciót, vágyak feletti uralmat jelöl. (Liddell and Scott's Greek–English Lexicon, 788–789.)

<sup>26</sup> [1Móz 2,10–14] A négyfelé ágazó folyó (megjelenés előtt).

<sup>27</sup> Lampe (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*, 1370.

<sup>28</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 119.

## 2.2. A THERAPEUTÁK ITALA

Taylor és Hay utal a *De Vit. Cont.* 37 kapcsán Porphüriosz *De abstinentia* 4,6.8–9-re, ahol Keremon beszámolója olvasható. Ebből kiderül, hogy az egyiptomi papok körében ismert volt az önmegtartóztató életforma. Az egyiptomi papok alig vagy egyáltalán nem ittak bort. Szerintük a borivás kicsapongó élethez vezethetett, illetve akadályozta őket a tanulmányozásban.<sup>29</sup> Az állandó jellegű bortól való tartózkodás nem volt szokás, Iamblichus ugyanis említ olyan Püthagorász-tanítványokat, akik napközben egyáltalán nem ittak bort, de éjszaka már igen (Iamblichus: *De Vita Pythag.* 97–98). Püthagorász az elmélkedő filozófusoktól elvárta, hogy tartózkodjanak a bortól (Iamblichus: *De Vita Pythag.* 109).<sup>30</sup> A *De Vit. Cont.* 73–74 témája a józanság. Philón szerint a συμπόσιον-ban nincs helye a borivásnak, ehelyett a συμπόσιον idején a legtisztább vizet (διανγέστατον ὕδωρ) kell inni.<sup>31</sup> A *De Vit. Cont.* 37-ben olvassuk, hogy a therapeuták itala a forrásvíz (ὕδωρ ναματιαῖον).<sup>32</sup>

## 3. A LAKOMÁK (ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ)

Milyen kép rajzolható meg a therapeuták lakomáiról Philón *De Vit. Cont.* című munkája alapján? Philón előbb helyteleníti a korabeli lakomákat (*De Vit. Cont.* 40–63), majd a továbbiakban az általa helyesnek tekintett lakomát írja le (*De Vit. Cont.* 64–89). A helytelen lakomák<sup>33</sup> bemutatásának elején a „βούλομαι [...] εἰπεῖν” megfogalmazás új téma felvezetését (helytelen lakomák) jelzi: „De szólni kívánnék közös gyülekezéseikről<sup>34</sup> is, továbbá a lakomáikon való vidámabb időtöltésről,

<sup>29</sup> Taylor – Hay: Philo of Alexandria, 204.

<sup>30</sup> Uo., 301.

<sup>31</sup> Philo: *De Vita Contemplativa*, 156.

<sup>32</sup> Uo., 134.

<sup>33</sup> A Philón által helytelenített lakomákra a *De Vit. Cont.* 40 „ἀντιτάξας τὰ τῶν ἄλλων συμπόσια” formában utal. A *De Vit. Cont.* 40-ben az ἀντιτάξας, a *De Vit. Cont.* 64-ben az ἀντιταξω forma szerepel. (Hay–Taylor, 226.) A τῶν ἄλλων συμπόσια szerkezet utalhat általában véve az ókori lakomákra (*De Vit. Cont.* 40–47), görög lakomákra (*De Vit. Cont.* 57–64), római lakomákra (*De Vit. Cont.* 48–49). A *De Vit. Cont.* 50–56-ban Philón a pogány lakomákat bírálja.

<sup>34</sup> Hay–Taylor megjegyzi, hogy Philón kétféle kifejezéssel utal az egybegyülekezésre. A σύνοδος kifejezés a *De Vit. Cont.*-ban csak egyetlen helyen szerepel „τάς κοινάς συνόδους” formában (*De Vit. Cont.* 40). A σύνοδος kifejezés találkozást jelent. A σύνοδος szó Philón munkáiban még negyvenöt helyen fordul elő, mint pl. *Flaccus* 136. (Hay–Taylor: Philo of Alexandria, 226–227.)

szembeállítva ezt mások lakomáival”.<sup>35</sup> A συμπόσιον főnév alapvetően közös ivást, ivászat1ot, illetve ivászzal, kicsapongással járó mulatságot jelent.<sup>36</sup>

### 3.1. HELYTELEN LAKOMA

Philón helytelennek tekintette az ókori lakomákat. Először is azért, mert azok a megittasodásról szóltak (*De Vit. Cont.* 40–47).<sup>37</sup> Philón ezt írja: „Mások ugyanis amikor valami erős italt fogyasztanak, dobogtatnak, és fékezhetetlen kutyák módjára dühöngnek. Mintha nem is bort innának, hanem valami ajzó- és bódító szert, netalán valami hevesebb, a józan elmét extázisba hajtó mágikus szert.”<sup>38</sup> (*De Vit. Cont.* 40) Másodszer azért helyteleníti a korabeli pogány lakomákat, mert azok középpontjában a fényűzés állott: hét vagy több asztalt hoztak be tele étellel, különböző fűszerezéssel és elkészítéssel. Ezenfelül további asztalokat hoztak, melyeken gyümölcsök voltak lakmározás és csemegézés céljából (*De Vit. Cont.* 54).

Harmadszor Philón azért helyteleníti a korabeli lakomákat, mert azok a társadalmi romlással jártak együtt. Több ókori görög lakomát hoz fel példa gyanánt. Az egyik Kalliász lakomája. Kalliász Hipponikosz azért szervezett lakomát, mert Aütolükosz a *pankratión* nevű próbán győzelmet aratott olimpia alkalmával.<sup>39</sup> A másik példa a Xenophón által bemutatott lakomák, ahol jellemző volt az élvezet; itt fuvolázó nők, táncosok, költők voltak jelen. Philón Platón lakomáit hanyagnak tekintette az érzéki szerelmet illetően. Philón úgy tartja, hogy Platón *Lakomája* „a profán és a köznép által gyakorolt szerelmet taglalja” (*De Vit. Cont.* 60): a férfiből kiveszett a „vitézi erény”, legyen szó háborúról vagy békéről; elítéli azt, aki meggyalázza a gyermekkorú személyt; gond az utód hiánya (*De Vit. Cont.* 57–62).<sup>40</sup>

### 3.2 HELYES LAKOMA

Az alábbiakban a Philón által helyesnek tartott lakomáról (a terapeuták lakomája) fogunk szólni. Minden résztvevő bevonul az ebédlőbe (σμπόσιον) és az

<sup>35</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 41.

<sup>36</sup> A συμπόσιον tizenkétszer fordul elő a *De Vit. Cont.*-ban: ἐν συμποσίοις (42); ἐπι συμποσίων (42); εἰς τὰ συμπόσια (44); τῶν συμποσίων (48); τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι συμποσίων (57); ἐν συμποσίοις (57); συμπόσια (64); ἐν δὴ τῷ ἱερῷ τούτῳ συμποσίῳ (71); εἰς τοῦτο τὸ συμπόσιον (73); κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον (83); εἰς τὸ συμπόσιον (89); εἰς τὸ συμπόσιον (112); παρὰ τὸ συμπόσιον (113).

<sup>37</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 224.

<sup>38</sup> Uo., 41.

<sup>39</sup> Uo., 124.

<sup>40</sup> Uo., 44.

aznapi felszolgálók jelzésére, majd a résztvevők ékes rendben imádkoznak (*De Vit. Cont.* 66).

A lakomán az ülésrendet a vének határozzák meg. A „vének” szón azokat kell értenünk, akik már régebb óta tagjai a terapeuták közösségének. A férfiak és az asszonyok külön ültek (*De Vit. Cont.* 67–68). Az „ifjak” (οἱ νεοί) feladata a felszolgálás volt. Meg kell jegyeznünk, hogy ifjaknak azok számítottak, akik újonnan váltak a therapeuta közösség tagjaivá (*De Vit. Cont.* 70–72; 75).

Az elnök előadást tart a szent iratokról (*De Vit. Cont.* 75–76) – allegorikus írásmagyarázatra kell gondolni (*De Vit. Cont.* 78), majd a hallgatóság tapsa következett (*De Vit. Cont.* 79).

Az elnök dicséretet (ὑμνος) énekel, a lakomán résztvevők pedig a dicséret refrénével válaszolnak (*De Vit. Cont.* 80). A terapeuták lakomáin kovászos kenyeret, sőt (fűszer gyanánt) szolgáltak fel. A sóhoz izsópot keverték. A vének elfogyasztják a felszolgált ünnepi eledelt (*De Vit. Cont.* 81). A lakomát követően kezdődik az éjjeli ünnep (ἑσπερος), melynek helyszíne az étterem közepe. Itt férfiak és asszonyok külön kórust alkotva énekelnek (*De Vit. Cont.* 83).<sup>41</sup> Philón meglepő módon nem illeti kritikával a Dionysos-kultuszt, azaz a bacchanáliákat. A *De Vit. Cont.* 85-ben nem a bortól való lerészegedésről olvasunk, hanem olyan személyekről, akik az Isten szeretetétől ittasodtak meg.<sup>42</sup> Philón a μέθη νηφάλιος (lat. *sobria ebrietas*) szókapcsolattal jelöli az egyiptomi terapeutáknak az Isten iránti szeretetük kifejezésének módját (*Quis rerum divinarum heres sit* 69; *De opificio mundi* 71; *Legum Allegoriae* I,84).<sup>43</sup>

Ez után Istenről költött dicséreteket énekelnek többféle versmértékre és dallamra. [...] Mikor aztán mindkét kar és egyenként tagjaik is olyanképpen ittasodnak meg Isten szeretetének szintiszta borától<sup>44</sup>, mint azok, akik a bakkhanáliákon dőzsölnek, vegyes kart alkotnak, és a kettő egy kórossá egyesül, úgy ahogy hajdan a Vörös-tenger újra egy víztömeggé zárult össze az ott végbement csoda folytán.<sup>45</sup> (*De Vit. Cont.* 84–85).

McGowan szerint kérdéses, hogy maga a terapeuták közössége létezett-e.<sup>46</sup> McGowan ezen megállapítását a terapeuták étrendjével támasztja alá. Philón a *De Vit. Cont.*-ban három helyen szól a terapeuták étrendjéről (*De Vit. Cont.* 37; 73–74; 81–82). Mindhárom hely közös vonása az, hogy a terapeuták étrendje végletekig menően aszketikus volt. Eltérőek viszont a hangsúlyok. A *De Vit. Cont.* 34-ben

<sup>41</sup> Taylor – Hay: Philo of Alexandria, 328–329.

<sup>42</sup> Uo., 334.

<sup>43</sup> Uo., 346.

<sup>44</sup> „ἀκρατου σπάσαντες τού θεοφιλοῦς” (Philo: *De Vita Contemplativa*, 164.)

<sup>45</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 49.

<sup>46</sup> McGowan: *Ascetic Eucharists*, 57.



Philón azt írja, hogy a terapeuták napnyugta előtt semmit nem ettek és semmit nem ittak; a jóllakás az ember ellensége. Ennek az aszketikus étrendnek a továbbfokozása az, amikor Philón kijelenti, hogy akik komolyabb tudásra vágnak, azok akár három napig is mellőzni tudják az ételt. Míg a *De Vit. Cont* 37-ben a mértéktartó étrendről, sőt az életben maradáshoz szükséges ételmennyiségről van szó (szemben a vágyakkal), addig a *De Vit. Cont* 73-ban arról van szó, hogy milyen *hatást* vált ki az étel-ital: a költséges finomságok a vágyat élénkítik, a bort pedig az „esztelenség varázsszerének” nevezi. A bort mellőzni kell. A bor mellőzésére a *νηφαλία* kifejezés használatos. A *De Vit. Cont* 81–82 említi az alábbi eledeleket, melyeket a terapeuták himnuszok éneklését követően vehettek magukhoz: kovászos kenyér, só (vegyítve izsóppal). A kovászos kenyér, só és izsóp az ifjak által kihordott asztalra került. Philón hozzáteszi, hogy a templom előcsarnokában kihelyezett asztalon kovásztalan és fűszerezetlen kenyér volt. A sőt külön helyezték el az asztalon.<sup>47</sup>

McGowan érvelésével szemben úgy látjuk, hogy a terapeuták aszketikus asztalközösségeire van párhuzam a qumráni és a rabbínikus iratokban. Így azt a véleményt képviseljük, hogy a terapeuták aszketikus asztalközösségei léteztek. A közös étkezés jellemző volt mind a terapeuták közösségére mind az esszénusok csoportjára.<sup>48</sup>

Ezt a gyakorlatot kövessék

2/ mindenütt, ahol laknak, mindannyian, egyik a másikkal: a kicsi hallgasson a nagyra munka és anyagiak dolgában. Együtt étkezzenek,

3/ együtt imádkozzanak, együtt tanácskozzanak mindenütt, ahol együtt van tíz férfi a közösség tanácsából. Ne hiányozzék közülük a papi

4/ személy. És mindenki rangja szerint üljön előtte, és így kérdeztessenek tanácsaik felől minden ügyben. Amikor pedig megterítik az asztalt, étkezéshez vagy hogy újbort

5/ igyanak, a pap terjessze ki kezét elsőnek, hogy legelőször a kenyeret vagy az újbort áldja meg, amelyet megisznak. A pap terjessze ki kezét elsőnek,

6/ hogy legelőször a kenyeret vagy az újbort áldja meg.<sup>49</sup>

(1QS 6,1b–6)

A közös étkezés kultikus jellege fellelhető mind a terapeutáknál, mind a qumráni közösségben. Indok: a pap – *קֹהֵן* (Qumránban), a felügyelő (*ἐφημερευτής*) étkezés előtti imádságot mond. Qumránban a pap áldást mond a kenyér és az újbor felett (1QS 6,5–6), a terapeutáknál pedig a felügyelő vezeti az étkezés előtti imát (*De*

<sup>47</sup> McGowan: *The Food of the Therapeutae*, 133–134.

<sup>48</sup> Alexandriai Philón: *De Vita Contemplativa*, 146–147.

<sup>49</sup> Fröhlich: *A qumráni szövegek magyarul*, 132.

*Vit. Cont.* 65). A qumráni közösségben is megfigyelhető a hierarchia, akárcsak a terapeutáknál. Az 1QS 6,11 tud a „sokak felett álló felügyelő”-ről. A „sokak” a qumráni közösség teljes jogú tagjait jelöli.

Hay és Taylor egybevetette Philón *De Vit. Cont.* című művét és a *De abstinentia* 4-et Porphüriosztól. Az előbbi szerint tehát a terapeuták kenyeret és sót ettek, néha izsóppal keverve. Az utóbbiban viszont az egyiptomi papok szentségi időn belül nem ettek kenyeret, szentségi időn kívül pedig izsópot fogyasztottak, mert ez a fajta izsóp – meggyőződésük szerint – semlegesítette a kenyér erejét, ízét. Az egyiptomi papok tartózkodtak az olajtól.<sup>50</sup>

A húsmentes étrend és a bor mellőzése jellemző volt a farizeusok gyakorlatában. A második templom lerombolásakor a farizeusok eldöntötték, hogy nem esznek húst és nem isznak bort, mert különben érvénytelenné válik az első zsenge rítusa (Baba Batra 6ob).<sup>51</sup>

## ÖSSZEGZÉS

1. Philón *De Vita Contemplativa* című írásában helytelennek tekinti az ókori görög, római és pogány lakomákat, mivel szerinte ezek főként a fényűzésről és a kicsapongásról szólnak. Ezzel ellentétben

2. az alexandriai terapeuták lakomáit tekinti helyesnek. A terapeuták szelény étrendje (kenyér, só mint fűszer, izsóp, kristálytisza víz, húsmentes étrend), asztalközösségei, lakomái igencsak mértéktartóak. A bortól való ittasodás (ld. Dionysos-kultusz) helyett a terapeuták esetén Philón az Isten szeretetétől való megittasodásról (*sobria ebrietas*) ír.

3. Az alexandriai terapeuták aszketikus asztalközösségei, lakomái minden bizonnyal léteztek, megvalósulhattak. A húsmentes étrend ismert volt a farizeusok körében (Baba Batra 6od). A közös étkezést gyakorolták Qumránban is (szabályait ld. 1QS 6). A közös étkezést megelőző imádság asztali áldás gyakorlata jellemző volt a terapeuták csoportjára, de a qumráni közösségben is gyakorolták.

4. Mindenesetre olyan mértékű állandó jellegű aszkézis, amiről Philón a *De Vita Contemplativa*-ban ír, bizonnyal létezhetett. Az extrém böjtölésről, víz (!) fogyasztásától való tartózkodásról, extrém virrasztásról, önmegtartóztatásról, adakozásról, magányról számos anekdotikus (de részben történetileg teljesen hiteles) történet szól a IV. századtól kezdve Egyiptomtól Palesztinán és Szírián át Kisázsiaig például az ókeresztény görög és szír anachóréta-koinobita irodalom olyan alapszövegeiben: Alexandriai Athanasios: *Vita Antonii*; az *Apophthegmata patrum* három gyűjteménye;

<sup>50</sup> Hay – Taylor: Philo of Alexandria, 12–13.

<sup>51</sup> McGowan: The Food of the Therapeutae, 135–136.

Kyrrhosi Theodorétos: *Historia Religiosa*;<sup>52</sup> Palladius: *Historia Lausiaca*; Júdás Tamás aktái (szír verzió); Pseudo-Makarios: *Homéliák* („50 lelki homília”); *Liber graduum* (*Fokozatok könyve*).

## BIBLIOGRÁFIA

- Alexandriai Philón: *De vita contemplativa*. Ford. Adorjáni Zoltán. Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – Pápa, L’Harmattan Kiadó, 2008.
- Buzási Gábor – Horváth Judit (ford. és jegyz.): Philón: *Legum Allegoriae*. (megjelenés előtt)
- Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. III. kötet. Éhi–Gar. Budapest: Szent István Társulat, 1997.
- Dobson, Mike – Harvey, David – Wilkins, John (eds.): *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 1995.
- Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Volume 2. D–G. New Haven & London: Yale University Press, 2008.
- Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem. Piliscsaba: Bölcsészettudományi Kar, 1998.
- Lampe, G. W. H. (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*. With Addenda et corrigenda. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Liddell and Scott’s *Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- McGowan, Andrew: *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- McGowan, Andrew: *The Food of the Therapeutae*. A thick Description = Marks, Susan – Taussig, Hal (eds.): *Meals in the Early Judaism. Social Formation at the Table*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, 129–138.
- Philo: *On the Contemplative Life (De Vita Contemplativa)* = Colson, F. H. (transl.) – Gould, G. P. (eds.): *Philo Volume IX. The LOEB Classic Library*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985.
- Platón: *Az állam*. Ford. Jánosy István. Lazi Kiadó, 2011, [mek.oszk.hu/03600/03629/03629.pdf](http://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.pdf) (2023. okt. 13.)
- Taylor, Joan E. – Hay, David M.: *Philo of Alexandria. On the Contemplative Life. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 2020.

<sup>52</sup> Vízről való tartózkodásáról olvasunk a *Historia religiosa* (Hist. Rel.) alábbi helyein: III,3; IV,12. A kenyér (ἄρτος) és a só (ἅλς) együttes használatáról van szó az alábbi helyeken: Hist. Rel. II,2; II,4; II,13; XI,1; XX,3. A böjtölés időtartamát tekintve beszélhetünk egynapos (Hist. Rel. III,3) böjtről. De Theodorétosz említ heti böjtnapot (Hist. rel. II,2), többhetes vagy akár Mózeséhez hasonló negyvennapos böjtöt (XXVI,7) is.

# EGY ONLINE BIBLIOGRÁFIAI ADATBÁZIS ELSŐ EREDMÉNYEI:

Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái  
a 18. századtól a 20. század közepéig<sup>1</sup>

ILYEFALVI EMESE

## ABSTRACT

*First results of an online bibliographic database: Ethnographic and local history works of pastors, priests from the 18th century to the mid-20th century*

This article presents preliminary results from an online bibliography focusing on the ethnographic and local historical works of the clergy from the 18th to the mid-20th century. It highlights the significant contributions of priests, pastors, and ministers to the development of folkloristics and ethnography in Europe. The research aims to understand the changing attitudes of the clergy towards local culture and investigate the transition from superstition eradication to the emergence of ethnography and folklore studies. The methodology involves reviewing influential scientific (*Ethnographia*, *Századok*, *Magyar Nyelvőr*), clerical (*Religio*, *Magyar Sion*, *Protestáns egyházi és iskolai lapok*, *Keresztény Magvető*, *Unitárius Közlöny*) and cultural (*Ifjú Erdély*, *Erdélyi Fiatalok*, *Pásztortűz*) periodicals from the 19–20<sup>th</sup> century and utilizing the Zotero reference management software for data collection. The article outlines initial findings, discusses future goals, and underscores the importance of clergy members in shaping the field of folkloristics and ethnography.

## BEVEZETÉS

A folkloristák, néprajzosok számára jól ismert tény, hogy a papok és lelkészek voltak az első olyan polihisztor értelmiségiek a XVIII. század végétől, illetve a XIX. század elejétől, akik a népi kultúra iránt elkezdtek tudományos nézőpontból is érdeklődni. Más-más hangsúllyal és nyilvánvaló időbeli eltolódásokkal, de mégiscsak azt mondhatjuk, hogy a diszciplína alapítói, első legfontosabb gyűjtői és kutatói

<sup>1</sup> A tanulmány szerzője az ELTE BTK adjunktusa, az MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport tudományos munkatársaként a projekt támogatásával (2018–2023) készítette tanulmányát.

között Európa-szerte meghatározó szerepet játszottak az egyházi értelmiségiek, akik gyakran igen magas egyházi rangot töltöttek be. Szemléltetésül következzen néhány nemzetközi és hazai tudománytörténeti példa.

Az észti folklorisztika első képviselőjének tartott Jakob Hurt (1839–1907) több mint 20 évig Szentpétervárott szolgált lelkészként, ezzel párhuzamosan pedig kiterjedt népköltészeti gyűjtőhálózatot működtetett levelezés által, és hatalmas mennyiségű anyagot hagyott hátra.<sup>2</sup> Kortársa, a norvég Anton Christian Bang (1840–1913) lutheránus lelkészként, később püspökként működött elsődlegesen, de mindemellett ő volt az a folklorista is, aki először merete nyomtatásban kiadni a norvég nyelvű ráolvasásokat, mágikus szövegeket.<sup>3</sup> Az előbb említett pályatársaknál kb. 20 évvel később született az elsősorban népmesékkal foglalkozó észti Matthias Johann Eisen (1857–1934), aki a teológia elvégzése után Karéliában és Ingriában szolgált pásztorként, élete végén viszont már a tartui egyetem népköltészet professzora volt.<sup>4</sup> Vele szinte egy időben élt és alkotott a viszonylag fiatalon elhunyt skót pap, Allan McDonald (1859–1905), aki Eriskay szigetén szolgálva kutatta a gael nyelvet, kultúrát, és hihetetlen szorgalommal főként helyi hiedelmeket gyűjtött: szellemtörténeteket, látomásokat, visszatérő halottakról szóló történeteket.<sup>5</sup>

E sort hosszan folytathatnánk az európai néprajztudomány történetét végigtekintve. A magyar nyelvű etnográfia és folklorisztika első jeles képviselői, alapítói között is számtalan egyházi személyt találunk. Például az ősvallás, a „magyar mythologia” iránt érdeklődő Ipolyi Arnold római katolikus püspököt (1823–1886) vagy a székely népballadákat kutató erdélyi unitárius püspök Kriza Jánost (1811–1875), vagy a református lelkész, nyelvész, később a dunamelléki református egyházkerület főjegyzőjeként tevékenykedő Szilády Áront (1837–1922), akit főleg a magyar nép származása érdekelt. De a későbbi, a már éppen intézményesült néprajztudomány alakjai közül is számos kutató volt egyházi személy magyar vonatkozásban is. Például a római katolikus pap, Kálmány Lajos (1852–1919), aki a dél-alföldi mondavilág, népi vallásosság és folklór elismert kutatójaként tevékenykedett papi szolgálata mellett, vagy Schwartz Elemér (1890–1962), ciszterci szerzetes, aki az első világháborúban tábori lelkészként szolgált, majd a budapesti ciszterci gimnázium, később a budapesti Ciszterci Hittudományi és Tanárképző Főiskola oktatója, végül egyetemi tanára lett, és mindemellett a német nemzetiség néprajzkutatójaként és nyelvészeként működött.

A folklorisztika és etnológia tudományának XIX. századi születéséről, indítatások és célok megfogalmazásáról viszonylag jó áttekintésekkel rendelkezünk,<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Jaago: Jakob Hurt.

<sup>3</sup> Amundsen: A Genre in the Making.

<sup>4</sup> Kuutma: Matthias Johann Eisen.

<sup>5</sup> Campbell – Hall: Strange Things.

<sup>6</sup> Anttonen: Tradition through Modernity; Bendix: In search of authenticity; Bendix – Hasan-Rokem (eds.): A Companion to Folklore.

a diszciplína reformkori nemzetépítő beágyazottságáról és a romantika ideájához kapcsolódó gyökereiről jelentős összefoglalások és tanulmánykötetek születtek az elmúlt tíz évben nemzetközi szinten is.<sup>7</sup> Ugyanakkor, ha e folyamatban az európai klérus szerepét átfogóan szeretnénk látni, akkor még mind a hazai, mind a nemzetközi kutatásban rengeteg tennivalónk van. Az összefoglaló munkákat főként nyelvi akadályok gátolják – tkp. hogy az egyes nemzeti nyelven megírt tudománytörténeti kutatásokat csak igen kevés esetben fordítják le valamilyen világnyelvre.<sup>8</sup> Ugyanakkor sok esetben a nemzeti alap kutatások is hiányosak, ilyen például a magyar eset is. Éppen e hiány megszüntetésére irányult a Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport adatfeltáró és adatbázisépítő munkája, mely 2018-ban indult.<sup>9</sup>

Dolgozatom célja e vállalkozás célkitűzéseinek és első eredményeinek bemutatása, azaz a *Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig* című online adatbázis munkálatainak tárgyalása.<sup>10</sup> Az online bibliográfiával kutatócsoportunk célja az volt, hogy kereshető formában digitálisan közzé tegye a magyarországi papok és lelkészek nyomtatásban megjelent népi-lokális kulturális jelenségeket bemutató írásait, szűkebb műfaji és tematikai megköltés nélkül a XVIII. század közepétől a XX. század közepéig. E célkitűzéssel az 5 éves projektmunkán jóval túlmutató vállalkozásba kezdtünk, hiszen annak ellenére, hogy a magyar néprajzi-folklorisztikai tudománytörténet-írás rendre megemlékezett és megemlékezik az ismertebb szerzőkről a XX. és XXI. századi összefoglalásokban, a témának a mai napig nincsen monografikus feldolgozása.<sup>11</sup> Ilyen formában tehát nem egy már meglévő, összegyűjtött tudást kellett elhelyeznünk a digitális térben, hanem a projekt keretében forrásfeltáró alap kutatásra vállalkoztunk, melynek azonban már az építés fázisában szabadon hozzáférhető (*Open Access*), digitálisan elérhető formát adtunk.

<sup>7</sup> Lásd például: Baycroft – Hopkin (eds.): *Folklore and nationalism in Europe*.

<sup>8</sup> Vö. Kuutma: *Introduction: Constructing a Disciplinary History*, 11. Néhány jó példa az elmúlt néhány évtizedből: Kuutma – Jaago (eds.): *Studies in Estonian Folkloristics*; Bendix – Hasan-Rokem (eds.): *A Companion to Folklore* vonatkozó, nemzeti kutatásokat bemutató fejezetei, vagy az ír folklorisztikát kontextualizáló kötet: Ó Giolláin: *Locating Irish Folklore*.

<sup>9</sup> A kutatócsoportról lásd bővebben Bárh: *Papság és népi kultúra a 18–19. században*.

<sup>10</sup> Lásd <https://histfolk.elte.hu/adatbazis>, valamint [zotero.org/groups/2378806/lelkszek\\_papok\\_nprajzi\\_helytrtneti\\_munki\\_a\\_18.\\_szzadtl\\_a\\_20.\\_szzad\\_kzepig/library](https://zotero.org/groups/2378806/lelkszek_papok_nprajzi_helytrtneti_munki_a_18._szzadtl_a_20._szzad_kzepig/library). Utolsó megtekintés: 2023.07.07.

<sup>11</sup> Bárh: *Papság és népi kultúra*.

## LELKÉSZEK, PAPOK NÉPRAJZI, HELYTÖRTÉNETI MUNKÁI A 18. SZÁZADTÓL A 20. SZÁZAD KÖZEPÉIG – EGY ONLINE BIBLIOGRÁFIA CÉLKITŰZÉSEI

Az egyházi szereplők elsődleges szakmájuk mellett űzött néprajzi-folklorisztikai kutatásai tehát viszonylag ismertek a magyar kutatástörténetben is, a kiemelkedő, főként nagyobb lélegzetvételű vagy monografikus műveket megjelentető lelkipásztor-pap folkloristákat, néprajzkutatókat már az első nagyobb tudománytörténeti áttekintések beemelték a kánonba.<sup>12</sup> Ugyan a kanonizált szereplők kéziratban maradt hagyatékai, levelezései, a gyűjtőhálózatok pontosabb feltárása még mindig számos teendővel látja el a magyarországi történeti folklorisztikát és tudománytörténeti kutatást,<sup>13</sup> az 5 évig (2018–2023) működő Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoportunk egyik fő célkitűzése az volt, hogy a XVIII–XIX–XX. századi Magyarországon az alsópapság tevékenységét is vizsgálja, az egyik legfontosabb helyben élő értelmiségi réteget, mely a falu kultúrájára, mindennapi életére nagy hatással volt.<sup>14</sup> Bár ebben a vizsgálatban elsősorban az érdekelt minket, hogy hogyan határozta meg a népi kultúrát az alsópapság, ugyanakkor azt is érdemesnek tartottuk kutatni, hogyan közvetítette a papság a népi kultúrát az elit társadalmi rétegek felé. Mindez a vizsgálatunk néprajztudományi keretéből is fakadt. Bárh Dániel, a kutatócsoport vezetőjének megfogalmazása szerint kutatásunk

a papságot a maga szociokulturális beágyazottságában megközelítő vizsgálat – néprajzi indíttatása nyomán – értelemszerűen kiemelt hangsúllyal kezeli a népi kultúrával kapcsolatos megnyilvánulásokat. Így jutunk el a tudománytörténeti kérdésfelvetésekig: az etnográfiai érdeklődés csíráját a papi attitűdökben és azok változataiban kell keresnünk.<sup>15</sup>

A projekt tudománytörténeti aspektusában tehát azt is vizsgáltuk, hogy a XVIII. század második felében, a felvilágosodás korában meghatározó, a népi kultúrát mindenképpen megreformálni akaró attitűd hogyan alakult át fokozatosan a népi

<sup>12</sup> Ujváry: Magyar folklórtörténet I–II; Paládi-Kovács: Magyar tájak; Kósa: A magyar néprajz tudománytörténete.

<sup>13</sup> Lásd például az említett Kriza János népköltészeti gyűjtéssel kapcsolatos levelezése: Szakál: „Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...”. Ipolyi Arnold levelezése azonban továbbra is feltáratlan.

<sup>14</sup> Bárh: Alsópapság és népi kultúra; Bárh: Papság és népi kultúra; Bárh: Papok.

<sup>15</sup> Bárh: Papság és népi kultúra, 396.

kultúra iránti érdeklődés attitűdjévé, ami végül a néprajztudomány, folklorisztika születésébe torkollott a XIX. század végén.<sup>16</sup>

Ennek a folyamatnak a vizsgálatához kezdtük el építeni a *Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig* című online bibliográfiai adatbázist. A kutatócsoportunk célja kifejezetten az volt, hogy a jól ismert és kanonikus alakokon túl feltárjuk a kevésbé ismert lelkészeket, papokat, akiknek a XVIII. századtól a XX. század közepéig nyomtatásban megjelent bármiféle írása a népi-lokális kultúráról. A projekt munkatársaival szűkebb műfaji és tematikai megkötés nélkül a XVIII. századtól a XX. század közepéig gyűjtöttük a megjelent műveket.<sup>17</sup> A szisztematikus bibliográfia összeállításának célja, hogy árnyaltabb képet kapjunk az alsópapság népi-lokális kultúra iránti attitűdváltozásáról az említett majdnem 300 évnyi időperiódusban.

A különböző, egymás mellett párhuzamosan élő attitűdök mélyfúrásjellegű vizsgálatát egy, a mezoszinten elvégzett adatfeltárás alapozhatja meg, melynek segítségével egyrészt a sokféle attitűd ellenére is általánosabb tendenciák megfogalmazására nyílik lehetőség, másrészt a mezoszintű áttekintés a mélyfúrásjellegű kutatások szélesebb kutatástörténeti és tudománytörténeti kontextusát is megteremti. Az adatbázissal a mezoszintű adatfeltárást céloztuk meg. Bízunk benne, hogy számos kérdésről az adatbázis segítségével árnyaltabb képet kapunk majd. Kirajzolódnak-e a népi-lokális kultúra iránti érdeklődés területi és tematikus csomópontjai? Van-e például felekezeti különbség a témákat illetően? Milyen térségekre koncentrálnak az írók? Felekezetenként kik írnak a népi-lokális kultúráról? Milyen fórumokon lehetett nyomtatásban írni a népi-lokális kultúráról a XVIII–XIX. században és a XX. század első felében?

<sup>16</sup> Az attitűdváltások természetesen nem élesek és egymás mellett párhuzamosan létező attitűdökre is számtalan hazai és nemzetközi példát lehetne hozni. Lásd például magyar vonatkozásban: Bárány: Papok; Bárány: Három pap, vagy Deborah Davis kutatásait, aki a skót Felföld 19. századi lelkészeinek a népi kultúrához való különböző attitűdjeit vizsgálta: Davis: Contexts of Ambivalence.

<sup>17</sup> A tanulmányban végig a „népi-lokális kultúrára irányuló írás” kifejezést használom, egyrészt mert a cikkek egy része a néprajztudomány-folklorisztika létrejötte előtt született, másrészt mert a nem tudományos indíttatással készült művek is gyűjtőkörünkbe tartoztak. Minden olyan papi-lelkészi írás, amely valamilyen módon reflektált a helyi kultúra valamilyen jellegzetességére, és annak valamilyen szegmensét (vagy egészét) örökítette meg, bekerült az adatbázisba.



## FORRÁSGYŰJTÉS, GYŰJTŐKÖR

Az adatgyűjtést két irányból kezdtük meg.<sup>18</sup> Egyrészt a jól ismert kanonizált pap-lelkész szerzők nyomtatásban megjelent vonatkozó műveit kezdtük el felvinni az adatbázisba (pl. Edvi Illés Pál, Ipolyi Arnold, Kálmány Lajos, Schwartz Elemér stb.). Másrészt az egyes korszakokat, századokat meghatározó folyóiratokat kezdtük szisztematikusan átnézni, elsősorban a XIX. századtól kezdődően a XX. század közepéig, tehát azokat a megjelenési fórumokat, ahol egy korabeli lelképásztor megjelenhetett a népi-helyi kultúrára vonatkozó írásával. Így kerültek be első körben az *Ethnographia* (a Magyar Néprajzi Társaság 1890-ben indított tudományos folyóirata), a *Magyar Nyelvőr* (1872-ben indított nyelvészeti folyóirat), a *Századok* (1867-ben indított Magyar Történelmi Társulat folyóirat) vonatkozó cikkei az adatbázisba.

Az éppen kialakuló nemzeti tudományok orgánumai után a korszakban meghatározó egyházi, a különböző felekezetekhez tartozó digitálisan is elérhető folyóiratok átnézésével folytattuk az adatbázis építését: *Religio* (katolikus politikai, egyházi és irodalmi lap 1849-től), *Unitárius Közlöny* (unitárius havilap 1888-tól), *Keresztény Magvető* (unitárius teológiai és egyháztörténelmi folyóirat 1861-től), *Protestáns egyházi és iskolai lapok* (PROTESTÁNS EGYHÁZTÁRSADALMI HETILAP 1842-TŐL), *Magyar Sion* (katolikus egyháztörténelmi folyóirat 1863-tól). Mivel az és I. és II. világháború utáni kialakult új történelmi és politikai helyzet a kisebbségbe került lelkészeket és papokat a nemzeti kultúrát őrző és gondozó szereppel is felruházta, így már az adatgyűjtés első fázisában beavagottunk néhány, a két világháború közötti erdélyi közéleti és kulturális folyóiratot is a szisztematikus áttekintésbe. Az online bibliográfiába így kerültek be cikkek a Pásztortűz (1921–1944 között megjelent irodalmi és művészeti folyóirat), az *Erdélyi Fiatalok* (1930–1940 között megjelent főiskolai lap) és az *Iffjú Erdély* (szépirodalmi, tudományos ifjúsági folyóirat, az Ifjúsági Keresztény Egyesület [IKE] 1923 januárjától megjelenő havilapja) című sajtótermékekből.

A két megközelítési irányt ötvöztük is, azaz ha megtaláltunk egy lelkész-pap szerzőt egy folyóiratban, akkor igyekeztünk egyéb, a gyűjtőkörünkbe tartozó írásait is rögzíteni, azaz a szerzőre rákeresve további kutatómunkát végeztünk az online elérhető, digitalizált tartalmakban, és az így kapott cikkeket is beemeltük a gyűjteménybe. Ezáltal pedig további folyóiratok, heti és havilapok tűntek fel előttünk, melyeket a későbbiekben érdemes lesz majd szisztematikusan, a gyűjtőkörünknek megfelelően szintén áttekinteni. Például: *Vasárnapi Ujság*, *Uj Magyar Muzeum*, *Tudományos Gyűjtemény* stb. Természetesen ezekről korábban is tudtunk, a szak-

<sup>18</sup> Ezúton szeretnénk köszönetet mondani az elmúlt évek adatgyűjtő kutatómunkájáért hallgatónknak és segédmunkatársainknak, Peták Imolának, Prajczér Zsófiának, Sáfár Annának, Vásárhelyi Petrának, Neichl Noéminek, Szarvas Angélnak, Gulyás Kristófnak és Chikány Juditnak. Külön köszönet Ament-Kovács Bencének az adatok ellenőrzéséért és egységesítéséért is.

kutatás át is nézte a néprajzi tudománytörténet kezdeteire vonatkozóan ezeket, de nem teljes körűen.<sup>19</sup>

Egy sikeres korpuszépítő munka elengedhetetlen része a határok egyértelmű kijelölése, akár fájó kompromisszumok árán is. Az adatgyűjtés első fázisában éppen ezért a gyűjtőkörbe nem vettük be:

- a magyarországi nemzetiségi közösségekkel foglalkozó nem magyar nyelvű cikkeket,
- magyarországi rabbik írásait,<sup>20</sup>
- egyházi tanítókat, akik nem lettek lelkészként felszentelve,<sup>21</sup>
- kéziratban maradt forrásokat.

## ONLINE BIBLIOGRÁFIAKEZELŐ SZOFTVER – AZ ADATBÁZIS ÉPÍTÉSE

Az online bibliográfiát a Zotero elnevezésű szabad, nyílt forráskódú hivatkozáskezelő szoftver segítségével hoztuk létre, amit a Roy Rosenzweig Center for History and New Media fejlesztett ki.<sup>22</sup> Segítségével egyszerre több munkatársunk is tudott adatot bevinni, a folyamatosan bővülő online bibliográfiát pedig már ebben a fázisban publikussá és kereshetővé tehetjük. Minden egyes felvitt tétel esetében az általános bibliográfiai metaadatokon túl (a cikk szerzője, az írás címe, hol és mikor jelent meg, URL az online eléréshez) rögzítettük a pap-lelkész rövid életrajzát; azt a néprajzi tájegységet, vidéket vagy konkrét település(eke)t, amelyről az írása szól és az írás általunk meghatározott műfaját (helytörténeti írás, útleírás, népleírás, táj- és népismereti leírás, néprajzi leírás, néprajzi szaktanulmány, folklórszövegközlés). A Zotero program lehetőséget biztosított a saját igényeinknek megfelelően alakítható tagrendszerre is, mely a későbbi szűrési, keresési lehetőségeket bővítette. Tagként adtuk meg a szerző felekezetiiségét (római katolikus, evangélikus, református,

<sup>19</sup> Paládi-Kovács: Magyar tájak.

<sup>20</sup> A rabbik írásai azért maradtak ki, mert kutatócsoportunk 5 éves működése alatt deklaráltan csak a különböző keresztény felekezeteken belüli alsópapság és népi kultúra kapcsolatával foglalkozott, így az adatbázis-építést sem terjeszthettük ki egyéb, a kereszténységen túli vallásokra. Annak ellenére sem, hogy az *Ethnographia* és *Magyar Nyelvőr* szisztematikusan átnézésével Krausz Sámuel, Kohlbach Bertalan, Klein József, Venetianer Lajos, Schweiger Lázár tudós rabbik munkássága kiemelkedik a kérdést illetően. Munkásságukkal a későbbiekben feltétlenül érdemes foglalkozni.

<sup>21</sup> Akik valamilyen szerzetes rend tagjai voltak, de nem papként funkcionáltak, bekerültek bibliográfiánkba, pl. a minorita rendi Istvánffy Gyula cikkei vagy a ciszterci rendi tanár, Richter M. István.

<sup>22</sup> zotero.org. Utolsó megtekintés: 2023. 07. 07.

unitárius stb.) és a Magyar Néprajz kézikönyv és lexikon alapján a cikkhez tartozó tematikus kulcsszavakat (pl. népköltészet, népszokás, gazdálkodás, ballada stb.)<sup>23</sup>

A tematikus kulcsszavak egységessége érdekében az irányelvünk az volt, hogy a lexikon valamilyen nagyobb tematikus csoportjához vagy csoportjaihoz hozzárendeljük a tételt. Például, ha megadtuk kulcsszóként, hogy 'búcsújárás', akkor hozzáadtuk a nagyobb tematikus csoportként a 'népi vallásosság' és a 'népszokás' kulcsszavakat is.

Példa a tematikus *tagekre*:

<b>néphit</b>	hiedelemlények	<i>tündér</i>
<b>ősvallás</b>		<i>táltos</i>
<b>társadalom</b>		
<b>népköltészet</b>	mese, népdal	
<b>dialektológia</b>	tájszavak	
<b>népszokás</b>		
<b>népi vallásosság</b>	búcsújárás	
<b>néptánc</b>	legényes	
<b>gazdálkodás</b>	földművelés, állattartás	<i>juhtenyésztés</i>
<b>életmód</b>	viselet, építkezés, táplálkozás, lakáskultúra	
<b>népművészet</b>	hímzés	
<b>népzene</b>	síratók	

Ugyancsak a *tagek* segítségével vittük fel a tételekhez, hogy milyen attitűd jellemzi az adott írást, és alapvetően hogyan viszonyul a népi-lokális kultúrához:

- *leíró* [olyan írások, ahol pusztán egy jelenség közléséről van szó],
- *értelmező* [tudományos vagy tudományos jellegű írás, egy-egy jelenség értelmezése, pl. szokás-szólás eredetének felfejtése, jelentésének magyarázata, párhuzamok keresése stb.],
- *értékmentő* [egy-egy helyi szokás, jelenség megőrkítése, célja a hagyomány „megmentése”],
- *népnevelő-felvilágosító* [helyi szokás, jelenség leírása a népnevelési szándékkal: buzdítás vagy helytelenítés],
- *népszerűsítő* [egy-egy jelenség helyi szokás-hagyomány népszerűsítése],
- *szabályozó* [helyi szokás, jelenség leírása szabályozó szándékkal pl. tiltás].

Természetesen egy-egy írást, művet akár akár 2–3 attitűdhez is be lehetett sorolni. A munkafázis jelenlegi állapotában nem követtünk éles és szigorú határokat, az attitűdbesorolások egységesítése későbbi feladat lesz.

<sup>23</sup> Ortutay (főszerk.): Magyar néprajzi lexikon; Paládi-Kovács (főszerk.): Magyar néprajz I–VIII.

Keresni és szűrni az online bibliográfiában minden megadott metaadat szerint lehet, továbbá biztosított a szabad szavas keresés is a teljes tartalomban (cím, szerző, kiadás, absztrakt stb.).

## ÁTTEKINTÉS 1. SZÁZADOK, MAGYAR NYELVŐR, ETHNOGRAPHIA

A Zotero programból többféle kiterjesztésben lehet exportálni az adatokat (pl. CSV, RDF, RIS, XML, HTML stb.) mely lehetőséget biztosít az adatok további egységesítésre és elemzésére. A továbbiakban az online bibliográfiából ily módon kinyert és tisztított adatsor alapján néhány korai tanulság és eredmény megfogalmazására tesztek kísérletet a bevezetőben említett szisztematikusan átnézett folyóiratok tükrében.<sup>24</sup> A forrás típusát tekintve az adatbázisban jelenleg 1194 folyóiratcikk szerepel, melyből a módszeresen átnézett folyóiratokból származó tételek száma összesen: 843 (részletesebben lásd 1. táblázat):

1. táblázat Összesített kimutatás (felekezet, cikkek száma)

Folyóirat - vizsgált periódus	Jelleg	Bekerült cikkek	R. kat.	Ref.	Ev.	Unit.	Gr. kat.
<i>Ethnographia</i> (1890–1949)	tudományos	119	84	29	2	–	4
<i>Magyar Nyelvőr</i> (1872–1949)	tudományos	296	168	20	31	77	–
<i>Századok</i> (1867–1949)	tudományos	20	12	–	8	–	–
<i>Religio</i> (1849–1949)	egyházi	270	258	–	2	–	10
<i>Magyar Sion</i> (1863–1949)	egyházi	83	82	1	–	–	–
<i>Protestáns egyházi és iskolai lapok</i> (1842–1919)	egyházi	25	–	19	6	–	–
<i>Unitárius Közlöny</i> (1888–1948)	egyházi	4	–	–	–	4	–
<i>Keresztény Magvető</i> (1861–1949)	egyházi	2	–	–	–	2	–
<i>Pásztortűz</i> (1921–1944)	kulturális	7	3	2	–	2	–
<i>Ifjú Erdély</i> (1925–1944)	kulturális (ref)	9	–	9	–	–	–
<i>Erdélyi Fialatok</i> (1930–1940)	kulturális	8	–	7	–	1	–
<b>SUM</b>		843	607	87	49	86	14

<sup>24</sup> A tanulmányban elemzett nyers adatsor, mely a 2023. júniusi adatbeviteli állapotot tükrözi az alábbi linken érhető el: [doi.org/10.5281/zenodo.8124848](https://doi.org/10.5281/zenodo.8124848).

A vizsgált tudományos folyóiratok közül időrendi sorrendben haladva a *Századok*, a Magyar Történeti Társulat folyóirata indult el elsőként 1867-ben. A gyűjtőkörünkbe illeszthető cikkek többnyire helytörténeti írások, ugyanakkor itt tudott megjelenni Ipolyai Arnold cikke a magyar *Magyar ósvallási és nyelvmélték* című írása 1872-ben, mely bizonyára egy évvel később már a *Magyar Nyelvőr*ben kapott volna helyet.

2. táblázat A *Századok* római katolikus pap szerzőinek (7)  
összesen 12 cikke a vizsgált periódusban (1867–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Ipolyi Arnold	1872	1
Karácson Imre	1908–1911	2
Karácsonyi János	1914	1
Matunák Mihály	1896–1898	3
Némethy Lajos	1900	1
Rómer Flóris	1869–1877	3
Schwartz Elemér	1933	1

3. táblázat A *Századok* evangélikus szerzőjének (1)  
összesen 8 cikke a vizsgált periódusban (1867–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Weber Samu	1882–1903	8

A vizsgált három tudományos folyóirat közül a *Magyar Nyelvőr*nek köszönhetjük a legtöbb cikket (225). A „népnyelv”, a nyelvjárás és a népi kultúra vizsgálata természetszerűleg is összefonódik, a nemzeti tudományok kialakulásának e korai korszakában vizsgálata tulajdonképpen még egyáltalán nem vált szét,<sup>25</sup> de a szétválás után is a néprajztudomány és folklorisztika kéz a kézben járt főként a módszertani (kartográfia) és adatgyűjtési (önkéntes gyűjtőhálózatok) technikák közös volta miatt.<sup>26</sup>

A kezdeti periódusban ezt az összefonódást jelzi, hogy lelkész-pap szerzőink egyik és másik orgánumnak is küldtek cikkeket (pl. Domonkos István, Karácson Imre, Weber Samu, Rómer Flóris, Réthei Prikkel Marián Lajos, Marián Lajos,

<sup>25</sup> A szótárkészítés, dialektológia és folklorisztika kapcsolódásáról nemzetközi példákkal lásd legújabbban: Roper: Preface.

<sup>26</sup> Vö. ehhez Landgraf: Nyelvészeti témájú dolgozatok, 102.

Kálmány Lajos, Szűcs István stb.) A nemzeti tudományok formálódó periódusában tulajdonképpen balladát, népmesét, dalt, ráolvasást stb. tudományos célból közölni az 1870-es években a *Magyar Nyelvőr*ben lehetett elsődlegesen. A közlések nagy része éppen ezért a leíró vagy leíró és értelmező attitűdbe sorolható; többnyire folklórszövegközlések állnak előttünk értelmezések nélkül, és a századforduló után szaporodnak meg egyre inkább az értelmező írások.

4. táblázat A *Magyar Nyelvőr* római katolikus pap szerzőinek (21)  
összesen 168 cikke a vizsgált periódusban (1872–1949)

Szerző	Publikációs évek (től-ig)	Cikkek száma
Baksay Károly	1886	1
Bodó Ádám	1880–1897	4
Domonkos István	1892–1915	22
Gyenes Pál	1879	5
Hollósi Rupert	1882–1908	6
Ihász Gábor	1877–1881	5
Irsik Ferenc	1873–1884	2
Kálmány Lajos	1893	1
Karácson Imre	1886–1916	3
Kiss Ignác	1873–1877	5
Kőrész Kelemen	1873	3
Lassú Pius	1881–1884	4
Lőrincz Károly	1872–1873	8
Maczki Valér	1886–1912	5
Nikolényi József	1879	2
Paszlavszky Sándor	1874–1909	42
Póka Zsigmond	1879	2
Réthei Prikkel, Marián Lajos	1898–1918	21
Rómer Flóris	1876	2
Szűcs István	1905	1
Zibrinyi Gyula	1818–1916	24

5. táblázat A Magyar Nyelvőr református lelkész szerzőinek (5)  
összesen 20 cikke a vizsgált periódusban (1872–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Iványos Soma	1872–1873	7
Lázár István	1896	1
Márton József	1893	1
Nagy Péter	1874	2
Szilády Áron	1883	9

6. táblázat A Magyar Nyelvőr evangélikus lelkész szerzőinek (4)  
összesen 31 cikke a vizsgált periódusban (1872–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Győry Vilmos	1872–1903	5
Halka István	1882	1
Turcsányi Arnold	1872	3
Veres József	1857–1876	22

7. táblázat A Magyar Nyelvőr unitárius lelkész szerzőinek (3)  
összesen 77 cikke a vizsgált periódusban (1872–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Nagy Lajos	1873	3
Ferencz József	1897	1
Kriza János	1872–1876	73

Az 1890-ben indított *Ethnographia* máig a magyar néprajztudomány legfontosabb tudományos fóruma. A folyóirat összes cikke az online bibliográfia gyűjtőkörébe tartozik, azonban szerzőiről nem rendelkezünk összefoglaló munkával. A kutatást tehát azzal kezdtük, hogy a szerzők közül azonosítottuk a papokat-lelkészeket.<sup>27</sup> A folyóirat 1890-es indulásától a kutatócsoport által vizsgált 1949-es határig össze-

<sup>27</sup> E munkában külön köszönet a 2019/2020-es *Folklór*-szeminárium elsőéves hallgatóinak. A korai évfolyamokban sajnos többször előfordul, hogy egy-egy cikket csak monogrammal láttak el, melyeket sokszor lehetetlen felfejteni. Az adatgyűjtés jelen fázisában ezekkel az esetekkel nem tudunk foglalkozni, így az összesítésünk elképzelhető, hogy hiányos.

sen eddig 26 (13 római katolikus, 12 református és 1 evangélikus) egyházi szerzőt tudtunk azonosítani. (Lásd részletesebben az alábbi táblázatokat.)

8. táblázat Az *Ethnographia* római katolikus pap szerzői (13)  
összesen 84 cikke a vizsgált periódusban (1890–1949)

Szerző	Publikációs évek (től-ig)	Cikkek száma
Bognár Pál Cecil	1910	1
Czirbusz Géza	1890–1891	2
Domonkos István	1900	1
Istvánffy Gyula	1890–1912	10
Kálmány Lajos	1895–1918	10
Karácsonyi János	1896–1913	6
Karsai Géza	1939	1
Matunák Mihály	1908–1911	2
Rajeczky Benjamin	1944–1949	5
Réthei Prikkel, Marián Lajos	1905–1906	3
Richter Mátyás István	1896–1946	22
Schwartz Elemér	1918–1932	17
Zalán Menyhért	1927–1928	4

9. táblázat Az *Ethnographia* református lelkész szerzőinek (12)  
összesen 29 cikke a vizsgált periódusban (1890–1949)

Szerző	Publikációs évek (től-ig)	Cikkek száma
Antal Géza	1909	1
Barla Szabó Jenő	1907	1
Harsányi István	1913–1927	13
Hegyaljai Kiss Géza	1926–1932	4
Hermán János	1944	1
Lázár István	1895	1
Nagy Kálózi Balázs	1941	1
Nagy Ödön	1938	1
Márton József	1891–1895	3



Sámuel Aladár	1918	1
Thury Etele	1913	1
Tőkés Béla	1938	1

10. táblázat Az *Ethnographia* evangélikus lelkész szerzőjének  
összesen két cikke a vizsgált periódusban (1890–1949)

Szerző	Publikációs évek (tól-ig)	Cikkek száma
Weber Samu	1890–1891	2

A *Századok*, *Magyar Nyelvőr* és *Ethnographia* lelkész-pap szerzői szinte kivétel nélkül koruk egyházi, tudományos és kulturális elitjéhez tartoztak, a névsort végigtekintve egyetemi tanárok, püspökök, bírók, előljárók, az MTA levelező és rendes tagjai, iskolaigazgatók állnak előttünk. A XIX. században induló tudományos folyóiratokban a vizsgált dátumig (1949) a lelkészek és papok által írt cikkekre a megjelenési helynek megfelelően a leíró, ill. értelmező attitűd a jellemző.

## ÁTTEKINTÉS 2.

### EGYHÁZI FOLYÓIRATOK (*RELIGIO*, *MAGYAR SION*, *UNITÁRIUS KÖZLÖNY*, *KERESZTÉNY MAGVETŐ*, *PROSTETÁNS EGYHÁZ ÉS ISKOLAI LAPOK*)

Amíg a tudományos folyóiratok esetében könnyen el lehetett dönteni egy-egy cikk témájáról, hogy a gyűjtőkörünkbe tartozik-e, úgy a vallásos-egyházi folyóiratok esetében már közel sem volt egyértelmű. A jelenleg beválasztott cikkek ilyen szempontból még revízióra szorulnak. Jellemzően helytörténeti (település- és plébiánia-történetek, egyéb intézménytörténetek pl. helyi iskolák, búcsújáróhelyek története, szerzetesrendek története, helyi szentkultuszról szóló írások, helyi szövetkezetek, rendek, társulások történetei stb.), általánosabb, felekezeti konfliktusokat tematizáló szövegek, különböző útleírások, valamint utazások során nemzetiségek szokásainak megörökítése kerültek be a bibliográfiába. Az attitűdbesorolás szempontjából is vegyesebb képet kapunk: a leíró írásokon túl szép számban előfordulnak felvilágosító-népnevelő, népszerűsítő és értékmentő célzattal írt szövegek.

Az online bibliográfiába elsőként folyóiratokból kerültek be szisztematikus áttekintéssel adatok. A XIX. század közepétől a XX. század közepéig vizsgált sajtótermékek kevéssé engedik még láttatni a nagyobb attitűdváltásokat, leginkább a sajtótermék jellegének megfelelő különböző attitűdökről beszélhetünk (szakfudo-

mányos folyóirat: *leíró – értelmező*; egyházi sajtótermék: *leíró, értelmező, felvilágosító-népznevelő, értékmentő*).

## BEFEJEZÉS

Ahogy a bevezetőben említettem, az online bibliográfia már most elérhető és kereshető, bárki használhatja, ugyanakkor az adatgyűjtés korántsem ért még véget. Remélhetőleg további projektek keretében, illetve helyi plébániák, gyülekezetek vezetőinek segítségével tovább bővíthetjük majd *crowdsourcing* kampányokkal a *Lelkészek, papok néprajzi, helytörténeti munkái a 18. századtól a 20. század közepéig* online bibliográfiát, hogy néhány éven belül egy olyan adatsor birtokában legyünk, amelynek segítségével többféle nézőpontból is megvizsgálhatjuk a népi kultúráról, helyi kultúráról, történelemről való írás és a papság viszonyát. Az adatgyűjtés jelenlegi fázisában csak néhány, a XIX. században indult tudományos, egyházi és kulturális sajtóorgánium lelkész-pap szerzőit vizsgálhattam.

## BIBLIOGRÁFIA

- Anttonen, Pertti: Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. (Studia Fennica Folkloristica 15.) Helsinki: Finnish Literature Society, 2005.
- Amundsen, Arne Bugge: A Genre in the Making. The First Study of Charms in Norway = Kapaló, James A. – Pócs, Éva – Ryan, William F. (eds.): The Power of Words. Studies on Charms and Charming in Europe. Budapest: CEU Press, 2013, 15–26.
- Baycroft, Timothy – Hopkin, David (eds.): Folklore and nationalism in Europe during the long nineteenth century. Leiden–Boston: Brill, 2012.
- Bendix, Regina – Hasan-Rokem, Galit (eds.): A Companion to Folklore. (Blackwell Companions to Anthropology.) Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Bendix, Regina: In search of authenticity: the formation of folklore studies. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1997.
- Bárh Dániel: Alsópapság és népi kultúra. (Kutatási irányok, modellek és megközelítési lehetőségek) = Bárh Dániel (szerk.): Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék, 2013, 9–42.
- Bárh Dániel: Papság és népi kultúra a 18–19. században. Tudománytörténeti kérdésfelvetések = Keszeg Vilmos – Szakál Anna (szerk.): Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 27: Kutatástörténeti, -szemléleti és -módszertani tanulmányok. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 2019, 395–410.
- Bárh Dániel: Papok a 18. századi lokális közösségekben: attitűd, mentalitás, világkép = Forgó András – Gözsy Zoltán (szerk.): Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 18. században. Pécs: META, 2019, 197–210.
- Bárh Dániel: Három pap – három attitűd: Századokon átívelő papi életutak keresztezései és elágazásai. = Csibi Norbert – Forgó András – Gözsy Zoltán (szerk.): Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 19. században. Pécs: META, 2021, 199–229.

- Campbell, John L. – Hall, Trevor H.: *Strange Things: The Story of Fr Allan McDonald, Ada Goodrich Freer, and the Society for Psychological Research's Enquiry Into Highland Second Sight*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Davis, Deborah: *Contexts of Ambivalence: The Folkloristic Activities of Nineteenth Century Scottish Highland Ministers = Folklore*, 2 (1992/103), 207–221, DOI: 10.1080/0015587X.1992.9715843
- Dorson, Richard M.: *The British Folklorists: A History*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Ó Giolláin, Diarmuid: *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity*. Cork: Cork University Press, 2000.
- Jaago, Tiiu: *Jakob Hurt: The Birth of Estonian-Language Folklore Research = Kuutma, Kristin – Jaago, Tiiu (eds.): Studies in Estonian Folkloristics. A Reader and Reflexive History*. Tartu: Tartu University Press, 2005, 45–64.
- Kósa László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest: Osiris, 2001.
- Kuutma, Kristin – Eisen, Matthias Johann: *A Collector and Publisher of Narratives = Kuutma, Kristin – Jaago, Tiiu (eds.): Studies in Estonian Folkloristics. A Reader and Reflexive History*. Tartu: Tartu University Press, 2005, 79–99.
- Kuutma, Kristin: *Introduction: Constructing a Disciplinary History = Kuutma, Kristin – Jaago, Tiiu (eds.): Studies in Estonian Folkloristics. A Reader and Reflexive History*. Tartu: Tartu University Press, 2005, 9–15.
- Landgraf Ildikó: *Nyelvészeti témájú dolgozatok a néprajzi gyűjtőpályázatokon (Szakmai bevezető) = Tradíció Magazin*, 1 (2016/2): 100–105.
- Ortutay Gyula (főszerk): *Magyar néprajzi lexikon*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977–1982.
- Roper, Jonathan: *Preface = Roper, Jonathan (ed.): Dictionaries as Sources of Folklore Data (Folklore Fellows' Communications 321)*. Tallinn: Suomalainen Tiedeakatemia, 2020, 9–14.
- Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar tájak néprajzi felfedezői*. Budapest: Gondolat, 1985.
- Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz. I–VIII*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988–2011.
- Szakál Anna: „Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...”: *Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészeti gyűjtőtevékenységének történetéhez*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 2012.
- Ujváry Zoltán: *Magyar folklórtörténet I–II*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, 2007–2008.

---

# HÍREK

---



# A KORAI ERDÉLYI SZOMBATOSSÁG: ÚJLAKI-NAGY RÉKA KÖTETÉNEK BEMUTATÓJA

Budapest, 2023. március 20.

LOVAS BORBÁLA

A Magyar Unitárius Egyház és a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézete közös szervezésében 2023. március 20-án a Budapesti Unitárius Egyházközség Pecz Samu termében mutatták be Újlaki-Nagy Réka angol nyelvű monográfiáját. A kötet 2022-ben a Vandenhoeck & Ruprecht Verlage gondozásában a *Refo500 Academic Studies* (R5AS) nyolcvanhetedik köteteként jelent meg *Christians or Jews? Early Transylvanian Sabbatarianism (1588–1621)* címmel. Az erdélyi szombatosság korai történetéről szóló kötet bemutatóját Czire Szabolcs, a Budapesti Unitárius Egyházközség lelkésze nyitotta meg egy bibliai idézettel Máté evangéliumából (Mt 5,18): „Mert mondom nektek, hogy amíg az ég és a föld el nem múlik, addig egyetlen jóta és egyetlen vesszőcske sem fog elveszni a törvényből, amíg az egészen be nem teljesedik.” Ezután János Zsigmond fejedelem toleráns vallásfelfogásáról beszélt, és arról, hogy a XVI. században Erdély milyen értelmező közösségeknek, felekezeteknek adott otthont.

A kerekasztal-beszélgetéssel egybekötött könyvbemutató résztvevői Koltai Kornélia hebraista, Balázs Mihály irodalomtörténész, Molnár Antal történész, Kiss Endre filozófus, valamint a szerző, Újlaki-Nagy Réka voltak, a beszélgetést Ács Pál irodalomtörténész vezette. Ács Pál, Molnár Antal és a kötet szerzője a keresztény és iszlám világ kora újkori kapcsolódási pontjait kutatják 2018-ban indult projektjük keretében. Ebben a kontextusban Molnár Antal a beszélgetés kezdetén elmondta, miért tartja fontosnak azt, hogy ez a kis vallásos közösség milyen szerepet játszott az erdélyi konfesszionalizáció sajátos történetében. Míg Európa nagy részén a monokonfesszionális államok voltak a leggyakoribbak, néhány bikonfesszionális állam mellett a három vagy több felekezetet befogadó országok száma nagyon csekély volt. Hogy Erdélyben miért alakulhatott ki négy bevett vallás és több felekezet együttélése, azzal kapcsolatban több szempontot is figyelembe vehetünk. Erdély az Oszmán Birodalom vazallus állama volt a határvidéken. Mivel egy alakulóban lévő államról beszélünk, melyet rendkívül tagolt társadalom jellemzett, nem meglepő, hogy Európából szabadgondolkodók, teológusok érkeztek ide. A fejedelmek által a felekezetekre kényszerített kompromisszumok pedig a nonadorantisták mellett a szombatosokat is elszakadásra készítették.

Újlaki-Nagy Réka a könyv előzményeivel kapcsolatban beszélt arról, milyen kutatások előzték meg a munkáját. A szombatosság történetéről korábban két fontos monográfia jelent meg. Kohn Sámuelnek *A szombatosok* című kötete másfél évszázaddal ezelőtt, Dán Róbert posztumusz megjelent *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon* című kötete pedig egy századdal később vált megkerülhetetlen munkává. Ezekre a kutatásokra építve nézte át és rendezte kötetbe a szombatosok történetét Péchi Simon tevékenységéig Újlaki Nagy Réka, hiszen Péchi munkássága az a pont, amikor a szombatosság még közelebb lép a zsidósághoz. A bemutatott könyv egyik legnagyobb erénye, hogy egyedi módszerrel lép közel forrásaihoz, és az eddigi munkáknál jóval részletesebben elemzi azokat. A kötet hermeneutikával, vallásos gyakorlattal vagy szombatos tanokkal foglalkozó fejezetei belső szempontokat érvényesítenek, a hangsúly arra tevődik, hogy a szombatosok hogyan pozícionálták magukat a kereszténység és a zsidóság között, valamint hogyan gondolkodtak és írtak önmagukról.

Balázs Mihály a könyv kapcsán elmondta, hogy Dán Róbert halála után kevés esélyt látta arra, hogy bárki folytatni tudná az elkezdett munkát. Ám már igen korán kiderült, hogy a kötet szerzője Kolozsváron nemcsak elkezdte vizsgálni az első forrásokat, de kiválóan alkalmas volt a feladatra, és hamarosan meg is jelent a *Fiatál Filológusok Füzetei* sorozat hetedik köteteként a *Korai szombatos íráások* című gyűjteménye. Jelen kötet szempontjából ez azért is volt kulcsfontosságú, mert a kutatást meghatározó komoly és részletes textológiai elemzés ekkor vette kezdetét. Balázs Mihály kiemelte, hogy a témaválasztás a nemzetközi olvasókat a radikális reformáció világába kalauzolja úgy, hogy a munkát a nemzetközi tudományos életben valóban észlelhetővé teszi, és különleges forrásokat mutat be a szakmai közönségnek egy nemcsak tartalmi, hanem nyelvi tekintetben is színvonalas kötetben.

Ács Pál ezután Koltai Kornéliát kérdezte arról, hogy mennyire építettek a szombatosok a zsidó alapokra, valamint hogy mik a különböző hagyományok közötti különbségek. Koltai Kornélia meglátása szerint Újlaki-Nagy Réka más, újfajta szemléletet nyújt a szombatosok szövegfelfogásában, és ténylegesen azt vizsgálja, mennyiben voltak keresztények, mennyiben voltak zsidók, lehet-e ilyen határokat húzni, és egyáltalán fel lehet-e tenni ezt a kérdést. Ezzel a szemlélettel különlegesnek számít az eddigi, szombatosokról szóló munkákhoz képest. Koltai Kornélia gondolataihoz a szerző még hozzáfűzte, hogy nagyon szerette volna a szombatosság kezdeti korszakának történetét megírni, de rá kellett jönnie arra, hogy a források ezt nem teszik lehetővé, hiszen nem datálhatóak, és nem lehet egy narratívát vagy kronológiát felállítani a szövegek mentén. A fennmaradt források nagy része teológiai problémákkal foglalkozik, és csak finom utalásokat találunk a mindennapi gyakorlatra vonatkozóan. Ez azt is jelenti, hogy nem volt lehetséges egy narratívára felfűzni a szövegemlékeket, így míg egyik fejezet a teológiát, addig a másik tisztán a rituális gyakorlatot taglalja.

Kiss Endrétől Ács Pál azt kérdezte, hogy mennyire tekinthető a könyv címében is szereplő kérdés adekvátnak. Kiss Endre elmondta, hogy egészen különleges recepciós kapcsolatról van itt szó, hiszen a reformáció egy különleges mozgalom. Minden ideológiának van valamilyen dinamikája, mindig túllépnek rajta, és ebben az esetben ez az a pont, ahol a radikális reformáció elérkezik a zsidósághoz ebben a különleges erdélyi helyzetben. Fontos ehhez hozzáfűzni, hogy történelmi szükség-szerűség, hogy a radikális reformáció követői eljutottak a zsidósághoz.

A beszélgetés első része után Ács Pál finomabbra hangolta a beszélgetést, és olyan részletkérdésekről hallhattunk, melyek jól megvilágítják a korszakot és az arról való gondolkodás problémáit. Az egyik első ezek közül a *vágykereszténység* és a *vágyzsidóság* fogalmi voltak. Előbbi olyan személyeket jelenthet, akik bár nincsenek megkeresztelve, de úgy élnek, hogy keresztények szeretnének lenni, és ennek analógiájára működhet az utóbbi is a szombatosokkal kapcsolatban. Ebben az esetben is arról van szó, hogy a felekezetek alakulása során egyfajta „lebontási folyamat” kezdődik el, hiszen racionalizálják a Bibliát. A folyamat adott pontján lényegében feleslegessé válik számukra az Újszövetség, így jutnak el lassanként az Ószövetségen át a zsidósághoz. Ez a „sosevolt tisztaság”-ra irányuló óhaj az, amely ezt a bizonyos vágyzsidóságot létrehozta. Újlaki-Nagy Réka könyve pedig, főleg az identitásról szóló utolsó fejezete, pontosan megragadja ezt a helyzetet. A szerző emellett elmondta, a könyv írása közben újra és újra felmerült benne a kérdés, hogy alakulhatott volna-e máshogyan a történet. A beszélgetés során szóba került Dávid Ferenc, az unitáriusok első püspöke is, hiszen ő úgy képzelte el a reformációt, mint egy lépcsősort, amelynek utolsó fokán szemében a nonadorantizmus állt. Ám innen a szombatosok még egy fokot léptek a zsidóság felé. Ezután viszont csak úgy tudtak volna a kereszténységhez közeledni, ha lelépnek ezekről a lépcsőfokokról, így míg visszafelé nagy utat kényszerültek volna megtenni, a zsidóság felé már csak egyetlen lépés volt hátra. A különbség, a vékonyka szál, amely még a keresztényekhez kötötte őket, az volt, hogy hittek Jézusban, a Messiásban. Ám ez nem tartozott a hit fundamentumai közé, hiszen az üdvösségnek nem volt feltétele bármilyen messiásban való hit, Jézus személye pedig, akárcsak Mózesé vagy Dávidé, nem volt szükséges a megváltáshoz. Lassanként pedig még ez a vékony szál is elszakadt.

Ács Pál kérdésére a kezdetekről, melyekkel kapcsolatban még mindig sok homályos részlet él a köztudatban, Balázs Mihály elmondta, hogy egyes elképzelések szerint úgy jött létre a szombatosság, hogy Eössy András addig olvasta a Bibliát, mígnem feltalálta belőle a szombatosságot. Természetesen voltak mellette is nagy útkeresők, mint Matthias Vehe-Glirius, Martin Seidel vagy Jacobus Palaeologus. Dávid Ferencben még azért nem merült fel, hogy a szombatosság felé forduljon, mert a keresés még nem volt abban a stádiumban, vagyis számára ez a lehetőség még láthatatlan volt.

A szombatosok zsidó nyelvhez való viszonyáról Koltai Kornélia beszélt. Elmondta többek között azt, hogy Péchi Simon héberből fordított, a Bibliát is lefordította,



melyhez egy olyan rabbinikus bibliakiadást használt, melyben kommentárok és arámi nyelvű szövegek is voltak. Hogy a korabeli szombatosok találkoztak, találkozhattak-e zsidókkal, azzal kapcsolatban megtudhattuk, hogy Bethlen Gábor idejében már jöhettek zsidók Erdélybe, ezután tehát biztosan voltak kapcsolataik velük. Emellett azt is ki kell hangsúlyozni, hogy a szombatos hagyományok csak töredékes formái voltak a zsidók által megült ünnepeknek, ezek tehát nem tekinthetők teljes értékű zsidó rituáléknak.

A beszélgetés végén Elekes Botond és Újlaki-Nagy Réka Erdélyi Lajos marosvásárhelyi származású fotográfus 1977-ben készült *Bözödújfalusi etűd* című sorozatából mutattak be fényképeket. A képeken a Bözödújfalusi elsüllyedése előtti évekből való portrékon és tájképeken jelenik meg az utolsó fennmaradt szombatos közösség élete és környezete, Csukor Ignácné Kovács Regina, a székely szombatosok utolsó képviselője, a falu épületei, libanyájai, a világ leggyönyörűbb gyalogútja vagy épp a héber és magyar nyelvű sírköveket őrző sírkert.

Ezután Elekes Botond és Czire Szabolcs a Pecz Samu által tervezett épület második emeletén lévő unitárius templom történetéről beszélt az érdeklődőknek. A könyvbemutatót fogadás zárta, amely egy érdekességgel is szolgált: a Kövi Pál *Erdélyi lakoma* című kötetében szereplő kilenc szombatos, részben Bözödújfaluhoz is köthető recept közül választotta ki a könyv szerzője az asztalra valót.

Újlaki-Nagy Réka könyve hiánypótló munka nemcsak a magyar, de a nemzetközi tudományos közösség számára is, melynek segítségével angol nyelven, az egyik legszívnálabb szakmai sorozatban a nagyközönség számára is elérhetővé vált egy eddig példa nélküli, gazdag összefoglaló. A kötet bemutatója mind a laikus, mind a szakmai közönségnek érdekes részletekkel szolgáló, különleges alkalom volt, amit – reméljük – a témához kapcsolódó újabb kutatások és kötetek megjelenése kapcsán továbbiak is követnek majd.

# BESZÁMOLÓ A HIT, KEGYELEM, AKARAT. TEOLÓGIAI ÉS FILOZÓFIAI MEGKÖZELÍTÉSEK AZ ÓKORBAN ÉS A KORA ÚJKORBAN CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2023. május 22–23.

SCHEFFER KEVIN

2023. május 22–23-án került megrendezésre a *Hit, Kegyelem, Akarat. Teológiai és filozófiai megközelítések az ókORBAN és a kora újkorban* című konferencia. A helyszínt a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara biztosította. A konferenciát az egyetem „Hit és kegyelem az egyházatyáknál és a kora-új kori teológiai vitákban” elnevezésű kutatócsoportja rendezte, melynek tagjai Hanula Gergely, Kendeffy Gábor, László Emőke, Pecsuk Ottó, Schmal Dániel és Vassányi Miklós.

A kutatócsoport vezetője Kendeffy Gábor (KRE), aki Szent Ágostonnal, az akarat és a kegyelem viszonyulásának kérdésével foglalkozik.<sup>1</sup> A kutatócsoport sokszínűségét tükrözi az is, hogy Vassányi Miklós (KRE) két, szír nyelven író egyházatyánál, Szír Szent Efrémnél és 'Aprahatnál vizsgálja a hit és ima kérdéseit. Pecsuk Ottó (KRE) a munkacsoportban elsődlegesen a Római levél kegyelemtanát kutatja. László Emőke (KRE) a dordrechti zsinat kapcsán kutat és fordít. Schmal Dániel (PPKE) pedig külső kutatóként csatlakozott a csoporthoz. Korábban elmélyülten foglalkozott már a kegyelem és az akarat megjelenésével a középkori és kora új kori vitákban. Napjainkban leginkább Descartes-ra és Leibniz-re fókuszál. A konferenciák és más rendezvények szervezésében korábban Szabados Tamás egyetemi hallgató (KRE) segítette, újabban Szatmári Botond (KRE) segíti a kutatócsoportot.

A konferencia Perczel István (CEU–PTE) plenáris, *Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János az isteni kegyelemről* című előadásával vette kezdetét. Ezt követően az első szekciót Pecsuk Ottó elnöklétével a tematikus sokszínűség jellemezte. Ennek ellenére bizonyos értelemben mégis összeértek az előadások. Gyurányi Krisztián (KRE) Máté 25,31–46 értelmezését fejtette ki a szabad akaratról a predestináció fényében. Szabó Bence János (kistelki református lelkész, teológus) az íráscentrikus vonalat folytatva a jánosi iratokban megjelenő akaratteológiát vizsgálta. A kávészünet után

<sup>1</sup> A kutatócsoport munkájáról interjú is készült Kendeffy Gáborral: Barna Bálint: *Ahol a teológia és a filozófia összeér*. Online elérhető itt: [parokia.hu/v/ahol-teologia-es-filozofia-osszeer/](http://parokia.hu/v/ahol-teologia-es-filozofia-osszeer/) (Utolsó letöltés: 2023. október 12.)

Sebők János (EHE) az isteni akarat fogalmáról beszélt Josephus Flavius *A zsidók története* című műve kapcsán. A szekció záróelőadását Homoki Gyula (SRTA – KRE) tartotta a bűn és bűnbocsánat kérdéséről a montanista mozgalomban.

Az ebédszünetet követően a második szekció Schmal Dániel elnökletével vette kezdetét. Az első előadás során Király Leventét (KRE) hallhattuk arról, hogy a páli korpusz valentiniánus hatástörténete mennyiben befolyásolta Irenaeus Pál-recepcióját. Király Levente után Pecsuk Ottó Ambrosiasterről mint a Róma-levell egyik első magyarázójáról adott elő. A kávészünet előtti utolsó előadást Vassányi Miklós tartotta *Az ima teológiája a Liber graduumban* címmel. A rövid kávészünet után meghallgattuk az első nap utolsó előadásait. Kendeffy Gábort Pelagius és Ágoston akaratról és kegyelemről szóló tanításának helyéről hallhattuk a patrisztikus gondolkodásban, végül Hajnóczi Kristóf (KRE) beszélt Pier Paolo Vergerio *conversiójáról*.

A második nap első szekciója László Emőke elnökletével vette kezdetét. Mészáros László (KRE) előadását hallhattuk elsőként a tudásról, hitről és szeretetről Alexandriai Kelemen tanításában. Hanula Gergely (KRE) visszavezetett minket Aranyszájú Szent Jánoshoz, akinek Gergely a hit taníthatóságáról alkotott véleményét vonta vizsgálat alá, majd Czeglédy Sándor (KRE) összesítve a különféle témákat *Isten (hogyan lehet?) a szeretet. János első levelének recepciója Augustinusnál, Luthernél és Kálvinnál* címmel tartott előadást.

A kávészünet után a szekció a hittel folytatódott, de a boszorkánysággal végződött. Bobay Orsolya (Ferences Világi Rend) a hit fogalmát elemezte Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát *sermóiban*. A szekció utolsó három előadása közötti kapcsolatként Püsök Sarolta (BBTE) visszatekintett a boszorkányüldözések korára mint a hit és a hitetlenség közötti törésvonalra. Végül a szekciót Frazer-Imregh Monika (KRE) zárta *A hit, a kegyelem és az akarat Heinrich Cornelius Agrippa De occulta philosophia* című művének III. könyvében c. előadásával.

Az ebédszünet után elérkeztünk a konferencia utolsó szekciójához, melynek Vassányi Miklós volt az elnöke. A szekciót László Emőke kezdte, aki az eleve elrendelésről, kegyelem és teremtés viszonyáról beszélt Gomarus írásaiban. Őt követte Erdei Ildikó (PTF), akinek az *Isaac Newton az isteni és emberi akaratról* című előadásával megérkeztünk a kora újkorba. Szintén ezt a vonalat folytatta Schmal Dániel előadása, *A kegyelemtan mint akkomodációs probléma a kora újkorban*. A szekció és ezzel a konferencia méltó lezárásaként Pavlovits Tamást (SZTE) hallgathattuk meg a szabad akarat problémájáról Pascal janzenista teológiájában.

Összességében úgy vélem, hogy a konferencia remekül sikerült. A tudományos körökben jártas közönség és a laikus hallgatóság egyaránt élvezettel fogadhatta az előadásokat, amennyiben a szervezők határozott szándéka volt, hogy a nagyközönség számára is befogadható előadásokat vonultassanak fel az előadók.

# EMLÉKKONFERENCIA

## DIÓSZEGI VILMOS SZÜLETÉSÉNEK SZÁZADIK ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

Budapest, 2023. június 5.

VECSERNYÉS ÁRON

A konferencia Diószegi Vilmos születésének századik évfordulója alkalmából került megrendezésre idén nyáron Budapesten, az Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézete, a Nemzetközi Türk Akadémia és a Néprajzi Múzeum közös szervezésében. A konferencia nyelve magyar, angol és orosz volt, számos különböző nemzetiségű előadót hívtak meg a szervezők, ezért időnként rögtönzött tolmácsolással oldották meg az anyanyelvi előadások fordítását.

Az üdvözlő beszédekét követően Sántha István tartotta az első előadást, melyben Diószegi észak-mongóliai és dél-szibériai terepmunkáján szerzett tapasztalatairól és azok folytonosságáról számolt be. Ezután Judith Hangartner, Bernből érkezett előadó, a kortárs sámánizmus kutatója szintén Diószegi észak-mongóliai utazásairól értekezett, különös tekintettel Diószegi találkozására az ott élő sámánokkal, s ennek keretében különböző, Diószegi által készített fényképfelvételeket mutatott be és elemzett a darkhat népekről, közöttük fétistárgyakról, rituális öltözékekről, valamint a sámánszertartások során használt dobokról. Diószegi terepmunkájának értelmezését Somfai Kara Dávid folytatta a szerző dél-mongóliai kutatására való tekintettel. Az előadó Diószegi eredményeit saját terepmunkáján szerzett tapasztalataival vetette össze, kihangsúlyozva a helyi nyelvek megtanulásának fontosságát, s azt a különbséget, amit Diószegi számára az oroszok mint közvetítő nyelvnek a használata jelentett. Ezenkívül részletesebben beszélt a sámánizmus különböző jelenségeiről, úgymint a beteg ember lelkét egészségesekére cserélő fekete sámánokról vagy a beteg lelkének visszaszerzéséért tett túlvilági utazásokról. Timur Davletov, Ankarából érkezett kutató a sámánokkal kapcsolatos mítoszokkal foglalkozik, előadásában elsősorban ezekről, közelebbről a hakas sámánizmusról beszélt. Rövid szünet után Sántha István vette át a következő szekció elnöklését, ahol először Sampildondov Chuluun, ulánbátori előadó a hotogojt kisebbség történelméről és kultuszáról, sámánizmushoz köthető hagyományairól beszélt mongolul. Ivan Peskov a belső-mongóliai evenkik vallási kettőségének politikai és episztemológiai dimenzióiról adott elő, majd Liesbet Nyssen, a Leideni Egyetem oktatója értekezett

a sámánok történetmeséléséről és énekléséről, a révülésről. A munkájához felhasznált adatokat az 1999 és 2002 között végzett terepmunkája során gyűjtötte, melyben nagy segítségére voltak Diószegi korábbi gyűjtései is; ez az előadás zárta a második szekciót. A kávészünet után a múzeumi tárgygyűjteményeké volt a főszerep. Wilhelm Gábor Diószegi örökségével, a tárgygyűjtemények összehasonlításával foglalkozott. Fókuszba az őstörténet és a magyar ősvallás kutatása került, amelynek rekonstruálása – ahogy az több előadásban is elhangzott – Diószegi Vilmos munkásságának egyik legfőbb motivációja volt. A konferenciát Bata Tímea és Pálóczy Krisztina zárták Diószegi anyagainak a bemutatásával a Néprajzi Múzeum készülő állandó kiállításában.

# BESZÁMOLÓ A MAGYAR PATRISZTIKAI TÁRSASÁG KONFERENCIÁJÁRÓL

Nagykanizsa, június 29. – július 1.

SCHEFFER KEVIN

Nyáron ismét megrendezésre került a Magyar Patrisztikai Társaság éves konferenciája. Nem kevesebb, mint huszonkettedik éve, hogy a társaság összegyűlik, és egy nagy nyári konferencia keretén belül a tagok egy szűkebb tematika mentén mélyednek el témájukban. Az idei vezérfonál a kereszténység és a pogány hagyományok viszonya volt. Valószínűleg ennek köszönhetően a részvételi arány nagyon magas volt mind az előadók, mind pedig az érdeklődők részéről. A helyszínt az elmúlt évekkel ellentétben idén nem a bakonybéli Szent Maurícusz Monostor, hanem a nagykanizsai Piarista Gimnázium szolgáltatta. A résztvevők szintén a gimnáziumban kaptak szállást, és az étkezésekről is a Piarista Gimnázium gondoskodott. A szervezők idén D. Tóth Judit, Dósai Attila atya, Parlagi Gáspár és e sorok szerzője, Scheffer Kevin voltak.

A gyönyörű nagykanizsai városkép mellett forró nyári napsütésben telt a konferencia. A távoli érdeklődők Parlagi Gáspár jóvoltából online is bekapcsolódhattak egy Zoom-linken keresztül. A megnyitót megelőzően a társaság elnöke, Kendeffy Gábor és Dósai Attila rendházfőnök még a nagykanizsai televízióknak is interjút adott.<sup>1</sup>

Az előadások nyolc, egymással tematikusan kapcsolódó szekcióba voltak rendezve. Engem ért az a véletlen megtiszteltetés, hogy előadásommal megnyithattam a konferenciát az első, Ágoston témájú szekcióban, Heid György elnökletével. A nyitó szekcióban rajtam kívül még Véghelyi Péterné *A szellemi megismerés struktúrája Szent Ágoston ismeretelméletében* című, rendkívül informatív előadása volt hallható. A rövid kávészünet után belevágtunk a második szekcióba, melynek során a víz és a tengeri állatok világába eveztünk, ahová Heidl György, Pataki Elvira és Verebes Adrienn kalauzolt el minket, „...minket, a víz és a tenger keresztény és pogány hagyományban való megjelenése mentén.” A második szekció elnöki tisztségét Nagy Levente töltötte be. Ezt követően megvacsoráztunk, és nyugovóra tértünk, hogy kiheverjük a hosszú út fáradalmait.

Másnap azokat, akik korán reggel éheztek a lelki táplálékot, Dósai Attila atya várta misére a gimnázium melletti kis templomban. A mise után magunkhoz

<sup>1</sup> A felvételt az érdeklődők megtekinthetik a YouTube-on.

vettünk némi táplálékot a test számára is, és belekezdünk a konferencia harmadik szekciójába, Pataki Elvira elnöklésével. A fókuszba most Epiktétos, Julianus Apostata és Irenaeus került Somos Róbert, Buzási Gábor és francia vendégünk, Cyril Pasquier jóvoltából. Ezt a szekciót rövid kávészünet követte, és Tóth Anna Judit vezényletével megkezdtek a negyedik szekciót. Nagy Levente, Tóth Orsolya és T. Mihálykó Ágnes a kultuszok, pogány liturgiák és a mágikus papiruszok világába kalauzoltak el bennünket.

Ebéd után a társaság elnöke, Kendeffy Gábor látta el a szekció elnökségét. Hallhattunk polgárjogról a korai keresztény politikai teológiában, Aristidés apológiájáról és Tertullianus véleményéről a halákha szokásokról. Ezt a szekciót újabb kávészünet követte a felrissülés jegyében. Ezután Tóth Judit vezényletével megkezdődött a konferencia hatodik szekciója. Besztercei Márk adott elő a pápaság szerepéről és tekintélyéről a 649-es lateráni zsinat aktáiban, illetve Csiha Tünde Noémi a *Laus Hispaniaeről*. A *Laus Hispaniaeről* hallott érdekfeszítő előadás után belevetettük magunkat a bürokráciába, amennyiben összeült a Magyar Patrisztikai Társaság éves közgyűlése. A közgyűlés után mindenki megvacsorázott, és belekóstoltunk Bugár István méltán híres borkülönlegességeibe egy fakultatív kóstoló keretein belül.

A szombati napot az arra vágyók ismét Dósai Attila atya miséjével kezdték a finom reggeli előtt, majd kezdetét vette a hetedik szekció Somos Róberttel az elnöki pozícióban. Az előadók: Perczel István, Vassányi Miklós és Tóth Judit jóvoltából a fókuszba Ál-Areopagita Szent Dénes, illetve az *Énekek Éneke* került. A rövid kávészünet után az utolsó szekció elnöki posztját Vassányi Miklós vette át, aki Tóth Anna Judit és Frazer-Imregh Monika előadását vezette fel. Az előadások a *Superstitio pagana*, valamint Heinrich Cornelius Agrippa *De occulta philosophia* című művének témakörében zajlottak.

A konferenciát Kendeffy Gábor összefoglalója zárta. Itt azonban még korántsem értek véget a konferenciával kapcsolatos események. Nagy Leventének köszönhetően ugyanis az érdeklődők megtekinthették a Thúry György Múzeum kiállítását. Ezúton is szeretnénk megköszönni a Tanár Úrnak és a múzeum vezetőségének is ezt a felemelő lehetőséget. Szeretném továbbá megköszönni szervezőtársaimnak, a társaság tagjainak, az előadóknak és az összes érdeklődőnek, hogy személyes vagy online jelenlétükkel emelték a rendezvény fényét. Külön szeretném megköszönni D. Tóth Juditnak azt a rengeteg fáradságos órát, amit arra áldozott, hogy főszerzőként lebonyolítsa a társaság idei konferenciáját.

# A REPORT OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE OF YOUNG FOLKLORISTS

Riga, September 13–15, 2023

LAURA SUSZTA

The International Conference of Young Folklorists is an annual gathering that brings together emerging scholars and researchers in the field of folklore studies from around the world. This conference provides a platform for young academics to present their research, share their ideas, and engage in discussions with their peers and established experts in the field. Each year, the International Conference of Young Folklorists selects a specific theme or focus area within the broader field of folklore studies. This theme serves as the backbone for the conference, guiding the selection of papers, panels, and discussions. Themes can vary widely and may include topics like oral traditions, folk narratives, material culture, rituals and festivals, cultural heritage preservation, and much more. Here is an overview of what the conference covered this year.

This year's theme was "Beyond the Field: Fieldwork in the 21<sup>st</sup> Century," presented by a wide range of speakers. At the conference, which took place in Riga, Latvia between the 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> of September, young researchers presented different approaches to what fieldwork, or aspects of it mean in the 21<sup>st</sup> century. It was fascinating to see how classical fieldwork could be presented in an increasingly digital world, but also, how the digital world could be the site of fieldwork.

During these three days, we heard a wide range of presentations, both in space and time, where we could learn about the exciting issues and problems of current research. This series of conferences shows that there is indeed a future in folklore research, and the current theme, concerning possible approaches to fieldwork in innovative ways, proved very fruitful.

It was refreshing to see the colourful and diverse range of topics in which fieldwork, or the notion of fieldwork, was presented, and how young researchers were working through the issues that arise, both from a practical and a theoretical perspective. This conference proved that fieldwork is still of paramount importance among folklorists in the 21<sup>st</sup> century, just as it has been throughout the history of folklore studies.

Among the presentations, you could find ethical problems of fieldwork, the disadvantages or even advantages of COVID, the question of perceptions, and even



volunteer research. Ethical issues such as the blurring of distance in today's modern world, but also the advantages of technology and especially of internet contact, were raised. While in some cases the pandemic was a disadvantage, in other situations it offered opportunities that everyday life probably did not.

One of the key benefits of attending the International Conference of Young Folklorists is the opportunity for participants to network with their peers and established scholars. These interactions can lead to collaborations, mentorship opportunities, and the exchange of ideas that enrich the participants' academic journey.

The International Conference of Young Folklorists plays a crucial role in fostering the next generation of folklorists. It provides a platform for emerging scholars to gain exposure, receive feedback on their work, and connect with mentors and peers. Moreover, the conference contributes to the preservation and promotion of cultural heritage by advancing research in folklore studies.

In conclusion, this year's International Conference of Young Folklorists served as a vital forum for the exchange of knowledge, ideas, and experiences among young scholars and researchers in the field of folklore studies. It promoted the study and appreciation of diverse cultural traditions and ensured that the rich tapestry of human folklore continues to be explored and celebrated.

# BESZÁMOLÓ A *TEPLOMI BERENDEZÉSEK* *A MÚZEUM GYŰJTEMÉNYÉBEN* CÍMŰ KEREKASZTAL-BESZÉLGETÉSRŐL

Budapest, 2023. szeptember 22.

TIHANYI ANNA

A múzeumok életében forró témának számító repatriáció kérdése a liturgikus tárgyakkal, a templomi berendezésekkel kapcsolatban is joggal merül fel. A Néprajzi Múzeum gyűjteményében szép számmal találhatóak festett templomi berendezések, amelyek közül a kemsei református ormánsági templom karzatmellvédtáblája a beszélgetés időpontjában a múzeum aulájában volt kiállítva a hónap műtárgyaként. Ez a tárgy fontos hivatkozási ponttá is vált az *Ars Sacra* fesztivál keretében belül megrendezett *Templomi berendezések a múzeum gyűjteményében* című kerekasztal-beszélgetésben. A szeptember 22-én délután négy órakor kezdődő esemény házigazdái a Néprajzi Múzeum etnográfus-muzeológus munkatársai, Schleicher Vera és Sedlmayr Krisztina voltak, akik Zentai Tünde etnográfus és Entz Géza művészettörténész meghívottakkal beszélgettek. A kerekasztal-beszélgetésben olyan kérdéseket jártak körbe, mint például a forrásközösség és a múzeumokban őrzött tárgyak kapcsolata, a tárgyak és templomi berendezések helyszíni és múzeumi megőrzésének problémái, kihívásai.

A beszélgetés Sedlmayr Krisztina köszöntő és az alkalmat ismertető bevezetőjével kezdődött, melyben bemutatta a Néprajzi Múzeum honlapján működő, az állami és egyházi fenntartású közgyűjteményekben őrzött templomi faberendezések online katalógusát.<sup>1</sup> Kiemelték Kiss Margit nyugalmazott néprajzos muzeológus szerepét, hiszen az ő kutatómunkájának az érdeme volt az online katalógus tartalmának létrehozása, amit Semsey Balázssal, az Iparművészeti Múzeum művészettörténész muzeológusával közösen végeztek el. Az online katalógusban vált publikussá a magyar nyelvterületen ismert, a különböző közintézményekben szétszóródott, a református templomok famennyezeteinek, faberendezéseknek, liturgikus tárgyaknak múzeumonként, templomonként és tárgytypusonként kereshető katalógusa.

Ezután Zentai Tünde rövid összefoglalóját hallhattuk a festett templomok kutatásának történetéről, nagyobb korszakairól, az európai stílusirányzatok fontosabb magyarországi képviselőiről. Zentai Tünde egyúttal rámutatott a magyar nyelvterületen található festett templomok további kutatásának irányára. Az on-

<sup>1</sup> famennyezet.neprajz.hu (Utolsó letöltés: 2023. október 12.)

line katalógus legfontosabb szerepének azt tartja, hogy egyfajta bázisként szolgál a további komplex kutatásokhoz, mely a templomok helyszíni feltárását és a hozzájuk kapcsolódó levéltári források feldolgozását igényli – ahogyan azt Balassa M. Iván megtette az erdélyi unitárius templomok vagy Zentai Tünde a dél-dunántúli templomok esetében.

Ezután Sedlmayr Krisztina különböző példákon keresztül beszélt a közintézményekbe került templomi berendezések lehetséges útjairól. A legtöbb példa arra mutatott rá, hogy a tárgyak nagyrészt vagy a gyűjteményekben maradnak, vagy kiállításokba kerülnek (például a magyarkomjádi ikonosztáz a nyíregyházi Görögkatolikus Múzeumba, a magyarfülpösi mennyezet kazettái a sárospataki Rákóczi Múzeumba vagy a kemsei szószék és szószékkosár a Debreceni Református Kollégium Múzeumába). A tárgyak raktárakban való őrzése azonban nem jelenti a forrásközösségtől való elzártságot. A Néprajzi Múzeumot 2023-ban kereste fel a homoródszentlászlói lelkész azzal a kéréssel, hogy a raktárakban megnézhesse a templom egykori mennyezetábráit, melyeket így fényképeken a híveinek is „hazavihetett.” A tárgyak forrásközösségekbe, az eredeti templomba való visszaküldését példázta a hódmezővásárhelyi őtemplomból származó szószékkorona és a mennyezetábrák sorsa. A tárgyak Kiss Margit kutatásának eredményeképpen a múzeum tulajdonában megmaradva, de visszakerültek a templomba 2012-ben. A templomi tárgyak és a közösségek kapcsolatára, a múzeum és a közösség közötti együttműködésekre érdekes példaként került említésre a magyarfülpösi templom kazettáinak rekonstruálása, amelynek eredményeképp létrejött rekonstrukció Sedlmayr szerint a hitelesség szempontjából aggályos, azonban azt elismerte, hogy társadalmi igény hívta életre, és fontos szerepe volt a közösség életében.

A bemutatott példákban szereplő templomok mind magyarországi és romániai magyar ajkú településekről származnak, ezért indokoltá vált, hogy a hallgatóság számára kevésbé ismert romániai műemlékvédelem kontextusával is megismerkedjünk. Entz Géza a jelenlegi, Magyarországon tapasztalt hanyatlással szemben egyértelmű fejlődésként írta le a romániai műemlékvédelem alakulását: kiemelte a restaurátor szakma erősödő támogatottságát, a magyar nyelvű művészettörténet fejlődését, illetve a templomi faberendezéseket feldolgozó jelentősebb publikációkat.

Mi a Néprajzi Múzeum vezetésének álláspontja a tárgyak visszaszámaztatását illetően? – kanyarodott vissza a beszélgetés a gyűjteményekben őrzött tárgyak sorsára. Schleicher Vera válaszában leszögezte, hogy a kérdés jelen esetben nem a repatriáció eredeti jelentéséhez, azaz nem a tárgyak beszerzésének jogilag, etikailag aggályos körülményeihez kapcsolódik. A szakrális tárgyakhoz használóik mélyen, identitásformálóan kötődnek, ami miatt joggal fogalmazhatnak meg kérést viszsaszolgáltatásukhoz. Azonban inkább az a jellemző tendencia, hogy a templomi berendezéseket a hitközség eladta, mert vagy nem tudták finanszírozni a felújításukat, vagy korszerűbb berendezésekre cserélték le azokat. Schleicher Vera szerint tehát

a visszaszolgáltatás problematikája helyett fontosabb a tárgyakat olyan örökségként kezelni, amellyel a múzeum osztozik a közösséggel, hitközséggel. A múzeumok (és a Néprajzi Múzeum) legfontosabb felelősségeként azt fogalmazta meg, hogy a tárgyakhoz való hozzáférést biztosítsa (például publikálással, digitalizálással), ezáltal megnyitva az utat a különböző értelmezéseknek és felhasználásoknak. A múzeumnak tehát inkább az a feladata, hogy együttműködjön a forrásközösséggel, s az felhasználhassa a múzeumi tudást, és visszafordíthassa a saját javára.

Zentai Tünde hozzátette, hogy a tárgyak visszaszolgáltatásának kérdése természetesen helyzetfüggő. Kemse esetében, ahol a hitélet erősen hanyatlóban van, s ahol maga a község adta el a templomi berendezést még az 1910-es években, nem lenne sem jogszerű, sem kifizetődő a tárgyak visszaszolgáltatása. Ellenben ha egy aktív hitéletet élő közösségben igény formálódik arra, hogy a tárgyak visszakerüljenek a templomba, akkor a visszaszolgáltatás tekinthető a legetikusabb és legautentikusabb megoldásnak.

A kerekasztal-beszélgetés egyrészt tisztázta, példákkal illusztrálta a múzeumok lehetséges válaszait arra vonatkozóan, hogyan lehet a templomi berendezéseket kezelni a gyűjteményekben, illetve a forrásközösségekkel együtt. A beszélgetés menetében a tárgyak visszaszolgáltatásának kérdésére irányuló fókusz áttolódott a tárgyak örökségként való értelmezésére. Ebben az aspektusban a kérdés már nem az, hogy vissza kell-e szolgáltatni vagy sem, hanem hogy a közösség és a múzeum hogyan működik együtt, hogyan lépnek párbeszédbe. Mi a közösség célja a múzeumi tudással, és a közösségi tudásokkal párbeszédbe tud-e lépni a múzeumi? Ahogyan azt Zentai Tünde is megfogalmazta, a megoldások helyzetfüggőek. Ezért a fentebbi, már elméleti kérdések is megvalósult vagy folyamatban lévő együttműködésekre reflektálva válhatnak igazán érthetővé, kézzelfoghatóvá és megvitathatóvá.

# A HONFOGLALÓ MAGYAROK VILÁGFÁJA A KUTATÓI ILLÚZIÓK FÉNYÉBEN. REKONSTRUKCIÓ, KONSTRUKCIÓ, DEKONSTRUKCIÓ

Beszámoló Pócs Éva azonos című tanulmányának  
szakmaközi vitaüléséről Budapest, 2023. szeptember 28.

ZALATNAY KLÁRA LUJZA

Ez év szeptemberében *Emberarcú tudomány. Áltudományok és összeesküvés-elméletek szorításában* (Typotex, Budapest) címmel jelent meg Bárdos Dániel és Tuboly Ádám Tamás szerkesztésében a kötet, melyben Pócs Éva *A honfoglaló magyarok világfája a kutatói illúziók fényében. Rekonstrukció, konstrukció, dekonstrukció* című tanulmánya helyet kapott. A kiadvány a tudományokkal szembeni egyre növekvő bizalmatlanságra, az alternatív világértelmezések megszorodására való válaszként született, azzal a meggyőződéssel, hogy az áltudományok nem figyelmen kívül hagyandó, hanem elemzendő komponensei a tudományos diskurzusnak. Pócs Éva írása a honfoglaló magyarok világfáját illető elképzeléseket és az azok kialakulásában fontos szerepet játszó néprajzkutatók tevékenységét esettanulmányként kezelve ismerteti a tudományos tévedések köztudatba való beágyazódásának működését.

Az eseményt moderáló Nagy Zoltán (PTE, HUN–REN Magyar Kutatási Hálózat) köszöntője után elsőként a tanulmánykötet két szerkesztője szólalt fel. Bárdos Dániel és Tuboly Ádám Tamás (HUN–REN) munkájuk indíttatásaként a tudomány és az áltudomány között húzódó demarkációs vonal felderítését jelölték ki, továbbá azon kérdés megvitatását, hogy mely pontokon engedhetjük beszüremkedni az értékeket a tudományosság szférájába – amennyiben egyáltalán helyet kaphatnak abban. A kötet felvetése szerint a pszeudotudományok rámutatnak a tudomány gyengeségeire, mivel éppen azokon a morzsákon élősködve gyarapodnak fenyegető méretűvé, melyeket utóbbi az asztallapon felejtett.

Pócs Éva – tanulmányának felépítését szorosan követve – először azokat a félrecsúszásra lehetőséget adó faktorokat ismertette, amelyek bármely tudományos jellegű munka esetében felmerülhetnek. Az identitástudat és a különböző ideológiák beszívargását; a megfordított kutatási attitűd alkalmazását, melynek során a hipotézis alátámasztásához keres tényeket a kutató; a laikus képzetek térnyerését – itt egyúttal tisztázva azt is, hogy laikus képzet nemcsak laikus embertől származhat –; továbbá a közeg tekintélyelvű működése miatt létesülő pozíciót, amelybe a nagy

múltú és tudású kutatókat helyezük. Ezután a világfaképzet létrejöttének menetét és a folyamathoz hozzájáruló kutatókat vette végig kronológikus rendben; a magyar ősvallásnak ural–altaji jelleget először tulajdonító, a XIX. század végén tevékenykedő Csengery Antalt, Ipolyi Arnoldot, aki az ősvallás áldozópapjának képével kapcsolta össze a táltoshiedelmeket, Sebestyén Gyula sámándobról írt cikkét, valamint Róheim Géza eurázsiai sámánokról alkotott képét. A kifejlődőben lévő világfaképzet egyre szilárduló alapjának következő szintjeként Solymossy Sándor magyar népmeséken végzett kutatásait nevezte meg, melyek az égig érő fa motívumát specifikusan magyar elemként azonosították. Solymossy kutatási anyagának összeállításába több gyűjtő is bekapcsolódott, köztük Szűcs Sándor, aki a sárréti és nagykunsági pásztoroktól gyűjtött hiedelemszövegeket. Pócs Éva kiemelte, hogy a Szűcs által szolgáltatott források igen szorosan követték Solymossy Sándor publikációinak menetét, így például a „tetejetlen fa” onnan kezdve jelenik meg gyűjtéseiben, hogy arról Solymossy megjelentett egy cikket. A tény, hogy Szűcs is magától értetődőként kezelte, hogy szövegeibe átírt, stilizált formában dolgozta be adatközlői mondandóit, ennek újabb árnyalatot adott, nemkülönben az, hogy gyűjtőfüzetei (egy–két laptól eltekintve) alig maradtak fenn. A néprajzi gyűjtésekben felfedezni vélt világfatörédekeket László Gyula régésznek a bánáti Mokrinban feltárt avar tégely kapcsán megjelent írása egészítette ki, melyben életfának nevezte a megtalált tárgyakba karcolt mintákat. Szűcs Sándor az ő eredményeivel hasonlította össze saját, Sárréten gyűjtött szarusótartóinak ornamentikáját, így stabilizálva tovább a világfa magyar hitvilágban való meglétére vonatkozó feltételezéseket. Ezen rétegeket Diószegi Vilmos Róheim és Solymossy anyagaiból táplálkozó, jellel vagy „föls csonttal” született, világfán beavatott táltosalakja egyesítette, aki a dobolás okozta extázis segítségével látta el mediátori teendőit az emberi- és a szellemvilág között. Pócs Diószegi „táltos-konstrukcióját” többek közt amiatt illetve kritikával, hogy eltérő korok és népek sámánjainak tulajdonságait összesítve, illetve a magyar néphit különböző lényeire vonatkozó adatait beépítve alkotta meg a koherens táltosképet. Eszerint az elképzelés szerint az égig érő fa szoros kapcsolatban áll a sámán (vagy az azzal lényegében megegyezőként kezelt táltos) beavatásával, szerves részét képezi az ősmagyar világképnek (a táltos személyének kérdésével Pócs is foglalkozott egy tanulmányában). A világfával kapcsolatos, egyesek által tényként kezelt feltételezések útja azonban nem szakadt meg az 1970-es években sem – éppen ettől annyira releváns a vitaülés témáját adó tanulmány. A felsorolt kutatókat és az ő munkáik nyomán működő, illetve azokat felhasználó más szerzőket illetően az előadó több alkalommal nyomatékosította: nem kizárólag csalókról és dilettánsokról van szó, kiváló szakemberek is megtalálhatók közöttük, akik a tévedések már készülő hálójába gabalyodtak bele, annak további szövésehez akaratlanul járultak hozzá.

A meghívottak közül elsőként Bollók Ádám (HUN–REN) szólalt föl, aki régész-ként a honfoglaláskori díszítőművészetből írta doktori disszertációját. A tanulmány

szerzőjével egyetértésben leszögezte, hogy XIX–XX. századi adatokból nem lehet honfoglaláskori állapotokra következtetni, és felhívta a jelenlévők figyelmét arra, hogy a társtudományok közötti kommunikáció hiánya milyen mértékben segíti a tévedések terjedését. Példaként hozta fel a korábban említett László Gyulát, aki a régészeti témájú értekezések szakirodalmában már intő jelnek számít, szemben a néprajziakkal, ahol munkáinak használata során nem tudatosul, hogy kritikusan kell kezelni az által írottakat.

Következőként Sudár Balázs (HUN–REN) történész–turkológus kapott szót, aki a XVI–XVII. századi török hódoltság mellett a honfoglaláskori magyarokkal is több tanulmányban foglalkozott. Bevallása szerint nehezebbé esett követni a megjelent értekezés logikai felépítését, illetve nehezményezte, hogy ellentétben a címével, melyben a világfa motívuma kerül kiemelésre, a szöveg maga valójában nem arra helyezi a fókuszot. Felhívta a figyelmet arra, hogy a korabeli törvények, krónikák szövegei, a pogánylázadások leírásai, továbbá a spiritualitással kapcsolatos, honfoglalás előtti szókinccs nyelvészeti kutatásai milyen sok információval tudnak szolgálni az időszak hitéletéről. Véleménye szerint az előadó a honfoglaló magyarok hitvilágának nyugati elemeire fókuszált, a keleti eredetűeket pedig figyelmen kívül hagyta. Pócs Éva erre adott válaszában tisztázta, hogy a honfoglaló magyarok hitét illetően sem a keleti hatás, sem pedig a samanizmus meglétét nem tagadja, csupán azt állítja, hogy jelenleg nem vagyunk birtokában azoknak az adatoknak, melyek alapján biztos kijelentéseket tehetnénk. Egyszersmind utalt rá, hogy a magyar ősvallást illető vizsgálatainak eredményeiről 2019-ben közölt cikket.

Sándor Klára nyelvész (SZTE) a tudományosság tudással való viszonya kapcsán négy pontban fogalmazta meg meglátásait. Elsőként az újraértelmezés aktusának fontosságát emelte ki, a korábbi korszakok tudományos termékeinek az új paradigma fényében történő értelmezését. Másodszor az „áltudomány” kifejezés disszonáns felhangját: a név azt feltételezi, hogy tárgya „másik” tudományosságot kínál, azt implikálja, hogy tudományosan értékelhető a pszeudotudományos viszonyulás, amely meghatározással ő nem ért egyet. Harmadikként a laikus megközelítés előbbtől történő elkülönítését szorgalmazta, arra hivatkozva, hogy a kettő egészen mást jelent tudományos szemszögből: a laikus világmagyarázatok nem veszélyesek, csupán tudománytalanok. Végül a tudás értékjelentésének megváltozásáról beszélt, az internet tudományos kánonra gyakorolt káros hatásáról és a *social media* nyújtotta interakciós lehetőségekről, melyek tovább bontják a szakmaiság korábban kiemelt státusát.

Mikos Éva folklorista (HUN–REN) a tudománytörténetből adódó tényezők fontosságát hangsúlyozta, Thomas Kuhn tudományos paradigmaváltásokról felállított modelljét is felvetve. A terület kialakulásának idején, a romantikus elképzelések korában érezhető belső, valamint társadalmi elvárások miatti nyomás ennek értelmében hasonlóan fontos meghatározója volt a tárgyalt tévedések kialakulásának

és elterjedésének, mint a kutatók maguk. Kiegészítésként azt is hozzátette, hogy a néprajz professzionalizálódása csak az 1950-es és 1970-es évek között következett be, így az alapfogalmak és források sokáig homályosban maradtak. Ennek következtében az emlegetett kutatók „kigyomlálása” még nehezebbnek látszik, ugyanis hibáik részben kortünetnek tekinthetők.

Wilhelm Gábor néprajzkutató (Néprajzi Múzeum), aki behatóan foglalkozott Diószegi Vilmos gyűjteményével, a samanizmus témájához kapcsolódott felszólalásában. Megállapította, hogy a tudomány néha sajnálatos módon valóban adatgyártás, illetve hogy a tudományos munka során a konkrét kérdésnél általában még fontosabb a terület nyelvére való lefordítás és fogalomhasználat – ezek a diskurzust elemeiben tudják megváltoztatni. Ő a hitvilág és a vizualitás összhangjának mentén arra világított rá, hogy a vízszintes világkép kevésbé, míg a függőleges világkép kimondottan hierarchikus társadalmi szerkezetek sajátja. A sáman kizárólagossága pedig általában a társadalmak komplexebbé válása során szokott megbomlani, ilyenkor ugyanis fokozatosan megjelennek mellette más specialisták. A samanizmust nem mint vallást, hanem mint aktivitást jellemezte.

A meghívott kutatókkal folytatott beszélgetést nyílt vita zárta. Felszólalt mások mellett Sántha István szociálintropológus, aki felhívta a figyelmet Diószegi kutatásainak egy fontos fordulópontjára, mely 1975-ös, első Szibériában tett látogatása volt. Sárkány Mihály etnológus pedig azzal egészítette ki az elhangzottakat, hogy a Kuhn-féle paradigma fogalma a bölcsészettudományok esetében tulajdonképpen nem értelmezhető, mivel egymásnak részben ellentmondó paradigmák szimultán is tudnak működni, a másik kioltása nélkül.





---

# RECENZIÓK

---



Ian Boxall – Bradley C. Gregory (eds.):

*The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation*

(CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS & ASSESSMENT, 2022)\*

A bibliaértelmezés irányairól, sőt új irányairól tájékozódni kívánók számára monográfiák, tanulmánykötetek, tanulmányok sokasága áll rendelkezésre, nemcsak a nagy világnyelveken, hanem már magyar nyelven is egyre nagyobb számban, és akkor még nem is említettük az egyes szentírási könyvekhez kapcsolódó kommentárokat, értelmezéseket. Ebben a szakirodalmi dömpingben (és nem csak a bibliai hermeneutika és exegézis területén) mindig irányjelzőként áll rendelkezésünkre néhány nagyobb kiadó (Brill, Cambridge UP, Oxford UP) *Companion(s)* sorozata, illetve alsorozata, melyek célkitűzése minden esetben az, hogy egy téma, témakör kutatásának legfrissebb eredményeit és megválaszolatlan kérdéseit egy szűkebb tudományos kör és a szélesebb, művelt olvasóközönség számára egyaránt bemutassa, valamint ráirányítsa a figyelmet a kevésbé kutatott területekre.

A Ian Boxall és Bradley C. Gregory szerkesztők által a *The Cambridge Companions to Religion* sorozatban közreadott jelen kiadvány is naprakész vezetőt, „kalauzt” kíván adni – ahogy a könyv fülszövegében megfogalmazzák – „a biblikus tanulmányok gyorsan változó diszciplínájához”. A szentíráserőtelmezés eredményeinek összefoglalása ebben az esetben immár második alkalommal történt, amire a cím *new* jelzője is utal, ez pedig a szerzőket és az olvasókat egyaránt az elé a feladat elé állítja, hogy folyamatosan számot vessenek az előzménnyel, a John Barton által szerkesztett *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* című kötettel.<sup>1</sup>

A szerkesztők, mindkettő a The Catholic University of America professzorai (Boxall Újszövetség-, Gregory Ószövetség-kutató), nemcsak a „Bevezetés” (1–14.), hanem az egész kötet első és legfontosabb gondolataként a bibliaértelmezés korokon átívelő aktualitását fogalmazzák meg: „a Biblia értelmezése soha nem zárul le, mert új olvasók új időkben elkerülhetetlenül új kérdéseket tesznek fel”. (1.) A gondolat nem a szerkesztőktől származik, hanem a már említett Bartontól, de közben azt is hozzáteszik, hogy nemcsak a kérdések változnak, hanem magának az értelmezésnek a koncepciója és természete is átalakuláson megy keresztül (uo.).

\* A recenzió a K 138280 számú NKFIH OTKA-pályázat támogatásával készült.

<sup>1</sup> Barton, John: *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Az eltérő intézmények és vallások irányából érkező, saját kutatási területükön elismert szakemberek nagyjából azonos terjedelmű, részben kronológiai, részben logikai sorrendben következő tanulmányait a szerkesztők három nagy részben helyezték el, ami tükrözi a koncepciójukat: *Methods, Frameworks/Stances, Reception*. Nemcsak az elrendezés, hanem maga a kötet 19 tanulmánya is mutatja ezt az elvet: először általában magáról a bibliatudományt is megtermékenyítő elmélet, irány kialakulásáról, fogalmáról, alapelveiről, módszereiről szólnak röviden (többnyire alapismereteket adva), majd utalnak az adott elmélet kapcsolódásaira más elméletekhez, ezeknek a megjelenésére a bibliaértelmezés terén, megfogalmazva a legfontosabb kérdést: mi a tétje az adott elmélet, irányzat alkalmazásának a Szentírás értelmezésében és ennek tudományában. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy – éppen a Barton-kötethez való kapcsolódás miatt – a tanulmányok az egyes irányzatok új eredményeit elsősorban mégis az utóbbi harminc évre, vagyis az 1990-es évek és az új évezred első két évtizedére vonatkozóan foglalják össze. A fentiekből következik, hogy a kötet egészét tekintve vannak ismétlődések, átfedések és metszéspontok, melyek azonban a legkevésbé sem mechanikus ismétlődések, mert minden tanulmány, „fejezet” gazdagodik a többivel való együtt olvasással. Ugyanakkor az egyes írások külön-külön, tetszőleges sorrendben is olvashatók, az érdeklődők bárhol elkezdhetik az ismerkedést a témával.

A kötet első nagy fejezete (*Methods*) lényegében a történetkritikának a szemléleti és módszertani „uralmával” foglalkozik, aminek oka az, hogy maga a történetkritikai paradigma az 1960-as, ’70-es évek irodalomkritikai irányzatainak a megjelenése után is jelentős maradt. A fejezet hét tanulmánya érinti a történetkritikai paradigmaváltás kontextusát, a bibliai történetkritika fogalmát, mibenlétét, tárgyát, módszereit, jelentőségét (eredményeit és korlátait) és nem utolsósorban azt, hogy a történetkritika hogyan alapozza meg a posztstrukturalizmus, majd a kultúratudományi fordulat irányzatait. Jól ismert, hogy a mindmáig megkerülhetetlen, legszignifikánsabb paradigmaváltás („a felvilágosodás projektjének megvalósítása a bibliatudomány területén”, 30.) kezdetei a felvilágosodás koráig, a XVIII-XIX. század fordulójáig nyúlnak vissza, és jelentősége olyan mértékű volt, hogy sokak számára a bibliakritikának, a „bibliai tudományosság” gondolatának is a szinonimájává vált. A hosszú XIX. század, vagyis a francia forradalomtól az I. világháborúig terjedő időszak a történetkritikai módszerek folyamatos fejlődésének és dominánssá válásának az időszaka volt, amely módszerek lényegében a XX. század második feléig, közelebről az 1990-es évekig meghatározóak voltak, amikor is ezeket háttérbe szorították a különböző, főképpen az irodalom- és kultúratudományok felől érkező irányzatok.

A történetkritika, a történeti gondolkodás, amely a német világi filológia mellett a német protestáns biblikus kutatás jeles iskoláinak (Göttingen, Berlin, Tübingen) köszönhette felvirágzását, a Bibliától mint történelemtől a Biblián túli történelem irányába (23.) mozdult el, és a bibliai írások „mögé” tekintve arra törekedett, hogy

vizsgálja és rekonstruálja az írásokban a mögöttes forrásokat, szerzőket, hallgató-ságot, anyagi kultúrát, társadalompolitikai valóságokat, valamint a fejlődés-, fordítás- és hatástörténetet. Az első fejezet tanulmányai arra is rámutatnak, hogy a XIX. század nemcsak a történetiség, hanem a szövegek és a kritikai gondolkodás százada is volt, és az ezek által kialakított és alkalmazott módszerek a bibliaértelmezésben is széles körben elterjedtek. A módszer fogalmát Smith tanulmánya úgy adja meg: „elméletek, filozófiai előfeltevések és általánosan elfogadott technikák összessége, amelyekre a tudós támaszkodik, amikor értelmezi egy múltbeli egyénnek vagy eseménynek a szövegét” (38.); ezeknek a módszereknek a megválasztása azonban lényegében determinálja a feltehető kérdéseket is (uo.). A tanulmányokban említett vagy közelebbről vizsgált módszereket (forrás-, szöveg-, forma-, tradíció-, redakció- és valláskritika stb.) nem szükséges bemutatni, hiszen ezek mára szerves részévé váltak a szentírási szövegek vizsgálatának, így az olvasó számára is inkább az válik érdekessé, hogy milyen újabb eredményeket tudnak a régi módszerek segítségével felmutatni. Ezeket a példákat viszont az áttekintő tanulmányok (természetükből adódóan) csak esetlegesen tudják felmutatni.

Az említett tanulmányok nemcsak a (bibliai) történetkritika fogalmát, mibenlétét, módszereit vizsgálják, hanem eredményeit és korlátait is, amelyek segítenek megértenünk a történetkritika mintegy kétszáz éves „karrierjét”, és megmutatják, hogyan alapozta meg a posztstrukturalizmus, majd a kultúratudományi fordulat utáni irányzatokat, és hogyan járult hozzá ahhoz, hogy ezek a megközelítések az 1960–70-es évektől elterjedjenek. Eredményeit számbavéve a tanulmányok kiemelik, hogy a történeti és kritikai vizsgálatok sokat megtanítottak az emberi múlttól, annak kulturális alkotásairól és az ezeket őrző közösségekről, nem csak a Biblia vonatkozásában (34.), és modellt adtak több más humán terület számára is. (36.) Viszonyulása a történelemhez és a megértéshez, valamint a tudományos módszer privilegizálása előkészítette a modern filozófiai hermeneutika megjelenését, Hans-Georg Gadamer munkásságát, az interpretáció dialógusba helyezését, a megértés történeti természetét, a történet megértést.<sup>2</sup> A történetkritikai paradigma számtalan eredménye mellett a tanulmányok a korlátokat is számba veszik, mindenekelőtt azt, hogy miközben a történeti források kaptak kanonikus autoritást, a szent iratok veszítettek vallási értékükből vagy normativitásukból, és a szentírási kánon egésze relativizálódott. (24.) De legalább ennyire problematikus, hogy a kutatók ezeket a módszereket nem csupán tudományos, hanem pártatlan, „semleges” elemzési módszereknek tekintették, magát az értelmezőt is semlegesnek tartva. Így az akadémikus bibliakutatások a XVIII. század végétől lényegében a XX. század végéig a történet-

<sup>2</sup> Ennek részletes áttekintését Craig G. Bartholomew tanulmány adja, amelyben a szerző hangsúlyozza, hogy Gadamer munkássága (elsősorban az *Igazság és módszer*) radikális hatással volt a bibliaértelmezésre, ugyanis a módszer a megértés szélesebb területének a részévé vált. (59.)

kritikai módszer(ek)e)t a kritikai bibliakutatás normatív mértékeként használták. (39.) A semlegesség mítoszának későbbi megkérdőjelezése viszont rámutatott arra, hogy a kutatás, a módszer mindig politikai, ideológiai és vallási szempontokhoz kötődik, kezdetben különösen az európai felvilágosodás szempontjaihoz. (2.) Ez az esetlegesség megrendítette a történetkritika tudományos hegemoniáját, és óhatatlanul is elősegítette azoknak az értelmezési kereteknek a változatosságát és érvényesülését, amelyek nyíltan vállalták értelmezésüknek az ideológiai befolyásoltaságát, valamint azt, hogy a bibliai írások több dimenziójának a vizsgálata között egyensúlyt kell teremteni, ahogy erről főként Shively Smith tanulmánya szól.<sup>3</sup>

Az első rész írásai az irodalomkritikáról, a retorikakritikáról, az intertextualitásról és a társadalomtudományi kritikáról szóló tanulmányokban részletesebben is bemutatják, mi történik a bibliai történetkritikával az 1960-as és még később, az 1990-es évektől. Ahogy a történetkritika egyre jobban dialógusba kezdett az irodalomkutatással, úgy a szövegek létrejötte helyett egyre inkább a szövegek sajátosságaira, „működésére” figyelt, vagyis a Biblia vertikális olvasata felől a horizontális olvasat felé mozdult el, ami a szerzőtől a szövegig, a szövegtől a befogadóig jut el, mégpedig a szöveg végső állapotát véve figyelembe. (77.) Az itt tárgyalt irányzatokról már sok minden előkerült a Barton által szerkesztett kötetben is, jelen tanulmányokban viszont még hangsúlyosabbá válik a szövegközpontú értelmezés fontossága, miközben nem felejtkeznek el az értelmezők partikularitásáról és társadalmi, ideológiai, kulturális, nyelvi stb. kereteitől sem. (4.) Ugyancsak fontos változása ennek az időszaknak és az erre jellemző irányoknak, hogy egyfelől a nyugati világ „fehér” kutatókhoz kapcsolható tudományos-akadémiai diskurzusaiba bekapcsolódhattak a nem nyugati világ tudósai is, másfelől a férfiközpontú kutatásokban a nők is helyet kaptak.

A bibliakutatásoknak ezek a divergáló és globalizálódó folyamatai az 1990-es évektől interdiszciplinárisabbá váltak, maga a történetkritika – főként a kultúra-tudományi fordulat nyomán – más tudományokkal (pl. antropológia, szociológia, posztkoloniális tanulmányok) is kölcsönhatásba lépett. (38, 52–53.) A folyamatok, amelyek egyre inkább egy szöveg (a bibliai szövegek) társadalmi, kulturális vagy más beágyazottságára irányították rá a figyelmet, olyan változásokat indítottak el, amelyek az 1990-es évektől megszüntették a történetkritika domináns jellegét.

A legkorábban a feminista bibliakritika és a felszabadítási teológia hermeneutikájában megmutatkozó változásokról a kötet második részének (*Frameworks/Stances*) tanulmányaiban kapunk részletesebb képet, melyek kisebb részben a bibliaértelmezés általános kereteiről, nagyobb részben az utóbbi harminc év megközelítéseiről, irányzatairól szólnak. A bibliaértelmezés általános kereteit az első

<sup>3</sup> Ahogy Smith fogalmaz, nemcsak a szöveg mögé kell nézni (*pre-history*), hanem magába a szövegbe (*final form*) és a szöveg elé (*reader-response*) is. (51.)

két tanulmány tárgyalja a zsidó és a keresztény értelmezés vonatkozásában egyaránt. Karin Hedner Zetterholm írása azt vizsgálja, hogy az Írás értelmezése, amely mindig is a zsidó hagyomány centrumában volt, hogyan kapcsolódik össze a zsidó teológiával, etikával és gyakorlattal; és hogyan lehet megérteni azt, hogy mi Isten akarata a mindenkori jelen számára (pl. olyan mai kérdésekben, amelyek korábban még nem vetődhettek fel: azonos neműek kapcsolata, szervátültetés, klónozás stb.). Stephen Fowl a keresztény teológiai interpretációt mutatja be mint kortárs tudományos megközelítést a Bibliához. Ennek az értelmezői megközelítésnek a kulcskérdése az, hogyan lehet elmozdulni a Biblia emberi, történelmi jellegének az elemzésétől a Bibliának mint Isten szavának a megértéséhez. Fowl lefekteti a keresztény teológiai értelmezés alapelveit és céljait, megmutatva, hogy az olvasónak az Isten és a felebarát mélyebb szeretetére való nevelése központi szerepet játszik a feladatban. Az irányzat képviselői számára a Biblia az elsődleges helye annak, ahol Isten hangját megkapjuk; a hermeneutika pedig a Biblián keresztül segít meghal-  
lanunk Isten üzenetét.<sup>4</sup>

A második rész további öt tanulmányában bemutatott irányzatoknak, mozgalmaknak, elméleti-módszertani megközelítéseknek sok közös vonása, jellemzője van, ezek pedig sokat elmondanak az utóbbi harminc évben felmerült bibliai hermeneutikai-exegetikai kérdésekről, változásokról. Az itt tárgyalt irányzatok a felszabadítási teológia, a posztkoloniális, a feminista, a LGBTI/queer- és az ökológiai értelmezés.<sup>5</sup> Néhány területre Barton kötetének 1998-as megjelenése idején még nem irányult elég figyelem (vagy csak később jelentek meg), de az utóbbi években nagy lendületet kapott a kutatásuk: ilyenek a queer- és az ökológiai értelmezések, illetve a fogyatékkal élők, a betegek szempontjából megvalósuló bibliaértelmezés. Valamennyi irányzatra jellemző, hogy hermeneutikájukat az ideológiai (politikai és etikai) elkötelezettség határozza meg, de képviselői elkötelezettek a társadalmi-politikai-hatalmi egyenlőtlenségekkel, ökonómiai-ökológiai, faji, gender- és egyéb igazságtalanságokkal való szembenezés iránt is, amelyek a társadalom periferiájára szorult, valamilyen oknál fogva elnyomott, marginalizált embereket sújtják, amihez sok esetben társul az adott társadalom/közösség patriarchális férficentrikussága, szexizmusa, nőgyűlölete is. A Biblia értelmezésével őket, a valamilyen értelemben elnyomott vagy periferiára szorult embereket akarják megszólítani, emberségük, méltóságuk és egyenlőségük előmozdítása érdekében. Mivel a problémák globálisan jelentkeznek, maguk az (interdiszciplinárisnak mondható) értelmezések is sok esetben globálisak lesznek (főleg a felszabadítási teológia esetében), és ilyen módon

<sup>4</sup> A Szentírás teológiai értelmezéséhez (*Theological Interpretation of Scripture*, rövidítve: TIS) magyar nyelven lásd Fabiny Tibor: *Túl a literalizmuson – Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról*. Budapest: L'Harmattan, 2023.

<sup>5</sup> A feminista és a felszabadítási teológiához lásd Puskás Attila: *Kortárs teológiai stílusok = Vigilia*, 2019/9, 650–659.



hatékony ellensúlyként szolgálnak az európai és észak-amerikai tudományosság gyakran hegemonikus dominanciájával szemben.

A második részben tárgyalt irányzatok közül az egyik legrégebbi és legjelentősebb a felszabadítási teológia, amelyet West tanulmánya mint vallási-teológiai, szociális mozgalmat, műveltségi programot határoz meg, amely ki akar fejleszteni egy olyan adekvát bibliahermeneutikai keretet, amelynek segítségével a szegény és marginalizált csoportok ráismernek saját elnyomott voltukra. (200–201.) Ennek egyik alapidokumentuma az ún. *The Kairos Document*, amely Dél-Afrikában született, de azóta már több változatát is megfogalmazták, ami azt mutatja, hogy a felszabadítási teológián belül is többféle irányzat alakult ki abban a tekintetben, hogy mennyire adnak teret az értelmezésben a saját történeti-társadalmi-szociális meghatározottságuknak<sup>6</sup> (vö. 192.). A felszabadítási hermeneutikát a bibliakutatás viszonylag új és gyorsan fejlődő területeként, a posztkoloniális bibliakritika előfutárának is tartják.<sup>7</sup> Ez utóbbi szintén hangsúlyozza a jelenbeli olvasó társadalmi helyzetét és perspektíváját, ebben az esetben azonban a Szentírást értelmező „olvasók” többnyire a felszabadult gyarmati országok vallási elitjéből kerülnek ki, akik sajátos helyzetbe kerülnek, hiszen a posztkoloniális országok társadalmi, intézményi és oktatási, kulturális háttere a(z európai) gyarmatosítás hagyatéka, így a nemzeti függetlenség megszerzése után akaratlanul is továbbviszik a kolonializmus új formáit, elsősorban globalizáció formájában. Mindez azt eredményezi, hogy a volt gyarmati országok vezetői ambivalens helyzetben vannak, és ez megmutatkozik a Bibliához és a keresztény egyházakhoz való viszonyukban is, utóbbiaknak ugyanis fontos szerep jutott a gyarmatosítások ideológiai megalapozásában.

A bibliakritika kortárs diskurzusainak az egyik legnagyobb kihívása a nőkről, a szexuálisan és egyéb módokon kiszolgáltatott emberekről, a gyarmatosított országok rabszolgáiról való beszéd, az idegenség, a másság, a társadalmi és politikai üldöztetés tapasztalatainak a bevonása az értelmezésbe, ami az 1990 előtti irányzatokban még alig-alig volt jelen, de úgy tűnik, hogy egyre nagyobb jelentősége lesz a bibliaértelmezés jövőjében. A *Companion*-kötet második részében említett irányzatokban, különösen a feminista értelmezésben fontossá válik annak hangsúlyozása is, hogy a bibliai írások szerzői férfiak, akik az irányzat képviselői szerint megerősítik az androcentrikus és patriarchális normákat, amelyek a nőket sok szempontból

<sup>6</sup> West tanulmánya számba veszi a felszabadítási teológiák fontosabb irányait, főképpen a dél-amerikai és afrikai megnyilvánulásokat, melyekben a „harmadik világ” szegényeinek társadalmi tapasztalati egyfajta „pretextussá” válnak a Biblia értelmezése során. (193.)

<sup>7</sup> Lényeges különbség azonban, hogy a posztkoloniális bibliakritikával foglalkozók – eltérően a felszabadítási teológia képviselőitől – az elnyomottság, kiszolgáltatottság kontextusa helyett a helyi hagyományokra, az őslakosok gyakorlataira irányítják a figyelmet (*vernacular hermeneutics*), azt az identitást és kultúrát követelik vissza, amelyet a gyarmati kereszténység elnyomott, eltávolított. (218–219.)

alsóbbrendűnek, alávettnek tartják. A német-amerikai tudós, Elisabeth Schüssler Fiorenza találó kifejezése, a *mailstream* (sic!) tükrözi a feminista értelmezőknek azt a felismerését, hogy a bibliatudomány nem értéksemleges (és tulajdonképpen nem is kell annak lennie), mert az értelmező társadalmi elhelyezkedése (gender, kultúra, osztály stb.) hatással van értelmezői közelítéseire és eredményeire (230.), ezért törekednek is arra, hogy – Schüssler Fiorenza szavait idézve – a korai keresztény történelmet „nőörténelemként”, pontosabban a nők és a férfiak közös történelmeként rekonstruálják. (Ezt a törekvést fejezi ki a „wo/men”, a „G\*d”, a „re-member” szavak írásmódja is.) (233–234, 236.)

Amikor a *Cambridge Companion to Biblical Interpretation* első kiadása megjelent 1998-ban, az LGBTI/queer-értelmezés – egy-két bibliakutató kivételével – még nem állt az érdeklődés előterében, az eltelt időben megjelent számos antológia, kötet, tanulmány azonban a bibliakutatás számára ezen a téren is megkerülhetlenné tette az egyre inkább interdiszciplinárisra váló megközelítésekkel való számvetést. Túl a biológiai (*sex*) és a társadalmi (*gender*) nem különbségének a (részben módszertani) tudatosításán, az elmúlt évtizedekben antropológusok, szociológusok, történészek és mások világitották meg a szexualitásnak és a családnak, ill. rokonságnak az eltérő korokban és kultúrákban eltérő normáit és gyakorlatait. Ennek példáit nagyobb számban éppen az ókori görög-római és részben zsidó-keresztény források adják, hozzájárulva ennek az elasztikus és mára megkerülhetlenné vált értelmezői jelenségnek a tudományos vizsgálatához a különböző (orvosi, pszichiátriai, oktatási, törvényi, vallási) diskurzusokban (254.), és nem utolsósorban ahhoz, hogy a még mindig idegennek, periférikusnak tekintett jelenségekről az egyházak is elkezdjék a dialógust. Mint ahogy megkerülhetetlen az is, hogy a Szentírás kutatói, értelmezői az ökológiai szempontokat is beépítsék hermeneutikájukba, mindenekelőtt az Isten-ember-teremtett világ viszonyának a megértésében, ezen belül is az embernek a teremtett világ feletti gyakran félreértett uralmának a kérdésében. Bolygónk jelenlegi ökológiai válsága idején a Biblia is számtalan példával szolgálhat a kapcsolódó kérdések végiggondolására. Ahogy a második rész utolsó tanulmányában Guest rámutat, az ökológiai hermeneutika alapelve az, hogy az értelmezők a Biblia kinyilatkoztatásában is felismerjék a Föld valamennyi élőlényének a saját értékét és létezésének hozzájárulását az ökoszisztémához, ami nem jelenti az antropocentrikus értelmezés feladását (269.), de jelenti a minden mindennel összefügg tudatosítását, annak belátását, hogy mi, emberek nem a teremtett világ urai vagyunk, hanem a teremtésnek nevezett „élő háló” szerves részei. (270.)

A kötet harmadik fejezete (*Reception*) olyan tanulmányokat vonultat fel, amelyek az előző két rész „professzionális” bibliakutatásra összpontosító írásai után – a recepciót vizsgáló tudományos fordulat nyomán – azt a célt tűzik ki, hogy a Biblia élményszerűbb és közösségi befogadását gondolják át. (356.) Az első írás a bibliai szövegkritikáról látszólag a történetkritikai módszerek tárgyalásához kapcsolja

vissza a gondolatmenetet, de ebben az esetben nem az exegézis előfeltételének tekintik az „autentikus” szöveget, hanem a bibliai szövegek változásának, átadásának, fordításának, általánosabban fogalmazva kanonizációjának és recepciójának az értelmezéssel való összefonódásában látja a jelentőségét. (299.) A további tanulmányok a recepció legváltozatosabb területeit a legkülönbözőbb szempontokból vizsgálják, a premodern protestáns értelmezésektől a Bibliának az irodalomban és a vizuális exegézisben játszott szerepén át napjaink gyülekezeteinek bibliahasználatáig. Ha úgy tetszik, az „exegézis” „pre-kritikai” gyakorlatától a „kritika utáni” lehetőségekig. (vö. 304.) A Biblia irodalomként való olvasásának, illetve a Biblia hatásának az irodalomra (bármilyen műfajban) jól ismert példáit felsorakoztató tanulmánynál izgalmasabbnak tűnik Quash írása, amely arra a tudományos vitára összpontosít, hogy a vizuális művészet(ke)t képesnek tarthatjuk-e – Paolo Berdini közismertté vált kifejezésével – a „vizuális exegézisre”. (335.) A szerző válasza igen, különösen azokban az esetekben, amikor a vizuális alkotások teológiai szempontból értelmezik a szentírási szövegeket, történeteket. (352.) Ian Boxall nemcsak fejezetet, hanem kötetet is záró tanulmánya pedig a „hatástörténetet” (*Wirkungsgeschichte*) szélesen értelmezve azt vizsgálja, hogyan tudták-tudjuk „aktualizálni”<sup>8</sup> a szentírási szövegeket azokban a verbális médiumokban, amelyek eltérnek a kommentároktól (pl. prédikációk, kanonikus dokumentumok, irodalmi példák), a nem verbális médiumokban (pl. művészetek, zene, a szöveghordozók materialitása) és nem utolsósorban az egyházak tevékenységében (pl. istentiszteletek, liturgia, személyes spiritualitás), amelyek esetében az „aktualizálás”, újraolvasás lényegében határtalan. Boxall írása nemcsak egyszerűen lezárja a kötetet, hanem egyben meg is jeleníti azt a sokszínűséget, amely a Biblia szerepét jellemezte az emberiség kultúrájában az évezredek folyamán.

Végezetül újra rápillantva a *Companion*-kötet egészére, azt látjuk, hogy egy sor kortárs tudományos módszert és értelmezési keretet felsorakoztat (korántsem hiánytalanul), reflektál a bibliaértelmezés sokféleségére és globalizált voltára, a kutatások interdiszciplinárisává válására, hangsúlyozza, hogy az elmúlt két évtized talán egyik legjelentősebb fejleménye a befogadás fontosságának erősödése volt. Jelentős teret szentel a Biblia recepciójának a művészetben, irodalomban, liturgiában, a vallási gyakorlatban, és érzékelteti, hogy ezekben is elmosódik a különbség a „professzionális” és „populáris” bibliai értelmezés között. (1.) Mindez arra a nagy felismerésre is rávilágít, hogy a keresztények „sokféle módon” olvassák ugyanazt a szentírásszöveget, és nincs egyetlen valódi jelentés, amely a többi fölött állna, kiiktatva a további értelmezéseket. (182.)

<sup>8</sup> Az „aktualizálás” kifejezéssel a tanulmány írója a Pápai Bibliikus Bizottság 1992-es dokumentumára utal, amely a bibliai szövegek új kontextusokban való újraolvasására használja a kifejezést. (Vö. 357. Magyarul lásd Pápai Bibliikus Bizottság: *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998.

Egy alapvető kérdést azonban a tanulmányok inkább csak érintenek, mint problematizálnak, nevezetesen azt, beszélhetünk-e a szentírásértelmezésben paradigmaváltásról az ezredfordulón az 1990-es években irányadóvá váló irányzatok értelmezői munkája nyomán? Az vitán felül áll, hogy az utóbbi bő kétszáz év meghatározó paradigmája a bibliakutatásban a történetkritika volt, de vajon a ma még csak „posztkritikai” paradigmának nevezett időszak lényegét miben láthatjuk (vö. 39.). A kérdés – úgy vélem – egyelőre megválaszolhatatlan, és a kötet tanulmányai sem töreksenek határozott kijelentésekre e tekintetben; lényegesnek mondható hangsúlyeltolódások azonban látszanak. Érzékelhető, hogy az utóbbi kétszáz évnek a Bibliát különböző hermeneutikai alapelvekkel és tudományos módszerekkel „ostromló” irányzatai mellett feltűnik, és egyre jelentősebbé válik egy irányzat, a teológiai interpretáció, amely a posztmodern kor megszámlálhatatlan értelmezése és jelentése helyett ismét Isten szavára, kinyilatkoztatására irányítja az értelmezők figyelmét. A másik jelentős, még szembetűnőbb fordulat, hogy a bibliakutatás tudós, akadémikus keretei mellett kialakult értelmezések (felszabadítási teológia, posztkoloniális értelmezések, feminizmus stb.) elsősorban a „harmadik világ” keresztényeinek az érdeklődésére tarthatnak számot, sok esetben széles körű társadalmi megmozdulásokhoz, mozgalmakhoz is kapcsolódva, átrendezve a korábbi bibliaértelmezői súlypontokat a nyugati világ tudományos munkájáról a marginalizált, perifériára szorult hívők (szegények, elnyomottak, kirekesztettek, nők, betegek) megszólítására.

*D. Tóth Judit*

Tamás Turán:

*Ignaz Goldziher as a Jewish Orientalist: Traditional Learning,  
Critical Scholarship, and Personal Piety*

(BERLIN/BOSTON: DE GRUYTER, 2023)

A modern európai iszlámtudományok egyik alapítójának tartott Goldziher Ignác (1850–1921) életéről és munkásságáról már számos tanulmány és könyv született különböző nyelveken. Mindezen kísérletek ellenére is hiánypótlónak tarthatjuk Turán Tamás újonnan megjelent könyvét, aki korábbi írásaiban már többször foglalkozott e tudós munkásságával és a zsidó tudományosságba való beágyazottságával.<sup>1</sup> A szerző tisztában van egy átfogó, Goldziher munkásságának minden aspektusát is elemző életrajz megírásának nehézségeivel, s a bevezető fejezetben többször, különböző szempontokból is megfogalmazza, hogy műve pontosan mely területeken kíván hozzájárulni Goldziher portréjának árnyaltabbá tételéhez, s azon túlmenően a korabeli magyar (tudományos) élet bemutatásához. A könyv címe és alcíme jól összefoglalják annak tartalmi vonulatait, s az elsődleges célkitűzést, a zsidó tudós portréjának megrajzolását. Turán ezt annak ellenére teszi, hogy maga is idézi Goldzihernek azt a Löw Immánuelhez 1917-ben írt levelét (28.), amelyben Goldziher kifejti, hogy egy ilyen szempontból megírt életrajz, bár érdekes lehet, de szükségtelen, és nem szolgál tanulságokkal.<sup>2</sup> A felmentést Turán Goldziher naplójában látja, amely minden szubjektivitása ellenére máig egyike a Goldziher életére vonatkozó fő forrásoknak.

Felmerül a kérdés, miért tarthat érdeklődésre számot e tudós élete több mint száz évvel 1921 novemberében bekövetkezett halála után? E kérdésre a választ a szerző Goldziher kettős – az iszlám és a judaizmus iránti – érdeklődésén, illetve az azokban való, nemzetközileg is kiemelkedő tudományos jártasságán túl publikációinak nagy számában és egyenletesen magas színvonalában látja. E kijelentést és a folyamatos érdeklődést igazolni látszik az a tény, hogy Goldziher művei mind a mai napig újabb és újabb kiadásokban, illetve fordításokban jelennek meg, s még azok a tudósok is fontosnak tartják megállapításaira reflektálni, akik nem értenek

<sup>1</sup> Pl. Turán Tamás: *Academic Religion: Goldziher as a Scholar and a Jew* = Turán, Tamás – Carsten L. Wilke (eds.): *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The „Science of Judaism” between East and West*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016, 223–270.

<sup>2</sup> Turán (28.) idézi: Scheiber Sándor: *Goldziher Ignác levelei Löw Immánuelhez* = *Uj Élet*, 1946. december 12., 8.

egyét az egyes tanulmányaiban foglaltakkal. Turán műve azonban elsősorban nem a művekkel, hanem az emberrel, a XIX. századi magyar zsidó tudóssal és társadalmi környezetével foglalkozik, ezzel téve értékes hozzájárulást a korszak s benne a magyarországi zsidó tudósok jobb megismeréséhez. Fontos kiemelni, hogy ilyen könyvet elsősorban a magyar zsidóság XIX. századi kihívásait jól ismerő szerző tollából várhattunk, nem kis részben a társadalmi környezet helyes interpretálása, valamint a források komplexitása miatt is, s örömmel tölt el bennünket, hogy Turán Tamás, aki már hosszú évek óta foglalkozik Goldziher munkásságának különböző aspektusaival, magára vállalta ezt a feladatot.

A gondosan tagolt, Goldziher életének feszültségeire reflektáló, kiasztikus szerkezetű könyv jól megválasztott fejezetcímei kellő áttekintést adnak annak tartalmáról. A Goldziher számára nagy belső válságokat is jelentő szakmai kérdéseket taglaló négy fejezetet (IV-VII) két-két „lazább” életrajzi fejezet keretezi (II-III, VIII-IX). Ezekhez járul egy hosszabb bevezetés és egy rövidebb konklúzió, valamint öt melléklet, köztük Goldziher életének főbb pesti színtereinek térképe és Goldziher egyetlen fennmaradt végrendelete. A mellékletek közül fontos kiemelni a szerző véleményét Goldziher naplójának Scheiber-féle kiadásáról.<sup>3</sup> Turán véleménye azért fontos, mert volt alkalma összevetni a kiadást a kézirattal. Ennek alapján, bár összességében jó-nak gondolja, mégis szükségesnek tartja egy új kiadás készítését, nem utolsósorban azért, mivel – egyéb, kisebb szerkesztői inkonzisztencia mellett – a kézirat számos olyan plusz adalékot tartalmaz, amelyet Scheiber nem vett figyelembe.<sup>4</sup>

Az I., bevezető részt követő II. fejezet a (zsidóság) korabeli történelmi és szakmai miliő(jének) bemutatásán túl kitekint a magyarországi keletkutatás történetére,<sup>5</sup> Goldziher utóéletére és a körülmények által determinált, sajnálatosan csekély magyarországi hatására is. A magyarországi zsidók emancipációjával párhuzamosan, Eötvös József eredeti szándékai ellenére és számítását keresztülhúzva, az általa 1868-ban összehívott Zsidó Kongresszus 1870–71-re végleges neológ-ortodox szakadást idézett elő a zsidó közösségben vallásilag és kulturálisan egyaránt, aminek a hatása alól Goldziher sem vonhatta ki magát. Ebben az időszakban a zsidó tudósok egyetemi karrierje és akadémia tagsága szempontjából az 1890-es évekig meghatározó jelentőségű volt, hogy engedtek-e annak a nyomásnak, hogy hitükből kitérjenek. Ennek fényében érthető, hogy Goldziher, aki vallását sosem tagadta meg, s aki már 1876-ban levelező tagja volt az MTA-nak, akadémiai rendes taggá csak 1892-ben választották, míg egyetemi tanári kinevezése – helyette kinevezett elődjének csak 1905-ben bekövetkezett nyugdíjba vonulása miatt – addig váratott magára.

<sup>3</sup> Goldziher, Ignaz: Tagebuch. Hrsg. von Alexander Scheiber. Leiden: Brill, 1978.

<sup>4</sup> Hasonlóképpen megfontolandó lenne Goldziher fiatalkori keleti útját megőrkítő naplójának újrakiadása is.

<sup>5</sup> Egyetértek a szerzővel abban, hogy rendkívül fontos tisztázni a magyar keletkutatás gyökereit és indítékait, amelyek nagyban különböznek más európai országok hagyományaitól.

A III. fejezet az életrajzírás (a *Napló*) és Goldziher önértékelésének, valamint politikai nézeteinek, társadalmi beilleszkedésének, pozíciójának, valamint a zsidó tudományoktól való eltávolodásának nehéz problémáihoz nyúl, mindegyik témát kellő érzékenységgel kezelve.

A könyv első, Goldziher „feszültségeit” tárgyaló fejezete (IV.) Goldzihernek a tudományról, a tudósok felelősségéről és az oktatásról vallott nézeteit taglalja. Goldziher nemcsak nemzetközi hírű tudós volt, hanem világszerte elismert tanár is, akihez vallási hovatartozásra tekintet nélkül, messze földről zárandokoltak a tudományra szomjazó hallgatók, akiket nagy elkötelezettséggel tanított. Ugyanilyen elkötelezett volt a zsidó vallásoktatás mellett. A bibliakutatásban, illetve a tanításban s azon belül a vallásoktatásban kiemelkedő szerepet tulajdonított a tudomány(osság)nak. Ebben változó mértékben volt élete során sikeres, ami nagy hatással volt tudományos pályafutására is. Ezeket a konfliktusokat elemzi ez a fejezet, a saját családján belül követett elvektől egészen a jeruzsálemi Héber Egyetem alapítása kapcsán kifejtett nézeteiig. Láthatjuk, hogy Goldziher – a megvalósítás színterétől függetlenül – kitartott elvei mellett.

A következő (V.) fejezetben a szerző ingoványos talajra lép, amikor Goldzihernek az iszlám joggal és a zsidó joggal kapcsolatos nézeteit veszi górcső alá. A jogot Turán tágan értelmezi, hiszen itt elsősorban Goldziher hadísszal kapcsolatos munkáit elemzi, s a hadisz a jognak csak az egyik forrása. Goldziher képes lett volna arra, hogy a tulajdonképpeni muszlim jogtudomány különböző aspektusaival magas színvonalon foglalkozzon, de erre Nöldeke hatására nem került sor. A fejezetben szóba kerül a szóbeli és az írott tan, Goldziher ezzel kapcsolatos véleménye(i), Goldziher német és magyar nyelvű munkáinak különböző hangsúlyai, valamint az, hogy Goldziher – véleményem szerint roppant előrelátóan – kerüli a muszlim és a zsidó jog összehasonlítását és az esetleges hatásoknak a hangsúlyozását. A magyar nyelvű publikációk kapcsán szükségesnek tartom megemlíteni, hogy magyar tudósként s különösen a Magyar Tudományos Akadémia tagjaként hangsúlyt fektetett arra, hogy tanulmányai magyarul (is) megjelenjenek, sőt számos esetben a magyar megjelenés megelőzte az idegen nyelvű publikációt.

A VI. fejezet azt vizsgálja, hogy egészítették ki Goldziher vallástudományi munkásságát néprajzi írásai, míg a VII. fejezet Goldzihernek a hagyományhoz és a reformhoz való viszonyát elemzi mind a judaizmus, mind az iszlám terén. E nagyívű, sok kérdést felvető fejezetek elemzése túlmutat jelen recenzió keretein. Szót kell még ejtenünk a végső keretet adó, két, sajnálatosan rövidre szabott zárófejezetről is, amelyek közül az első (VIII.) Goldziher néhány kiemelkedő, személyes s egyben szakmai kapcsolatát mutatja be (Vámbéry Ármin, Kármán Mór, Löw Immanuel, Schreiner Márton, Munkácsi Bernát és Kúnos Ignác), míg a második (IX.) a zsidó Goldziher portréját rajzolja meg.

Összegezve elmondhatjuk, hogy Turán Tamás jelentős könyvvel gazdagította mind a Goldziher-kutatást, mind pedig a XIX. századi magyarországi zsidó tudományos élet jobb megismerését. Éppen ezért örvendetes lenne, ha ezt, a magyar publikum által is nagy haszonnal forgatható és nagy érdeklődésre számot tartó könyvet azon a nyelven is olvashatnánk, amelyet Goldziher az anyanyelvének tartott, azaz magyarul.

*Dévényi Kinga*



Daniel Polakovič – Iva Steinová – Petra Vladařová:

*Židovské hřbitovy na jihu Čech*  
[Zsidó temetők Dél-Csehországban]

(České Budějovice: Národní památkový ústav, 2021)

A zsidó temetőket héberül az „élet házának”, avagy az „öröklét házának” nevez- zük. A judaizmusban a messiáshit miatt tilos a sírok felszámolása, a földi marad- ványok nyugalmának örök időre szóló biztosítása a közösség kötelessége. Így a sírkertekben egymást követően és többé-kevésbé rendezett sorokban ott találjuk az egyes közösségek évszázadok során eltemetett halottjait. A sírkövek formavilágán, feliratain keresztül megragadhatók az egyes korszakokra jellemző divatok, stílusok, asszimilációs és disszimilációs törekvések. Ilyen módon képet adnak a sírkövek a váltakozó korszellemről, mégis, az emberi lét szűkös időhatáraihoz mérten, belátha- tatlanul távoli időkre szánják őket. A holokauszt által okozott hatalmas vérvesztés miatt a közép-kelet-európai vidéki zsidó hitközségek többsége eltűnt. A közösségek nélkül maradt zsinagógák nagy részére a bontás várt. A temetők azonban, a vallási szabályok miatt nem voltak felszámolhatók, eladhatók, így évtizedekre elhagyat- va, gazdátlanul, a sírkőtolvajok és vandálok pusztításának kitéve ottmaradtak a települések határában. Mára – az elpusztított hitközségi levéltárak, anyakönyvek és családi dokumentumok hiányában – a megsemmisített zsidó közösségek utolsó emlékeiként, történetük különleges forrásaiként tekinthetünk rájuk. Megismerésük és megértésük révén a temetők és síremlékeik egyrészt új kapukat nyithatnak a múlt felé, valamint épített örökségünk megbecsült értékeivé válhatnak.

A második világháború után a régióban az első jelentős, zsidó temetőt bemutató mű 1955-ben Prágában jelent meg.<sup>1</sup> Otto Muneles a prágai Állami Zsidó Múze- um (a mai Prágai Zsidó Múzeum) könyvtárának vezetője és Milada Vilímková a térség egyik legértékesebb zsidó sírkertjének korai emlékanyagát mutatta be. Ez a kötet is inspirálhatta Scheiber Sándort, a budapesti Országos Rabbiképző Intézet korabeli igazgatóját néhány évvel későbbi, *Magyarországi zsidó feliratok a III. századtól 1686-ig* című könyvének megírásában.<sup>2</sup> Míg azonban Magyarországon évtizedeken át teljes hallgatás övezte a zsidó temetők kérdését, addig Muneles

<sup>1</sup> Otto Muneles – Milada Vilímková: *Starý židovský hřbitov v Praze*. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství, 1955.

<sup>2</sup> Scheiber Sándor: *Magyarországi zsidó feliratok a III. századtól 1686-ig*. Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képvisellete, 1960.

nyomában hamarosan folytatta a megkezdett munkát Jan Heřman, aki a cseh- és morvaországi zsidó temetőkről szóló, 1980-ban megjelent kötetében<sup>3</sup> már tipológiai rendszert is kidolgozott a regionálisan megfigyelhető formai eltérések alapján. A sok évszázadon keresztül folytonosan használt temetőkön keresztül kirajzolódik az ország térben és időben egyaránt változatos zsidó sírkölkultúrájának arculata. A témával foglalkozó magyarországi kutató, aki egy olyan területen él, ahol a zsidó sírkertek többsége jóval későbbi korokból származik, lenyűgözve tekint erre az emlékanyagra, és sok esetben felismerheti bennük legkorábbi hazai zsidó síremlékeink formai előképeit. A magyar zsidóság jelentős hányada ugyanis a török kor után nyugat és északnyugat felől, az osztrák és cseh-morva területekről érkezett és alapított új közösségeket. Temetőikben, különösen a XVIII. században, még a feliratokban is gyakran hivatkoztak a kibocsátó községekre, emellett maguk a síremlékek is több generáción keresztül megőrizték azokat a jellegzetességeket, amelyek vizuális kapcsolatot képeztek az elődök származási helyével. A magukkal hozott forma sematizálódott a betelepülés évtizedei alatt, de regionálisan hosszabb időn keresztül behatárolhatóvá vált, így adalékokat szolgáltat, többek között, az országon belüli migrációs folyamatok szemléltetéséhez is.

A fentiek okán Magyarországon is méltán tarthat számot érdeklődésre Daniel Polakovič, Iva Steinová és Petra Vladařová közös műve, amely a dél-csehországi zsidó temetők bemutatására vállalkozik. Mindhárom szerző a téma kutatója, jelentős publikációk, több évtizednyi munka, elméleti és gyakorlati tapasztalat áll mögöttük. Daniel Polakovič (1975) történész, hebraista, a Prágai Zsidó Múzeum munkatársaként az épített zsidó örökség dokumentálásával foglalkozik. Iva Steinová (1952) történész, szakterülete a zsidó történelem és a zsidó eredetű kulturális emlékek, főként sírkövek és temetők. Petra Vladařová (1986) judaista, zsidó temetők dokumentálásával és bemutatásával foglalkozik, többek között 2015–17-ben húszrészes dokumentumfilm-sorozatot készített a Cseh Televízió számára.<sup>4</sup>

A 383 oldal terjedelmű, nagyalakú, keménykötésű kiadványt a cseh Nemzeti Örökség Intézet (Národní památkový ústav) České Budějovice-i irodája jelentette meg *Monumenta* című nívós könyvsorozatának 9. részeként. Olvasmányos stílusa és sok látványos illusztrációja révén egyaránt képes megszólítani a szakembereket és a téma iránt érdeklődő szélesebb közönséget. Az olvasót már első átlapozásra magával ragadják a sírkövekről, temetőrészletekről készített, kiváló minőségű, nagyméretű, esetenként egy-másfél oldalt betöltő felvételek, amelyeken részletesen tanulmányozhatók a feliratok és motívumok. A szerzők kutató- és dokumentáló munkája révén a mai Dél-Csehországban található 41 település, ötszáz év alatt,

<sup>3</sup> Jan Heřman: Židovské hřbitovy v Čechách a na Moravě. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1980; angolul: Jewish Cemeteries in Bohemia and Moravia. Prague: Council of Jewish Communities in the CSR, 1982.

<sup>4</sup> Hádanky domů života (2015–2017), rend.: Jaroslav Kratochvíl.

a XVI. és XX. század között keletkezett 43 zsidó temetőjének enciklopédikus igényű bemutatását ismerhetjük meg. A bevezető fejezetek összefoglalják a dél-csehországi zsidó közösségek és temetőik kialakulásának rövid történetét a középkortól kezdve, valamint áttekintést kapunk a régió zsidó sírkölkultúrájának jellemzőiről, a sírjelek feliratairól és a megjelenő szimbólumokról. Ezt a részt a temetők XX. századi sorsának bemutatása zárja. Figyelemre méltó azoknak a holokauszt előtt, a háború utáni években, valamint a szocializmus időszakában készített archív fényképeknek a száma, amelyek temetőket, temetőrészleteket, síremlékeket és ravatalozókat ábrázolnak, közülük az elsők a XX. század legelejéről származnak. E képek azt is jelzik, hogy a még létező zsidó közösségek korán felismerték a csehországi régi zsidó temetők emlékműjének értékét.

A könyv törzsét a dél-csehországi zsidó temetők 290 oldalt kitevő, lexikonszerű, hivatkozásokkal gondosan ellátott katalógusa alkotja. Az egyes fejezetek felépítése egységes: a településnév után közli a temető alapítási idejét, bemutatja a zsidóság letelepedésének kezdeteit az adott helységben, ismerteti a temető alapításának körülményeit, és részletesebben vizsgálja a legkorábbi síremlékeket, foglalkozik a temetőben kirajzolódó rokoni kapcsolatokkal, különös tekintettel a jelentős családokra. Ezt követi az újabb korokból származó, kiemelkedő síremlékek bemutatása, valamint a temetőben megjelenő szimbólumok és a síremlékek formai jellemzőinek vizsgálata. Néhány különleges felirattal és formai megoldásokkal rendelkező síremlék szövegét soronkénti átírással és fordítással együtt közli, ennek révén a héberül nem tudó olvasó is megismerheti a feliratok pontos tartalmát. Minden szócikkhez méretarányos, tájolóssal ellátott térkép tartozik, amely a temető összes síremlékét, az esetlegesen meglévő szertartási épületet, valamint a helyszíni tájékozást ugyancsak segítő fákat pontos elhelyezkedésüknek megfelelően jelöli. A leírtakat a friss képanyag mellett változatos dokumentumanyag egészíti ki: ezek között megtalálhatók korabeli kataszteri-térkép részletek, archív temetőtérképek, a ravatalozó tervrajzai, családi képek, fennmaradt szakrális tárgyak fotói. Az írott és vizuális anyag szintézisének révén a szerzők meggyőzően bizonyítják a temetők komplex örökségi és forrásértékét. A síremlékek – különösen a XIX. századot megelőző időkre nézve – kiemelkedő jelentőséggel bírnak a mikrotörténetírás számára, továbbá új megvilágításból segítenek megismerni az elpusztított zsidó közösségek történetét. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a kataszteri térkép-részletek és egyes archív temetőtérképek többnyire annyira kicsi méretűek, hogy megmaradnak az illusztráció szintjén, információértékük ebben a formában alig van.

A gazdag függelékben látható a teljes régió térképe, rajta a bemutatott temetők elhelyezkedésével, amelyeknek színe a keletkezés korát jelzi, külön listában pedig megtaláljuk a temetők GPS-koordinátáit is. A magyarországi kutató némi irigységességgel olvassa a következő jegyzéket, amely településenként közli a régió összes temetőjében álló síremlékek számát. Az itthoni feldolgozások nagyrészt még helyi

fókuszúak, tudományos igénnyel nagyobb területre kiterjedő, regionális vizsgálatokra még nem került sor – holott erre a mintegy 1600 magyarországi zsidó temető révén nem kevés lehetőség kínálkozik. A további mellékletek ugyancsak hasznos forrásként szolgálhatnak a kutatók számára: közlik a temetőben beazonosított közösségi funkcionáriusok névsorát, adataikat, a kőfaragókra vonatkozó jelzeteket, amelyek révén kirajzolódhatnak a kőfaragó-központok hatókörei is.

A kötet révén betekintést kaphatunk az egykori dél-csehországi zsidó közösségek sokévszázados funerális örökségébe; módszertani mintaként is kezelhető, emellett pedig a hazai kutatások szempontjából közvetlenül is hasznos adalékokat szolgáltat. A bemutatott sírkövek között ugyanis felfedezhetjük a később Magyarországon is elterjedt, gömbdíszes barokk sírkövek több példányát, valamint láthatunk olyan formákat és típusokat, amelyeknek korabeli párját megtalálhatjuk a régi burgenlandi temetőkben, és amelyek a mai Magyarország nyugati részére jellemző sírkőformákra is hatást gyakoroltak.

*Balogh István*

#### ENGLISH SUMMARY

The book by Daniel Polakovič, Iva Steinová, and Petra Vladařová presents the history of the Jewish cemeteries in southern Bohemia. All three authors are expert researchers on the topic. This 383-page volume with rich photographic material contains an encyclopedic presentation of the region's 43 Jewish cemeteries. The individual chapters describe the beginnings of the settlements of the Jews in the region and the time and the events concerning the foundation of their cemeteries examining in detail the formal characteristics of the earliest tombstones, the ones of the most well-known families, as well as some of the most outstanding tombstones from recent times. Through the synthesis of written and visual material, the authors convincingly demonstrate the complex heritage and source value of the cemeteries. The appendices can especially serve as a useful source for further research: they provide the list of community functionaries identified in the cemetery and indicate the stonemasons. The volume contributes significantly to the research conducted on the histories of Jewish cemeteries in Hungary as well, providing valuable insight into the types of Jewish tombstones of Hungary from the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century.

*István Balogh*

Christopher A. Faraone – Sofia Torallas Tovar (eds.):

*Greek and Egyptian Magical Formularies.*

*Text and Translation, Vol. 1.*

(BERKELEY, CA: DEPARTMENT OF CLASSICS,  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 2022)

Az első görög nyelvű mágikus papiruszok Egyiptom homokjából kerültek elő a XIX. század elején. A legelsőt, „Artemisia átkát” 1826-ban publikálták.<sup>1</sup> A század végén és a XX. század elején megsaporodtak a publikációk, de ennek a filológusok közül nem örült mindenki, sőt volt, aki úgy nyilatkozott, hogy a varázspapiruszok bárcsak sose kerültek volna elő, mert ezzel lerombolják azt az emelkedett képet, amit addig a görögségről ápoltunk.<sup>2</sup> 1928-ban jött el az ideje, hogy Karl Preisendanz összegyűjtse az addig különböző helyeken publikált varázspapiruszokat. 1931-ben jelent meg a 2. kötet, és a harmadik, ami néhány kiegészítésen kívül a mutatókat tartalmazta, 1941-ben jutott el a tördelésig. A 288 oldalas kötet 16 különböző mutatót tartalmazott: Görög szavak; Latin szavak; Személynevek és műcímek; Egyiptomi hónapok; Országok, népek, földrajzi és topográfiai kifejezések; Isten- és démonnevek; Óraistenek; Szavak -él és -el végződésel (angyalnevek); Szavak -óth, oth, -ót végződésel; Keresztény szentek; Logoszok; Varázsszavak; Palindromok; Magánhangzósorok; Szavakból és betűkből képzett képek; Homéros verssorai. Azért idéztem a mutató összes kategóriáját, mert ez a könyv végül sohasem jelent meg. Egy bombatámadás során a teljes betördelt anyag megsemmisült, egyetlen levonat maradt meg belőle, ami ma – mikrofilmen vagy kinyomtatva – a mágiával foglalkozó könyvtárak féltett kincse. Az első kiadás 147 varázsszöveget tartalmazott görög, illetve részben kopt eredetiben, és mellette párhuzamosan német fordításban. Preisendanz az egyes papiruszokhoz rövid bevezetőt írt, de a jegyzetek csak a szövegkritikai megjegyzésekre korlátozódtak. Az olvasónak a fordításból kellett rájönnie, hogyan értelmez a kiadó bizonyos kifejezéseket.

<sup>1</sup> ELTE, ORCID 000-0001-878-8102. A tanulmány megírását az OTKA támogatta (A Clermont-Ferrand-i átoktáblák corpora: NKFI 134319). Brashear, William: *Out of the Closet: Recent Corpora of Magical Texts = Classical Philology*, 91, 1996, 372–383, itt 372. A papiruszt ma a bécsi Papyrusmuseumban őrzik.

<sup>2</sup> Bajnok Dániel: *Bárcsak sose kerültek volna elő*. Budapest, 2005, 2. (kézirat); Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Aus ägyptischen Gräbern = Uö: Reden und Vorträge*. Berlin: Weidmann, 1913, 254–255.

Csak 1973-ban született meg a mai napig használatos második, javított és kiegészített kiadás Albert Henrichs szerkesztésében.<sup>3</sup> Ez ugyancsak az eredeti szövegek és a német fordítás kiadására korlátozódott, noha az angolszász világban az egyetemi hallgatók már nemigen tudtak németül. De, mint kiderült, nem ez volt a legnagyobb hibája a könyvnek. Az egyik az volt, hogy nem vette figyelembe, hogy 1973-ig számos újabb varázsszöveg jelent meg kötetekben, folyóiratokban, ezeket azonban Henrichs nem vette fel a gyűjteménybe. A másik, még súlyosabb hiányosság abban állt, hogy Preisendanz és Henrichs a varázspapiruszoknak csak a görög részét adta ki (néhány kopt szóval és mondattal együtt), az egyiptomi démotikus részeket azonban nem, sőt kihagyásukat fel sem tüntette. Preisendanz XIV. papirusza összesen 27 görög sorból áll, noha az eredeti, a démotikus szövegekkel együtt 1227 sor hosszú.<sup>4</sup> Az egyiptológiában nem járatos kutatók csak akkor figyeltek fel erre a hiányosságra, amikor egy Chicagóban tanító német vallástörténész, Hans Dieter Betz tanítványaival 1986-ban kiadta az akkor ismert valamennyi varázspapirusz angol fordítását.<sup>5</sup> Ez a kötet 130 görög és démotikus varázsszöveget és kiegészítésként egy 208 soros démotikus varázslatot tartalmaz. A papiruszokon található rajzokat vonalas rajzként a szövegek eredeti helyén illesztették be, vagyis pontos képet lehetett alkotni az eredeti papirusz felépítéséről. Ennek a 353 oldalas kötetnek az volt a hiányossága, hogy csak az angol fordítást tartalmazta, de nagy előnye is volt, ti. ha röviden is, de tartalmazott jegyzeteket.

Mind Preisendanz, mind pedig Betz munkája távol állt egy ideálisnak tekinthető kiadástól. Azt, hogy hogyan kell egy varázsszöveget korszerűen kiadni, egy Kölnben élő amerikai kutató, Robert W. Daniel és egy akkor Pisában tanító olasz professzor, Franco Maltomini mutatta meg.<sup>6</sup> Kétkötetes, angol nyelvű munkájukban összesen száz varázsszöveget jelentettek meg, amelyek nagyrészt Preisendanz gyűjteménye után jelentek meg a legkülönbözőbb helyeken, de az is előfordult, hogy egy-egy korábban kiadott szöveget javítottak lényegesen.<sup>7</sup> Minden címszónak ugyanaz a felépítése: lelőhely, datálás, őrzési hely, első kiadás, kommentár, fordítás, szakirodalom, a dokumentum méretei. Ezt követi egy rövid bevezető a szöveg tárgyáról

<sup>3</sup> Preisendanz, Karl – Henrichs, Albert (eds.): *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart: Teubner, 1973–1974.

<sup>4</sup> Bajnok Dániel: „Védj meg engem minden démontól”. Görög nyelvű védővarázslatok papiruszon és fémllemezen = Nagy Árpád (szerk.): *Az Olympos mellett II*. Budapest: Gondolat, 2013, 707–738, itt 709.

<sup>5</sup> Betz, Hans-Dieter (ed.): *The Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1992. A második, javított kiadást használtam és idézem.

<sup>6</sup> Daniel, Robert W. – Maltomini, F. (eds.): *Supplementum Magicum*. Vol. I. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

<sup>7</sup> Daniel, Robert W. – Maltomini, F. (eds.): *Supplementum Magicum*. Vol. II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992, 15–25.

és sajátosságairól. A bevezető után teszik közzé a szöveg eredeti nyelvű kiadását, az angol fordítást, majd egy részletes kommentárt, amelyben a neveket, varázsszavakat és nyelvi különlegességeket magyarázzák el. A második kötetet egy 93 oldalas, részletekbe menő mutató zárja le. Amelyik esetben lehetséges, a kötetek végén közlik a papiruszok vagy osztrakonok (felirathordozó cserépdarabok) jó minőségű fényképét.

Ilyen előzmények után jelent meg a Christopher Faraone és Sofia Torallas Tovar vezette nemzetközi kutatócsoport első kötete, amely célul tűzte ki, hogy a görög és démotikus egyiptomi varázsszövegek teljes (mindkét nyelvű) változatát publikálja korszerű angol fordítással és részletes kommentárokkal.<sup>8</sup> A kötet javasolt rövidítése GEMF. A nagy alakú, 531 oldalas kötet összesen 54 dokumentumot tartalmaz időrendi sorrendben, a következő fejezetekben:

1. A legkorábbi formulák (Kr. e. II. – Kr. u. II. sz.)
2. A korai császárkor bilingvis, démotikus és görög formulái (Kr. u. II–III. sz.)
3. A korai császárkor görög formulái (Kr. u. II–III. sz.)
4. A késő császárkor görög formulái (Kr. u. III–IV. sz.)

Összesen 24 kutató készítette el a fordításokat és a kommentárokat.

A papiruszok rajzait, démonalakjait az eredeti szöveg közlésébe illesztik be, de a rajzokon szereplő betűket és szavakat a fordításban is feltüntetik.<sup>9</sup> Minden szöveget egy rövid fejléc és egy bevezető előz meg. A fejléc tartalmazza a GEMF- és a PGM-számot (ha van), a lelőhelyet és a datálást. Ezek után felsorolják az első kiadást és a további kiadásokat, az esetleges fordításokat nyelvenként, a kommentárokat és a papirusz jelenlegi őrzési helyét. A kötetet 29 oldalas bibliográfia zárja. Számunkra különösen érdekes lehet, hogy két dokumentumot (GEMF 53; 54) egy fiatal magyar kutató, Mihálykó Ágnes adott ki, aki az oslói egyetemen és a bécsi akadémián dolgozik. Itt most a kötet utolsó forrását idézem magyar fordításban. A mindössze öt soros, 8 x 20 centiméteres, késő III., esetleg kora IV. századi görög és kopt nyelvű papiruszt ma Prágában, a Nemzeti Könyvtárban őrzik. A kopt részek fordítását nagybetűvel írtam át. A varázsszavakat vastag betűvel közlöm.

Haragot mérséklő eljárás. HÁROMSZOR KELL ELMONDANI. ÉN VAGYOK  
**BENCHÓÓÓCH**

**ABRASAX** AZ ÉN NEVEM, MICHAÉL AZ ÉN VALÓDI NEVEM, **THÓOUTH**.

Mérsékeljétek<sup>10</sup> a haragot és a dühöt,

amit NN érez ellenem, NN ellen, engedelmeskedve a nagy  
istennek, **Neouphneióth**nak.

<sup>8</sup> Faraone, Christopher A. – Torallas Tovar, Sofia, (eds.): Greek and Egyptian Magical Formularies. Text and Translation, Vol. 1. California Classical Studies: Berkeley, California, 2022.

<sup>9</sup> Uo., 380–381.

<sup>10</sup> Az ige többes számban áll.

Az NN az eredetiben egy nagy görög delta ( $\Delta$ ), aminek alul egy kis szára van, vagyis úgy néz ki, mint egy kis homokozólapát. A bevezetés tárgyalja a szöveg valamennyi szavát és kifejezését, valamint a mágus görög és kopt helyesírási hibáit.

A démotikus papiruszokon előfordul, hogy bizonyos szavakat vörös tintával emelnek ki. Ezeket a démotikus és az angol változatban bekeretezéssel emelik ki. A GEMF 17 egy oldalának kiemelt szavai: formula; másikat mond; formula: hétszer. Másik formula; Formula; Elkészítése.<sup>11</sup>

A kötet hiányossága (amiben Preisendanz és Betz kiadásaival osztozik), hogy nem tartalmazza a papiruszok fényképeit. Igaz, egy ekkora kötet esetében ez jelentősen megnövelte volna a kiadás költségeit.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy ez a kötet megmutatja, hogyan kell a XXI. században varázspapiruszokat kiadni, de abban csak reménykedhetünk, hogy az első kötetet követi majd egy második is, és ehhez is találnak a szerzők olyan nagyvonalú támogatókat, mint Joe és Jeanette Neubauer, a chicagói Neubauer Collegium szponzorai.

*Németh György*

<sup>11</sup> Uo., 287.



Frazer-Imregh Monika és Hamvas Endre Ádám (ford.):

*Picatrix – A bölcs célja*

(BUDAPEST: HELIKON, 2022)

A megannyi ősi titkot rejtő *Ghāyat al-Ḥakīm* világába már magyar nyelven is betekintést nyerhetünk Frazer-Imregh Monika és Hamvas Endre Ádám fordításában a *Picatrix – A bölcs célja* című kötet által. Ennek alapjául az eredeti, feltehetőleg a X-XI. század környékén, arab nyelven íródott gyűjtemény latin, bővített és kissé átformált fordítása szolgál; ez a változat adja a cím első felét. *A bölcs célja* pedig a gyűjtemény eredeti címének magyar fordítása, mely az eredeti szerző vagy szerzők műveltségét bizonyítja, hiszen a korai középkor teljes mágikus és természettudományos ismereteit foglalja össze. Ez a kiadás azonban nemcsak ennek fordítását tárja elénk, hanem mély betekintést ad a kompiláció keletkezésének, továbbélésének körülményeibe, illetve részletes segítséget nyújt az értelmezéséhez.

A *Picatrix* átfogó tudástár, mely főként asztrológiai és talizmánmágiával kapcsolatos ismereteket tartalmaz, ugyanakkor filozófiával és metafizikával is foglalkozik. Szerzőjének kilétét máig homály fedi, ám a kutatók számos lehetséges személyt tartanak számon – erről is részletesen olvashatunk ezen kiadásban. A rejtélyre az egyik lehetséges megoldás az, hogy több arab szerző munkájának gyűjteményéről van szó, melynek tekintélyét úgy próbálták növelni, hogy egy kimagasló bölcs személyéhez kötik. A jelenleg legelfogadottabb nézet azonban Masla-ma ibn Qāsim al-Qurtubit tartja a szerzőnek, aki hozzáférhetett a műben említett több mint kétszáz könyvhöz, és tanulmányozhatta azokat. Keletkezésének izgalmas története már önmagában elég a mélyebb tanulmányozáshoz, de lássuk, pontosan miről is tanít ez a „varázskönyv”.

Először is, a *Picatrix* fordítója patetikus bevezetőt ír munkája elé, melyben Istent, illetve X. Bölcs Alfonzt dicsőíti, ugyanis utóbbi kérte fel őt az arab nyelvű *Ghāyat al-Ḥakīm* latinra való lefordítására. Lezárásként röviden ismerteti a csodálatra méltó mű tartalmát, tehát azt, hogy négy könyvből áll, melyek asztrológiáról, mágiáról, nekromanciáról tanítanak. Nem csupán a bevezetés, hanem a teljes gyűjtemény hangneme olyan, mintha egy mester vezetné be tanítványait a titkokba; tele van intéssel, hogyan kell helyesen használni e bölcs tudást. Legnagyobb része értelmetlen recepteket tanít; gyógyfüvekkel, talizmánokkal elérhető szerelmi, gyógyító, illetve szerencsehozó varázslásokra, ám ezek ártó képességeire is figyelmeztet. Kezdetben

újplatonikus gondolatokat fogalmaz meg a filozófiáról, illetve a mágia fogalmáról, melyek akár még a keresztény világképben is megállnák helyüket, ám ezután egyre inkább ártó, okkult irányt vesz; emberek, kapcsolatok, termések, épületek megrontására tanít. Az első könyv negyedik fejezetében például az indiai hagyomány által számontartott huszonnyolc holdházat mutatja be, és hogy az azokban készített talizmánoknak milyen hasznos, illetve többnyire káros hatásai vannak. A második könyv eleje az asztrológiával foglalkozik; bemutatja a csillagképeket, a bolygók működését és azt, hogyan kell „varázserejüket” kihasználni. Szó esik ásványok, növények gyógyító, befolyásoló hatásáról, varázslatokról, rituálékról, de még a démonokkal, istenekkel való kapcsolatfelvételtől is. A gyűjtemény utolsó két könyve pedig már jócskán tartalmaz nekromantikus gyakorlatokat, nemcsak állatáldozatokkal, hanem emberi, szüzáldozatokkal is, igaz, elég homályosan és töredékesen.

Egy-egy ilyen ősi praktikákról, asztrológiai mágiáról szóló könyv rengeteg felfedeznivalót rejteget magában, ám megértése rendkívül nehéz, még a téma kutatói számára is. Fogalmi nehézségek sorába ütközünk; töredékességéről, ellentmondásos fogalmairól, logikátlan felépítéséről nem is beszélve. Ám Frazer-Imregh Monika és Hamvas Endre Ádám kiadása nemcsak alapos fordítást, hanem a szöveg megértéséhez szükséges segítséget is tartalmazza. A könyv elején az olvasó betekintést nyerhet kimerítő kutatásaikba, a fordítás problematikusságába, illetve részletes felkészítést kaphat a *Picatrix* olvasása előtt, például az eltérő, zavaros fogalmak tisztázása által. Emellett rengeteg további támpontot kap a tudásszomjas érdeklődő, ugyanis a könyv végén számos tanulmányt, ismertetőt találhat a mű továbbéléséről, a középkori asztrológiáról, sőt a középkori asztrológiai szakkifejezések szótárának segítségével tisztázhatja a gyűjtemény fogalmainak korabeli jelentését. Külön érdekesség, hogy a kiadás tartalmaz képeket a *Picatrix* krakkói kézírataiból is.

Összességében tehát a *Picatrix – A bölcs célja* nem csupán fordítása az önmagában is ámulatba ejtő, híres asztrológiai varázskönyvnek, hanem megismerésének, tanulmányozásának egész kincseshányója. Alapot ad a további kutatásokhoz, és felveti a latin-arab szöveg összehasonlítását. A kötet formai megjelenése, a címlapon szereplő fekete alapon arany *hamsa*-kéz szimbóluma úgyszintén hozzájárul a rejtélyes titkok tárának hangulatához. Ajánlom mindenkinek, aki kíváncsi a mai köztudatban töredékesen megmaradt asztrológia eredetére, ősi formájára, hiedelmeire, illetve aki szeretne többet tudni a *Ghāyat al-Ḥakīm* rejtélyéről, anyanyelvén, érthetően elolvasni azt. Továbbá tökéletes tudományos forrás gyanánt, hiszen a kötet hiánypótló a hazai filozófia és ezoterikus mágia tudományában.

Csizmarik Viktória

Draskóczy Eszter:

*Alvilágjárások és pokolbeli büntetések. Dante Komédiájának  
antik és középkori forrásai*

(SZEGED: LAZI, 2022)

Draskóczy Eszter akadémiai kutató kötetének megjelenése jelentős mérföldkő mind a magyarországi, mind a nemzetközi dantisztika szempontjából. A könyv két részből és függelékből áll. Az első rész címe: *Dante túlvilágjárása és antik elődei: a kimondott és az elhallgatott modellek* (mely két fejezetből és konklúzióból áll). A második rész, *A látomásirodalmi hagyomány és Dante: bűnök és pokolbeli büntetések rendszere Dante előtt* címmel, tíz fejezetből és konklúzióból, valamint az elemzett szövegek antológiai válogatásából áll (mely utóbbi akár a függelékben is helyet kaphatott volna). A függelék a „fontosabb túlvilágleírások időrendi táblázatát” és a Dantét megelőző „bűnök és alvilági büntetések rendszerét” foglalja magában. A kötet gazdag bibliográfiát is tartalmaz.

Az első részben Dante mint túlvilági utazó karakterének előzményeit vizsgálja a szerző, megvilágítva, hogy mennyiben mérhető Dante ókori forrásaihoz, expliciten a vergiliuszi Éneáshoz és Szent Pálhoz, impliciten – makrotextuális szinten – Orfeuszhoz. A második részben a középkori víziókat mint a *Színjáték* (szintén) nélkülözhetetlen forrásait vizsgálja, tehát hogy mennyiben előzményei ezek a *Színjáték* büntetési rendszerének, Alighieri milyen műfaji, strukturális és topikus elemeket vett át e hagyományból a *Pokol* megírásakor. E második részben vizsgálat tárgya még hét látomás, amelyek leírása Nagy Szent Gergely (VI. századi) *Dialogi* című művétől az 1206-os *Visio Thurkilli*-ig bezárólag olvashatók különböző művekben.

Az első részben nagy hangsúlyt kap, hogy Dante utazása Isten akaratából és segítségével megvalósuló misszió. E kontextusban a két fő forrás Dante számára az *Éneisz* és a latin Biblia, melyhez – Alighieri felfogásában – harmadik szent könyvként társul a *Színjáték* (14.). Vergilius az *Éneisz* szerzőjeként jelentős. Dante e mű cselekményét történeti, a katabasist (a túlvilági utazást) irodalmi tényként kezeli és jelentős mértékben adaptálja allegorikus értelmezéseit, szem előtt tartva, hogy alapvető jelentőségű Alighieri politikai (egyetemes-birodalmi) elmélete szempontjából is (16., 18.). Az *Éneisz* VI. éneke a fő referencia a *Pokol* és a *Purgatórium* megalkotásában. A Dante-féle pokoli vízrajz (Akherón, Sztüx, Kókütosz, valamint a Tartaroszt körülvevő Flegeton, etc.) nyilvánvalóan a vergiliuszi *Éneisz*re vezethető

vissza, de megfeleltetés látható pl. az említett Tartarosz (ahová Éneász, mint jámbor, nem léphet be) és a dantei Alsó-Pokol – Dis városa – közt is (23–24.).

Dante itineráriuma a bűnök sötét erdejében való eltévelyedése miatt volt szükséges, és az isteni kegyelem révén volt lehetséges. E kegyelem előfeltétele Alighieri esetében a költői érdem. Bűn, kegyelem és érdem *toposzok* a középkori túlvilági utazás-leírásokban: a holtak birodalmából való kijutásnak és a paradicsomi kontemplációnak *sine qua non* előfeltétele az isteni kegyelem. Bernardus Silvestris allegorikus értelmezése alapján – *Éneisz* VI 126–131 kapcsán – Dante *költőként* („Kalliópé fiaként”) engedélyezi önmagának a túlvilági utazást (27–28.).

Jelentősek Draskóczy reflexiói a szó szerinti és allegorikus értelem – a *Vendégség* II i 4-ben kifejtett – dantei elméletének forrásairól. Az allegorikus értelemről szóló elmélete az ovidiusi *Átváltozások* XI. énekének első két sorára vezethető vissza, ahol Orpheus szavai erejével megszelídíti és alázatossá teszi azokat, akiknek az elméjét korábban nem az értelem irányította. E szöveghely további értelmezései alapján (pl. Horatius *Ars poeticájában*, Szent Tamás *De anima*-kommentárjában) az Ovidius által Orpheusnak tulajdonított képesség a politikai társadalom létrehozásának nélkülözhetetlen előfeltétele (31.). Szem előtt tartva az Orpheus-mítosz középkori exegetikai hagyományát (mely alapján Orpheust *ante litteram* kereszténynek, ill. *figura Christinek* tarották), kijelenthető, hogy Dante itineráriuma kezdetén még alulmaradt Orpheushoz képest, de azt követően Dante meghaladja őt, mivel – Orpheustól eltérően – nem néz hátra, amikor megkezdí utazását (39.). Mindez azért is fontos, mert Orpheus mind Éneásznak, mind – a túlvilági zarándok – Dante-szeplőnek is a modellje (32–36.).

Dante kezdeti negatív öndefiníciója („én nem Aeneas, én nem Pál vagyok”; *Pokol* II 32) implicit, pozitív kijelentéssé válik a túlvilági út leírása folyamán: *új Aeneas és új Pál vagyok*, abban az értelemben, hogy Dante folyamatosan e kettőhöz hasonlítja magát, és meg akarja haladni őket (50.). A *Visio Sancti Pauli* a misztikus látomás műfajának archetípusa. Itt említi meg Draskóczy a paradoxont, mely egyrészt a költő-zarándok által a Paradicsomban látottakra vonatkozó kimondhatatlan (melyről *Paradicsom* I 4-6-ban és a *XIII. Levél* 28-ban olvashatunk), másrészt azok leírásának morális kötelessége közt áll fenn. E paradoxon mélyelemzését adta többek közt Kelemen János és Giuseppe Ledda. Épp a *kimondhatatlan* az, ami egybekapcsolja a *Színjátékot* a misztikus látomások irodalmával (56–58.).

Szent Pál alakja mintegy harmincszor jelenik meg Dante műveiben – a *Paradicsomban*, a *Vendégség* IV. könyvében, az *Egyeduralomban* és néhány levélben – mint teológus, prédikátor, politikai gondolkodó, megtért bűnös, próféta és mint olyan ember, akinek már földi életében megadatott Isten látásának lehetősége. A *Visio Sancti Pauli* olyan apokrif apokaliptikus írás, mely megírásától (az i. sz. III. sz.-tól) 1500 éven keresztül egyedülálló hatást gyakorolt. A középkor túlvilágleírásai, pl. Nagy Szent Gergelyé vagy Tours-i Szent Gergelyé, sokat merítettek az apokrif *Visio*

Pauliból (64–65.). E mű legjelentősebb forrása a pszeudoklementina *Péter apokalipszise*, az egyik első keresztény apokrif írás, melyben Krisztus kinyilatkoztatja az apostoloknak a halottak feltámadását, az utolsó ítélet eljövételét és a bűnösök megbüntetését. A II. sz.-tól kezdve vannak hivatkozások e szövegre többek közt Alexandriai Kelemen, Eusebios, Jeromos részéről (71.).

*Péter apokalipszise* morális rendszerét a közérdek határozza meg: ennek alapján részesülnek büntetésben a hamisan tanúskodók, az uzsorások, a gyilkosok, a gyermekgyilkosok, a szülőket nem tisztelő, az engedetlen szolgák és a gazdagok, akik nem segítik a szegényeket. A vallásos bűnök csak a vallás üldözői esetében ítéltetnek el, valamint a bálványimádó óhitben megmaradtak esetében. Az első *apokalipszis* részletesen kidolgozott pokoli büntető rendszer, a bűnök és büntetések kapcsolatában 21 esetben látható *ellenbüntetés* (*contrapasso*) viszony. A dantei *contrapasso* (*Pokol* XXVIII 142) a Szent Tamás által megfogalmazott *contrapassus* olasz fordítása, melynek fogalmi hátterét az arisztotelészi *Nikomakhoszi Etika* skolasztikus értelmezésének büntetésemlélete képezi, ugyanakkor Tamás az ószövetségi megtorlástörvényt is („szemet szemért”) a *contrapassus* fogalmával jelöli (Kivonulás könyve 21:23-25). A *Színjátékban* a *contrapasso* kifejezés kizárólag a megjelölt helyen található, így is meghatározza az Alighieri által leírt büntetésrendszert: ennek alapján a túlvilágon elszenvedett büntetés mindig a földi bűnhöz kapcsolódik. A *contrapasso* tehát skolasztikus kifejezés, mely szorosan kötődik az ókori és a bibliai erkölcsfilozófiához, mindazonáltal a dantei elméletben e fogalom a túlvilági lelkek büntetésére vonatkozik (72.).

Szent Pál Dante művében érvényesülő jelentőségét illetően, szem előtt tartva a *Színjáték* első utalását Szent Pálra („a Választott Edény”; *Pokol* II 28), nyilvánvaló, hogy ezen utalás kétes: vonatkozhat általánosságban a túlvilágra vagy specifikusan a Pokolra, ahová az apostol – a korinthusiaknak írt egyik levél szerint – nem jutott el, míg a *Visio Pauli* szerint igen. Bizonyosan fennáll valamiféle kapcsolat a *Színjáték* és a *Visio Pauli* közt, az utóbbiban leírt pokoli büntetések szempontjából is, melyek közvetetten hatást gyakorolhattak a *Színjáték* morális rendszerére, ill. a túlvilág dantei képére (82.).

Draskóczy további fontos meglátása az eddig ismertettek mellett, hogy egy műben az útbejárással összekapcsolt misztikus látomás révén a főszereplő olyan spirituális változáson megy keresztül, amely pl. egy morális fordulatba torkollik, vagy a tiszta hitű kiválasztottak rituális megtisztulásának és profetikus felszentelésének formáját öltheti, illetve egy emberi lény istenivé válásához is vezethet. Dante-zarándok esetében mindhárom említett átváltozás felhasználásra kerül: Dante-zarándok bejárja a penitencia és a morális megtisztulás útját a Pokol és a Purgatórium birodalmában; a Földi Paradicsom a rituális megtisztulás, a beavatás és a prófétává szentelés helye; végül az Égi Paradicsom az emberfelettivé átalakulás helye (trasumanar; *Paradicsom* I 70), amely lehetővé teszi a *visio Deit* (89.). E ponton

érdemes lett volna röviden utalni a (mások mellett) Szent Tamás által leírt *revelációk teológiai tipológiájára* (*visio, oraculum, somnium, phantasia* és *sensus*), valamint a karizmákra, melyek közt a legmagasabb szinten a *profécia* van.

Ugyancsak érdekes a földi és a földön túli világot összekötő, ill. a túlvilágon használt járművek elemzése: a lépcsőé, a szekéré és a madaré. A lépcsőt illetően a *Színjáték* szempontjából Jákob és Mohamed lépcsője teológiai-irodalmi forrásként különös jelentőséggel bír. A Paradicsom égi lépcsője két égi szféra közt jelenik meg a zarándok Dante előtt: e lépcső Szaturnusz egéből az Empíreumhoz vezet (vö. *Paradicsom* XXI 25–41; XXII 64–72, 100–111), mindazonáltal ez nem kiterjedt tárgy (mivel a Paradicsom a spirituális létezők helye), hanem olyan szimbólum, amely már Szent Benedek *Regulájában* is szerepel. A lelket egy madár – pl. egy sas – is égbe emelheti: a *Purgatórium* IX. énekében leírt vízió vagy *álm szerint Dante-zarándokot egy sas viszi fel a tűz egébe (míg a „valóságban” Lucia viszi őt karjaiban a Purgatórium kapuja elé; vö. Purgatórium* IX 28–33, 49–57), miáltal a Paradicsombeli utazás a lélek repüléseként is értelmezhető (96).

A könyv egyik központi – Jacques Le Goff nyomán megfogalmazott – tézise szerint a *Színjáték* a látomásirodalom csúcsteljesítménye (101.). Draskóczy szerint a látomásirodalom formálódásának két alapmozzanata az említett Nagy Szent Gergely-féle *Dialogusok* (i. sz. VI. sz.), valamint a *Visio Baronti* (i. sz. VII. sz.) szövege (105–109.). A politikai látomások közt a legfontosabb a *Visio Wettini* (i. sz. IX. sz.), a *Színjáték* releváns előzményeként is, mely *Visiónak* van egy 824-ben írt prózai, valamint a Walahrid Strabo (808–849) által írt verses változata. A költői verzió több okból tekinthető a *Színjáték* egyik legfontosabb előzményének: tematikai, poétikai, narratológiai, továbbá a klasszikus és bibliai források használata miatt, valamint a megnevezett közszerzőlőkkel való találkozások és az Egyházzal szembeni és a politikai kritika szempontjából. Végül amiatt is, hogy a tisztuló lelkek – akárcsak majd Dante-zarándok esetében – a túlvilági utazón keresztül értük mondott imákat kérnek földi élő személyektől büntetéseik enyhítése céljából, nem utolsósorban pedig Nagy Károly *contrapasso*-elv szerint leírt *büntetés*jelenete miatt (110–111; ld. még 147–152.).

A látomásirodalom-sorozat utolsó két láncszeme épp a *Színjátékban* kulminál. Egyrészt a XII. századi *Visio Tnugdali*ról van szó, melyet Dante korában toszkánra is lefordítottak, és melyben jelentős a *contrapassón* alapuló, bűnök és büntetések közti viszony. A másik, szóban forgó mű a XIII. századi *Visio Thurkilli*, melyben szintén a *Színjáték* felé mutató újítások észlelhetők, legalább négy szempont szerint: a túlvilági bűnök hangsúlyozottabban egyéni jelleget öltenek; megvan a törekvés, hogy a bűnök és a büntetések közti viszonyok minél több változatát írják le; a purgatórium külön tartomány (immár nem a pokol része); végül az utazó e műben is számos ismerőssel, rokonnal és földivel találkozik utazása folyamán, továbbá a Thurkillus-féle beszámoló már önmagában is megváltoztat egyes (mind evilági, mind

túlvilági) sorsokat (116–119.). Draskóczy külön tárgyalja – a *Színjáték* lehetséges forrásait illetően, különös tekintettel a túlvilág megjelenítésére – a már többször említett Nagy Szent Gergely-féle *Dialógusokat* (120–126.).

A szerző a látomásirodalmi műfaj további fejlődését vizsgálja Beda Venerabilis 731-es *Historia ecclesiastica gentis Anglorumában*: itt kiemelendők a – szintén külön elemzett – *Visio Drythelmire* vonatkozó tézisek. E műben tehát Drichtelmus egy látomása olvasható, melynek hatására e személy „morális metamorfózison megy keresztül, illeszkedve a Szent Páltól és Ágostontól ismert megtéréstörténetek sorába, ahol »a tanú nem csupán az eseményekről ad hírt, hanem tulajdon átváltozásáról is«: ugyanebbe a sorba lép be a dantei *Komédia* is” (135; Draskóczy Andrew Rabint idézi). Beda újításai a látomás műfajában – megelőlegezve a *Színjáték* egyes jellegzetességeit – röviden az alábbiak. A beszámoló a személyes („testi”, lelki és intellektuális) tapasztalatra összpontosít. Észlelhető a főszereplő és az elbeszélő hangjának elkülönülése. Hangsúlyt kap a látomás kettős célja (a tanúságtevő morális értelemben vett jobbá válása és a közönség szempontja szerinti hasznosság). Jelen van egy angyali vezető, aki végigkíséri a zarándokot az úton. Jelentős a kortárs szereplők megjelenítése és a szándék, hogy a művet válogatott közönségnek címezzék. Végül pedig kettő helyett (immár) négy tartománya van a túlvilágnak (elő-purgatórium, pokol, elő-paradicsom, paradicsom).

Draskóczy külön vizsgálja még Alberico da Settefrati 1130 körüli *Visionéját*, melyben feltárhatók olyan elemek (pl. a *contrapasso*, a purgatórium, a földi és égi paradicsom), melyek úgyszintén a dantei *Színjáték* egyes kulcsjeleneteinek és alapszerkezetének előzményei (177–186.). Ezt követi a már említett (XII. századi) *Visio Tnugdali* vizsgálata: ebben is fontos az e *Visio* és a *Színjáték* egyes látomásos jelenetei közti párhuzamok feltárása (197–203.), míg jelentős különbség a két mű közt, hogy a *Visio Tnugdali* nem egy *visio Deivel* végződik. Ezt követi a már szintén említett (1206-os) *Visio Thurkilli* elemzése, melyben ugyancsak feltárnak az e *Visio* és a *Színjáték* egyes kulcsjelenetei közti párhuzamok. A konklúzióban olvassuk: „[m]ind a morális-didaktikus cél, mind az egyszerű, szerény stílus a látomásirodalom műfajának sajátossága, melyeket Dante is tudatosan választ majd [a *Visio Thurkilli* megírását követően] egy évszázad elteltével” (248.). Alighieri a Cangrande della Scalanak címzett levelében a *Színjáték* szó szerinti értelemben vett témájaként a lelkek halál utáni állapotát határozza meg, továbbá a *Színjáték* célja „egybeesik a víziók műfajának tipikus vallási-didaktikus céljával: a földi halandókat kívánja üdvösségre vezetni, ugyanakkor a korabeli társadalmat akarja leképezni és bírálni” (248.).

Mindezt követően a *Liber Scale Machometti (Mohamed lépcsője)* az elemzés tárgya. Miguel Asín Palacios *La escatología musulmana en la „Divina Commedia”* című könyve a dantisztikában az egyik legvitatottabb megközelítést képviseli 1919-es közlésétől kezdve, így is, Palacios egyes előfeltevései utólag megerősítést nyertek a filológiai kutatásokban. A (XIII-XIV. századi, olasz címén) *Libri della Scaláról*

(arabul: *Kitab al-Mi'raj*, a felemelkedés könyve) 1944 óta vannak tudományos ismereteink Monneret de Villard tanulmánya nyomán. Onnantól kezdve egyes kutatók meghatározott muzulmán források intertextuális jelenlétét feltételezik a *Színjáték*-ban, miközben e szövegek szigorú értelemben nem forrásai a *Színjátéknak* (258.). Draskóczy mégis különös gonddal vizsgálja a *Liber Scale Machometti* és a *Színjáték* párhuzamait, amelynek során a következő részletekre fókuszál: út a jeruzsálemi templomig és az égbe vezető lépcső; a paradicsom nyolc ege és a *Viso Dei*; az Alvilág hét tartományának párhuzamai a *Pokollal*; magyarázatok a világ rendjéről, a teremtésről és az utolsó ítéletről; pokol és ellenbüntetés a *Mohamed lépcsőjében*, visszatérés a földre (257–273.). Konklúziójában a szerző megerősíti, hogy Dante idejében Észak-Itáliában a *Liber Scale Machometti* ismert volt latin fordításban és kompendiumokban, miáltal feltételezhető, hogy Alighieri *Liber Scale Machometti*re vonatkozó tudása befolyásolhatta a *Színjáték* egyes jeleneteinek kidolgozását. Draskóczy, Maria Corti nyomán, bemutat néhány párhuzamot a két mű közt, szem előtt tartva Corti téziséét, miszerint Dante viszonya a *Liber Scale Machometti*-ben leírt paradicsomhoz mindenképp szelektív. A *Liber Scale Machometti* paradicsoma az alábbi szöveghelyeken nagyrészt interdiszkurzív, kisebb részt intertextuális viszonyt mutat a *Színjátékkal*: *Pokol XXXIV*, *Purgatórium XXVIII-XXXIII*, *Paradicsom XXI-XXII*. A főszereplő *kiválasztott* volta strukturális és narratív analógiát mutat a két műben, és ez áll a túlvilági itinerárium elején akadályozóként megjelenő három allegorikus alakra is, akárcsak Mohamed túlvilági vezetőjére, Gábrielre, aki segít az utazónak, hasonlóképp, ahogy Dante-szereplő vezetői is teszik. A büntetések és bűnök közti viszonyok, melyek az Alvilág különböző területein feltárulkoznak Mohamed utazása folyamán, már szorosabb kötelekeket mutatnak a *Pokol* meghatározott mozzanataival: a *Pokol* utolsó tíz énekében az egymást követő, analóg megoldások feltételezhetővé teszik, hogy a *Liber Scale Machometti* közvetlen ihlető forrása volt a *Színjátéknak* (273.).

A zárófejezetben Draskóczy a Dante fő művét megelőző népnyelvi túlvilág-leírásokat, specifikusan két szöveget vizsgál: a ferences Giacomino da Verona kétrészes művét (*De Babilonia civitate infernali...* [kb. 1230] és *De Ierusalem celesti...* [kb. 1265]), valamint a milánói Bonvesin de la Riva *Libro delle tre scritture* (1274) című munkáját. A *De Babilonia civitate infernali...* és a dantei *Pokol* közti párhuzamokat már több szerző kimutatta. Draskóczy ezekből kiindulva további részleteket tár fel, míg a Giacomino által leírt paradicsommal kapcsolatban arra a következtetésre jut, hogy az kevésbé jelentős a dantei *Paradicsom* szempontjából (302–308.). Ahogy azt kiemeli, a *Libro delle tre scritture* része közül a *De scriptura nigra* a poklot, a *De scriptura rubra* Krisztus passióját, a *De scriptura aurea* pedig a paradicsomot írja le. A passió koncepciója lényegében azonos a *Purgatóriumban* és a *De scriptura rubrában*, mindkettőben annak lényege a fájdalom megtisztító funkciója. További, a *Libro delle tre scritture* és a *Színjáték* közt feltárható analógia,



hogy mindkettő „a lélek feltámadás előtti tapasztalatára koncentrál a pokolban és a paradicsomban” (310.). A legszorosabb párhuzamok – a bűn és az ennek megfelelő büntetés koncepciójában – a *Pokol* és a *De scriptura nigra* közt található (320.).

Összességében elmondható, hogy Draskóczy könyve a középkori látomásirodalom széles áttekintését adja. Ezen irodalom – néhány klasszikus művel egyetemben – alapvető forrása a dantei *Színjátéknak*. Dante számára a látomásirodalom topikus elemek modelljeként és forrásaként szolgált, de az ellenbüntetések története és tipológiája épp azt mutatja meg, hogy a *Színjáték* a látomásirodalom műfajának integráns része, sőt e hagyomány csúcspontja. Kijelenthetjük, hogy a kötet nélkülözhetetlen alpmű, elsősorban kutatók számára, illetve MA- és PhD-szinten. Ugyanakkor a kötet antológiai szövegei a szélesebb közönség figyelmét is felkelthetik.

Nagy József

John Barton:

*A Biblia története. A világ legnagyobb hatású könyve*

Ford. Babarczy Eszter

(BUDAPEST: OSIRIS – MCC, 2020)

John Barton brit akadémikus, oxfordi emeritus professzor<sup>1</sup> monográfiája – a Mathias Corvinus Collegiumnak az Osiris Könyvkiadóval együttműködésben megjelenő – *Idea Conservativa* sorozat második köteteként jelent meg, bibliatudományi referenciakönyveknek első pillantásra szokatlan társaságban, két provokatív nemzetközi sikerkönyv között: a német környezetvédelem-történész, Rolf Peter Sieferle, *Finis Germaniája* után és a szerb-amerikai egyenlőtlenség-kutató közgazdász, Branko Milanovic, *Egyedül a kapitalizmusát megelőzve*. Ez azonban nem véletlen, Barton ambiciózus, a bibliakutatás mai állásának bemutatását célul tűző terjedelmes tanulmánya szintén tudományos bestseller, és kellően provokatív is.

A könyv angol eredetije – a magyar fordításával egyező, az amerikai piacra szánt alcímmel<sup>2</sup> megjelent verzióval egyidejűleg – Nagy-Britanniában *A Könyv és annak vallásai*<sup>3</sup> alcímmel került a polcokra, ami kiemeli a szerző fő mondanivalóját, hogy tudniillik a Biblia története (keletkezése, áthagyományozása, terjedése, olvasása és használata) az ókortól napjainkig „vallás és könyv összjátéka – egyik sem azonosítható a másikkal.” (11.) Ahogyan azt *A Biblia ma* címet viselő bevezetőben részletesebben is kifejti:

a Biblia nem „térképe” a vallásos hitnek és gyakorlatnak [...], amelyből az egész vallási rendszer levezethető. A tartalma megvilágítja a kereszténység és a judaizmus eredetét, és olyan spirituális klasszikus, amelyből mindkét hit meríthet; de nem köti meg a következő nemzedékek kezét olyan módon, mint egy írott alkotmány. Egyszer-

<sup>1</sup> Impozáns tudományos pályájának főbb állomásai: 1973–4 tudományos munkatárs az oxfordi Merton College-ben; 1974–1989 ószövetségi teológia docens; 1989–91 a bibliatudomány professzora; 1991–2014 a szentírásértelmezés Oriel & Laing professzora; 2014-től vezető kutató az oxfordi Champion Hall magánkollégiumban. Vö. [theology.ox.ac.uk/people/john-barton](http://theology.ox.ac.uk/people/john-barton) és [champion.ox.ac.uk/people/revd-professor-john-barton](http://champion.ox.ac.uk/people/revd-professor-john-barton) (Megtekintés: 2023.10.15.)

<sup>2</sup> Barton, John: *A History of the Bible: The Story of the World's Most Influential Book*. [London] / [New York]: Allen Lane / Viking, 2019.

<sup>3</sup> Barton, John: *A History of the Bible: The Book and Its Faiths*. [London]: Allen Lane, 2019.

rűen nem ilyen típusú szöveg. Írások gyűjteménye, amelyek a két vallást formálták, amelyet a két vallás formált fejlődésük különböző szakaszaiban, s amelyhez a hívók későbbi nemzedékei pozitív, de egyben kritikus módon viszonyulnak. (11–12.)

Barton négy részre osztott tanulmánya tizennyolc fejezetében mesterien összefoglalja – a mai tudományos konszenzus, illetve annak hiányában a főbb eltérő tudományos álláspontok alapján – előbb az Ószövetség, a tudományos szóhasználat szerint, a héber Biblia (43.), majd az Újszövetség keletkezéstörténetét, ezt követően a Biblia kanonizálását és szövegtörténetét, végül a Biblia zsidó és keresztény értelmezéseinek, fordításainak problematikáját. Ez a bravúros tudományos teljesítmény a könyv megjelenése óta is több elismerő kritikát kapott.<sup>4</sup>

„Az ókori Izrael: történelem és nyelv” című első fejezetben a többségi tudományos álláspontot követve az ószövetségi könyvek létrejöttét az i. e. VIII. század és i. e. II. század közé teszi, keletkezésük helye többnyire Jeruzsálem. A héber Biblia könyveit műfajonként veszi sorra. A második fejezet a héber elbeszéléstről szól, a harmadik a törvényekről és bölcsességirodalomról, a negyedik a próféciákról, míg az ötödik a költői műfajokról (versek, zsoltárok). Ezek többségét a mai többségi tudományos álláspont alapján, többszörös kiegészítés, szerkesztés eredményeként létrejött, pszeudoepigrafikus műnek tekinti. A szerkesztőket feltételezése szerint a sokszor ellentmondó hagyományok megőrzésének szándéka vezette, nem kívántak koherens irodalmi műveket alkotni. A VIII. század előtti idők tekintetében nagyrészt szóbeli hagyományok, mítoszok és legendák, nem ritkán tudatos fikciók, elfogult narratívák kerültek, feltételezhetően hivatásos írnokok által lejegyzésre, azzal a céllal, hogy identitást adjanak Izrael népének. A bölcsességek valójában etikai problémákkal kapcsolatos, ellentmondó válaszokból álló dialógusok; a törvényeket se a mai értelemben vett jognak, hanem inkább a város piacán a vitás ügyekben döntő véneknek szánt elvekként lehet felfogni.

Az ószövetségi könyvek hivatalos célból, több száz év alatt létrejött, fizikai formájukban pergamentekercsekre írt szövegek, amelyek egy nemzet irodalmát képezték. Az Újszövetség – ahogy ezt Barton a második részben, a „Keresztény kezdetek” című hatodik fejezetben kifejti – „egy kis szekta irodalma, amely a Földközi-tenger térségének keleti részén szétszórva élt, és eredetei nem hivatalos, talán kísérleti jellegű írásokra nyúlnak vissza. Kevesebb mint egy évszázad alatt írták meg, az i. sz. 50-es évektől talán 120-ig.” (143.) A fennmaradt legrégebbi szövegek papiruszra írt, a lapszálon összefűzött kódexek. Valamennyi görög nyelven íródott, semmi nem utal fordításra. Barton szerint ez kizárja Jézus – eredetileg va-

<sup>4</sup> Pl. Riches, John: A History of the Bible: The Book and its Faiths by John Barton = The Expository Times, 2021, 132/7, 310–313; Salvesen, Alison: A History of the Bible: The Book and Its Faiths by John Barton = Journal of Jewish Studies. 2022, 73/1, 183–186.

lószerűleg arámi nyelven elhangzott szavai – jogi szöveggént való használatát, mivel a görögre fordítás eltorzíthatta a pontos jelentést. (153–154.) A hetedik fejezetben az újszövetségi levelek problematikáját (eredeti páli levelek datálása, pszeudoepigráf levelek), majd a nyolcadik fejezetben az evangéliumok egymáshoz való vitatott időrendi, tartalmi viszonyát, az ókori *biosz* (életrajz) műfajba sorolható, tematikus szerkesztettségüket emeli ki.

A *Biblia és szövegei* című harmadik rész a héber Bibliának a Josephus Flavius idejében már kialakultnak tekinthető kánonjáról (kilencedik fejezet), illetve az újszövetségi kánon kialakulásáról (tizedik fejezet) szólva hangsúlyozza, hogy nem tudatos válogatás révén, hanem a könyveknek a közösségekben való tényleges használat alapján fennálló elfogadottsága tényének a tudomásulvétele folytán jött létre mindkettő. A két egyenlő értékű Testamentumból álló, mai értelemben vett egész Biblia Barton szerint a III. század első felére, Órigenész idejére állt össze, azt megelőzően a keresztények ténylegesen a héber Bibliát tekintették Szentírásnak, míg az újszövetségi könyvek a szóban hirdetett evangéliumról készült feljegyzésként működtek, autoritásuk nem a leírás tényéből, hanem tartalmukból eredt. (151–253.) A tizenegyedik fejezet az egyes keresztény egyházak által az Ószövetség részeként kezelt, mások által a kánonba fel nem vett könyvekről (deuterokanonika, a *Codex Sinaiticus*ban szereplő Hermász Pásztora és Barnabás levél; továbbá a *Didakhé*, Énokh könyve stb.) szól, míg a tizenkettedik fejezet a Biblia legkorábbi kéziratairól, azok viszonylag késői keletkezési időpontjairól beszél.

„A Biblia jelentései” címet viselő negyedik rész hat fejezete közül az első a héber Biblia ciklikus zsidó, illetve az Ó- és Újszövetség lineáris (Barton szerint szuperszesszionista) keresztény olvasata közötti szemléleti különbségre mutat rá (tizenharmadik fejezet), amely az eredendő bűn keresztény tanításában ragadható meg, amelyet a judaizmus nem ismer. A tizenegyedik fejezet a rabbik és egyházatyák, a tizenötödik fejezet a középkori, a tizenhatodik a reformáció (különös hangsúllyal Luther) bibliaértelmezéseivel foglalkozik. A tizenhetedik fejezet a bibliakritika, míg a tizennyolcadik a bibliafordítások történetét foglalja össze.

A tanulmány konklúziója, „A Biblia és a hit” – amely a magyar kiadásban sajnálatos módon, a fejléc szerint a 18. fejezet részeként szerepel – Barton tézisének gyakorlati következményeire keres választ: hogyan lehet összeegyeztetni a kritikai megközelítés következetes alkalmazása után fennmaradó bibliai irodalmat és a vallásos hitet. Mivel Barton nemcsak tudós, hanem anglikán pap is, ez számára is gyakorlati kérdés. Mégis azt érzékeljük, hogy csak teoretikus, kitérő választ tud adni. Azzal, hogy annak a könyvtárnak az isteni inspirációját – mint fölösleges bonyodalmakat okozó feltevést – elveti, amelyet Bibliaként ismerünk, valóban teljes szabadságot nyer a bibliai szöveg egyéni értelmezéséhez, sőt akár tudatos félretételéhez, hiszen a szöveg igazságtartalma és értelme komplikáció nélkül elválasztható, hasonlóan egy szépirodalmi műhöz. Ugyanakkor egy ilyen pusztán

kulturális termékre bibliai hit már nem alapozható, a hívő elveszti egyetlen hatékony támaszát. Martin B. Davie épp erre mutatott rá, amikor darabokra szedett és a garázspadlón hagyott autóhoz hasonlította a végeredményt.<sup>5</sup> Ezért nem tekinthetjük alaptalannak Pecsuk Ottó figyelmeztetését, hogy Barton könyve „zavaró lehet egy hitvalló keresztény számára, aki a Bibliában Isten ígését látja és azzal személyes viszonyt ápol.”<sup>6</sup> Márpedig „az egyszerű, ha úgy tetszik, »naiv« bibliahú kegyesség [...] nélkül” – teszi hozzá – „nem képzelhető el valódi keresztény hit.”<sup>7</sup>

Barton téziséét és attitűdjét Richard Hooker (1554–1600) anglikán püspökre vezeti vissza, akinek *Az egyházpolitikai törvényekről* szóló könyvéből a bevezetőben (22.) és a konklúzióban (501.) is idézi az alábbi szavakat:

ahogy, amikor hihetetlen dicsérettel illetnek embereket, az gyakran csökkenti vagy elhalványítja igazi érdemeiket, úgy nagyon kell vigyáznunk, nehogy többet tulajdonítsunk a Szentírásnak, mint ami benne lehet, mert ennek hihetlensége még azokat a dolgokat is, amelyekben bővelkedik, kevésbé tiszteletre méltónak mutatja.<sup>8</sup>

Hooker ezeket a sorait I. Erzsébet királynő egyházpolitikai rendelkezései védelmében írta, miközben – az angol nyelvű filozófia első nagyszabású alkotásának számító művében, racionális érveléssel, részben Aquinói Tamásra támaszkodva – kimutatta, hogy „az istenes fejedelemnek joga és kötelessége az egyházi és polgári törvényhozás, feltéve, hogy az általa hozott törvények összhangban állnak a természeti törvénnyel és nem mondanak ellene a Szentírásnak.”<sup>9</sup> Hooker ugyanakkor az Anglikán Egyház *Harminckilenc Hittételének* (1563) – Barton által csonkán idézett (499.) – kulcsfontosságú, az anglikán bibliai kánont is meghatározó 6. cikkével összhangban vallotta, hogy „a Szentírás tartalmaz minden dolgot, amely szükséges az üdvösséghez; úgyhogy ami nem olvasható benne, és nem is bizonyítható általa, az nem követelhető meg senkitől, hogy azt a hit cikkelyeként elhiggye, vagy az üdvösséghez megkívántnak vagy szükségesnek tartsa.”

<sup>5</sup> Davie, Martin B.: „On not leaving the car in pieces on the garage floor – a review of John Barton’s *A History of the Bible*”, *Reflections of an Anglican Theologian*. Anglican Theology: A reflection (2020.07.07.) Online: [mbarrattdavie.wordpress.com/2020/07/07/on-not-leaving-the-car-in-pieces-on-the-garage-floor-a-review-of-john-bartons-a-history-of-the-bible/](http://mbarrattdavie.wordpress.com/2020/07/07/on-not-leaving-the-car-in-pieces-on-the-garage-floor-a-review-of-john-bartons-a-history-of-the-bible/)

<sup>6</sup> A Magyar Bibliatársulat hírlevele, XXI/2, 9.

<sup>7</sup> Vigilia, 1987/2, 168–170.

<sup>8</sup> Vö. Richard Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity = The Works of Richard Hooker*, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1888. Letölthető: [archive.org/details/hookerlawes](http://archive.org/details/hookerlawes), 2:8, 80. (tévesen 90. oldalnak számozva).

<sup>9</sup> Chadwick, Owen: *A reformáció*. Ford. Szabó István. Budapest: Osiris, 2003, 204–206.

Az igényes magyar kiadás erénye, hogy számos helyen lektori, illetve fordítói lábjegyzetben reflektál Barton egyes állításaira, illetőleg – a tanulmány szövegébe illesztve – a magyar bibliafordításoknak (RÚF 2014, SZIT) az angol fordításokétól eltérő szóhasználatával kapcsolatos kiegészítő megjegyzésekkel segíti a jobb megértést.

*Barta Péter*

Adamik Tamás (szerk.):

*Latin irodalom az érett középkorban: 12–13. század.*

*A keresztény Európa virágkora*

(BUDAPEST: KALLIGRAM, 2022)

Adamik Tamás beváltotta közel egy évtizeddel ezelőtt tett vállalását, és megírta a latin irodalomnak azt a hét évszázadot felölelő történetét, amely a Római Birodalom összeroppanása és megszűnése után a VI. században vette kezdetét. A 2014-ben megjelent első kötet már jól mutatta azt a változást, amely az említett időszakban végbement Európa nyugati felén. Annak az államnak a felbomlása, amely keretet adott az egységesnek tekinthető római kultúrának, azt eredményezte, hogy az az irodalom is elvesztette egységes arculatát, amely ennek a kultúrának lényeges összetartó ereje volt. A felbomlás és a hasadás, persze, már korábban elkezdődött, hiszen a kereszténység olyan kihívás elé állította a klasszikus pogány kultúrát és magát az államot is, amely végül mindkettő megszűnéséhez vezetett, miközben elemeit részben magába olvasztva, részben megőrizve megmentette a diadalmaszkodó kereszténység. Olyan egységes és hosszú életű állam azonban, mint amilyen a Római Birodalom volt, a későbbi századokban már nem volt képes létrejönni Európában, így az egységet a kereszténnyé lett földrészen az egyház, illetve az egyház egységét biztosító közös nyelv (egyszerre a pogány és keresztény Róma örökségének hordozójaként) volt képes megteremteni. Ennek az új keresztény Európának már nincsenek olyan kulturális központjai, mint amilyen központjai voltak az ókori világnak Athén, Alexandria vagy Róma, hanem egységes, a világi hatalom határain át is szabadon járó kultúrája van, amelynek kerete az egyház, közös eszméje a kereszténység, mindenki által beszélt nyelve pedig a latin. Ez a változás jól tükröződik abban, ahogyan Adamik Tamás könyveinek szerkezete is átalakult ebben a négy kötetben. Míg az első kötet még területi alapon tárgyalta a latin nyelvű szerzőket, a most megjelent negyedik kötetben már érvényességét veszítette a területi tagozódás: a bemutatott és részletesen jellemzett szerzők a keresztény Európa latin nyelvű irodalmának képviselői. Ahogy írja is a szerző a kötet bevezetőjében, ez az időszak a középkori kultúra virágkora. Erre utal az „érett” jelző, és ezt sugallja a korszakkal kapcsolatban a „reneszánsz” emlegetése. Ez az utolsó korszak, amikor a latin nyelv még ereje teljében érezheti magát, hiszen ekkor kezdődik el a nemzeti nyelvű irodalmak kibontakozása, s bár később a humanizmus korában még egyszer utoljára izzón fellobban még egyszer a latin nyelv lángja, az a hevülés – hiába tűnik

olykor elérni az ókori Róma latinságának hőfokát – másból táplálkozik, mint az e kötetben tárgyalt középkori „virágzás”.

A szerző – a tőle megszokott módon – biztos kézzel válogatja össze a kötetbe azt a tizenöt szerzőt, akik e korszak legjellemzőbb alkotói. Ami közös bennük, hogy valamennyien egyházi emberek: püspökök, papok, szerzetesek vagy olyanok, akik egykor a klérus tagjai voltak. Műveltségük tehát egyházi műveltség ugyan, de szerves része ennek a kultúrának a pogány irodalmi hagyomány is. Az az irodalom, amit művelnek, éppen ezért kétarcú, és éppen ennek a kétarcúságnak, amely a kettős hagyományból fakad, megvan az az előnye, hogy lehetőséget ad az egyéni viszonyulás kifejezésére. Petrus Abaelardus például alapvetően teológus, életének fordulatai azonban elszakítják a teológiai tanulmányoktól, és önvizsgálatra kényszerítik, ám még teológusként is megszólal benne a költő, hiszen nagyszerű himnuszokat alkot. És nagyrészt ez jellemzi a kötetben tárgyalt szerzőket: egyházi emberekként a keresztény irodalom hagyományos műfajait művelik, hiszen javarészt teológiai és filozófiai traktátusokat, homíliákat, imákat és himnuszokat írnak, hagiográfiai műveket alkotnak, olykor azonban kipróbálják magukat a klasszikus műfajokban is. Gualterus de Castellione (Châtilloni Walter) például *Alexandreis* címmel ír eposzt Nagy Sándorról, de alkot szatirikus és lírai verseket is, az *Archipoeta*ként számon tartott költő pedig éppen azt írja meg, miért nem ír eposzt Barbarossa Frigyesről.

Adamik Tamás érdeklődése azonban nem csupán a nyugat-európai latin irodalomra központosul, hanem – jelezve – hogy része ennek az irodalomnak a magyarországi latinság is, a két szent királyunk, István és László körül keletkezett legendairódmát is részletesen bemutatja.

Végül, szemelvényyszerűen a XIX. és XX. fejezetekben a meghatározott szerzőkhöz nem köthető és a latin nyelvű világi kultúrához kapcsolódó alkotásokat is, vagyis a *Gesta Romanorum* és a *Carmina Burana* egyes darabjait is közli és részletesen bemutatja a kötet.

Aki ismeri Adamik Tamásnak eddig megjelent és az európai latin irodalmat bemutató kötetait, azt nem éri meglepetés, hiszen ezt a munkát is ugyanazok az erények jellemzik, mint a korábbiakat. A szerző biztos kézzel válogatja ki a legfontosabb szerzőket, kellően informatív és a művek és az életmű megértését segítő életrajzot ad, amelyet az egyes művek tárgyalása követ. A szövegeket eredeti, vagyis latin nyelven is közli, s mivel ez általa tárgyalt műveknek általában nincs magyar fordítása, kiváló fordításaiban is elolvashatjuk a szövegeket. Minden esetben a legfontosabbnak ítélt, legjellemzőbb részletek kerültek a kötetbe, miközben a válogatás a sokszínűség és a *variatio* kritériumának is megfelel. Így aztán ez a kötet – ahogy a másik három is – nemcsak irodalomtörténet, hanem egyben antológia is, a XII-XIII. század latin irodalmának rendkívül gazdag szöveggyűjteménye.

Nagyon fontos kiemelni továbbá a szakirodalom expanzív és kritikus használatát: Adamik Tamás nem habozik kritikával illetni a kutatásban kialakult állásponto-



kat sem, ha úgy ítéli meg, miközben minden egyes szerzővel kapcsolatban alapos bibliográfia segíti a tájékozódást és az esetleges további kutatást.

Az örömünkre most megjelent kötetet egyszerre olvashatjuk tehát szaktudományos munkaként, irodalmi antológiaként, de használhatjuk kézikönyvként is, hiszen mind a világos, logikus felépítés, mind a név- és tárgymutató (Kisdi Klára gondos munkája) lehetővé teszi, hogy könnyen és gyorsan megtaláljuk a számunkra fontos adatokat. S ha dicsérünk, dicséret illeti a Kalligram Kiadót is, amely a nevéhez méltó munkát végzett.

*Takács László*