

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2024. XX. ÉVFOLYAM 1.

A TARTALOMBÓL

CSIGI PÉTER: Aquileiai Chromatius Máté-evangéliumhoz írt kommentárja

SIKLÓSI ISTVÁN: A természet és a személy fogalma Boëthiusnál

KOLESZÁR ZSÓFIA: A ciszterci eszmények a *Vita Aelrediben*

SCHEFFER MIKLÓS: Betekintés a középkori templomok keletelésének problémájába. 1. rész

PUCHINGER NOÉMI – SUSZTA LAURA: Új források az azték emberáldozat történetéről

BEREI BOGLÁRKA: Bevezetés John Locke *A kereszténység észszerűsége az írások szerint* c. műve 4–6. fejezeteihez

SZEMERICS ANDRÁS: A numinózus hermeneutikája

AQUILEIAI CHROMATIUS: *Máté-evangéliumhoz írt kommentár*

Boëthius *Eutyches ellen* című értekezésének magyarázatokkal ellátott fordítása

Új források az azték emberáldozat történetéről

JOHN LOCKE: *A kereszténység észszerűsége az írások szerint*

ADAMIK TAMÁS (ford.): Venantius Fortunatus: *Szent Hilarius élete*

SZÉKELY MELINDA: Adamik Tamás (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban: 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése

BUBNÓ HEDVIG: Adamik Tamás (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban: 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése

SIMON LAJOS ZOLTÁN: Adamik Tamás (szerk.): Latin irodalom az érett középkorban: 12–13. század. A keresztény Európa virágkora

NEMES MÁRK: Az új vallási mozgalmak kutatásának fellegvárjai. Beszámoló a CESNUR-ról és torinói könyvtáráról

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XX. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2024

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES
Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Huszedik évfolyam, 2024/1. szám

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

Főszerkesztő: Tóth Anna Judit
Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

Szerkesztők:
Turcsán-Tóth Zsuzsanna (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, Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengeller 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-címeken.

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

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

A kiadásért felel: Dr. habil. Horváth Géza,
a KRE Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának dékánja
A folyóirat 30% kedvezménnyel megvásárolható a L'Harmattan Kiadó honlapján: 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

CSIGI PÉTER: Aquileiai Chromatius Máté-evangéliumhoz írt kommentárja	9
SIKLÓSI ISTVÁN: A természet és a személy fogalma Boëthiusnál	33
KOLESZÁR ZSÓFIA: A ciszterci eszmények a <i>Vita Aelrediben</i>	52
SCHEFFER MIKLÓS: Betekintés a középkori templomok keletelésének problémájába. 1. rész: gyökerek, teológiai háttér, kutatástörténet	71
PUCHINGER NOÉMI – SUSZTA LAURA: Új források az azték emberáldozat történetéről: Motolinía, Mendieta, Torquemada	96
BEREI BOGLÁRKA: Bevezetés John Locke <i>A kereszténység észszerűsége az írások szerint</i> c. műve 4–6. fejezeteihez	104
SZEMERICS ANDRÁS: A numinózus hermeneutikája – a lovecrafti szövegvilág vallásfenomenológiai nézőpontból	111

FORRÁS

AQUILEIAI CHROMATIUS: <i>Máté-evangéliumhoz írt kommentár</i> (ford. Csigi Péter)	131
Boëthius <i>Eutyches</i> ellen című értekezésének magyarázatokkal ellátott fordítása (ford. Siklósi István)	136
Új források az azték emberáldozat történetéről (ford. – Jakab Rebeka technikai segítségével – Vassányi Miklós)	161
JOHN LOCKE: <i>A kereszténység észszerűsége az írások szerint</i> (ford. Vassányi Miklós et alii.)	180

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS (ford.): Venantius Fortunatus: <i>Szent Hilarius élete</i>	195
SZÉKELY MELINDA: Adamik Tamás (szerk.): <i>Latin irodalom az átmeneti korban: 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése</i>	204
BUBNÓ HEDVIG: Adamik Tamás (szerk.): <i>Latin irodalom az átmeneti korban: 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése</i>	210
SIMON LAJOS ZOLTÁN: Adamik Tamás (szerk.): <i>Latin irodalom az érett középkorban: 12–13. század. A keresztény Európa virágkora</i>	214

MŰHELY

NEMES MÁRK: Az új vallási mozgalmak kutatásának fellegvárai. Beszámoló a CESNUR-ról és torinói könyvtáráról	223
---	-----

HÍREK

- Beszámoló az V. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciáról, Vác, 2023. november 10–11. (Tegzes Nóra Valentina) 233
- Flow-élmény vagy állhatatosság: hogyan illeszkedjünk az akadémiai közegbe, és váljunk termékeny kutató-íróvá, Vác, 2023. november 10. (Miklovicz Attila) 238
- Busku Szilvia előadása Heidegger Ágoston-értelmezéséről, Vác, 2023. november 11. (Enesey Diána) 241
- Vallás és egyház a változó társadalomban.* Vallástudományi konferencia, Kolozsvár, 2023. december 7–8. (Demeter Noémi) 246
- A Hermeneutikai Kutatóközpont 30 éves jubileumi konferenciája, Budapest, 2024. február 1. (D. Tóth Judit) 250
- IM-konferencia Pázmány Péter életművéről, Budapest, 2024. február 23. (Hursán Szabolcs) 254
- Beszámoló Bangha Imre oxfordi egyetemi tanár könyvbemutatójáról, Budapest, 2024. április 11. (Árpád Eszter – Szabó Zoltán) 256
- Some Kind of Liberating Effect* – Religion in Central and Eastern Europe Today. A film directed by Valerio Severino, screened at Károli University of the Reformed Church, April 4, 2024, Budapest (Laura Suszta) 258
- Eksztazisz, elragadtatás, misztika.* A Katolikus Misztika Kutatócsoport konferenciája, PPKE, Szt. II. János Pál díszterem, 2024. április 12. (Orsós György) 260

RECENZIÓK

- Turcsán-Tóth Zsuzsanna: *Alapvetés az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai elemzéséhez.* Budapest: Martin Opitz, 2023. (T. Szabó Csaba) 265
- Idan Dershowitz: *The Valediction of Moses: A Proto-Biblical Book.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. (Barta Péter József) 269
- Koltai Kornélia – Zsengellér József (szerk.): *Héber üdvözlőversek és a peregrináció.* Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság – L'Harmattan, 2023. (Peremiczky Szilvia) 273
- Beverley Clack – Brian R Clack: *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction.* Cambridge: Polity Press, 2019, 3rd ed. (Szabó Niobé) 277
- Boros István (szerk.): „Szeresd az írások tudományát” „*Ama scientiam scripturarum!*”, Szent Jeromos halánának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai. Budapest: Szent István Társulat, 2023. (Óbis Hajnalka) 280

LECTORI SALUTEM!

Jelen számunk ismét gazdag tartalommal lép az Olvasó elé: a hét tanulmány és négy forrásközlés mellett a Disputa, a Hírek és a Recenziók rovat is szokásos sokszínűségét mutatja. Az egymást időrendben követő tanulmányok között első helyen Csigi Péter alapos, tudós elemzését olvashatjuk a IV. századi Aquileiai Chromatius Máté evangéliumához írott kommentárjáról. Siklói István a nemrég megvédett doktori disszertációja alapján mutatja be a „természet” és a „személy” fogalmának használatát Boëthius trinitológiájában – ez a tanulmány egyben bevezetésül is szolgál a Forrás rovatban közölt Boëthius-fordításhoz. Koleszár Zsófia már a középkori hagiográfiai források körébe vezet bennünket a *Vita Aelredi* értő elemzésével, mely a ciszterci szerzetesi eszményekre koncentrál. Scheffer Miklós kétrészes tanulmányának most közölt első része egészen újszerű vallástudományi megközelítést alkalmazva, természettudományi módszerekkel állítja elénk a középkori templomok keletelésének problematikáját. Puchinger Noémi és Suszta Laura írása, mely egyben bevezető tanulmány is a Forrás rovatban közölt, ide tartozó fordításhoz, Közép-Amerikába kalauzol minket, és az azték emberáldozat ferences forrásait – közelebből a XVI. századi Motolinia és Mendieta, illetve a valamivel későbbi Torquemada életművét tárgyalja. Berei Boglárka már a kora újkor teológiájának egy érdekes aspektusát ismerteti: a John Locke tollából származó *A kereszténység észszerűsége az írásk szerint* c. mű 4–6. fejezeteinek a Forrás rovatban közölt fordításához nyújt hasznos, alapos bevezetést. Végezetül Szemerics András már a modernitás világát idézi meg, amikor H. P. Lovecraft (1890–1937) amerikai író szövegvilágát elemzi vallásfenomenológiai nézőpontból.

Forrás rovatunk a fent már említett vallás- és teológiatörténeti szövegeket közli, vagyis sorjában Aquileiai Chromatius Máté-evangélium-kommentárját (ford. Csigi Péter), Boëthius *Eutyches ellen* c. értekezését (ford. Siklói István), szemelvényeket Motolinia, Mendieta és Torquemada azték emberáldozattal kapcsolatos műveiből (ford. Vassányi Miklós); valamint egy részletet John Locke *A kereszténység észszerűsége az írásk szerint* c. teológiai munkájából (1695; ford. Vassányi Miklós).

Disputa rovatunk a rovat szerkesztésétől visszalépő Adamik Tamás tanár úr fordítását, amellyel lezárta Hilariusról szóló sorozatát, valamint az általa írt könyv-

sorozat méltatását tartalmazza tanítványai tollából – akik már maguk is tanárok. A Disputa szerkesztését a következő számtól kezdve terv szerint Hanula Gergely veszi át. A Műhely Nemes Márk ismertetése révén mutat be egy, az új vallási jelenségekkel foglalkozó, olasz (torinói) vallástudományi műhelyt, a CESNUR-t (Centro degli Studi sulle Nuove Religioni). Hírek és Recenziók rovatunk demonstrálják a vallástudomány változatosságát és változatlan pezsgését idehaza és külföldön.

Az Olvasó megtisztelő figyelmét köszöni a leköszönő főszerkesztő, aki a folyóirat-szerkesztés súlyos feladatát ezennel jó szívvel és sikereket kívánva adja át Tóth Anna Judit klasszika filológus-vallástörténésznek (OszK, MKI). Jó olvasást kíván

Vassányi Miklós

TANULMÁNYOK

AQUILEIAI CHROMATIUS MÁTÉ-ÉVANGÉLIUMHOZ ÍRT KOMMENTÁRJA

CSIGI PÉTER

ABSTRACT

Chromatius of Aquileia's Commentary on the Gospel of Matthew

Chromatius, the bishop of Aquileia in Northern Italy, wrote a lengthy commentary on the Gospel of Matthew (*Tractatus in Mathaeum*) in the second half of the 4th century. A good part of the work was lost, and what survived was wrongly attributed to John Chrysostom until the 20th century. This article identifies those Eastern and Western patristic authors who influenced Chromatius, especially in his allegorical-typological exegesis. Subsequently, the history of origin and the text tradition of the work are presented, followed by a brief introduction to the structure and style of the tractates. Chromatius uses the two-level Scripture interpretation method in this work. He typically gives a literal interpretation first, then associates a second, spiritual level, which is key to Christology or ecclesiology, and when opportune, some moral opinion is also added. The originality of the *Tractatus in Mathaeum* is not outstanding as they conform to the cultural and exegetical trends of the 4th century creating a synthesis of the Western theological and scriptural interpretation traditions. Their author successfully presents the essential contents of the Gospel in such a way that insists on doctrinal authenticity throughout.

A Szentírás értelmezése kezdettől fogva komoly kihívás elé állította az Egyházat. Főképp a különféle eretnekmozgalmak feltűnése tette szükségessé, hogy világosan megkülönböztessék, melyik az az írásmagyarázati tradíció, amely kifejezi és hordozza az Egyház hitét.

Az Írás értelmezésének nemcsak tudományos vagy apologetikus céljai voltak, hanem mindenekelőtt a keresztény hívek lelkének táplálása, hitük megerősítése. Ezen a téren kitűntek azok a püspökök, akik egy-egy helyi egyház élén állva felelősséget éreztek a rájuk bízott nyáj iránt. Ezek sorába illeszkedik Chromatius, Aquileia IV. századi püspöke, aki bár a saját korában méltán nagy tiszteletnek és ismertségnek örvendő főpap volt, a legújabb korra neve mégis majdnem feledésbe merült.

A megismerésre pedig érdemessé teszi Chromatius püspököt Jeromoshoz és Rufinushoz fűződő barátsága mellett kikezdhetetlen ortodox hite, kitűnő stílusa és lelkipásztori érzékenysége. Jelen tanulmány témája Chromatius legfontosabb művének, a töredékesen fennmaradt *Máté-evangéliumhoz írt kommentár*nak a bemutatása.

CHROMATIUS IRODALMI MUNKÁSSÁGA

Chromatius püspök irodalmi tevékenységének valódi terjedelmét és jelentőségét hosszú évszázadokig homály fedte. Sem Jeromos, sem Gennadius nem tesz említést Chromatius irodalmi műveiről, és a mai napig munkáinak nagyobbik része ismeretlen. Ma 61 tractatusa ismert, amelyek a Máté-evangélium terjedelmes feldolgozásának kicsit több mint felét teszik ki. Ezen felül 47 homíliaja maradt fenn.

Chromatius beszédei felé a modern korban először P. de Puniet fordult, aki 1905-ben a *Sacramentarium Gelasianum*ban megőrzött három homíliát tanulmányozva azt a véleményét fogalmazta meg, hogy a katekumenek felkészítése során a „Miatyánk tradíciója”-scrutínium alkalmával elmondott beszédek Chromatiusnak kell tulajdonítani.¹

A *Sermones* kritikai kiadása a *Sources Chrésiennes* keretében látott napvilágot két kötetben 1969-ben és 1971-ben R. Lemarié kiadásában. A kiadás a Chromatius-beszédek kézirati hagyományainak a megelőző több mint egy évtizedben elvégzett alapos kutatására épített. Lemarié 1959-ben a párizsi Nemzeti Könyvtárban (Par. lat. 742) tanulmányozott egy monasztikus breviáriumot, amely a XII. század közepéről származik a katalán Ripoll apátságából, és néhány addig kiadatlan beszédet tartalmaz.² A következő évben megvizsgálta egy másik, ugyanabból a kolostorból származó, szintén XII. századi kéziratot is (Par. lat. 5132). Összesen 17 beszédet tudott elkülöníteni, melyek egyetlen szerzőtől származnak, és amelyeket egy ókori püspök intézett a népéhez. Az első beszéd alapján abban a városban, ahol a szerző püspök volt, Félix és Fortunatus szenvedett vértanúságot Krisztusért. A *Martyrologium Hieronymianum* és Venantius Fortunatus alapján ez csak Aquileia lehet, ahol a délkeleti városrészben Szent Félix tiszteletére szentelt bazilika állt. Lemarié azt is kimutatta a szókészlet, a stílus, a szerkezetek, valamint a *Tractatus in Mathaeum* és a *Sermones* idézetei alapján, hogy a szerző csak Chromatius lehet.

A témával kapcsolatos kutatás és jelen tanulmány az OTKA 61970 sz., *Filozófia, teológia és tudomány a késői antikvitásban* pályázatának támogatásával készült 2008–2009-ben. A szerző a Pécsi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar (PTE BTK) Esztétika és Kulturális Tanulmányok Tanszékének tanársegéd-gyakornoka.

¹ Puniet: Les trois homélie, 304–315.

² Lemarié: Le Bréviaire de Ripoll.

Arra, hogy a XII. században, az Aquileiától messzi Katalóniában jelen volt egy ilyen kézirat, leginkább I. Pietro Orseolo (†987) dózsének a Sant Miquel de Cuixà monostorba (a franciaországi Roussillonban) való elvonulása adhat magyarázatot. Talán akkor, a X. században vittek magukkal szerzetesek ereklyéket és kéziratokat Északkelet-Itáliából. Később azután Katalóniában tovább másolták a névtelen korpuszt, és azt az ágostoni vagy a jeromoszi beszédek közé sorolták.

A katalán hagyomány kutatása után fordult Lemarié figyelme Bajorország és Salzburg felé, ahol 798-ban először jött létre az aquileiai pátriárkátustól függő metropolitai szék. A Salzburghoz közeli Mondsee apátságban elő is került egy Karoling-kori, Ágoston beszédeit tartalmazó gyűjtemény, amelyből hat komplett beszéd és más, Chromatius sermóiból való töredékek kerültek elő. Ezek alapján Lemarié a beszédek egy katalán és egy germán családját különítette el, és ezek összevetésével készítette el a fent említett kiadásokat a *Sources Chrétiennes* sorozatban.³

A ma ismert 47 beszéd a témák szerint négy csoportba sorolható. A homíliák közül a legtöbb, harminc a Szentírás egy-egy részletét magyarázza. Ezek általában az adott nap liturgikus *lectiói* (*de Scriptura*). Kilenc beszéd az egyházi év ünnepeihöz kapcsolódik (*de tempore*), négy szentekkel foglalkozik (*de sanctis*), másik négy pedig különböző alkalmakra készült (*de diversis*).

Meg kell még említeni egy későbbi, Chromatiusnak tulajdonított, ám bizonyosan nem tőle származó írást. Az ún. *Pseudo-Máté-evangélium* legkorábban a IV. vagy V. században keletkezhetett, és eleve latin nyelven íródott.⁴ A bevezetésnek szánt (minden valószínűség szerint fiktív) levélváltás Jeromos, valamint Chromatius és Heliodorus püspökök között arra szolgál, hogy a „Máté evangélista saját kezűleg írt héber könyvét” (*beatissimi Matthaei Evangelistae manu scriptum volumen hebraicum*) ily módon hitelesítse. A mű szerzője mindenképpen jól választott: Máté evangélista szerzői tekintélyét összekapcsolta Jeromos fordítói hírnevével. Éppen ezért olyan vélemény is van, amely a *Pseudo-Máté-evangéliumot* még későbbre, azaz az V. század utánra teszi.

Az apokrif evangélium a két püspök levelével kezdődik: *Hőn szeretett testvérünknek, Hieronymus egyháztanítónak Chromatius és Heliodorus püspök üdvözlését küldi az Úrban.*⁵ A levélben Chromatius és Heliodorus arra kéri Jeromos presbitert, hogy

³ A szöveghagyomány és -családok részletes bemutatása: Chromatii Aquileiensis opera, xi-xxvii.

⁴ A mű párhuzamos a *Jakab-ősevangéliummal*, és feltehetőleg vagy azon, vagy annak forrásain alapszik. Néhány részletében különbözik is attól, rendszerint abban, hogy még csodásabb elemeket tartalmaz, ill. kibővíti a meglévőket. *Pseudo-Máté evangéliuma* számos művészt, írókat megihletett, és nem utolsósorban befolyásolta az egyházi ünnepek, a liturgia, sőt a nyugati dogmatika alakulását is. Mindamellet, hogy a *Jakab-ősevangéliumhoz* képest jóval későbbi keletű iratról van szó, hatása több évszázadon keresztül érezhető volt a keresztény egyház életében és hitgyakorlatában.

⁵ *Pseudo-Máté-evangéliuma*, 47.

az általa megtalált héber nyelvű Máté-evangéliumot az eretnekek fortélyosságának kizárása érdekében fordítsa le latinra. Ál-Jeromos válaszából nemcsak azt tudjuk meg, hogy ő nem szánja e fordítást a kanonikus könyvek kiegészítéséül, hanem csupán az eretnek csalárdság leleplezése érdekében végzi el a rábízott munkát.

CHROMATIUS SZENTÍRÁS-ÉRTELMEZÉSÉNEK FORRÁSAI

Ha Chromatius hermeneutikájának gyökereit vizsgáljuk, akkor meg kell állapítani, sok szerző munkássága volt rá hatással, és ezek a befolyások erősen rányomják a bélyegüket a chromatiusi írásokra, de különösen is a *Tractatus in Mathaeumra*. Ebből lehetne arra következtetni, hogy Chromatius önállóan szerző, csak mások munkáit másolta. Helyesebbnek tűnik azonban úgy felfogni, hogy Chromatius művelt, a teológiai írásokban jártas személy volt, aki képes volt felhasználni a legkiválóbb szerzők eredményeit, ugyanakkor azt mindig saját megfogalmazásban, egyéni gondolatokkal bővítve adta tovább saját hallgatóságának és olvasóinak.

Ebben a részben azokat a szerzőket veszem sorra, akik hatottak Chromatius szentírási exegézisére. Eközben folyamatosan érdemes szem előtt tartani azt, amire G. Cuscito hívja fel a figyelmet, hogy bár Chromatius írásaiban számos kapcsolódást találhatunk Órigenész hermeneutikai módszeréhez, Tertullianus, Cyprianus, Hilarius, Ambrus, Jeromos vagy Rufinus műveihez, ezek egyike sem nevezhető „a mesternek”, akit Chromatius szolgálisan utánozna, vagy lépten-nyomon citálna, mert számára csak egyetlen igazi tekintély létezik, amelyet állandóan idéz, a Biblia.⁶

A) ÓRIGENÉSZ ÉS RUFINUS

Chromatius szentírási-értelmezésében kétség kívül a legfontosabb szerepet az allegória és az ún. spirituális vagy misztikus értelmezés jelenti. Hilariushoz és Ambrushoz hasonlóan ő is nagyon sokat köszönhet az alexandriai exegézisnek, amelyet Órigenész neve fémjelez, akinek munkássága Rufinus tolmácsolásában vált ismertté Aquileiában, amikor az 403–405 között az antiórigenista vita kapcsán a városban tartózkodott.⁷ Rufinus ismertette meg a latin olvasókkal Órigenésznek a *Teremtés*, a *Kivonulás*, a *Leviták*, a *Bírák* és a *Józsue könyvéhez* írt homíliáit. Az utóbbi fordítását Rufinus magának Chromatiusnak ajánlotta.

⁶ Cuscito: Cromazio di Aquileia, 539.

⁷ M. Hanaghan amellet foglalt állást, hogy Chromatius Jeromos és Rufinus közül inkább az utóbbihoz állt közelebb gondolkodásában, elsősorban annak Órigenész-párti álláspontja miatt. (Chromatius vs. Jerome, 208–209.)

R. Fabris ugyanakkor úgy véli, Órigenész tanítása inkább Jeromoson keresztül juthatott el Chromatiushoz, aki pedig azt mesterétől, a vak Didümosztól sajátította el.⁸ Nem járunk messze az igazságtól, ha úgy gondoljuk, hogy abban az aszketikus és spirituális közösségben, amely Aquileiában működött, és amelyhez Chromatius, Jeromos és Rufinus egyaránt tartozott, gyulladhatott fel mindhármasukban az oly nagy szeretet Isten igéje és a Szentírás tanulmányozása iránt, és így kölcsönösen voltak hatással egymásra a szentírás-értelmezésük terén is.⁹

Órigenészre megy vissza az az exegetikai módszer, amelyet Chromatius is alkalmazott, ti. a szó szerinti és a spirituális jelentésszintek megkülönböztetése. Órigenész egyaránt élt az allegória és a tipológia magyarázati eszközével. Chromatiusnál az allegória minden esetben a szó szerinti jelentés szolgálatában áll, amelynek középpontja, összefüggéseinek fókusza Jézus.

Meg kell említeni, hogy Órigenész is írt kommentárt a Máté-evangéliumhoz 224 után Caesareában. A 25 fejezetből azonban csak nyolc fejezetnyi maradt meg görögül (a Mt 13,36–22,33 rész magyarázata). Egy névtelen szerző latin fordítása ennél bővebb képet mutat, méghozzá a Mt 16,13–27,65 rész bemutatását.¹⁰

Valószínűsíthető, hogy Órigenésznek egy másik, rövidebb írása is ismert volt a Máté-evangéliumról latin nyelven a IV. század végén. A J. Divjak által néhány évtizede felfedezett levélkorpusz¹¹ egyik darabjában, az *Ep.* 27*-ben (392/393-ból) Jeromos tisztázza, hogy nem ő a szerzője egy bizonyos latin nyelvű Máté-kommentárnak, amelyet Aurelius, karthágói püspök tévesen neki tulajdonított. Heidl György kimutatja, hogy ez a *commentarioli in Mathaeum* „Órigenész valamely munkájából készült fordítások vagy összeállítások voltak, amelyekről a karthágói keresztények azt hitték, hogy Jeromos ültette át őket latinra.”¹²

Órigenész írásai azonban nem közvetlenül gyakoroltak hatást Chromatiusra, hanem inkább azokon keresztül, akik azt maguk is felhasználták saját kommentárjaik összeállításakor.

B) TERTULLIANUS ÉS CYPRIANUS

Chromatius *Tractatus*ában kapcsolatot található Tertullianus és Cyprianus munkáival is. Ez leginkább a Miatyánk exegézisénel fedezhető fel: a XXVIII. traktátusban Tertullianus *De oratione* című művére kilenc, Cyprianus *De dominica oratione*

⁸ Fabris: *Il metodo esegetico*, 114.

⁹ Ezt erősíti meg például Hamman megjegyzése: „Chromatius introduced the young Jerome to biblical studies”. (Hamman: *The Turnabout of the Fourth Century*, 17.)

¹⁰ Quasten: *Patrology*, II., 48.

¹¹ Augustinus: *Epistolae ex duobus codicibus nuper lucem prolatae*.

¹² Heidl: *Szent Ágoston megtérése*, 261–262.

írására 14 utalást találunk.¹³ Mivel azonban a két III. századi karthágói szerző kimondott exegetikai írásokat vagy szentírási könyvek teljes kommentárjait nem hagyta hátra (noha Tertullianusnál is számos értelmező-magyarázó részlet található, még ha nem is kommentárszerűen, hanem elszórtan), ezért nem lehet egyértelműen biztos kapcsolódási pontokat felsorakoztatni, hanem inkább a teológiai gondolkodásukban és tematikájukban mutatnak kapcsolatot Chromatiusszal. Cyprianustól az Egyház egyetlenségéről, egységességéről és egyetemességéről vallott felfogását vette át, amelyet az a *De ecclesiae catholicae unitate* művében írt le.¹⁴

C) HILARIUS

Chromatiusnak két, nagyjából kortárs nyugati püspökkel való kapcsolata tart számot érdeklődésre: Poitiers-i Hilariusszal és Milánói Ambrussal. Hilarius (†367) írt először teljes kommentárt a Máté-evangéliumhoz latin nyelven¹⁵ 353 és 356 között (mindenképpen 356-os száműzetése előtt), amely még mutatja Órigenész exegézisének hatását. Exegetikai módszere hasonlít Chromatiuséra: folyamatosan halad az evangélium szövegében, és kisebb szövegrészeket fejt ki. Megvizsgálja az események és az elhangzó szavak értelmét, majd aktualizálja az evangélium üzenetét, és összekapcsolja más szentírási helyekkel. A hozzáfűzött megjegyzések néhol igen kurták, másutt szószátyárnak mondhatók.¹⁶

Hilarius is szereti az allegória módszerét, amely a szó szerinti jelentés mögé megy, és a szöveg mélyebb jelentését keresi (*typica ratio, interior significantia*). A kétféle értelmezés egymásra van helyezve arra a kapcsolatra alapozva, hogy a szó szerinti jelentés a spirituális jelentésre irányítja a figyelmet, amely úgy épül a szó szerinti jelentésre, hogy nem sérti meg azt. A hagyományos allegorizáló eljárások (például a számok és állatok allegorikus jelentésének vizsgálata) mellett Hilarius azon igyekszik, hogy organikusabb és homogénebb módon gyűjtse össze a Máté-evangélium spirituális jelentését, és Jézus cselekedeteit és szavait azoknak a következményeknek a fényében interpretálja, amelyek ezekből erednek.

¹³ Fabris: *Il metodo esegetico*, 115.

¹⁴ Cyprianus: *De ecclesiae catholicae unitate*.

¹⁵ Erről Jeromos is említést tesz a saját Máté-evangéliumhoz írt kommentárjának prologusában: „Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaem Origenis viginti quinque volumina, et totidem eius Homilias, commaticumque interpretationis genus: et Theophili Antiochenae urbis episcopi Commentarios: Hippolyti quoque martyris, et Theodori Heracleotae, Apollinarisque Laodicensi, ac Didymi Alexandrini; et Latinorum, Hilarii, Victorini, Fortunatiani Opuscula, e quibus etiamsi parva carperem, dignum aliquid memoria scriberetur.” (Hieronymus: *Commentarium in Evangelium Matthaei*, 15.)

¹⁶ Simonetti: *Hilary of Poitiers and*, 49.

Chromatiustól abban különbözik Hilarius, hogy ő klasszikus latin szerzőkre is hivatkozik: Ciceróra, Pliniusra, Quintilianusra. Emellett Hilarius közvetlenül is utal a két afrikai mester, Tetrullianus és Cyprianus műveire. Mindazonáltal nyilvánvaló a kapcsolat az exegetikai módszerben és a teológiai témákban Hilarius és Chromatius között.

D) AMBRUS

A Chromatius és Ambrus közötti irodalmi kapcsolat alapja a köztük lévő barátság és kölcsönös megbecsülés, valamint a spirituális és teológiai rokonság. Ambrus (†397) a IV. század második felében írta meg homíliáit a Lukács-evangéliumhoz (377 és 389 között). A görög tradíció alapján három jelentésszintet különböztetett meg: a történeti–szó szerinti jelentést, a morális jelentést és a misztikus (allegorikus) jelentést. Ambrus allegorizálásán egyértelműen érezhető Órigenész befolyása (különösen a számok és nevek értelmezését illetően). Hilariushoz hasonlóan ő is szívesen fordul pogány szerzőkhöz: mintegy negyvenszer idézi Vergiliust, hússzor Cicerót, több ízben Ovidiust és Pliniust. Ambrus és Chromatius kommentárja között tematikai és szókincsbeli hasonlóság mutatható ki.¹⁷

E) FORTUNATIANUS

Amikor püspöksége vége felé Chromatius úgy határozott, hogy kommentárt ír a Máté-evangéliumhoz, akkor mindenképpen követte ebben elődjét az aquileiai püspöki székhelyben, Fortunatianust, aki harminc évvel korábban foglalkozott ezzel az evangéliummal. Jeromos megemlíti 398-ban a saját Máté-kommentárjának prologusában, hogy Poitiers-i Hilarius és Poetoviói Victorinus mellett Fortunatianus írt hasonló művet.¹⁸ A *De viris illustribus*ban pedig Jeromos így emlékezik meg Fortunatianusról: „Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in Euangelia, titulis ordinatis, breui et rustico sermone scripsit commentarios.”¹⁹

Fortunatianus művéből mindössze három töredék maradt fenn,²⁰ de ezek alapján is bizonyíthatóan rokonságban áll Chromatius művével. Egyértelmű megegyezések Chromatiusszal:

¹⁷ A CCL 9 A kiadás 29 kapcsolatot mutat ki Chromatius *Tractatusa* és Ambrus Lukács-kommentárja között, és viszont: Ambrus 21-szer utal műveiben különböző Chromatius-beszédekre. A témát részletesen mutatja be: Nauroy: *Chromace disciple critique*.

¹⁸ Hieronymus: *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, 15.

¹⁹ Hieronymus: *De viris illustribus*, 97. (PL 23, 735-737.)

²⁰ Fortunatianus Aquileiensis: *Commentarii in evangelica*.

1. Áron főpap álma a négy kőről = a négy evangélium (Fort. 1, 1–2 || Chrom. Tr. Prol. 50–53. sor)

2. Áron kivirágozott vesszeje: a Jézust világra hozó Mária (Fort. Prol. 6–12. || Chrom. Tr. II, 148–149. sor)

3. Jeruzsálem, amely megöli a prófétákat, megfelel a zsidóknak (Fort. III, 9–10. || Chrom. Serm. XII, 8–10.; 39–40. sor)

4. Fortunatianus exegetikai terminológiája elővételezi Chromatiusét: *intellectus spiritalis* (Fort. III, 27).

További bizonyítékot jelentenek a különböző szimbolikus megfeleltetések, főképp krisztológiai értelemben: az éjszaka négy része (a négy órállás) a négy evangéliumnak, a fa a keresztnek, a belső keserűség a zsidóknak, az ószövetségi „bronztenger” tizenkét ökre a tizenkét apostolnak.²¹

P. Meyvaert saját kutatásai során újabb Fortunatianus-töredékeket talált meg és azonosított az ún. Gundohinus-féle karoling evangéliumos könyvben.²² Ezeket Chromatius *Tractatus*ával egybevetve megerősíti a fortunatianusi és a chromatiusi Máté-kommentár közti irodalmi kapcsolatot. Például azokban az evangélium szövegébe bejegyzett *expositi*ókban, amelyek szerinte bizonyíthatóan Fortunatianustól származnak, visszatérő téma Krisztus keresztje, valamint a bálványimádás és a herezis kérdése – hasonlóan Chromatius írásaihoz.

F) JEROMOS

Chromatius és Jeromos szoros baráti viszonyban álltak egymással, és ez befolyásolta a Szentíráshoz és annak értelmezéséhez való viszonyukat mindkettőjük esetében. Chromatius két barátját, Jeromost és Rufinust is egyaránt arra biztatta, hogy fordítsanak. Ez arra enged következtetni, hogy a maga részéről Chromatius nem bírta a görög és a héber nyelvet. Inkább a két „specialistához” fordult, hogy így időt megtakarítva közvetlenül használja az ő kitűnő eredményeiket a lelkipásztori feladatai során. Chromatius egyébként a keletiek teológiáját is csekély mértékben ismerhette eredeti forrásokból, inkább Ambruson, Rufinuson és Jeromoson keresztül jutott el hozzá,²³ ami szintén a görög nyelvtudás hiányára utal.

A legfontosabb hatást mégis Jeromosnak szintén a Máté-evangéliumhoz írt kommentárja jelentette.²⁴ G. Cuscito úgy véli, hogy Chromatius éppen Jeromos e művének hatására kezdett hozzá, hogy egy hasonló művet írjon.²⁵ Cremonai

²¹ Fabris: *Il metodo esegetico*, 113–114.

²² Meyvaert: *An Unknown Source for Jerome and Chromatius*.

²³ Cuscito: *Cromazio di Aquileia*, 536.

²⁴ Hieronymus: *Commentariorum in Evangelium Matthaei*.

²⁵ Cuscito: *Cromazio di Aquileia*, 520.

Eusebius, Jeromos társa Betlehemben, 398-as Itáliába való visszatérése után kért Jeromostól egy rövid és szó szerinti kommentárt a Máté-evangéliumhoz. Az írás tényleg rövidre sikeredett, a szöveghez fűzött magyarázat ugyanis sok esetben rövidebb magánál a szövegnél is.²⁶

Jeromos az előszóban több, e témával foglalkozó munkát is felsorol kezdve Órigenészen, de azt is elmondja, hogy aktuálisan, az írás előtt nem volt ideje, hogy végigolvassa mind az elődök írásait.²⁷ A Jeromos által említett művek közül egyedül Hilarius kommentárja és Órigenészének egy része maradt meg. Az előbbit erősen kritizálja Jeromos, az utóbbitól pedig erőteljesen függ, noha egyértelműen úgy mutatja be, hogy ő maga is jól ismeri a bibliai forrásokat, Palesztina topográfiáját, az irodalmi elemzés módszereit. J. Gribomont szerint mindazt, amiről Jeromos azt állítja, hogy első kézből a zsidóktól szerzett tudomást, Órigenésztől veszi át, de úgy tűnik, hogy a *Hébereknek írt evangéliumot* tényleg ő maga dolgozta fel. Pontosan tisztában van Órigenész dogmatikai tévedéseivel, ezeket kritikának veti alá.²⁸ Kelly élesen megfogalmazott véleménye is az, hogy „Jeromos allegóriákat gyártott a legtöbb példázatból, gyakran átmásolva Origenes bő fantáziáról árulkodó feltevéseit, persze kissé megnyirbálva azok vadhajtásait.”²⁹

A MÁTÉ-EVANGÉLIUMHOZ ÍRT KOMMENTÁR KELETKEZÉSE ÉS SZÖVEGHAGYOMÁNYA

Chromatius püspöknek a Máté-evangéliumhoz írt traktátusai a XX. század második felétől kerültek a patrisztikus kutatás érdeklődési körébe. A Quasten-féle patrológiai kézikönyv az újabb traktátusok előkerülését egyenesen az akkori évtizedek egyik legfontosabb felfedezésének nevezi.³⁰ De miért is alakult ilyen furcsán ennek a chromatiusi műnek a története?

Nagy Szent Leó pápa (440–461) az V. században még ismerte a művet, hiszen a XVII. traktátust több ponton felhasználja a maga XCV. beszédében. Alkuin a VIII. század végén egy 17 traktátust tartalmazó kéziratot ismer, ugyanakkor Urgeli Félix püspökkel szemben írt szentháromságtani munkájában azt írja: „Chromatius [...] sanctae Romanae antistes Ecclesiae”.³¹ Mi történt a köztes időben? Miért nem őrizte meg jobban Chromatiust legalább az aquileiai egyház az emlékezetében? Friuliban

²⁶ Kelly: Szent Jeromos élete, 339.

²⁷ Ezt a témát vizsgálja Perendy: Jeromos Máté-kommentárjának forrásai; elsősorban Órigenész, Poitiers-i Hilarius és Antiokhiai Theophilosz Jeromos kommentárjára gyakorolt hatását elemzi.

²⁸ Gribomont: *The Translations*, 235.

²⁹ Kelly: Szent Jeromos élete, 342.

³⁰ Hamman: *The Turnabout of the Fourth Century*, 22.

³¹ Cuscito: *Cromazio di Aquileia*, 520.

és Velencében a Máté-kommentár ugyanis egyáltalán nem maradt fenn, a sermók pedig más neve alá kerültek, vagy pedig anonim módon maradtak meg. Germániában Ágoston, Katalóniában Ágoston vagy Jeromos neve alatt másolták őket.

A *Tractatus in Mathaeum*nak három kézirati hagyománya ismert:

1. csoport: három kéziratról tudunk, amelyek közül egy maradt meg, a Mt 5-6. fejezet kommentárja,

2. csoport: hét kézirat, a Prologus végétől a Mt 9,22-ig, Krizosztom neve alatt,

3. csoport: kéziratok Milánó, Padova és Bologna városában, különböző homília-gyűjteményekben, névtelenül vagy Jeromos neve alatt.³²

Mivel az bizonyos, hogy Nagy Szent Leó még ismerte és felhasználta a művet, ezért R. Fabris valószínűsíti, hogy az V. század közepe után, a barbár támadások és Aquileia viszontagságos történelme következtében keveredtek el Chromatius művei, ami pedig megmaradt, azt ismertebb személyek neve alá sorolták.³³ Annak magyarázatára, hogy miért Aranyszájú János neve alá kerültek ezek a traktátusok, G. Trettel két hipotézist ad elő a mű olasz fordításához írt bevezetőjében:

1. A nevek latin kezdetének hasonlósága, valamint hogy a nevek rövidítései megegyeznek (Chr-omatius, Chr-isostomus).

2. Annak a tendenciája, hogy egy művet inkább tulajdonítanak ismert és jelentős személyiségnek, mint a kevésbé ismert eredeti szerzőnek.³⁴

A *Tractatus* első kiadása a XVI. század közepéről való J. Sichardtól.³⁵ Őt követte Lypsius³⁶ és egy tudós friuli, P. Braida³⁷ kiadása, amely aztán a *Patrologia Latina* kiadásába is bekerült.³⁸ A szöveghagyomány ún. „első család”-ját ezek a források alkotják, amelyek összekapcsolásával jelentek meg Chromatius művei (két sermo és 17 traktátus) a *Corpus Christianorum* 9. kötetében 1957-ben A. Hoste kiadásában.³⁹

1960-ban a *Revue Benedictine*-ben négy új traktátust adott ki R. Étaix, majd újabb 39-et Lemarié és Étaix együtt. Ezek a kiadatlan traktátusok egyetlen kézirati hagyományból származnak, amely két családot foglal magába. A „második család” írásai Aranyszájú János neve alatt maradtak fenn. Ez a család a traktátusok nagyobbik részét foglalja magába, a prologustól a XLVII-ig, ugyanakkor az első család egy részét is tartalmazza. A „harmadik család”-ról nem lehet sok mindent mondani: ez Jeromos neve alatt maradt meg, 38 traktátuson túl a XLVII. harmadik bekezdését tartalmazza.

³² A kéziratok részletes bemutatását l. Chromatii Aquileiensis opera, xxviii-xl.

³³ Fabris: Il metodo esegetico, 95.

³⁴ Trattati sul Vangelo di Matteo, 15–16.

³⁵ Chromatii doctissimi Episcopi Romani.

³⁶ Chromatii episcopi quotquot extant.

³⁷ Sancti Chromatii Aquileiensis episcopi Tractatus.

³⁸ Chromatii Aquileiensis opera.

³⁹ Chromatius Aquileiensis Tractatus XVII, Chromatius Aquileiensis Fragmenta.

Így tehát szükségessé vált Chromatius exegetikai műveinek újabb kiadása, amely a *Corpus Christianorum* 9 A köteteként történt meg 1974-ben,⁴⁰ amit egy *Supplementum* kötet egészített ki 1977-ben, szintén Lemarié-tól és Étaix-tól.⁴¹ A kommentárnak két olasz⁴², valamint spanyol⁴³ és angol⁴⁴ fordítása látott napvilágot, ill. a prológusa olvasható oroszul⁴⁵ is.

Ha összevetjük a *Sermonest* a *Tractatusszal*, akkor lehetetlen teljes bizonyossággal állítani, hogy a két mű Chromatius gondolkodásmódjának egyforma kifejtése. A homiletikus munkái sokkal inkább spontán előadást tükröznek egy-egy párhuzamos téma kifejtésekor, mint a *Tractatus*, amely jobban elrendezett, és kiküszöböli a kitérőket. Ugyanakkor kétségtelenül közös a *Sermones* és a *Tractatus* szókészlete, exegetikai módszere és a csaknem állandó kiegyensúlyozottsága és magabiztossága.

Valószínű, hogy Chromatius kommentárja csak Jeromos *De viris illustribus* (392–393) és a *Máté evangéliumához írt kommentárja* (398) után keletkezett, azokban ugyanis semmilyen utalást nem találunk Chromatius írására. Ezért arra kell következtetnünk, hogy Chromatius műve püspökségének utolsó éveiben, 400–408 között keletkezhetett, talán éppen Jeromos művének hatására.

A MŰ FELÉPÍTÉSE

A *Tractatus in Mathaeum* kezdetén hosszabb prológus áll.⁴⁶ (Az Étaix–Lemarié-féle CCL-béli kiadásban 220 sor, ami nagyjából megfelel a terjedelmesebb traktátusok hosszúságának. A prológust ebben a kiadásban osztották fel tizenkét szakaszra.)⁴⁷ Chromatius azzal kezdi, hogy az evangéliumokat különleges hely illeti meg a többi szentírási könyv között. Bemutatja mind a négy evangélium szerzőjét, írásaik keletkezési sorrendjéről pedig ezt írja: „Úgy tűnik pedig, hogy isteni támogatással és a Szentlélek kegyelméből elsőnek Máté írta meg az evangéliumot, azután Márk és Lukács, és mindannyiuk közül legkésőbb János.” (Prol. 10–12. sor)

⁴⁰ Chromatii Aquileiensis opera. (A jelen munkában található utalások ezt a szövegkiadást követik.)

⁴¹ Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera.

⁴² Commento a Matteo., ill. Trattati sul Vangelo di Matteo. Gabriele Banterle 1990-es és Giulio Trettel 2005-ös fordítása egyaránt a Città Nuova-nál (Új Város) jelent meg Rómában.

⁴³ Comentario al Evangelio de Mateo.

⁴⁴ Sermons and Tractates on Matthew.

⁴⁵ Szv. Hromacij Akvilejszkij „Prolog” kommentarija na Jevangelije ot Matfeja.

⁴⁶ Részletesen foglalkozik a Prologusszal: De Nicola: Il prologo ai Tractatus in Matthaenum di Cromazio. A Prologus és a Muratori-töredék közötti kapcsolatot vizsgálja: Lemarié: Saint Chromace d’Aquilée témoin du Canon de Muratori.

⁴⁷ Magyar fordítása jelen lapszám *Forrás* rovatában olvasható.

Chromatius szerint a négy evangélium tekintélyét az egybehangzó tanúságtétel, a közös *sensus fidei* alapozza meg: „[...] jóllehet meghatározott okból különféleképpen adják elő a kezdeteket, mégsem térnek el egymástól semmiben, mivel mindegyikük ugyanúgy értelmezi a hitben az Úr megtestesülését, születését, szenvedését, feltámadását és kettős eljövetelet is.” (Prol. 37–40. sor) Ezután ószövetségi idézetekkel igazolja az evangélisták négyes számát, és az *Ezekiel könyvéből* származó hagyományos szimbólumokat⁴⁸ megfelelteti az egyes evangéliumszerzőknek.

Máté jelképe a *uultus hominis*, az emberarc.

Az emberi arc a Máté szerinti evangéliumot jelenti, ember arcát azért, mert Máté az Úr test szerinti születésétől kezdi elbeszélését, amikor így szól: *Jézus Krisztus, Dávid fiának, Ábrahám fiának nemzetségtáblája*, és így tovább (Mt 1,1). Ezáltal Jézus emberi születésének eredetét adja hírül. (Prol. 83–88. sor)

Majd sorban megmagyarázza az oroszán-, az ökör- és a sasarc megfeleltetését is. Érdekes, hogy az oroszánt kapcsolja Jánoshoz, a sast pedig Márkhoz.⁴⁹

A végén még hangsúlyozza, hogy valójában nem létezik „négy evangélium” (*euangelia*), hiszen Jézus egyet hirdetett meg, „az evangéliumot”, helyesebb négy evangélista írásáról, négy könyvről beszélni.

A *Prologus* után következnek az egyes traktátusok, amelyekben Chromatius püspök Máté evangéliumának sorrendjét követve veszi sorra a szöveget, kisebb egységekre bontva, és fűzi hozzá a maga magyarázatait. Ma nagyjából a felét ismerjük csak a teljes kommentárnak, 60 vagy 61 traktátust: a CCL 9 A kötetben 59 szerepel, a *Supplementum* 9 A-ban pedig további kettő (LI A és LIV A), valamint kiegészítés a L A-hoz. Nem szerepel traktátus XXXVII-es számon. A Máté-evangélium összesen 1068 verséből 490 kommentárja maradt fenn.

A TRAKTÁTUSOK SZERKEZETE ÉS STÍLUSA

Az egyes traktátusok elkülönítésében a kezdő és befejező szavak segítenek. Általában így kezdődnek: *Deinde (dehinc) ait [...] sequitur (Azután így szól / folytatódik)*. A befejezés pedig doxologikus: *cui (est) laus et gloria in saecula saeculorum. Amen.* (... *akinek dicséret és dicsőség mindörökkön-örökké. Amen.*) vagy: *qui est bene-*

⁴⁸ „Arcuk emberi archoz hasonlított, és jobb felől mind a négynek oroszánarca volt, bal felől meg mind a négynek bikaarca volt, s mind a négynek sasarca volt.” (Ezekiel 1,10)

⁴⁹ Az evangélisták ekképpen való megfeleltetése az *Ezekiel könyvében* olvasható négy élőlénynek először Iréneusznál olvasható (*Adversus haereses* III, 11, 8 [PG 7, 886.]), de így található meg Poetoviói Victorinusnál is a *Jelenések könyvéhez* írt kommentárjában [*Commentarius in Apocalypsin* IV, 4 (CSEL 49, 50.52.)]. L. még Noce: *El recurso*, 167.

dictus in saecula. Amen. (... aki áldott mindörökké. *Amen.*).⁵⁰ Ennek nem csupán a homiletikus jelleg biztosítása szempontjából van jelentősége, hanem amint arra R. Fabris rámutat, az egyes traktátusokat lezáró rövid doxológia segít megőrizni a spirituális légkört a szentírási fejtegetések során.⁵¹

Az exegézis során Chromatius követi kommentáríró elődei példáját. Legelőször mindig idézi az evangélium mondatait, kisebb egységekre tagolva. Ezt többnyire az alábbi módokon vezeti be: *Deinde (dehinc) sequitur* (Ezután következik); *ait euangelista (így szól az evangélista)*; *inquit (ezt mondja)*; *deinde refert euangelista (azután elmondja az evangélista)*; *et addidit (még hozzáteszi)*; *ipse Dominus in euangelio ait, loquitur (maga az Úr beszél / szól így az evangéliumban)*; *beatus Matthaeus, Johannes etc. ait, dicit, retulit* (Szent Máté, János stb. mondja, így szól, beszél el). Ha más szentírási helyeket idéz, akkor arra ezekkel a formulákkal hívja fel a figyelmet:

1. Pál apostol esetén: *(beatus, sanctus) apostolus (Paulus) ait, testatur (a boldog / szent (Pál) apostol így szól, így tanúsítja)*

2. az Ószövetségből: *David per Spiritum sanctum ostendit, testatur (Dávid a Szentlélek által világossá teszi, tanúsítja)*; *Spiritus sanctus per Salomonem arguit dicendo (a Szentlélek Salamon által adja tudtul mondván)*; *Dominus / Deus per Esaiam (per prophetam) ait, praedixerat, testatus est (az Úr / Isten Izajás által / a próféta által így szól, előre megmondta, tanúsította)*

3. Jób esetében: *uir euangelicus (az evangéliumi férfiú)*; *per beatum Iob sanctus Spiritus hortaverat dicens (Szent Jób által a Szentlélek adott buzdítást, amikor így szól)*.⁵²

Ezután következik Chromatius magyarázata. Először a szöveg litterális értelméhez akar közel vinni, ezért sorra veszi a történetek szereplőit, helyszínét, történéseit, vagy beszédek esetén a kulcsszavak elemzését, kortörténeti ismertetését végzi el, megpróbálja bemutatni a beszélő szándékát. Elve a szövegmagyarázat során az *ordo gestorum* (a cselekedetek sorrendje)⁵³ és az *ordo dictorum* (a mondások sorrendje) logikai sorrend megtartása.

Egy alkalommal tesz kivételt ez alól, de ezt az eltérést jelzi is a következő traktátus kezdetén: „Térjünk tehát vissza az olvasás sorrendjéhez, nehogy a mondások sorát a közbevetetett fejtegetés összezavarja.” (Tr. VIII, 1–2. sor)

A literális vagy történeti jelentésre a *secundum litteram* (betű szerint), *secundum historiam litterae* (a betű elbeszélése szerint), *secundum simplicitatem historiae* (az elbeszélés egyszerűsége szerint) kifejezésekkel utal.

Erre építi fel aztán a második jelentésszintet, a mélyebb, ún. spirituális jelentést, amelyet az alábbi módokon nevez meg: *spiritualis intelligentia* (spirituális értel-

⁵⁰ Nem zárul doxológiával az I, III, LIV. traktátus.

⁵¹ Fabris: *Il metodo esegetico*, 117.

⁵² Tr. LII, 31–32. sor

⁵³ Tr. XLIII, 7. sor

mezés),⁵⁴ *secundum allegoricam rationem* (allegorikus értelem szerint),⁵⁵ *spiritualis interpretatio* (spirituális magyarázat), de nevezi *plenius* (teljesebben)⁵⁶ előadott értelmezésnek is. Ha hangsúlyozni akarja egy szöveg profetikus jellegét, amely Krisztusban teljeseedik be, akkor *figuralis ratió*ról vagy *figuralis sensus*ról beszél, a vizsgált jelenséget pedig Krisztus vagy az Egyház *typus*ának vagy *figurá*jának mondja.⁵⁷ Chromatius azt sem zárja ki, hogy egy szövegrésznek többféle, egymást nem kizáró jelentése is legyen.⁵⁸

Minden egyes traktátus jól megszerkesztett, gondosan felépített beszéd. Chromatius műveltségét és valószínűsíthető klasszikus képzettségét mutatja az, hogy magabiztosan és sűrűn alkalmaz különböző retorikai eszközöket azért, hogy még nagyobb hatást gyakoroljon a hallgatóságára. Ezek az anaphora (szónoki szóismétlés), a parallelismus antiteticus, a parallelismus sinonimicus, ritmus, rím, chiasmus, fokozás.

A *Tractatus*t értékelve elmondható, hogy a chromatiusi művet világossága és linearitása teszi kiemelkedővé, stílusa kiegyensúlyozott, a díszesség és választékosság ünnepélyes érzetét mutatja.

CHROMATIUS EXEGÉZISÉNEK JELLEGZETESSÉGEI

Ahogy az már az eddigiekből is kitűnt, Chromatius a kétszintű értelmezés módszerét alkalmazza a *Tractatus in Mathaeum* című művében. Rendszerint először a literális értelmezést adja elő lineárisan és mértéktartóan. Azután ehhez kapcsolja hozzá a második, spirituális szintet, amely kulcsot jelent a krisztológiához vagy ekkleziológiához, esetleg diszkrétan morális és parainetikus szemponttal egészíti ki az exegézisét. Világosan fogalmazza meg a kétféle értelmezésről vallott felfogását a VII. traktátusban: „A cselekedetek hitelessége és igaz volta tehát betű szerint nyilvánvaló, [...] de a cselekedetekben spirituális értelem is lakozik.” (Tr. VII, 19–24. sor)

A *Tractatus*nál korábban keletkezett *Sermones*ben Chromatius még nem tartotta magát szigorú hermeneutikai elvekhez, ott inkább a liturgikus és pasztorális szempontok játszották a főszerepet, a szentírási helyek felhasználását a praktikus és spirituális szempontok határozták meg.⁵⁹ De már a sermókban is alapvető különbséget tett a biblikus helyek betű szerinti–történeti és spirituális értelme között.

⁵⁴ Tr. XXXIX, 50–53. sor

⁵⁵ Tr. XLII, 59–60. sor

⁵⁶ Pl. Tr. XLI, 149. sor.

⁵⁷ Fabris: *Il metodo esegetico*, 104.

⁵⁸ „Potest autem et aliter intellegi, quia multiplex intellectus spiritalis est.” (Tr. XLIII, 110. sor)

⁵⁹ A Chromatius-beszédek liturgikus vonatkozásainak bemutatása: Palazzi: *Aspetti liturgici*.

Chromatius legtöbbször a lexikális asszociáció módszerével él a magyarázatai során. Kiragad egy kifejezést, egy szót, és ahhoz kapcsolja *catenaszerűen* a különböző ó- és újszövetségi helyeket verbális vagy tematikus asszociáció alapján. Mivel igen alaposan ismeri a Bibliát, a felötlő részeket a saját értelmezési szempontjai (krisztológiai, ekkleziológiai, parainetikus) szerint rendezi el. A tematikus és lexikális asszociációit meghatározza az, hogy ő a latin Szentírást ismeri csupán.⁶⁰

A XI. traktátusban például a Mt 3,11 verssel foglalkozik: „Ő pedig a Szentlélekben és tűzzel keresztel” (*Tr.* XI, 73. sor). A Szentlélek témája a tüzet juttatja eszébe, ezért idéz öt olyan helyet, amelyekben szerepel az *ignis* (tűz) a megtisztítás és az ítélet értelmében, valamint utal hét egyéb helyre is, köztük a Jer 20,9-re.⁶¹ Egy másik példa a Mt 14,25 exegézise: „A negyedik éjszakai őrváltás idején közeledett hozzájuk a tengeren járva” (*Tr.* LII, 2. sor).⁶² Itt az *ambulans super mare* (a tengeren járva) részt választja ki, és idézi a Jób 9,8-at⁶³ és a Sir 24,4-6-ot,⁶⁴ amelyek latin verziójában szerepel az *ambulare super mare* kifejezés, majd a Zsolt 77,20⁶⁵ és a Hab 3,10⁶⁶ következik, amelyekben a *mare* (tenger) és a *viaelitinera* (utak, menés) szavak szerepelnek.⁶⁷

A *Tractatus* egyik legjellemzőbb sajátossága a felidézett bibliai helyek hatalmas száma és változatossága. Ezzel kapcsolatosan érdemes bemutatni R. Fabris statisztikáit.⁶⁸ A CCL 9 A kiadás⁶⁹ indexe szerint 736 bibliai helyet citál Chromatius a *Tractatus*ban, 407 ószövetségit és 329 újszövetségit. Ha ehhez hozzávesszük az alludált részeket, akkor még 94 ó- és 155 újszövetségi helyre ismerhetünk rá. (Ösz-

⁶⁰ Ahogy az már előkerült, Chromatius valószínűleg csak keveset tudott görögül, ezért buzdította legjobb barátait, hogy mennél többet fordítsanak latinra. G. Cuscito arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az elmélet nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Chromatius rendelkezett legalább lexikális szinten görög tudással (pl. *Serm.* 29: a Rhode = rosa etimologizálása, vagy *Serm.* 15, 59-60. sor: „in trecentis numero, secundum computum graecum, tau littera significatur”); és hogy volt valami felületes ismerete a héberrel kapcsolatosan (pl. *Serm.* 32: Betlehem = a kenyér háza; *Serm.* 33: *De alleluia*, s bár hibás *Serm.* 17A: Pasqua = passio). (Vö. Cuscito: Cromazio di Aquileia e l’età sua, 513.)

⁶¹ „Már azt gondoltam: Nem törődöm veled, nem beszélek többé a nevében. De ilyenkor mintha tűz gyúlt volna szívemben, és átjárta minden csontomat.”

⁶² „Quarta uigilia noctis uenit ad eos ambulans super mare.”

⁶³ „Maga feszítette ki az ég sátorát, tenger magas árját lába alá gyűrte.”

⁶⁴ „Fönt a magasságban volt a lakóhelyem, és a trónusom felhőoszlopon állt. Bejártam egymagam az égi köröket, megjártam a szakadék mélységét. A tenger hullámain és az egész földön, minden nép s nemzet közt uralkodó voltam.”

⁶⁵ „Utad átvitt a mély tengeren, ösvényeid átszelték a nagy vizeket, s lábadnak nyoma nem volt látható.”

⁶⁶ „Kíaradnak az őrvénylő vizek, a mélység hallatja szavát, kezét magasra emeli.”

⁶⁷ Vö. Fabris: Il metodo esegetico, 100.

⁶⁸ Uo., 98–99.

⁶⁹ Chromatii Aquileiensis opera.

szehasonlítás képpen a *Sermones*ben 251 idézet és 161 allúzió szerepel. Ehhez vegyük figyelembe, hogy a beszédek 4147, a traktátusok 7708 sort tesznek ki.)

Chromatius Máté-kommentárjában legtöbbet a *Zsoltárok könyvét* idézi: 155-ször, majd Izajás próféta következik 64 idézettel, Sirák fia 33-mal, a *Példabeszédek könyve* 19-cel. Az Újszövetségből természetesen legtöbbször Mátét idézi, majd a János-evangélium következik 52, Lukács pedig 38 idézettel. Márkból mindössze négyszer idéz, és csak háromszor alludálja. A páli iratok közül az első korintusi levelet kedveli leginkább, azt 26-szor idézi és 9-szer alludálja, a Római levelet 22-szer idézi. Az Újszövetség iratai közül nem használja a Filemon-levelet, a második tesszalónikai levelet, János második és harmadik levelét, Péter második levelét és Júdás levelét. Vannak olyan szentírási helyek, amelyeket Chromatius sok traktátusban felhasznál, különösen zsoltáridézeteket.⁷⁰

De Chromatius kimagasló teljesítményét akkor látjuk igazán, ha Hilarius és Jeromos hasonló témájú munkáinak vagy Ambrus Lukács-kommentárjának statisztikáival hasonlítjuk össze, ahogy azt R. Fabris meg is tette.⁷¹ Hilarius idézetei és allúziói például 95%-ban a Máté-evangéliumból valók.⁷²

Amikor Chromatius kifejti a Szentírás egy-egy részletét, akkor azért alkalmazza a literális magyarázaton túl az allegorikus és tipologikus exegézist, mert nem akarja megfosztani Isten ígését egy másik, lényegi dimenziójától, amely az Ószövetség, az Újszövetség és az Egyház kapcsolatát mutatja meg.⁷³ Amikor a szöveg betű szerinti értelmezése után annak spirituális értelme felé fordul, általában így vezeti be:

Ezeket tehát a betű által kifejezett történetnek megfelelően mondtuk. Most pedig arra fordítsuk figyelmünket, hogy miképpen kell felfognunk ugyanezt a tevékenységet a spirituális értelem szerint. (Tr. XXXIX, 50-52. sor)

És bár ezeket a betű egyszerűsége szerint így kell értelmezni, mégis mindezekben, ahogyan a törvény más misztériumaiban is, az eljövendő valóság előképeit ismerjük fel. (Tr. LIII, 122-124. sor)⁷⁴

Chromatius szimbólumainak és tipológiáinak középpontjában a krisztológiai ihletettség áll. A Szentírás legfontosabb jellemzője, hogy kinyilatkoztatja Jézus

⁷⁰ Például: Ps 6,7: Tr. XVII, 90-91. sor, XXXIII, 205-206. sor

Ps 45,8: Tr. XXXVIII, 32-33. sor, XLIX, 13-14. sor

Ps 67,34: Tr. XXVII, 109. sor; XLII, 43-44. sor, XLVII, 80-81. sor

Ps 120,4: Tr. XVI, 21-22. sor, XLII, 11-12. sor, LII, 163-164. sor

⁷¹ Fabris: *Il metodo esegetico*, 97-98.

⁷² A 271 idézetből 264 való a Mt-ből, csak hét más újszövetségi könyvekből. Az összesen 668 allúzióból 537 vonatkozik Mt-ra, 34 ószövetségi, 97 újszövetségi könyvekre.

⁷³ Vö. Cuscito: *Cromazio di Aquileia*, 540. Részletesebben: *Rapisarda: Continuità tra Antico*.

⁷⁴ További hasonló helyek: Tr. XI, 4; XXXIII, 7; XLIV, 4; XLIX, 4; LV, 4; LVI, 2.

Krisztust, az Isten egyszülött Fiát, a keresztények Urát, akit 1. az Ószövetség már előre jelzett (*praefiguratio*), 2. akit az evangéliumok és az apostolok a megvalósulás és beteljesedés értelmében hirdettek, és 3. aki jelenleg, az Egyház és a hívők életében jelen van és cselekszik egészen a végső teljességig.⁷⁵

E köré a krisztológiai középpont köré helyezi el Chromatius a többi szimbólumot: a különböző üdvözítő eseményeket és intézményeket, úgymint az apostolok, a zsinagoga és az Egyház, a pogány népek, a keresztség. Chromatius nem szigorú és merev séma alapján kívánja dekódolni a szimbólumokat. A bibliai személyek és események szimbolikája dinamikus viszonyban áll a spirituális értelmezés tapasztalati világával. Amennyire fontosnak tartja ugyanis Chromatius a spirituális értelem megkeresését, annyira nem akarja a szimbolikus jelentés finomságait és változatosságát nivellálni, ugyanakkor nem tagadja az ő krisztológiát középpontba állító hermeneutikájának mint fő harmonizáló erőnek az igazi érvényességét.⁷⁶

Chromatius hermeneutikai módszerét alaposabban vizsgálva megállapítható, hogy az értelmezéseit legnagyobbbrészt másoktól vette át, és ezek általában olyanok voltak, amelyek addigra már széles körben elterjedtek az egész egyházban. Krisztológiai tipológiai tradícionálisnak mondhatók. Mindenekelőtt az első és második Ádámról szóló, amelynek gyökerei Pál apostolig nyúlnak vissza (Róm 5,12–14). Ezen kívül Krisztus előképét látja Aquileia püspöke Mózesben és Jónás küldetésében is.⁷⁷ Éva és Mária Iréneuszról származó párhuzamba állítása⁷⁸ is jól ismert a patrisztikus hagyományból. Ennél eredetibbek az Egyházzal és a keresztény jelenségekről: a szentségekről és a morális kérdésekről szóló tipológiák, de tőle ered József és Jézus egymás mellé állítása (a nevük megegyezése alapján), valamint hogy Sámson is Jézus *typusának* tekinti. Minden hely, ahol megjelenik a Bibliában egy fa vagy a fa mint anyag, az Krisztus keresztségének előképe: Mamre terebintje, Jákob lajtorjája, a száreptai özvegyasszony által összegyűjtött tűzifa, a hajó árboca vagy a gileádi, gyantájáról híres ámbrafa.⁷⁹

Széles körben elfogadott volt, hogy a női alakok a zsinagógára, ill. az Egyházra utalnak. Ha két népről van szó, akkor azok a héberek és a pogányok. A pogányokat reprezentálják a sáskák, amelyekkel Keresztelő János táplálkozott;⁸⁰ a kövek, amelyekből Isten tud fiakat támasztani Ábrahámnak, hiszen a pogányok kőből

⁷⁵ Trettel: Terminologia esegetica, 55.

⁷⁶ Fabris: Il metodo esegetico, 107–108.

⁷⁷ Tr. LIV: *signum Ionae* – tipologikus értelemben Krisztus halálának és feltámadásának előképe. Illeszkedik Chromatius egyik legfontosabb témájának, a húsvéti misztériumnak a magyarázatába.

⁷⁸ Tr. II, 72–80. sor

⁷⁹ Tr. XLV, 70–81. sor; vö. „Hát nincs már balzsam Gileádban, nincs ott több orvos? Miért nem gyógyul be népem leányának sebe?” (Jeremiás 8,22).

⁸⁰ Tr. IX, 65–66. sor

készült bálványokat imádnak.⁸¹ Az eső és a halfogás az apostoli igehirdetést jelenti. Az Egyházra utal a ház, a város, a bárka, a hajó, a tartóra helyezett lámpás. A tűz a Szentlélek *figurája*, a fejsze az Isten szavának erejéé, a víz és a tenger a keresztségé. A viharos tenger megfelel a világ bűnének,⁸² a vihar szele a tisztátalan lelkeknek,⁸³ a testi szemek a püspöknek, a kéz és a láb a presbitereknek és a diakónusoknak.⁸⁴ Jézus a negyedik őrváltás idején megy a vízen a tanítványok csónakja felé. Chromatius szerint ez a négy őrváltás megfelel a világ korszakainak: az első Ádámtól Noéig, a második Noétól Mózesig, a harmadik Mózesztől Krisztusig tart, a negyedik pedig a jelen ideje Krisztustól kezdve, hiszen a tanítványok most is virrasztva várják az ő eljövételét.⁸⁵

Érdemes kiemelni a számtalan allegorikus és tipologikus megfeleltetés közül a zsidókkal és az eretnekekkel foglalkozó értelmezéseket. Ezek ugyanis „vörös fonalként” húzódnak végig az egész művön, szinte valamennyi traktátusban előkerülnek. Lellia Cracco Ruggini szerint⁸⁶ Chromatius hármasság-ellenességet látott a katolikus hittell szemben: az eretnekek, a zsidók és a pogányok veszedelmét. Püspökként e három csoport ellen folytatott küzdelmet, amelyek egyaránt tagadták Krisztus istenségét. Velük szemben dolgozta ki saját krisztológiáját és ekkleziológiáját, utóbbit, az Egyház misztériumát az *euangelica praedicatione* (evangéliumi igehirdetés) alapozva.

Chromatius, az egyébként szelíd és békés ember, a pogányokkal szemben sokszor fogalmaz élesen, és igen keményen megbélyegzi a zsidók hitetlenségét is. Püspökségének első hónapjában történt, hogy támadást intéztek az aquileiai zsidók ellen: feldúlták a zsinagógájukat, ami Ambrus egy homályos passzusa szerint összefüggésben állt a trónbitorló Maximus Magnus (383–388) 388. augusztus 28-i aquileiai látogatásával (Maximusnak egyébként köze volt egy római zsinagóga felgyújtásához is).⁸⁷

Mégis úgy véli Chromatius, hogy a legrosszabb helyzetben az eretnekek vannak. Egy helyütt így fogalmaz: „Ezért a zsidóknak vagy a pogányoknak a helyzete jobb, mint az eretnekeké. Azok ugyanis, ha hinnének Krisztusban, farkasból báránnyá változnának. Ezzel szemben az eretnekek bárányokból lettek farkasokká, akik a hitből a hitszegésre tértek át.” (Tr. XXXV, 90–93. sor) A folytatásban azt is elmondja, hogy a heretikusok ördögi cselvetéssel hálózják be az igaz hitben nem eléggé stabil

⁸¹ Tr. X, 69–70. sor

⁸² Tr. XVI, 94–95. sor

⁸³ Tr. XLII, 86. sor

⁸⁴ Tr. LVI, 52–53; 69. sor

⁸⁵ Tr. LIV, 144–171. sor

⁸⁶ Ruggini: Il vescovo Cromazio.

⁸⁷ Vö. Cuscito: Cromazio di Aquileia, 507. A témával foglalkozik még: Cracco Ruggini: Il vescovo Cromazio; Thelamon: Les vaines illusions. A zsidókkal való szembenállásáról említést tesz L. V. Rutgers összefoglaló jellegű munkája is. (The Jews in Late Ancient Rome, 181. [Utal rá: Grüll: „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk”, 54.]

embereket, és okozzák azok vesztét. Ugyanebben a traktátusban néven is nevezi, kik azok az eretnektanítók, akiknek a tanításától óvakodni kell:

A bárány öltözetében, vagyis Krisztus nevét prédikálva jött nem régen Photinus, és ebben a külsőben megtévesztette a juhokat olyannyira, hogy még a katolikus férfiak is püspökké szentelték. Belül azonban farkas volt, akinek a hit helyett álnokság volt a szívében, amelyet aztán fel is tárt. Végül pedig Sirmiumban és vidékén Isten ak-lába pásztorként érkezett, de Krisztus nyáját ragadozó farkasként istentelen szájjal pusztította. A bárány bőrében jött Arius is, Krisztus Urunkat hirdetve, de belülről farkasnak bizonyult, aki teremtménynek nyilvánította mindenek teremtőjét, és ő is ragadozó farkasként pusztította Krisztus nyáját számos keleti egyházban szerte. Tanítványai még ma is próbálják Isten aklát megtéveszteni és rászedni néhány egyházban, de miután az álnokság tanítója lelepleződött, már a tanítványok sem tudnak elrejtőzni. (*Tr.* XXXV, 44–57. sor)

Egy másik helyen pedig:

Az Úrnak ez a mondata nem csupán a farizeusok, hanem az eretnekek összes tanítói ellen is szól, akik helytelen értelmezéseikkel az isteni eredetű írásként értelmét meghamisítják, szentségtörő ajakkal Isten egyszülött Fiának az örökkévalóságát és valódi istenségét káromolják. Közülük egyesek, mint Ebyon vagy Photinus, szentségtörő gondolkodással azt feltételezik, hogy ő Máriától származik, mások pedig, mint például Arius, gonoszul tagadják, hogy ő igazából Isten, és valóban az Atyától született. (*Tr.* L, 112–119. sor)⁸⁸

Chromatius kifejti az ortodox hitet Szabelliosszal (a patripasszionisták fejével), Ariusszal és Photinusszal szemben egyaránt.⁸⁹ Az eretnekek körében egyik igen népszerű hellyel, Jézus jordánbéli keresztségével kapcsolatosan így fogalmaz: „Ő az én fiam.” (vö. Mt 3,17b) „Mindenképpen az övé, de nem a kegyelmi örökbefogadás, nem is a teremtmény kiválasztása által, ahogy az eretnekek állítják, hanem övé örökölt lényege és hamisítatlan természete alapján.” (*Tr.* XIII, 24–27. sor)

⁸⁸ „Non solum autem aduersum pharisaeos sed aduersum omnes doctores haeresis Domini ista sententia est, qui prauis interpretationibus sensum diuinarum scripturarum corruptentes, aeternitatem ac ueram diuinitatem unigeniti Filii Dei sacrilego ore blasphemant, dum eum aut ex Maria primum coepisse sacrilega mente praesumunt ut Ebyon et Fotinus, aut uere eum Deum ac proprie de Patre natum impie denegant ut Arrius.”

⁸⁹ A Serm. 11, Lázár feltámasztásának kommentálása Phótinosz, a Serm. 21, a János-prolóógus magyarázata Phótinosz és Arius ellen egyaránt felszólal.

A XXIII. traktátusban és a XXIV. elején a keresztény házasságról szóló tanítást adja elő, utóbbiban a Mt 5,31–37 kapcsán, szemben a zsidók és a manicheusok felfogásával:

Amit tehát Isten egybekötött, azt ember ne válassza szét. (Mt 19,6) Így szólva egyrészt a zsidók ingatag engedékenységét, másrészt a manicheusok ostoba és szárnalmas kifogását ítéli el, akik tagadják, hogy a házasság Istentől való volna, Azt akarja ugyanis mondani ezzel a mondattal, hogy a paráznaság esetét kivéve (vö. Mt 5,32) feleséget elbocsátani nem szabad. Világosan kifejezi, hogy Isten akarata ellen cselekszik az, aki azt képzei, hogy az Isten által egybekötött házasságot a válás meg nem engedett elkülönülésével szegheti meg. (Tr. XXIV, 20–27. sor)

Miért volt hát ennyire fontos Chromatius püspök számára, hogy ilyen sokszor és ekkora nyomatékkal szálljon szembe a heretikus elvek képviselőivel? G. Cuscito – Lemarié-től eltérő – véleménye szerint a IV. század utolsó húsz évében semmiféle fenyegetés nem érte az aquileiai egyházat egy pontosan elhatárolható helyi válságon kívül, ami a héberek földalatti mozgalmával való szembenállást jelentette.⁹⁰ Ugyanis ekkorra – köszönhetően a 381-es zsinatnak, ahol ismét megerősítették Krisztus Isten voltát – az arianizmus már a múlté volt, a sirmiumi Photinus eretneksége pedig ekkor még csak kisebb aggodalomra adott okot. Mégis úgy tűnik, a kettő közül Chromatius inkább az utóbbi, Photinus ellen emeli fel hangját.

Cuscito azonban hangot ad azon véleményének, hogy nem lehet véletlen, hogy az aquileiai püspök oly sokszor tesz említést az írásaiban a szentháromságtani és krisztológiai dogmákról. Ez azt jelzi, hogy a háttérben még igenis érezhetőek voltak Aquileiában az arianizmus okozta feszültségek, hiszen tudjuk, Fortunatianus püspök nem sokkal korábban, a IV. század közepén hajlott az arianizmus felé. Chromatius tehát ügyelt rá, nehogy egyháza ismét visszaessék ebbe a „betegségbe”.

ÖSSZEGZÉS

Aquileia püspöke, Chromatius nem tartozik az ókeresztény kor ismertebb szerzői közé. Irodalmi munkásságára csak a XX. század második felében irányult figyelem, amikor a *Tractatus in Mathaeum* című kommentárja egy részének előkerülése kimondott szenzációt jelentett. A mű kiadását követő két évtizedben számos patrisztikával foglalkozó szakember kezdett el foglalkozni vele, és publikált Chromatiusszal kapcsolatos írásokat a legkülönbözőbb megközelítési módokban. Kapcsolatot kerestek Chromatius és kortársai, különösen is barátai, Jeromos és Rufinus munkái és

⁹⁰ Cuscito: Cromazio di Aquileia, 522.

élete között. Alaposan megvizsgálták a szöveget filológiai módszerekkel, javításokat és kiegészítéseket javasoltak. Megkeresték azokat a forrásokat, amelyekből Chromatius merített, és tanulmányozták később kifejtett hatását is. Születtek filológiai, egyháztörténeti, biográfiai, helytörténeti, szentírástudományi, liturgikus, dogmatikus dolgozatok egyaránt, és elkészült a kommentár több fordítása is. Ugyanakkor Magyarországon még mindig alig-alig ismert Chromatius élete és munkássága.

Chromatius Máté-kommentárja egyértelműen a IV. század kulturális és exegetikai áramlatainak tradíciójába illeszkedik bele, eredetisége nem mondható kimagaslónak. Ugyanakkor eredményesen teremt szintézist a nyugati teológiai és szentírás-értelmezési hagyományok között, sikeresen mutatja be az evangélium lényegi tartalmait. A mű egyik fő jellemzője a doktrinális hitelesség: a szövegértelmezés kritériumát Chromatius számára mindig a szilárd ortodox hit jelenti. Teológiai reflexiójának sarkkővét és egyben fejlődésének kiindulópontját a 325-ös niceai és a 381-es konstantinápolyi hitvallás jelentették. Chromatius mindvégig a tiszta ortodoxia képviselője volt.

A Máté-kommentár nem kidolgozott krisztológiai, dogmatikus mű, sem nem antiheretikus vitairat, viszont lépten-nyomon megszólal benne a keresztény hit lelkes és közvetlen hangú megvallása. A spirituális értelmezések középpontjában mindvégig a krisztológiai szempont áll, úgy is, mint a Szentírás keresztény újraolvasásának legfontosabb szempontja. Ebből a krisztológiai megközelítésből bontja ki azután Chromatius a további értelmezéseket az Egyházzal, a szentségekkel és a keresztények életével kapcsolatosan.

Jellegzetessége még e chromatiusi műnek a praktikus és pasztorális orientációja, ami összekapcsolhatja a mai teológiai gondolkodással. Chromatius arra törekszik, hogy a morális értelmezés mindig kapcsolatot teremtsen az evangélium és a hívők spirituális élete között. A mű alapvető hangvétele a főpásztoré, aki – a liturgikus alkalmakon kívül is – az Isten igéjével és annak interpretációjával kíván szellemi táplálékot nyújtani a nyájának. E kommentár hatékonyan szolgálta az Egyház hitének megszilárdítását és az evangélium törvénye szerinti magatartás elmélyítését.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

Chromatius-szövegkiadások

- Chromatii doctissimi Episcopi Romani, in V et VI caput Matthaei dissertatio, atque in eodem genere declamatio. Johann Sichard (szerk.) Basilea, 1528.
- Chromatii episcopi quotquot extant lucubrationculae. M. Lypsius (szerk.) Lovanio, 1546.
- Sancti Chromatii Aquileiensis episcopi Tractatus, quae supersunt, in evangelium S. Matthaei. P. Braida (szerk.) Utini, 1816–1836.
- Chromatii Aquileiensis opera. = Patrologiae Cursus Completus. J. P. Migne (szerk.), Series Latina, Vol. 20, Párizs, 1845, 327–375. col.
- Chromatius Aquileiensis Tractatus XVII in evangelium Matthaei (CPL 218). Chromatius Aquileiensis Fragmenta (CPL 218a) Anselm Hoste (szerk.) = Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 9, Turnhout, 1957.
- Chromatii Aquileiensis opera. Raymond Étaix, Joseph Lemarié (szerk.), Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 9, Turnhout, 1974.
- Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera. Raymond Étaix, Joseph Lemarié (szerk.), Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 9 A Supplementum, Turnhout, 1977.

Chromatius-fordítások

- Commento a Matteo. Bev., ford., jegyz.: Gabriele Banterle, Róma, 1990.
- Trattati sul Vangelo di Matteo. Ford., jegyz.: Giulio Trettel, Scrittori della chiesa di Aquileia, Vol. 4/2, Róma, 2005.
- Comentario al Evangelio de Mateo. Bev., ford., jegyz.: José de Granados, Javier Nieva, Bibliotheca de patristica, Vol. 58., Madrid, 2002.
- Sermons on the Gospel of Matthew – Prologue. Ford.: Stephen C. Carlson, tertullian.org/fathers/chromatius_prologue_matthew_01.htm (2024. április 3.)
- Sermons and Tractates on Matthew. Ford., bev.: Thomas P. Scheck, Ancient Christian Writers, Vol. 75., New York – Mahwah, NJ, 2018.
- Szv. Hromacij Akvilejszkij „Prolog” kommentarija na Jevangelije ot Matfeja. Ford., bev.: Szergej Alekszejevics Kozsukov = Szbornyik trudov Kafedri Bibleisztiki Moszkovszkoj Pravoslavnoj Duhovnoj Akademii, Moszkva, 2013, 93–114.

EGYÉB SZERZŐK

- Augustinus: Epistolae ex duobus codicibus nuper lucem prolatae = Johannes Divjak (szerk.): Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 88, Bécs, 1981.
- Biblia, Ószövetségi és újszövetségi Szentírás. Ford., magy.: Gál Ferenc, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor, Tarjányi Béla, Budapest, 1992⁷.
- Cyprianus: De ecclesiae catholicae unitate = Opera omnia, Wilhelm von Hartel (szerk.): Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 3/1., Bécs, 1868, 209–233.

- Fortunatianus Aquileiensis: Commentarii in evangelica. André Wilmart, Bernhard Bischoff (szerk.), Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 9, Turnhout, 1957.
- Hieronymus: Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor = J.-P. Migne (szerk.): Patrologiae cursus completus. Series latina, Vol. 26, Párizs, 1845, 15–218.
- Hieronymus: De viris illustribus = J.-P. Migne (szerk.): Patrologiae cursus completus. Series latina, Vol. 23, Párizs, 1845, 597–719.
- Irenaeus: Adversus haereses = J.-P. Migne (szerk.): Patrologiae cursus completus, Series graeca, Vol. 7, Párizs, 1857, 423–1224.
- Pseudo-Máté-evangéliuma. Ford. Bollók János = Görömbözi János – Adamik Tamás (szerk.): Csodás evangéliumok. Budapest, 1996, 47–72.
- Victorinus Petavionensis: Opera. Johann Haussleiter (szerk.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 49, Bécs – Lipcse, 1916.

SZAKIRODALOM

- Cracco Ruggini, Lellia: Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia = Antichità altoadriatiche, 1977, Vol. XII, 353–381.
- Csigi Péter: „Athletae spiritales”: Szent Pál Aquileiai Chromatius 12. és 28. beszédében = D. Tóth Judit, Heidl György (szerk.): Irodalom, teológia, művészet, Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII-XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból. Studia Patrum 5. Budapest, 2014, 211–217.
- Cuscito, Giuseppe: Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua: bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei „Sermones” e dei „Tractatus” = Aquileia Nostra, 1979, Vol. 50, 497–572.
- De Nicola, Angelo: Il prologo ai Tractatus in Matthaem di Cromazio = Antichità altoadriatiche, 1989, Vol. XXXIV, 81–116.
- Fabris, Rinaldo: Il metodo esegetico di Cromazio d'Aquileia = Aldo Bressani – Pietro Bertolla – Aldo Moretti (szerk.): Varietas indivisa: teologia della Chiesa locale: studi in onore di Pietro Bertolla e Aldo Moretti. Scuola superiore di teologia di Udine e Gorizia 1. Brescia, 1983, 93–117.
- Gribomont, Jean: The Translations. Jerome and Rufinus = Johannes Quasten – Angelo di Berardino (szerk.): Patrology, Vol. IV., The Golden Age of Latin Patristic Literature. Christian Classics. Notre Dame, Indiana, 1995², 195–254.
- Grüll Tibor: „Nincs nekik se nyelvük, se írásuk”. A zsidók és a latin nyelv a késő ókorban. = Antik Tanulmányok, 2002/1-2, 37–64, doi.org/10.1556/anttan.46.2002.1-2.3.
- Hamman, Adalbert: The Turnabout of the Fourth Century = Johannes Quasten – Angelo di Berardino (szerk.): Patrology, Vol. IV., The Golden Age of Latin Patristic Literature. Christian Classics. Notre Dame, Indiana, 1995², 1–32.
- Hanaghan, Michael: Chromatius vs. Jerome: The Origenist Controversy Reconsidered = The Journal of Theological Studies, 2023, Vol. 74/1, 189–209.
- Heidl György: Szent Ágoston megtérése. Catena Monográfiák 2. Budapest, 2001.
- Kelly, John Norman Davidson: Szent Jeromos élete, írásai és vitái. Ford. Nemes Krisztina. Catena Monográfiák 4. Budapest, 2003.
- Lemarié, Joseph: Le Bréviaire de Ripoll, Paris B. N. lat. 742. Étude sue sa composition et ses textes inédits. Scripta et Documenta, 14. Montserrat, 1965.
- Lemarié, Joseph: Saint Chromace d'Aquilée témoin du Canon de Muratori. = Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques, 1978, Vol. XXIV, 101–102, doi.org/10.1484/J.REA.5.104357.

- Meyvaert, Paul: An Unknown Source for Jerome and Chromatius. Some New Fragments of Fortunatianus of Aquileia? = Sigrid Kraemer – Michael Bernhard (szerk.): *Scire litteras, Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*. München, 1988, 277-289.
- Nauroy, Gérard: Chromace disciple critique de l'exégèse d'Ambroise: réalités et limites de l'influence de l'In Lucam sur les Tractatus in Matth = *Antichità altoadriatiche*, 1989, Vol. XXXIV, 117-149.
- Noce, Esteban: El recurso a los animales en la obra de Cromacio de Aquileya. = *Bibliotheca Augustiniana*, 2017, Vol. VIII/1, 155-180.
- Palazzi, Maria Luisa: Aspetti liturgici nelle omelie di Cromazio di Aquileia = *Ephemerides liturgicae*, 1976, 29-42.
- Perendy László: Jeromos Máté-kommentárjának forrásai. Kételyek és bizonyosságok = Boros István (szerk.): „Szeresd az Írások tudományát!” „Ama scientiam Scripturarum”. Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai. Budapest, 2023, 110-120. = Bank Barbara – Kovács Bálint – Medgyesy S. Norbert (szerk.) *A Kaukázustól a Lajtáig. Apokaliptika, identitás, történelem és művelődés Közép- és Kelet-Európában*. Budapest, 2023, 141-152.
- Puniet, Pierre de: Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1905, Vol. VI, 304-315.
- Quasten, Johannes: *Patrology, Vol. II., The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Christian Classics. Notre Dame, Indiana, 1995².
- Rapisarda, Grazia: Continuità tra Antico e Nuovo Testamento in Cromazio di Aquileia = *Augustinianum*, 2000, Vol. 40/1, 291-302.
- Rutgers, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome*. Leiden – New York – Köln, 1995.
- Simonetti, Manlio: Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West = Johannes Quasten – Angelo di Berardino (szerk.): *Patrology, Vol. IV., The Golden Age of Latin Patristic Literature*. Christian Classics. Notre Dame, Indiana, 1995², 33-143.
- Thelamon, Françoise: Les vaines illusions des Juifs incredules selon Chromace et Rufin d'Aquilée = Jean-Michel Poinssotte (szerk.): *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin du IVe siècle*. Rouen, 2001, 97-114.
- Trettel, Giulio: Terminologia esegetica nei sermoni di san Cromazio di Aquileia = *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 1974, Vol. XX, 55-81, doi.org/10.1484/J.REA.5.10427.

A TERMÉSZET ÉS A SZEMÉLY FOGALMA BOËTHIUSNÁL

SIKLÓSI ISTVÁN

ABSTRACT

The notion of person and nature by Boethius

The title of the fifth one of Boethius' theological writings *Opuscula Sacra* is *Contra Eutychem et Nestorium*. According to Boethius' argumentation in this treatise he can refuse successfully the two mentioned theologians' Christological views and present the approach of the Church by defining of the concept of person (*persona*) and nature (*natura*). Boethius' definition is that person is the individual substance of rational nature where the nature is the specific difference that gives form to anything. In his treatise Boethius asserts that Nestorius made a double person in Christ because he believed one person has only one nature although there was the divine and human nature at the same time in Christ, and Eutyches denied one of the natures and confessed only the divine one in Christ by the same reason what Nestorius thought. Boethius suggested as a solution that the subsistence has to be universal, essence has to be an entity being in the singular things and substance has to be both universal and individual just as the concept of person. By comparing the concepts to each other and analyzing them, Boethius wrote that Christ was the individual substance of the divine and the human rational nature so Christ was one person. This article includes the Hungarian translation of Boethius' treatise with an introduction making a historical summary and presenting the argumentation of Boethius.

I. BEVEZETŐ BOËTHIUS: *EUTYCHES* ÉS *NESTORIOS ELLEN* CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉHEZ

1. BOËTHIUS ÉRTEKEZÉSÉNEK TÉMÁJA

Boëthius *Nestorios és Eutyches ellen*¹ című értekezése az *Opuscula Sacra* című gyűjteményben maradt fenn, mely öt művet foglal magában, ezek pedig az 510-es évek során és az 520-as évek elején íródtak. Ezekben az években a latin egyház kereste

A szerző 2023-ban doktorált az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában Antik filozófia programon.

¹ A következőkben: *Eutyches ellen*.

a megbékélés lehetőségét a keleti, görög nyelvű egyházakkal, Akakios püspök nevével ellátott irat, a *Henótikon* miatt kialakult egyházszakadás megszüntetése végett, valamint kereste a párbeszéd lehetőségét a theopaszkhita tételeket valló szerzetes közösségekkel és püspökökkel, akiknek a befolyása jelentősen nőtt a korban a görög nyelvű területeken. Az *Opuscula Sacra* egyes írásainak hagyományos számozása szerint az első és a második a Szentháromság témakörével foglalkozik, a harmadik a világ dolgainak szubsztanciális jóságát vizsgálja meg, a negyedik az ember üdvtörténetét tekinti át, míg az ötödik, az *Eutyches ellen* című értekezés, egy krisztológiai vitacikk. Boëthius ezen utóbbi írásában azt állítja, hogy célja a természet (*natura/physis*) és a személy (*persona/prosopon*) fogalmának meghatározása, hogy ezáltal cáfolatot tudjon adni Nestorios és Eutyches szélsőséges nézetére, és kifejtse az egyház – és egyben a saját – krisztológiai álláspontját.² Erre az okot Eutyches követői szolgáltatták, akik elismerték, hogy Krisztus két természetből volt, de tagadták, hogy kettőben állna fenn, szemben az egyház nézetével, mely Krisztust egyaránt két természetből és két természetben állónak vallja. Boëthiust ez a kérdéskör annak vizsgálatára sarkallta, hogy mi a különbség a között, hogy valami két dologból, vagy két dologban áll fenn.³ Boëthius álláspontja szerint ennek tisztázásához vezet el a természet és a személy fogalmának meghatározása. Boëthius értekezésében azt állítja, hogy a személy egy individuális szubsztancia, méghozzá az értelmes természeté, minthogy a személy az értelmes természet individuális szubsztanciája,⁴ ahol a természet az egyes dolgokat meghatározó fajalkotó különbség.⁵ Boëthius viszont nem mondja meg, hogy miért vezetne Nestorios és Eutyches nézetének cáfolatához a természet és a személy fogalmának meghatározása, valamint arra sem tér ki, hogy miért éppen Nestorios és Eutyches krisztológiája képezi kritikája tárgyát.

Boëthius a természet és a személy fogalmát tette vizsgálatá tárgyává az *essentia/ousia*, a *subsistentia/ousiós*, a *substantial/hypostasis* fogalma mellett.⁶ Ezek a terminusok képezték a krisztológiai viták tárgyát, mivel a krisztológiai nézetek alapjául szolgáltak, viszont – csakúgy, mint a két említett teológus nézete – széles körben ismertek, tárgyaltak és vitatottak voltak, Boëthius korára pedig inkább tisztult, mintsem homályosabbá vált volna ezen fogalmak jelentése. E mellett Nestorios és Eutyches krisztológiája nem csupán az alkalmazott terminusok tekintetében külön-

² OSV 51–58 [54–61] (Jelen tanulmányban azt a gyakorlatot követem, ami szerint az 'OS' rövidítéssel az *Opuscula Sacra* című gyűjteményre, az ezt követő római számmal a gyűjtemény öt értekezése közül az adott értekezésre utalok. Ezt követi a Moreschini-féle kiadás fejezetszáma – kivéve az értekezések azon részét, aminek nincs fejezetszáma – és sorszáma, majd a Stewart-féle kiadás sorszáma szögletes zárójelben.)

³ OSV 5–10 [6–12]

⁴ OSV 3.168–172 [1–5]

⁵ OSV 1.111–112 [57–58]

⁶ Boëthius erre értekezésének harmadik fejezetében tér ki.

bözik mind egymástól, mind az egyház által elfogadott krisztológiai állásponttól, ezért nem világos, hogy miért az említett terminusok jelentésének tisztázásában látta Boëthius a szélsőséges krisztológiai nézetek cáfolatának lehetőségét. Mit gondolt Boëthius Nestorios és Eutyches nézetéről? Hogyan értette az említett terminusokat? Boëthius elkülönítette a szubsztancia és a szubszisztencia fogalmát, mit értett ezek alatt, és miért szubsztanciának és nem szubszisztenciának tekintette a személyt? Mit állított Nestorios és mit Eutyches, ami miatt elítélésüket és álláspontjuk részletes taglalását követően 70 évvel Boëthius lényegesnek találta ezek újratárgyalását?

2. KRISZTOLÓGIAI NEHÉZSÉGEK: NESTORIOS TANÍTÁSA

Nestorios 428-ban vált Konstantinápoly püspökévé, és megválasztását követően a Nagytemplom oltáráról levett egy képet, mely a császár, Theodosios nővérét, Augusta Pulcheriát ábrázolta. Nestorios tettét azzal magyarázta, hogy egy nő képeinek semmi helye egy templomban, még akkor sem, ha magas rangja, vagy tekintélye miatt kiemelt társadalmi szerepet tölt be. Pulcheria viszont azt kérdezte Nestoriosztól, hogy egy nő, akár ő maga, nem lehetne-e Isten anyja, nem adhatna-e életet akár Istennek is, mint ahogy Mária tette. Nestorios válasza erre egy határozott nem volt, mivel egy ember nem szülhet Istent, erre ugyanis senki sem lenne képes, Isten nem születhet. Nestorios szerint Mária nem Istenszülő (*Theotokos*), hanem Krisztusszülő (*Christotokos*) vagy emberszülő (*Anthrópotokos*) volt, Mária a Megváltót szülte, nem pedig Istent.⁷ Nestorios nézetével nem elégitette ki császára elvárásait, és hosszabb távon politikai feszültség keresztüztübe került a teológiai-filozófiai támadások mellett.

Nestorios elgondolása szerint különbséget kell tennünk Krisztus egységén belül emberi és isteni természete között, és az egyikre utaló állításokat nem lehetséges a másikra vonatkoztatni és fordítva; a két természet radikálisan eltér egymástól. Isten, isteni természete révén – mely jelen volt megtestesülését követően Krisztusban – nem képes a változásra, nincsenek szükségletei és nem születik, ezzel szemben az ember emberi természete miatt változik, születik és szükségletei vannak. A 'természet' (*physis*) terminus alatt Nestorios azoknak a tulajdonságoknak a gyűjteményét érti, melyek meghatározzák és egyben kategorizálják a világ dolgait: esszenciális tulajdonságok.⁸ A természetnek ez a fogalma trinitológiai jelentésével rokonítható, mivel – követve a Boëthius, vagy akár már Nestorios korára elfogadottá vált trinitológiai terminológiát – a Szentháromság egy természet (*physis*), avagy egy lényeg

⁷ Russell: Cyril of Alexandria, 33; Nestoriana 313,1–3

⁸ Nestoriana 280, 5–16; Kelly: Early Christian Doctrines, 317.

(*ousia*) és három isteni személy, avagy fennállás (*hypostasis*),⁹ ahol a természet azokra a tényezőkre vonatkozik, melyek közösek mind a három isteni személyben.

Nestorios azt állította, hogy az Isten Ige megtestesülésével két természet határozta meg egyszerre Krisztust, az isteni és az emberi, de maga Krisztus megmaradt egy létezőnek, egy személynek. Nestorios nézetével kapcsolatban a legfőbb problémát az okozta, hogy a két természet radikális elkülönítése és nem csupán megkülönböztetése révén ellehetetlenítette Krisztus egységét. Krisztus egysége így csak névleg állhat fenn, mivel a két természet nem kapcsolódik egymáshoz, csupán egymás mellett, egymás mellé téve (*parathesis*) szerepel, és Krisztus személye pedig vagy nem több egy üres szónál, vagy akár három dologra is vonatkozhat: csak az isteni, csak az emberi természetre, esetleg a kettő együttesére. Ebben ragadható meg Nestorios nézetének szélsőséges mivolta.¹⁰ A két természetet valló¹¹ krisztológia szerint csak két természet és egy személy állításával lehetséges sikeres leírást adni Krisztus mivoltáról, azonban a két természet mindig megmarad az egyetlen személy két természetének, a két természet pedig nem különülhet el egymástól, csupán tevékenységük és tulajdonságaik révén különböztethetők meg. A két természetet valló nézet jellemezte antiokhiai krisztológiai iskola képviselői szerint Isten nem képes a változásra, de megtestesült annak révén, hogy maga mellé vette fel az embert, és vele egyetlen cselekvő entitást alkotott, egy személyt. Az iskola képviselői úgy gondolták, hogy az egy természetet vallókkal¹² ellentétben képesek olyan leírással szolgálni Krisztus mivoltára, mely nem tekint el sem az isteni, sem az emberi tényezők jelenlététől, és csupán egyetlen létezőről tesz említést. Ez utóbbi kritérium teljesítésének hiánya volt jellemző Nestoriosra. Az antiokhiai iskola követői szerint két forma (*formal/morphé*), két lényeg (*essentia/ousia*) volt jelen egyetlen egyedi

⁹ Ezzel a leírással a kappadókiai atyák – kaisereiai Basileios, nyssai Gergely és nazianzosi Gergely – trinitológiájára szeretnék utalni, akik elkülönítve az *ousia* és a *hypostasis* terminusokat azt állították, hogy az *ousia* arra vonatkozik, ami közös a három isteni *hypostasis*-ban, avagy személyekben: magára istenre. A három isteni személy egyedi fennállás, szám szerint viszont nem különíthetők el, csupán megkülönböztethetők egymástól, és a személyekre vonatkozó állítások csak a személyekre referálnak.

¹⁰ Így látta ezt például Leo pápa (Leo Ep. 165, 2 [PL 54, 1157]A), ahol Leo azt írja, hogy „Kiátkozással sújtatik Nestorios, aki a boldog Szűz Máriát nem Isten, hanem az ember szülőanyjának vallotta, minthogy egy személyt a testnek, és egy másikat az istenségnek készített [*Anathematizetur ergo Nestorius, qui beatam Virginem Mariam non Dei, sed hominis tantummodo credidit genitricem, ut aliam personam carnis faceret, aliam Deitatis*].”

¹¹ A következőkben ezzel a megfogalmazással szeretnék utalni azokra a krisztológiai nézetekre, melyek Krisztust két természetből vagy két természetben állónak gondolták el, de nem csupán a diofizitákra, hanem azon miafizitákra, akik nem zárkóztak el a két természet lehetőségétől.

¹² A továbbiakban ezzel a megfogalmazással utalok mindazon nézetre, mely csupán egyetlen természetet vall Krisztusban, azaz monofizita, vagy Krisztust egy természetből állónak gondolja el, és mindazon megközelítésre, mely ahhoz ragaszkodik, hogy Krisztusnak egy természete volt, azaz miafizita, de nem zárkózik el annak lehetőségétől, hogy akár két természetből legyen.

fennállásban (*substantia/hypostasis*), mely egyedi fennállásra a személy (*persona/prosopon*) megnevezést alkalmazták.¹³

Boëthius *Eutyches ellen* című értekezésében, követve a korábbi kritikai megnyilvánulásokat, úgy érvel Nestorios ellen, hogy Nestorios megkettőzte Krisztust vagy azáltal, hogy egyaránt Krisztusnak nevezi az egymással semmilyen kapcsolatban sem álló emberi természetet és az isteni természetet, vagy annak révén, hogy a 'Krisztus' megnevezés egyszerűen nem vonatkozik semmire, és csak a két természet áll fenn.¹⁴ Boëthius viszont terminológiai elemzése során azt állítja, hogy Nestorios nem tért el az egyházi szóhasználattól a természet vagy a személy fogalmának terén.¹⁵ Boëthius szerint Nestorios ott tévedett, hogy a természet fogalmához hozzárendelte a személyét, és ezért két természet állítása két személy állítását jelentette.¹⁶

Boëthius szerint Nestorios két értelmes természetű individuális szubsztancia jelenlétét állította Krisztusban, és noha mind az isteni, mind az emberi természet értelmes természetű, ezek nem lehetnek individuális szubsztanciák, mivel csupán a személy az, a természet általános. Boëthiusnak ez az érvelése Nestorios ellen nem tér el az őt megelőző teológusok és filozófusok megközelítésétől, akik szintén a személy megkettőzésében vélték felfedezni Nestorios tévedését, mivel elkülönítette a két természetet Krisztusban és mindegyiket szubsztanciának tartotta; csak arról nem beszélt, hogy Krisztus maga micsoda, csupán annyit állított, hogy egy személy. A két természetet valló megközelítés követői úgy vélték, hogy megközelítésük legfőbb érdeme, hogy egyszerre képesek Krisztus isteni és emberi mivoltát állítani a személy megkétszerezése nélkül, szemben az egy természet híveivel, akik erre nem képesek, mert úgy vélik, hogy Krisztusnak csak egy természete volt. Ennek az alexandriai krisztológiai iskolának, az egy természet irányzatának az egyik szélsőséges képviselője volt a Boëthius által megnevezett másik teológus, Konstantinápoly egykori főapátja, Eutyches.

3. KRISZTOLÓGIAI NEHÉZSÉGEK: EUTYCHES NÉZETE

Eutyches azt állította, hogy „Vallom, hogy Krisztus két természetből volt az egyesülés előtt, utána viszont egy természetet vallok.” („Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor./Homológó ek dyo physeón gegenésthai ton Kyrion hémón pro tés henóséós meta mentoi tén henósín physin homologó.”).¹⁷ Eutyches úgy gondolta, hogy Krisz-

¹³ Így gondolta kyrosi Theodórétos *Isten megtestesüléséről* című művében (PG 75, 1427C–D).

¹⁴ OSV 4.273–307 [9–46]

¹⁵ OSV 1.113–117 [58–63]

¹⁶ OSV 5.385–402 [1–20]

¹⁷ Eutyches hitvallása több helyen szerepel, az idézett szöveg helye: Leo Ep. 28.6. PL 54, 777B.

tusnak csupán egy természete volt, méghozzá az isteni, viszont ennek oka kérdéses, csakúgy mint az, hogyan gondolta el Eutyches Isten és ember egyesülésének módját, ugyanis a források erről nem tájékoztatnak. Eutyches megközelítése kapcsán viszont megtudhatjuk azt, hogy szerinte Krisztus teste nem volt azonos Mária testével, Mária viszont egylényegű volt az emberrel. Krisztus teste emberi test (*corpus humanum*) volt, nem pedig ember-test (*corpus hominis*), mint mindenki másé.¹⁸ Ez alapján úgy tűnik, hogy Eutyches nem tekintette Krisztust egylényegűnek az emberrel, csupán Istennel, azonban nem tagadta, hogy Krisztus ember volt, pontosabban azt, hogy egy volt velünk, valamint azt sem, hogy az Isten Ige valódi embert vett volna fel. Eutyches – nem világos, hogy milyen módon, de – anélkül gondolta el Krisztust valódi embernek, hogy emberi természete lett volna, és egylényegű lett volna az emberrel. Eutyches nézetének részletes elemzését nehezíti az is, hogy nézete kapcsán gyakran ellentmondásosak az egyes beszámolók. Nincs ez máshogy Boëthius esetében sem, aki többféleképpen idézi fel és értelmezi Eutyches megközelítését.

Boëthius *Eutyches ellen* című értekezésének bevezetőjében azt mondja, hogy bizonyos „eutychiánusok” azt állítják, hogy Krisztus két természetből áll („ex duabus naturis Christum consistere confiteri”), azonban tagadják, hogy két természetben állna, szemben az egyházzal, ami szerint Krisztus két természetből és két természetben is áll.¹⁹ Értekezésének későbbi részében Boëthius azt írja, hogy Eutyches hibája az volt, hogy szerinte Krisztusban nem szabad kettős természetet vallani. Boëthius szerint Eutyches el akarta kerülni Nestorios tévedését, és nem szeretett volna Krisztusban két személyt állítani, mivel azonban egy személyhez szerinte egy természet társul, ezért nem lehetséges két természetet vallani, hanem csak egyet.²⁰ Boëthius idézve Eutyches hitvallását a fentebbi formulától eltérő nézetről számol be, amikor azt írja, hogy Eutyches Krisztusban két természetet vallott („duas se confiteri in Christo naturas”) Isten és ember, avagy az isteni és az emberi természet egyesülése előtt, az egyesülés után viszont egyet.²¹ Boëthius értekezésének későbbi részében az értekezés bevezetőjében említett nézetet tulajdonítja Eutychesnek, és ezt egészíti ki tévedésének egy másik forrásával, amely már nem a természetek számához vagy a természetek egységének forrásához kapcsolódik, hanem az isteni és az emberi természet egyesülésének módjához. Boëthius azt állítja, hogy valami úgy lehet két dologból, adott esetben természetből, hogy azok egyesülését követően vagy megmaradnak annak, amik az egyesülés előtt voltak, vagy megszűnnek. Eutyches az első lehetőséggel nem számolt, és az egyesülésnek egy olyan formáját vallotta, mely szükségszerűen az egyik vagy mindkét természet megszűnésével jár,

¹⁸ Leo Ep. 22, PL 45, 730B–731A

¹⁹ OSV 6–19 [7–21]

²⁰ OSV 5,385–402 [1–20]

²¹ OSV 5,404–406 [22–23]

holott az egyház szerinti egyesülés az első forma szerint ment végbe, és mindkét természet változatlanul fennállt Krisztusban.²²

Eutyches nézetének értelmezését nehezíti az, hogy Eutyches az egy természetet valló megközelítés lelkes hívének mutatkozik, az alexandriai krisztológiai iskola képviselőjének. Eutyches úgy véli, hogy Krisztusban Isten és az ember teljesen eggyé vált, tehát nem lehetséges kettősségről beszélni Krisztusban, mivel egy fennállás volt. A megközelítés szerint Isten és ember, avagy az istenség és az emberség természet, avagy fennállás szerint egyesülve (*henosis kata physin/hypostasin*) egy természetet, avagy egy fennállást alkotott, mert alexandriai Kyrillos és mások kifejezésével élve,²³ egy a megtestesült Isten Ige természete („*mian physin tou theou logou sesarkómené*”). Az alexandriai iskola követői többnyire úgy vélték, hogy az Ige testet öltése és az, hogy az Ige emberré vált, azt jelenti, hogy Isten és ember egy egységgé, egy fennállássá vált; Krisztusban nem lehetséges megkülönböztetni, főleg nem elválasztani a kettőt egymástól. Az antiokhiai hagyomány ezt a nézetet nem tartja sikeresnek Krisztus leírásához, mivel tagadja Krisztus egyik természetét, és Krisztust csupán isteninek tartja, de hiányzik az, aki megváltására szorul: az emberi nem, az emberi lényeg. Mikor az alexandriai szerzők Krisztus természetéről tettek említést, többnyire Krisztus egyedi szubsztanciájára gondoltak, és ugyanilyen értelemben, 'egyedi szubsztancia' jelentésben alkalmazták, a természettel (*physis*) szinonim módon kezelték a 'fennállás' (*hypostasis*) terminust, csupán az *ousia*, avagy 'szubsztancia' terminussal referáltak a dolgok lényegére. Az antiokhiaiak szerint az alexandriaiak nem képesek leírást adni Krisztus kettős természetéről, míg az alexandriaiak szerint az antiokhiaiak nem képesek Krisztust egységként kezelni.

4. A TERMÉSZETEK ÉS A SZEMÉLY VISZONYA KRISZTUSBAN

Sokféleképpen érthető két dolog egyesülése, mint ahogy maga Boëthius is többféleképpen érti. Boëthius úgy véli, hogy két vagy több dologból vagy az egyik tényező változása, esetleges megszűnése révén jöhet létre egy dolog, vagy úgy, hogy mind a kettő megszűnik, és egy harmadik jön létre, mely nem különbözik, de nem is egyezik meg azzal a kettővel, melyből létrejött.²⁴ Emellett megemlíti – Eutyches

²² OSV 7.588-598 [4-16]

²³ Ezt a terminológiát a modern kutatók körében szokás alexandriai Kyrillos krisztológiájához társítani, azonban bebizonyosodott, hogy ennek forrása a nézetéért és terminológiájáért elítélt laodiceai Apollinaris, noha Kyrillos maga úgy tudta, a szöveg – a hagyományozódása miatt – alexandriai Athanasios nézetét követi. Az említett terminusok megtalálhatók Apollinaris fennmaradt töredékei között: Ad Iohannem; fr. 148.1-10. (Lietzmann: Apollinaris von Laodicea, 250-251, 247).

²⁴ OSV 6.483-487 [6-8]

ellen érvelve –, hogy az egyesülésnek az a módja, amit az egyház vall, eltér ettől, mert aszerint az egymással egyesülő két dolog mindegyike megmarad annak, ami az egyesülés előtt volt.²⁵

Boëthius értekezésében csupán átalakulásról (*transformatio*), összekapcsolásról (*coniugatio*) és egyesülésről (*adunatio*) tesz említést, azonban már Boëthius kora előtt felhasznált krisztológiai terminológia ennél jóval szélesebb volt, mivel teret engedett a keveredés (*mixis*), az összefonódás, avagy elegyedés (*synchysis*) több verziójának is.²⁶ Boëthius úgy véli, hogy egy testetlen dolog, kiemelten Isten nem változhat át testivé, mivel egy testetlen nem lehet testi, és egy testi nem lehet testetlen, valamint Isten, aki nem képes a változásra, nem mehet át változáson, nem válhat testetlenből testivé. Egy testi dolog ugyan már képes lehet a változásra, Boëthius szerint viszont a nehézséget az jelenti, hogy nem minden képes bármivé átváltozni: egy dolog csak akkor képes átváltozni egy másik dologgá, ha a dolgok anyagi alapja azonos, és kölcsönösen hatni és hatást elszenvedni képesek egymástól. Boëthius példája szerint egy bronz tárgy nem képes kővé változni vagy akár fűvé, mivel nem közös az anyaguk, de ha közös lenne az anyaguk, akkor sem lennének képesek erre, mint például egy pohár bor sem válhat tengernyi vízzé és fordítva, mert a kölcsönösség hiánya esetén – a bor és a tenger példájának estében az eltérő mennyiség miatt – az egyik megsemmisítheti a másikat.²⁷

Boëthius szerint, ha hiányzik a kölcsönösség, de az anyag közössége megvan, akkor az egyik minőség elpusztítja a másikat, és ennek a következménye az egyik dolog megszűnése, hiszen az már nem lehet az, ami a folyamat előtt volt. Sem a testetlen, sem a testi nem változtathatja meg a tulajdonságát, nem lehetséges átváltozás a két természet egygyé válása során. Egy másik lehetőség szerint a két természet közül nem az egyik változott át a másikká, hanem a kettő elvegyült egymással, a két természetből egy harmadik, új állt elő, mely nem azonos azzal a kettővel, melyből létrejött. A feltételezés viszont az, hogy Krisztus egyaránt volt Isten és ember, mind a kettő, nem pedig csak az egyik, vagy egyik sem, márpedig az elegyedés azt állítaná, hogy egyik sem, ezáltal pedig nem lehetne sikeres leírással szolgálni Krisztus mivoltáról. Boëthius úgy gondolta, hogy a két természet egymással egyesült, amin azt értette, hogy Krisztus személyében úgy volt jelen egymás mellett a két természet, mint az arany és a drágakő a koronában.²⁸ A korona egységes, arany és drágakő

²⁵ OSV 7.588-594 [4-11]

²⁶ Ide sorolható a rész vagy egész szerinti (*kath'olou*) elegyedés (*synchysis*), vagy éppen a keveredés (*mixis*) is, mely az elegyedéssel szemben nem egyes dolgok megszűnése révén előálló új elegy létrejöttét, hanem egyes dolgok elkeveredését jelenti. A dolgok egygyé válásának az antikvitás során számon tartott módjairól található felsorolás egy Alexandrostól származó töredékben, aki Khryszippos írását idézi a vegyülésről (LS 48C, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 372).

²⁷ OSV 6.486-567 [8-91]

²⁸ OSV 7.595-605 [12-23]

alkotja, azonban nem létezhet az egyik nélkül vagy csak az egyikkel, mindkettőnek jelen kell lennie ahhoz, hogy a korona korona legyen, és be tudja tölteni funkcióját.

Az egyesülésnek a Boëthius által preferált módja azt állítja, hogy maga a korona egy egész, melyből nem lehet eltávolítani egyik elemet sem, ez magának a koronának a veszét jelentené. Lehetséges állítást tenni a koronának csak az egyik összetevőjéről úgy, hogy az állítás a másakra ne vonatkozzon, de az állítás magára a koronára mindig referál. A példa szerint az arany arany marad a drágakő nélkül is és fordítva, de a korona csak mindkettővel együtt állhat fenn, és az arany sérülése vagy a drágakő elvesztése a korona sérülésével vagy megszűnésével jár. Boëthius viszont feltesz egy nagyon érdekes és lényeges kérdést: vajon ezzel nem teszünk-e hozzá egy negyedik elemet, nevezetesen az embert a Szentháromság személyeihez? Válasza az, hogy nem, mert maga Krisztus az alanya bármilyen rá vonatkozó állításnak, és nem Krisztus isteni természete vagy a megtestesült Ige.²⁹ Ezzel viszont sokan nem értettek egyet; kiemelten az egy természet hívei, akik szerint, mivel Isten és az ember teljesen eggyé vált, és a kettő nem különíthető el, nem csupán az ember szenvedett a kereszten, nem csupán az ember született, hanem az az Isten is, mely megtestesülve felvette a testet.

Az egy természetet valló szerzők elfogadni kényszerültek vagy éppen büszkén hirdették, hogy szerintük Isten szenvedett, mert a Háromság egyike, nevezetesen az Ige, megtestesült alakban, de a felvett emberrel együtt – mivel eggyé vált vele – szenvedett a kereszten. Boëthius álláspontja viszont az, hogy ez nem fogadható el. Isten nem képes a változásra, a szenvedésre, és nem gondolható el Isten szenvedése vagy éppen születése, ha pedig Krisztusban nem két természet, azaz két, lényegét meghatározó minőség, egy isteni és egy emberi volt jelen, akkor vagy istenné vált az ember a felvétel során, és már nem Háromságról, hanem négyességről kell beszélni, amiben a felvett ember is jelen van, vagy pedig Krisztus nem volt ember. Boëthius amellet érvel, mondható, hogy Isten szenvedett, de nem azért, mert képes a szenvedésre, hanem mert az Isten Ige jelen volt abban az egységben, mely képes volt a szenvedésre a másik természete révén,³⁰ pontosabban: Isten azzal a természettel együtt szenvedhetett, ami a kereszten szenvedett, mert egy személyt alkotott vele. A kérdés lényegét a két természet, avagy az istenség és az emberség egysége jelenti. Az antiokhiaiak szerint lehetséges olyan állítást tenni, mely csupán Krisztus egyik természetére vonatkozik, és természetesen arra, akinek a természete van, magára Krisztus személyére. Az alexandriaiak szerint viszont ez nem lehetséges, mivel megosztja Krisztus egységét, személyét pedig üres fogalommá minősíti. A két irányzat vitáját, ha átmentileg is és csupán felszínesen, a khalkédóni zsinat

²⁹ OSV 7.633–645 [51–56]

³⁰ OSV 7.634–638 [53–56]

krisztológiai határozata enyhítette. A Boëthius által felvázolt megközelítés – saját szándéka szerint – követi a khalkédóni krisztológiai határozat irányvonalát.

A khalkédóni zsinat krisztológiai határozata azt rögzíti, hogy Krisztus két természetből és két természetben volt, amik egy személyt, azaz egy fennállást alkottak, melyben a természetek összekeverhetetlenül (*asynchytós*), változhatatlanul (*atreptós*), elválaszthatatlanul (*adiaretós*) és elkülöníthetetlenül (*achoristós*) egyesültek, maga az egyesülés pedig nem szüntette meg a természetek különbségeit.³¹ A személy oszthatatlanságát a határozat szövege azáltal fejezi ki, hogy a két természet eggyé válásának mindegyik módja tagadó formában kerül megemlítésre, és azt állítja, „nem oszlik vagy válik két személyre”. A szöveg kifejezi a két természet teljes eggyé válását, azt, hogy a kettő nem bontható szét, nem alakítható vissza. A szöveg azért állítja azt, hogy a két természet egy személyben (*persona/prosopon*), avagy egy fennállásban (*subsistentia/hypostasis*) egyesült, mert a kettő nem bontható szét két részre, eggyé vált, és erre az eggyé vált egységre vonatkozik a személy fogalma. A kérdés és a krisztológiai vita tárgya a zsinatot követő időkben az volt, hogy a zsinat határozata milyen megközelítés szerint íródott, és mi az, amit képvisel.

Többen úgy vélték, hogy a szöveg Krisztus egységét hangsúlyozza és kiemeli, hogy Krisztus nem oszlik két természetre. Az egy természet híveinek egy része győzelmeként tekintett a határozatra, míg mások úgy vélték, hogy az nem tesz eleget az egy természet megközelítésének, így elutasították a zsinat szövegét. Voltak, akik a két természetet valló krisztológia álláspontját vélték felfedezni a szövegben, mivel az Krisztusban két természetet különböztet meg, és csupán azt állítja, amit már többen is állítottak korábban: Krisztus személyében volt jelen a két, egymástól el nem választható természet. Így látta ezt a zsinat előtt már Leo pápa is, Flavianoshoz, Konstantinápoly egykori püspökéhez írt levelében, amikor úgy fogalmazott a természetek kapcsán, hogy Krisztusban mindkét természet azt cselekszi, a másikkal egy közösségben, ami az ő sajátja.³² A ’közösség’ voltaképpen Krisztus személyét jelenti, és ez az a nézet, melyet a latin nyelvű szerzők követtek még Boëthius korában is, sőt látszólag maga Boëthius sem volt kivétel ez alól.

A terminológiát tekintve Boëthius értekezésében már egy jelentős eltérést láthatunk a korábbi, latin nyelvű, két természetet valló krisztológia terminológiájától, melyre utaló pont más, latin nyelvű szerzőnél is jelen volt,³³ nevezetesen, hogy a két természet egységét természetes egységben képzelte el. A természetes egység (*naturalis unitas/physiké henosis*) terminus nem arra utal, hogy az egység nem mesterséges, és nem is egy üres tautológiára; nem egy semmitmondó szofizma,

³¹ A határozat szövege megtalálható: ACO, 1933, Vol. I. V. 137–138 [396–397]; magyarul olvasható: Meyendorff: Krisztus az ortodox teológiában, 48.

³² Leo Ep. 28.4, PL 54, 767A

³³ Például Gelasius pápánál (Tract. III.13, Thiel: Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae, 541).

hanem eredetileg annak az egységnek a leírására szolgáló – az egy természetet hívő laodiceai Apollinaristól származó – terminus, mely Isten és ember egy természeté – ezzel szinonim értelemben –, egy fennállássá egyesült egysége. Isten és ember egyesüléséből létrejött egység egy természettel, nevezetesen Krisztus természetével jellemezhető, egy természet, mert egy fennállás, egyetlen egyedi létező, hiszen a kettő *hypostasis*, avagy *physis* szerint egyesült egymással. A ’természetes egység’ terminus több áttéten keresztül megváltoztatta jelentését, és már nem Krisztus egyetlen természetére, azaz fennállására utalt, hanem arra, hogy Krisztus személye természetekből álló, valós, reális egység.³⁴ Boëthius korára már nem azt jelentette, hogy Krisztusnak egy természete volt, hanem azt, hogy Krisztus személye természetek egysége, természetekből létrejött egység, melynek milyensége a khalkédóni határozatban rögzítésre került.

A határozat a természet jelentését a két természet hívei által hangoztatott értelemben alkalmazta, esszenciális tulajdonságot, formát (*forma/morphé*) értve ez alatt, követve az antiokhiai szóhasználatot, mely egyrészt általános, másrészt esszenciális mivolta miatt jelen van az egyes szubsztanciákban mint ezeket meghatározó tényező. A személy pedig egy egyedi fennállás, egy egyedi szubsztancia, ami természetekkel rendelkezik. Ezek a terminusok látszólag nem az egy természet híveinek kedveztek, azonban a határozat kimondta, hogy Krisztus egy *hypostasis* volt, egyetlen egység, akinek nincsenek a másiktól független részei, és ez az egy természet követőinek kedvezett. A zsinat és Boëthius kora közti időkben arról folyt élénk eszmecsere, hogy a határozat melyik irányzatot részesíti előnyben, illetve hogyan kellene érteni a határozat szövegét egyáltalán. A keleti, görög nyelvű területeken az egy természet hívei kerültek többségbe, és sokan elutasították a zsinat határozatát, sőt az Akakios, konstantinápolyi püspök által kiadott *Henótikon* Krisztus egy természetét nyilvánítja ki, és nem erősíti meg a khaikédóni zsinatot mint az egyházra érvényes határozatot, kiváltva ezzel Róma és a latin nyelvű egyház rosszsallását, akik, követve Leo pápa krisztológiai megközelítését, számukra kedvezőnek és követendőnek tekintették a határozatot. Miközben a latinok kitartottak Leo krisztológiája mellett, megjelent köreikben a keletiek egy természetet valló kifejezőmódja, melyet a latinok két természetet valló álláspontra igyekeztek illeszteni. Ennek nyomát láthatjuk a boëthiusi ’természetes egység’ (*naturalis unitas*)³⁵ terminuson, mely egy egy természetet valló kifejezés az immáron két természetből álló Krisztus személyére vonatkoztatva.

³⁴ Ez a jelentés megtalálható az egy természetet hívő krisztológia legfőbb képviselőjénél, alexandriai Kyrillosnál is; idézi Wickham: Cyril of Alexandria, 4–5.

³⁵ OSV 7.639–641 [56–59]

5. A TERMINUSOK BOËTHIUSI MEGHATÁROZÁSA ÉS MEGFELELTETÉSE EGYMÁSNAK

Boëthius a természet kifejezést négy definíció segítségével határozza meg *Eutyches ellen* című értekezésében, három csoportba osztva ezeket. Boëthius szerint a természet fogalmát érthetjük minden dologra, mely létezik, és képes valamilyen értelem felfogni,³⁶ vagy érthetjük csak a testi szubsztanciákra, és ebben a jelentésben a természet az, ami mozgásának okát önmagában hordozza.³⁷ Boëthius kitér arra, hogy a természet fogalmát érthetjük a szubsztanciákra vonatkozólag is, mely egyben a szubsztancia fogalmának definíciója. Eszerint a természet az, ami hatást gyakorolni vagy elszenvadni képes,³⁸ és szintén a szubsztanciára vonatkoztatva a természet az egyes dolgokat meghatározó, fajalkotó különbség.³⁹ Ezen meghatározások feltételezhető forrásait Aristotelés írásaiban találhatjuk meg, aki a természet fogalmát szubsztanciaként, sőt a dolgokat meghatározó formaként (*forma/morphé*) jelölte meg. Boëthius ezzel a megközelítéssel követi az őt megelőző teológusokat, kiemelten Leo pápát és a két természetet vallók táborát.

Boëthius a szubsztanciát formaként határozza meg, mely nem is kiemelten a természet, hanem a személy fogalmának definiálása során játszik szerepet az értekezés gondolatmenetében. Boëthius úgy gondolja, hogy a természet fogalmánál szűkebb terjedelme van a személy fogalmának, mert aminek van személye, van természete is, azonban van természet személy nélkül. Boëthius azt is állítja, hogy a személynek nevezhető szubsztanciák értelmesek, mert egy tetszőleges tulajdonságot, például a fehér színt vagy egy követ, a szubsztanciák közül pedig a növényeket vagy esetleg egy állatot nem szoktunk személynek nevezni, de a testi vagy testetlen értelmes természetű dolgokat igen. Azokat a szubsztanciákat, amiket az értelmes természet – a természet említett, boëthiusi meghatározása szerint – határoz meg, személynek tarthatjuk, de ezek lehetnek általánosak vagy egyediek. Magát az emberi nemet nem mondhatjuk személynek, az egyes embereket viszont személynek tarthatjuk. Az általános szubsztanciák nem lehetnek személyek, csupán az egyesek. Boëthius szerint azt szoktuk mondani, hogy Isten személy, hogy az angyalok személyek és az emberek személyek.⁴⁰ Lényeges megjegyezni, hogy Boëthius ezt a megjegyzését a személy fogalmának meghatározását megelőzően, általánosan érti, értekezésének szövege ekkor nem a későbbiek során adott személymeghatározás terjedelmét tekinti át – erre Boëthius nem tesz utalást művében.

³⁶ OSV 1.66–67 [8–10]

³⁷ OSV 1.96–98 [41–42]

³⁸ OSV 1.81–82 [25–26]

³⁹ OSV 1.111–112 [57–58]

⁴⁰ Boëthius ezt értekezésének második fejezetében fejti ki (OSV 2.118–166 [1–52]).

Boëthius röviden kitér a *persona* terminus elemzésére, és azt állítja, hogy a kifejezés maszkot jelent, amit színházban viselnek a színészek, és egyedi létezőket jelenítenek meg általa, csakúgy, mint ahogy a görög *prosópon* terminus.⁴¹ Minderre Boëthius szerint a görögök pontosabb kifejezést is használtak, ami a *hypostasis*, a fennállás, mely terminussal az értelmes természet egyedi szubsztanciáját nevezték meg.⁴² Az általános szubsztanciákat az egyedi szubsztanciákból vezethetjük le, maguk az általános szubsztanciák pedig önállóan léteznek (*subsistere*), és csupán egy egyedi szubsztanciában képesek fennállni (*substare*); az egyedi dolgokon kívül szubszisztenciák szubsztanciális létet az egyedi dolgokban nyernek el.⁴³ A szubszisztenciának nincs szüksége önnön létezéséhez sajátosságra vagy járulékos tulajdonságra, melyekre az egyedi szubsztanciának szüksége van fennállásához. Az egyedi szubsztancia a sajátosságok és a járulékos tulajdonságok hordozója, míg a szubszisztancia erre nem képes.⁴⁴ Boëthius azt írja, hogy a nem- és fajfogalmak szubszisztenciát jelölnek, mert ezek csupán önmagukban léteznek, de ha esszenziaként egyedít határoznak meg, akkor már szubsztanciák.

Boëthius úgy gondolja, hogy az, amit a latinok *subsistentiának* mondanak, más, mint amit az *essentia* terminussal neveznek meg, mert utóbbi a dolgok lényegét jelenti, és nem létezik az egyedi szubsztanciákon kívül. A szubszisztencia olyan „általános szubsztanciának” tekinthető, ami nem kötődik az egyedi szubsztanciához, azzal a megkötéssel, hogy nem lehetséges szubsztanciának nevezni, mert szubsztanciális létet csupán az egyediben nyerhet el mint *essentia*. Boëthius úgy találja, hogy a ’lényeg’ kifejezésnek, a latin *essentia* terminusnak a görög *ousia* felel meg, az általános szubsztancia, avagy önálló létező, a latin *subsistentiának* a görög *ousiósisis*, a fennállásnak, egyedi szubsztanciának, a latin *substantiának* a görög *hypostasis*, a személynek, a latin *personának* a görög *prosópon* kifejezés.⁴⁵ Boëthius ezen terminusok nyomán állítja azt, hogy a személy az értelmes természet individuális szubsztanciája, ha a szubsztancia értelmes, és a természet nem az általánosban, hanem az egyediben áll fenn.⁴⁶ Mivel Boëthius szerint a személy individuális szubsztancia, nem lehet belőle kettő egyetlen individuális szubsztanciában, mint ahogy azt – Boëthius interpretációja szerint – Nestorios állította, de lehet két természete szemben azzal, amit Eutyches állított. Hogyan lehet két természete?

Boëthius annak vizsgálata közben, hogy milyen szubsztanciákról állítható, hogy személy, a szubsztanciák felosztásával szolgál. A testi, élő, érzékelésre képes, értelmes, egyedi szubsztanciák, valamint a testetlen hatásoknak kitett vagy hatásoktól

⁴¹ OSV 3.172–188 [5–24]

⁴² OSV 3.189–194 [24–29]

⁴³ OSV 3.194–206 [29–41]

⁴⁴ OSV 3.211–220 [45–55]

⁴⁵ OSV 3.243–245 [79–81]

⁴⁶ OSV 3.168–172 [1–5]

mentes, változékony, vagy változatlan, de mindenképpen értelmes szubsztanciák tekinthetők személynek.⁴⁷ Boëthius Istent a tetetlen, változatlan, hatásoktól mentes, értelmes szubsztanciák közé sorolja, az embert pedig az említett, testi, élő, érzékelésre képes, értelmes kategóriába. Mind Isten,⁴⁸ mind az ember fajalkotó különbsége az értelmes természet; ha az értelmes természet egy individuális szubsztanciában áll fenn, akkor személyről beszélhetünk. Az isteni és az emberi értelmes természet fennállása egy individuális szubsztanciában az értelmes természetnek a fennállása egy individuális szubsztanciában, mely fennállás személy, a khalkédóni értelemben vett egység, természetes személy. Boëthius ezáltal megteremtette a két természet egyesülésének ontológiai feltételét: az ugyanolyan értelmesség révén képes egy individuális szubsztanciában egyszerre jelen lenni az isteni és az emberi természet. Boëthius az említettek – Nestorios és Eutyches nézetének cáfolata, a személy és a természet fogalmának meghatározása – mellett a kortárs nézetek ellen is érvelhetett nézetével.

A Boëthius korában fennálló krisztológiai trendek jellegzetességei öt pontba foglalhatók össze:⁴⁹ 1. megkülönböztetett elismerése a kyrillosi 'egy természet formulának', a formula helyesbítésével együtt, szemben a 'két természet formula' egyoldalú használatával, leginkább ennek mellőzésével, emellett viszont 2. egyidejű használata a 'két természetből' és a 'két természetben' formulának. 3. Annak lelkiismeretes vallása, hogy Szűz Mária valóban és reálisan Istenszülő (*Theotokos*) volt, szemben – például – a nem alvó szerzetesek nézetével, 4. annak a formulának a használata, hogy Krisztus azonos a Háromság egyikével, aki megtestesült és szenvedett, valamint megemlíthető 5. annak a szófordulatnak az alkalmazása, hogy Krisztus összetett (*Christus compositus/Christos synthetos*). Ezek kiegészíthetők azzal, hogy elutasították a *Henótikont*, és elfogadták a khalkédóni zsinat krisztológiai határozatát, melyet tartalmában azonosnak tekintettek alexandriai Kyrillos egy természet hívó krisztológiájával.

A felsorolt megállapítások közös pontja az a nézet, mely szerint Krisztus *hypostasisa*, avagy szubszisztenciája azonos a Háromság egyikének *hypostasisával*, avagy szubszisztenciájával. Más szavakkal a Szentháromság egyik isteni személye, a Fiú, megtestesült formában azonos magának Krisztusnak a személyével, és ennek révén a Fiú isteni szubszisztenciája azonos Krisztus szubszisztenciájával. Ez az azonosítás explicit formában is megjelenik az alsó-dunamenti, szkíta szerzetesek és püspökök írásaiban, kiemelten Iohannes Maxentius műveiben, aki gyakran azonosítja az

⁴⁷ OSV 2.135–153 [18–37]

⁴⁸ Sok, kiemelten skolasztikus szerző szerint Isten nem egy a világ létezői közül, ezért nincs és nem is lehet az egyes létezőket egymástól elkülönítő és meghatározó fajalkotó különbsége. Boëthius szerint viszont Istennek van fajalkotó különbsége. Istent a szubsztanciák közé sorolja be.

⁴⁹ Ez a felsorolás A. Grillmeiertől származik (Grillmeier: *Jesus der Christus*, 2/2, 337).

Isten Igét és Krisztust, mikor úgy fogalmaz, hogy „Verbum sive Christus”, vagy „persona sive subsistentia”.⁵⁰ Boëthius szerint viszont ez a megközelítés téves, mivel a személy fogalmát szubsztenciaként, nem- és fajfogalomként, avagy általános szubsztanciaként és nem egyedi szubsztanciaként kezeli. A khalkédóni határozat szövege viszont azt állítja, hogy a természetek megőrizve a maguk sajátosságát „egy személyben és fennállásban találkoznak össze [„in unam personam atque subsistentiam concurrente”].⁵¹ Ez a megfogalmazás látszólag ellentmond Boëthius véleményének, és a *subsistentia* fogalmát köti a *personához*, nem pedig a *substantiát*; tehát Maxentius és a szkíták inkább látszanak követni a khalkédóni terminológiát, mint Boëthius.

Boëthius terminus szerint nem követi a zsinati határozat szövegét annak ellenére, hogy egyrészt a két természet híve, másrészt a természet fogalma kapcsán követi a határozatot, és a határozat által leírt személy fogalmával megegyezik az a személy-képzet, melyet meghatároz és felvázol értekezésében. Boëthius az általa adott személymeghatározás révén sikeres cáfolatot adott Nestorios és Eutyches nézetére, és sikeresen vázolt fel egy olyan koncepciót, ami magyarázatot nyújt két természet egyesülésére és ezek egységének ontológiai megalapozására. A Boëthius által felvázolt személyfogalom feleslegessé teszi, hogy Krisztus személyét összetettnek gondoljuk el, mivel nincs szükség az isteni és az emberi természet megkülönböztetésére vagy elkülönítésére egy egyedi szubsztancián belül. Emellett a boëthiusi személyfogalom alkalmazása által elkerülhető, hogy Krisztusnak csupán egy természetéről történjen említés. Boëthius azt állítja, hogy Krisztus személye az isteni és az emberi természet természet szerinti egysége volt, egy természetes egység, mivel mind a két természet értelmes, a személy pedig az értelmes természet individuális szubsztanciája.

⁵⁰ Több helyen, például: Contra Acephalos Libellus, PG 86A, 114C; Ad Epistolam Hormisdæ Responsio, PG 86A, 102B; De Christo Professio PG 86A, 79A–B; De Christo Professio PG 86A, 80C–81A.

⁵¹ ACO, 1933, Vol. I. V. 138 [397]

II. AZ *EUTYCHES ELLEN* CÍMŰ ÉRTEKEZÉS FORDÍTÁSÁBAN FELHASZNÁLT TERMINOLÓGIA, AZ ÉRTEKEZÉS SZÖVEGKIADÁSAI, KÉZIRATCSOPORTJAI⁵²

A magyar fordításban használt és a Boëthius által felvázolt terminológia:

<i>essentia</i>	<i>subsistentia</i>		<i>substantia</i>			<i>persona</i>
<i>ousia</i>	<i>ousiósis</i>		<i>hypostasis</i>			<i>prosópon</i>
valóság, valóságos létező, lényeg	önálló létező	(általános), (természet) szubsztancia	szubsztancia (általános, vagy egyedi)	szubsztancia (természet)	szubsztancia (alanyként van)	személy

Edward Kennard Rand az OS negyedik értekezéséről írt cikkében kitér az OS kézírataira is a negyedik értekezés vizsgálata mellett. Rand arra kíváncsi, milyen gyakorisággal fordul elő a kéziratokban a negyedik értekezés, és milyen viszonyban áll a többi értekezés kéziratával. Rand azt írja, hogy az OS-nek mintegy kétszáz kézírata maradt fenn, amelyek közül A. Engelbrecht és asszisztense körülbelül 170-et tekintett hitelesnek. Rand négy csoportba vázolja fel a kéziratokat, amelyekben jelzi azt is, hogy melyik melyik értekezést tartalmazza.⁵³ A kéziratcsoportok a következők:

1. F osztály, Floriacensis, amely az I., II., II. és az V. értekezést foglalja magában, Cod. Parisinus, Nat. Bibl. 7730, saec. IX.
2. T osztály, Turonensis, amely az I., II., III., IV. értekezést tartalmazza, Cod. Auginensis XVIII., saec. IX.
3. D osztály, Dionysiana, amely az I., II., III. és az V. értekezést foglalja magában, Cod. Monacensi 14730, saec. X.
4. C osztály, Corbeiensis, amely mind az öt értekezést tartalmazza, Cod. Parisinus, 12949, saec. IX.

A fordítás Cladio Moreschini kritikai szövegkiadása alapján készült: Moreschini, C. 2000, Boëthius: *De consolatione Philosophiae*; *Opuscula Sacra*, K. G. Saur, Munich – Leipzig.

Claudio Moreschini szövegkiadása elején Rand felosztását idézi, majd kiegészítésekkel él; említ még három kéziratot, amelyek a *De consolatione Philosophiae*t is magukba foglalják. Ezeket Moreschini a legrégebbi, F osztályhoz sorolhatónak véli.

⁵² A következőkben olvasható két, római számmal jelölt fejezet szövege, a boëthiusi értekezés magyar nyelvű, lábjegyzetekkel ellátott fordítása *A személy fogalma Boëthiusnál* című doktori disszertáció fejezetei.

⁵³ Rand: *Der dem Boethius*, 412.

Az F osztályhoz tartozó kéziratok nagy része díszített, és magát Boëthiust ábrázolja leginkább a későbbi szent, Iohannes diakónus mellett.⁵⁴

A fordítás során figyelembe vettem a többi szövegkiadást is. A latin szöveget tartalmazza: Migne, J.-P. (ed.) 1881, *Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, vol. 54. Paris.

Egy átdolgozott latin szöveget és annak angol nyelvű fordítását nyújtja: Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J. 1973, *Boëthius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London.

A Stewart-féle kiadás latin szövegét, valamint az értekezések német nyelvű fordítását tartalmazza: Elsässer, M. 1988, *A. M. S. Boëthius: Die Theologischen Traktate*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Alain Galonnier könyveiben az *Opuscula Sacra* mindegyik értekezésének francia nyelvű fordítása, ezek hosszabb bevezetője és kommentárja olvasható: Galonnier, A. – Jolivet J. 2007, 2013, *Boëche, Opuscula Sacra*, Vol. 1., 2., Peeters Publishers, Louvain – Paris.

IRODALOMJEGYZÉK

FELHASZNÁLT SZÖVEGKIADÁSOK, FORDÍTÁSOK, SZÓTÁRAK

- Abramowski, L. – Goodman, A. E. (eds., trans.): *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Vol. I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Acta Synhodorum Habitarum Romae*, *Monumenta Germania Historica*, Mommsen, Th. (ed.), Berlin, 1894.
- Ammonius: *On Aristotle's Categories*. Trans. by Cohen, S. M. – Matthews, G. B. New York: Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Arisztotelész: *A keletkezésről és a pusztulásról, bevezetés, fordítás, kommentár*. Ford. Bognár L. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 3/4, 1988.
- Bene, L. (szerk., ford.): Long, A. A. – Sedley, D. N. (eds., trans.): *A hellenesztikus filozófusok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2014, doi.org/10.1556/9789630597098.
- Boethius: *A filozófia vigasztalása*. Ford. Hegyi György. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979.
- Brandt, S. (ed.): *Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38)*. Vienna/Leipzig: Tempsky/Freitag, 1906.
- Cook, H. P. – Tredennick, H. (eds., trans.): *Aristotle: The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Ettlinger, G. H. (ed.): *Theodoret of Cyros, Eranistes*, Clarendon Press, Oxford, 1975. DOI:10.2307/3164571.
- Galonnier, A. (ed., trans.): *Boëche, Opuscula Sacra*, Vol. I., *Capita dogmatica (Traites II, III, IV)*. Louvain-Le-Neuve: Éditions de l'institute superieur de philosophie, 2007.
- Galonnier, A. (ed., trans.): *Boëche, Opuscula Sacra*, Vol. II, *Capita dogmatica (Traites I, V)*. Louvain-Le-Neuve: Éditions de l'institute superieur de philosophie, 2013.

⁵⁴ Moreschini: *Boethius*, V-IX

- Häring N. M.: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers Vol. I-II*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966.
- Libera, A. de – Segonds, A. Ph. (eds., trans.): *Porphyre: Isagoge, Texte grec et latin*. Paris: Vrin, 1998.
- Lietzmann, H.: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Verlag von J. C. B. Mohr, 1904.
- Long, A. A. – Sedely, D. N. (LS) (eds., trans.): *The Hellenistic Philosophers, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography, Vol. I-II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Loofs, F. (ed.): *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*. Halle: Max Niemeyer, 1905.
- Migne, J.-P. (ed.): *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca, Vol. 26, 25, 28, 32, 37, 40, 42, 45, 47, 58, 64, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 86*. Paris.
- Migne, J.-P. (ed.): *Patrologiae Cursus Completus Series Latina, Vol. 54., 65*. Paris.
- Moreschini, C.: *Boethius: De consolatione Philosophiae; Opuscula Sacra*. Munich – Leipzig: K. G. Saur, 2000.
- Novum testamentum. Graece et Latine* (eds.: Nestle E. – Aland, K.) 27. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- Plótinus: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Perczel I., Horváth J. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986.
- Porphyrios: *A föniciai Porphyriosz bevezetése, avagy az öt szóról*. Ford. Geréby György – Pesty Mónika. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984, 3, 4, 1984.
- Rand, E. K.: *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catolica = Jahrbücher für Klassische Philologie* 26, 408–438, 1901.
- Ross, W. D. (ed., trans.): *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Ross, W. D. (ed., trans.): *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J.: *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1973.
- Theodorétos: *Az Úr emberré válásáról*. Ford. Vanyó L. = Vidrányi K. (vál.): *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák, II. kötet*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1994.
- Thiel, A.: *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad eos scriptae sunt*. Brunsbergae: In Aedibus Eduardi Peter, 1868.
- Wickham, L. R. (ed., trans.): *Cyril of Alexandria: select letters*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

TOVÁBBI FELHASZNÁLT IRODALOM

- Brock, S.: *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*. Hampshire: Varium, 1992.
- Chadwick, H.: *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1981. DOI: 10.2307/300118.
- Cross, R.: *Form and Universal in Boethius = British Journal for the History of Philosophy*, 20, 439–458, 2012.
- Grillmeier, A.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, 2/1*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004.
- Grillmeier, A. – Hainthaler, Th.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/2-4*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004.
- Kelly, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*. London: Adam and Charles Black, 1968.
- King, P.: *Boethius' Anti-Realist Arguments = Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40, 381–401, 2011.
- Marenbon, J.: *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003. DOI: 10.1093/0195134079.001.0001.
- Marenbon, J.: *Appendix: Boethius' works = Marenbon, J. (ed.): Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 303–310, 2009. DOI: 10.1017/CCOL9780521872669.

- Meyendorff, J.: *Krisztus az ortodox teológiában*. Budapest: Odigitria-Osiris, 2003.
- Moreschini, C.: *Subsistentia according to Boethius* = Böhm Th. – Jürgasch, Th. – Kirchner, A. (eds.): *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*. Freiburg: De Gruyter, 83–101, 2014.
- Nédoncelle, von M.: *Variationen über das Thema „Person“ bei Boethius* = Fuhrmann, M. – Gruber, J. (eds.): *Boethius*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 187–232, 1984. DOI: 10.15581/006.18.20272.
- Russell, N.: *Cyril of Alexandria*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2000.
- Schlapkohl, C.: *Persona est naturae rationabilis individua substantia*. Boethius und die Debatte über den Personbegriff. Marburger Theologische Studien 56. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1999.
- Schurr, V.: *Die Trinitätslehre des Boethius, im Lichte der „skytischen Kontroversen“*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1935.
- Zachhuber, J.: *Individuality and the Theological Debate about „Hypostasis“* = Torrance, A. – Zachhuber, J. (eds.): *Individuality in Late Antiquity*. Oxford: Ashgate, 91–109, 2014. DOI: 10.1017/S0022046914001900.

A CISZTERCI ESZMÉNYEK A *VITA AELREDI*BEN

KOLESZÁR ZSÓFIA

ABSTRACT

Cistercian Ideals in the Vita Aelredi

During St. Ailred's tenure as abbot of Rievaulx (1147–1167), Rievaulx became the most influential abbey of the Cistercian order in England. One of the most important sources available on his life is the *Vita Aelredi*, written by Walter Daniel, which is primarily concerned with the presentation of an ideal. Through the analysis of the biography, this study shows what ideals the Cistercians formulated, what they considered important to emphasize about themselves, and in what aspects they were unique compared to other monastic orders. The first part of the article deals with the process of Ailred's becoming a Cistercian monk and the motivating factors conveyed by the author, the most prominent of which are purity, the ideal of an austere life, voluntary poverty, and a community held together by the power of love. The study also looks at the immediate background to Ailred's entry into the Order, revealing the role played by the network of relationships in his decision. The second major unit explores the ascetic practices through which the author seeks to convey Ailred's deepening spirituality and the process of him becoming increasingly Christ-like. The third section discusses how the Cistercian ideal of *caritas* is manifested in relation to the life of Ailred and the daily life of the abbey, with particular reference to compassion, mercy, and forgiveness.

A korai XII. századi ciszterci történelem bővelkedik a sikeres világi pályát maguk mögött hagyó új tagok történeteiben, akik korábbi életüket önként feladva boldogan választották a világtól elzárt, az épp növekedésnek indult városok zajától mentes monostorok szemlélődésre alkalmas magányát.¹ Rievaulx-i (Szent) Elréd története egy ezek közül. Elréd 1147–1167 között volt a rievaulx-i monostor apátja, és ez idő alatt Rievaulx a ciszterci rend legbefolyásosabb monostorává nőtte ki

A szerző az ELTE Középkori és Kora Újkori Egyetemes Történelem doktori programjának hallgatója.

¹ Lékai: Eszmény és valóság, 62.

magát Észak-Angliában. Életéről a legfontosabb rendelkezésünkre álló forrás, saját történeti és spirituális munkái mellett, a tanítványa és barátja, Walter Daniel által jegyzett *Vita Aelredi Abbatis Rievall'* című életrajz, melyet a szerző nem sokkal az apát halála után írt.

A szerző elsősorban hagiográfusként járt el a *Vita Aelredi* megírásakor, ami joggal vehet fel kételyeket a műben olvasható információk hitelességét és megbízhatóságát illetően. Azonban a narratíva nem a végeláthatatlan csodatételekre van kihegyezve, amelyek egy-két generációval később a hivatalos szentté avatási eljárás szerves részét képezték. A szerző sokkal inkább Elréd mint Jézus Krisztus hű követője emlékét kívánta megőrizni, akinek életét és minden cselekedetét már a szerzetesi hivatás előtt is az alázatosság, az erényesség, illetve a felebaráti szeretet gyakorlásának fontosságába vetett hit vezérelte. Walter Daniel világosan megfogalmazza a *Vita* elején, hogy a célja Elréd dicsőítése, egyszersmind követendő példa állítása a jelenlegi rievaulx-i szerzetesek és a későbbi generációk elé, emlékének megőrzése, valamint szentségének bizonyítása.

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy a *Vita Aelrediben* hogyan, milyen módon jelennek meg a ciszterci reform alapvonásai, milyen modelleken keresztül mutatja be a szerző Elrédet és a rievaulx-i ciszterci közösséget. Elemzésemben nem kronologikusan fogok haladni, hanem két nagyobb egységre osztottam azokat a *Vita* egészén átívelő témákat, amelyeket Walter Daniel is igyekszik közvetíteni a *Vita Aelredin* keresztül Elréd életének különböző időszakaihoz kapcsolva őket. A témák egyike Elréd egyre mélyülő és egyre intenzívebbé váló elvonulása a világtól, a másik pedig Elréd szeretete, a személyiségében és viselkedésében megjelenő, abban testet öltő *caritas* mind Isten, mind pedig „felebarátai” felé.

A CISZTERCI SZERZETESSÉ VÁLÁS

Elréd fiatalkorát Skóciai Szent Margit fiának, I. Dávidnak az udvarában töltötte, ahol sáfárként (*dispensator*) szolgált, mielőtt belépett volna a ciszterci rendbe. Walter Daniel életrajza alapján Elréd olyan figyelemre méltó erényei, mint a bölcsesség, az alázat, az együttérzés és a jámborság már az itt eltöltött idő alatt is kiemelték az udvar emberei közül. A szerző megjegyzi, hogy gyermekként nem vágyott erre a világi szolgálatra, csupán alázatossága okán volt rá hajlandó egy rövid időre, de gondolatban és akaratban már a mennyekben volt.² Amikor a szerző Elréd udvarban elvégzendő feladatairól ír, például az ételek királyi asztalnál való felszolgáltatásáról, nem mulasztja el megemlíteni, hogy gondolatai ilyenkor egy másik világban jártak: a külvilág dolgait elfeledte, a táplálkozás ügyével nem foglalkozott, hanem

² Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 2.

azt az apostoli szavakon való mély gondolkodás és békés szemlélődés váltotta fel.³ Az étel és ital iránti közömbössége – szembeállítva a szemlélődéssel és imádsággal eltöltött idővel – itt jelenik meg először a *Vitában*, de a későbbiekben is a narratíva szerves részét képezi. Továbbá a szerző megjegyzi Elréd udvarbéli reputációjával kapcsolatban, hogy már itt is inkább szerzetesként tekintettek rá, mintsem világi személyként.⁴ Mindemellett a gyakorlatban számos dologért felelt, a király felelőségteljes feladatokkal bízta meg, valamint az udvarban semmi nem történt az ő tudta nélkül. Bármennyire is ellenére volt a világi szolgálat a szerzetesi hivatással szemben, Walter nem tartja megvetendőnek és elfelejtendőnek Elréd életének ezen időszakát, sőt úgy állítja be, mintha a világi szolgálat legfontosabb indítéka (és értelme) az lett volna számára, hogy a bölcs király uralmában osztozva a legkiválóbb vezetőtől sajátíthatta el a királyi erényeket, amelyeket a későbbiekben – már apátként – kamatoztatni tudott a hívek vigasztalásakor, ezáltal pedig önmaga és mások számára egyaránt gyümölcsöző szolgálatnak tartja. A szerző nem említi Elréd királyi udvarban végzett tevékenységeivel és az azokhoz való hozzáállásával kapcsolatban Szent Benedek *Reguláját*, mégis valószínűsíthető, hogy leírásában erősen támaszkodik a *Regula* 31. fejezetére, melyben Benedek leírja, milyennek kell lennie a monostor gondozójának. Walter tehát monasztikus modelleket vesz alapul, amikor Elréd karakterét ábrázolja. A *Vita* ezen részében egyértelműen megjelennek a *Regula* azon előírásai, melyek szerint:

Házgondnoknak olyat kell választani a közösségből, aki bölcs, érett jellemű, évésben mértékletes, nem gögös, nem heveskedő, nem igazságtalan, nem nehézkes, nem pazarló, hanem istenfélő, hogy mintegy atyja legyen az egész közösségnek. Mindennek gondját viselje. Lelkek felett őrködjék, és mindig tartsa emlékezetében az apostoli mondást, hogy aki jól szolgál, jó rangot szerez magának.⁵

Walter említi egy olyan esetet az udvarban, amikor Elrédet megtámadta egy vele szemben ellenséges indulatokkal tápláló lovag, aki féltékeny volt rá, mert a király különleges kegyeit bírta, és mindenki nagyon szerette a palotában. Walter szerint a lovagot a düh és az irigység kerítette hatalmába, nem bírta elviselni a „mi Józsefünk” látványát – ahogy életrajzírója fogalmaz –, és azokat a kegyes tulajdonságait, amelyek meglétének mintegy természetes következményeként „Atyaként” tisztelték őt más

³ Uo., 4.

⁴ Uo.

⁵ „Cellarius monasterii elegatur de congregatione sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum; qui omni congregationi sit securus pater. Curam gerat de omnibus. Animam suam custodiat, memor semper illud apostolicum, quia: Qui bene ministraverit, gradum bonum sibi adquiret.” Szent Benedek: *Regula*, 31. cap. (27.)

lovagok, és nagyfokú megbecsültségnek örvendett körükben.⁶ A lovag nem fizikailag bántalmazta, hanem mocskos szavakkal illette a palotában, azt bizonygatva, hogy nem érdemli meg a király bizalmát, dicséreteit és a különleges bánásmódot. Walter hangsúlyozza, hogy Elréd ellenségeinek még nagyobb szolgálatot tett, mint barátainak, és békés, nyugalommal telt szíve fénnel töltötte el még a rosszakarók zűrzavaros elméjét is: alázattal, bölcsességgel, szeretettel és türelemmel fordult a lovaghoz a sértő magatartása ellenére, sőt még igazat is adott neki abban az értelemben, hogy valóban bűnösnek érzi magát, mert elbukott a szolgálatban, de nem a földi hatalom, hanem a „Mennyek Királyának” szolgálatában.⁷ Walter szemében Elréd olyan nagyságról tett tanúbizonyságot, amely minden szerzetes számára modellként szolgálhat. Bár ő még nem szentelte életét hivatalosan az Úrnak, mégis olyan türelemmel, gyengédséggel és kedvességgel fordult az őt bántalmazó lovag felé, amelyre a szerző szerint azok a szerzetesek sem feltétlenül lennének képesek, akik már évtizedek óta tanulják elvonulva a kolostorokban, hogyan legyenek minél türelmesebbek másokkal. Kétséges, hogy ez az eset valóban megtörtént-e, de Walter számára valószínűleg nem is számított kardinális kérdésnek; sokkal fontosabb lehetett számára, hogy az eseményen keresztül megjelenítse Elréd jóságát, alázatát, embertársai felé megmutató szeretetét és türelmét, valamint a békéltetésben megmutató tehetségét. Ezek az erények végső soron – a *Vita* egészét tekintve is – definiálják Elréd szentségét Walter szemében.

Walter úgy fogalmaz a lovaggal történt incidens kapcsán, hogy Elréd ekkoriban még „Egyiptom földjén”⁸ élt, amely ebben az esetben a világi életre, azon belül is a királyi udvarra utal, párhuzamba állítva azt a bibliai József egyiptomi rabságával. József alakja és Elréd közötti lényeges hasonlóság a műben, hogy a szerző Elréd előbbi esetben mutatott, az ellenséges lovaggal szembeni alázatos és türelmes magatartásának következtében a skót király még inkább kegyeibe fogadta, és egyre fontosabb ügyletekkel bízta meg. Elréd – Józsefhez hasonlóan – megpróbáltatásokon megy keresztül, féltékenységgel és irigységgel kell szembenéznie az irántavaló különleges szeretet és kiemelkedő képességei miatt, mégis önmaga javára tudja fordítania a nehézségeket, mert képes megbocsátani az ellene vétkezőknek, alázattal és szeretettel fordul ellenségeihez, követve a krisztusi példát. Ugyanitt úgy is utal rá, mint egy „második Dánielre Babilonban.” Az újabb ószövetségi szereplővel való párhuzam adja magát, hiszen Dániel próféta is fogságban volt Babilonban – csakúgy, mint Elréd a királyi udvarban Walter szemében –, és ő is az udvarban szolgált a király mellett. Őt is bizalmába fogadta az uralkodó, de irigyei elérték, hogy oroszlánverembe vessék, ahonnan viszont sértetlenül került elő a fenevadak közül az isteni

⁶ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 5.

⁷ Uo., 7.

⁸ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 7.

közbejárásnak köszönhetően. A szerző tehát úgy ábrázolja Elréd világi életét, mint egy „erényes száműzetést”, mielőtt megtalálta volna igazi hivatását. Párhuzamba állítja életének ezen időszakát a két bibliai alak fogságával; mindketten hagyományos keresztény toposzai az erényes száműzetés motívumának.⁹ Walter szerint a lovaggal való kedves és alázatos bánásmódjának köszönhetően érdemelte ki a király barátai között az első helyet. Minden bizonnyal fényes karrier várhatott volna rá, amennyiben nem döntött úgy, hogy engedelmessé válik az isteni parancsnak, és maga mögött hagyja a jólétet és a kényelmet egy szigorúbb élet reményében.¹⁰ Az isteni elhívás arra készítette, hogy „megvesse e romlott élet gögösségét”,¹¹ és rájött, hogy a szerzetesi életforma a tökéletes módja a mennyei ígélet beteljesítésének. Elréd azt remélte, hogy az Istennek szentelt élet által visszanyerheti azt a belső békét, amelyet elvesztett a királyi udvarban eltöltött évekre jellemző, „laza” életmód következtében. Lelki életének tisztaságát azzal igyekezett helyreállítani, hogy megpróbált megszabadulni a bűnös szokásoktól.

Walter elbeszélése alapján az elhatározást követően nem sokkal Elréd

[...] York városának környékén járt az egyházmegye érsekével való ügye miatt, amikor egy szerencsés véletlennek köszönhetően közeli barátjától hallotta, hogy két vagy több évvel azelőtt bizonyos szerzetesek érkeztek Angliába a tengerentúlról. Nagyszerű emberek, akik nagy tapasztalattal bírtak a vallási életben, és akik nemcsak nevükben, de öltözkükben is fehér szerzetesek.¹² Megjegyzi, hogy amikor megérkeztek Angliába, „[...] Helmsley közelében verték fel kunyhóikat, védelmezőjük, az előkelő Walter Espec birtokán, aki I. Henrik fő bárója volt.”¹³

Anglia területén Rievaulx (1132) volt az első olyan ciszterci apátság, amelynek Clairvaux volt az anyamonostora, illetve földrajzi értelemben Észak-Angliában, Yorkshire-ban helyezkedett el. David Knowles mutatott rá, hogy Szent Bernát választása – többek között – azért eshetett erre a területre, mert egy angol tanítványokból álló kisebb csoportjának tagjai mind innen származtak, és így próbálta

⁹ Heffernan: *Sacred Biography*, 427.

¹⁰ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 9.

¹¹ Uo.

¹² „Paulo post namque in partes Eborace ciuitatis pro quodam negocio deueniens ad Archiepiscopum eiusdem diocesis, didicit a quodam familiarissimo sibi rumore laudabili quosdam monachos ferme ante duos annos ex transmarinis partibus uenisse in Angliam, mirabiles quidem et religione insignes, uestitu quoque albos et nomine.” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 5.

¹³ „...iuxta Helmsley nobiliorem uillam aduocati sui uiri illustrissimi et ex premis procerum regis H. senioris nomine Walteri Espec super ualidissimum torrentem Rie nomine planicie uallis latissime hinc inde circumiacentecasas fixere suas.” Uo.

kiterjeszteni a befolyását az angol területeken.¹⁴ Ennek a feltételezésnek az igazságtartalma több olyan személy életpályájának ismeretében nyilvánvaló, akik az angol monasztikus és egyházi körökben fontos pozíciót töltek be. A kapcsolatok azt sugallják, hogy Szent Bernát valószínűleg már az 1120-as években összeköttetésben állt Yorkshire-rel. Ez egyrészt elősegítette az időigényes monostoralapítási folyamat megkezdését, másrészt biztosított számára egyfajta rálátást a régió egyházpolitikai és lokális ügyeire, problémáira.¹⁵

Janet Burton azt vizsgálta, milyen politikai motivációk bújtak meg ciszterci monostoralapítások mögött Angliában, és ezek miben különböztek a kontinensen való elterjedésüktől.¹⁶ Rámutatott, hogy a XII. századi angliai ciszterci monostorok koncentrációja – Wales és határvidéke mellett – Yorkshire területére esett. Ezek voltak azok a területek, amelyek I. Hódító Vilmos (*sedit* 1066–1087) idején a normann hódítás határterületét képezték.¹⁷ Az uralkodó számos földbirtokot adományozott hadvezéreinek, hogy biztosítsa a normann hegemoniát a megszerzett területek felett. Ezeknek a nemeseknek leszármazottjai előszeretettel adományoztak földeket az itt alapított ciszterci monostoroknak, ezzel kibővítve ütközőzónájukat.¹⁸ Nem véletlen, hogy a viszonylag lassú kezdetek után éppen I. Blois-i István (*sedit* 1135–1154) uralkodása alatt ment végbe a ciszterci monostorok legintenzívebb alapítási hulláma: abban az időszakban, amelyet egy 19 évig tartó anglo-normann polgárháború, politikai anarchia és gyenge királyi hatalom jellemezett.¹⁹ Erről az időszakról maga Walter Daniel is megemlékezik, amely a *Vita* azon kevés részének egyike, melyekből kiderül, hogy a szerző – és vele együtt Elréd is – sokkal inkább tisztában volt a monostor falain kívüli világ valóságával, mint amennyire arra a *Vita Aelredi* egésze alapján következtetni lehet.

Amikor I. Dávid nővére, Matild I. Henrik angol királyhoz (*sedit* 1100–1135) ment feleségül, a későbbi skót uralkodó is Henrik udvarában nevelkedett éveken keresztül, és ez a szoros kapcsolat a későbbiekben is megmaradt a két uralkodó között.²⁰ Továbbá, ahogy Walter Daniel is említi, a világi alapító, Walter Espec I. Henrik köréhez tartozó normann származású nemes volt, aki egyben I. Dávid skót király egyik legprominensebb normann támogatója is volt.²¹ Thurstan yorki érsek (*sedit* 1114–1140), a gregoriánus reformkezdeményezések elkötelezett támogatója, szintén jó kapcsolatban volt a skót uralkodóval. Burton szerint ő volt az, aki valójá-

¹⁴ Knowles: *The Monastic Order*, 228.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Burton: *The Monastic Order*, 115.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo., 116.

¹⁹ Jamroziak: *The Cistercian Order*, 53.

²⁰ Green: *David I and Henry I*, 2.

²¹ Uo.

ban megismertette a leendő alapítót, Walter Especet a ciszterci szerzetesrenddel és Szent Bernáttal.²² Walter Daniel szerint Elréd már a yorki érsekkel való találkozását megelőző időben vágyott arra, hogy maga mögött hagyja a világi életet, azonban ezt nem merte elmondani a skót királynak. Yorki útjáról hazafelé jövet – miután barátjától hallott a monostorról – látogatást tett Espec Helmsley-i birtokán, ahol az alapító nagy örömmel üdvözölte. Másnap megnézték Rievaulx-t, ahol a monostor kapujában teljes fogadóbizottság várta őket, majd elmentek közösen imádkozni. Walter leírása alapján, bár nagy hatással volt rá ez a látogatás, ennek ellenére elindult a skót udvarba. Azonban útja mégis visszavezetett a monostorba az egyik barátja és egyben szolgálója hatására, mert bár ő maga nem tette volna ezt, amennyiben a saját akaratán múlik, de alázatossága révén alárendelte magát a nála alacsonyabb rangú társa akaratának.²³ Amikor megérkeztek a monostor kapujához, a monostor legelőkelőbb emberei várták őket újfent, tehát minden bizonnyal számítottak visszajövetelére. Ezután pedig rögtön befogadták. A *Vita* ezen része nem teljesen egyezik a *Regula* szabályaival, mivel Szent Benedek előírja, hogy aki a szerzetesi életre jelentkezik, annak ne engedjék könnyen a belépést, csak miután megvizsgálták motivációjának tisztaságát. „Ha a jövevény állhatatosan zörget, és ha azt látják, hogy az őt ért méltánytalanságokat és a belépés nehézségeit négy-öt napon át türelmesen viseli, és megmarad kérése mellett, engedjék meg neki a belépést.”²⁴ Ehhez képest Elrédnek nem kellett szembenéznie ilyesfajta nehézségekkel, ami azt mutatja, hogy a rievaulx-i monostorba való belépése nem hirtelen elhatározásból történt, hanem előre meg volt tervezve, amiről minden bizonnyal a skót király is tudott.²⁵ A ciszterciek angliai meglepedésében szerepet játszó fontos személyeket – Walter Especet, Thurstan érseket, I. Henriket és Szent Bernátot – egymáshoz is, de ezzel együtt a skót királyhoz is szoros szálak fűzték, így minden valószínűség szerint Elréd sorsa már jóval azelőtt eldőlt, hogy Szent Waldeftől hallott volna a fehér szerzetesekről. Minden bizonnyal a yorki érsekkel való találkozás is a monostorba való belépését készítette elő.

Walter Daniel, mint láttuk, narratívájában teljesen figyelmen kívül hagyta azt a szociokulturális és politikai közeget, amelynek fontos szerepe volt Elréd ciszterci rendhez való csatlakozásában. A *Vita Aelredi* műfaját tekintve ez nem meglepő, de mindezzel együtt a mű értékes információkat szolgáltat arról, hogyan látta a szerző a ciszterci szerzeteseket, azaz milyen – a ciszterciekkel rokonítható – eszményeket jelenít meg leírásában, amelyeken felbuzdulva Elréd csatlakozni szeretett volna hozzájuk. Walter kiemeli, hogy az angol földre érkező ciszterci szerzetesek ruhájuk színében is megjelenítik azt a tisztaságot és egyszerűséget, amit képviselnek: „Ne-

²² Burton: *The Monastic Order*, 116.

²³ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 7.

²⁴ Szent Benedek: *Regula*, 58. cap. (42–44.)

²⁵ Dutton: *The Conversion*, 48–49.

vük ugyanis onnan ered, hogy az angyalokhoz hasonlóan, festetlen ruhátviselnek, amelyet juhok gyapjából szóttek és fontak.”²⁶ Leírásában érzékletesen mutatja be, hogy a ciszterci szerzetesek mennyire megvetik az olyan földi hívságokat és múlt dolgokat, mint a gazdagság és a kitüntetések, ételeikben, italaikban és javaikban önmegtartóztatók, csak és kizárólag annyit vesznek magukhoz, amely elegendő testük alapszükségletének kielégítéséhez, tehát ahhoz, hogy imádkozni tudjanak Istenhez. Ennek megfelelően hangsúlyozza, hogy

[...] a szegénységet tisztelik: de nem a lusták és hanyagok nyomorát, hanem azt a szegénységet, amelyet az akarat szükséglete vezérel, a hit ereje tart fenn, és az isteni szeretet erősít meg. A szeretet kötelékei pedig olyan erősen fűzik össze őket, hogy közösségük egy lobogó alatt felsorakozó hadsereghez hasonlatos.²⁷

A bekezdés további része szinte pontosan visszaadja a benedeki *Regulában* és a ciszterci szabályzatokban foglaltakat: nem rendelkeznek saját vagyonnal, nem is beszélgetnek együtt, senki nem tesz semmit a saját akaratából, csak ha azt az apát jóváhagyta; a személyes státusz feloldódik az egyenlőségben, nincs méltánytalan kivételezés, leszámítva a nagyobb szentségben élt életet, amely képes valakit a többiek fölé helyezni.²⁸ Walter Daniel továbbá az *Apostolok cselekedeteiből* idéz, amikor úgy jellemzi a cisztercieket, mint egy olyan közösséget, amely a Szentlélek kegyelme és szeretete által „egy szívet és egy lelket”²⁹ alkot. Walter tanúsága szerint a ciszterciek radikális, önként vállalt szegénysége és a tökéletes, a szeretet kötelékei által egyesült közösség voltak azok az eszmények, amelyek leginkább lelkesítették Elrédet.

A rievaulx-i monostor természeti környezetének ábrázolásakor a szerző *alterus Paradisus*nak nevezi a tájat, amely magában hordozza a mennyei Jeruzsálem ígértét. Leírásában egy festői környezet képe tárul elénk, amely önmagában is szemet gyönyörködtető, és egyben tökéletesen alkalmas a szerzetesi életre:

A helyet egy Rie nevű, sebes futású patak folyása szelte keresztül, melynek mindkét oldalán széles völgy terült el... Kicsiny településüket és a helyet, ahol az feküdt, a folyóról és a völgyről nevezték Rievallisnak. A völgyet magas dombok szegélyezték, úgy vették körbe, akár egy korona. A dombok a sokféle fa gyönyörű színeibe

²⁶ „Nomen enim ex eo traxerunt quod ouis uellere puro in filum producto et in telam deducto sine fuco cuiuslibet coloris angelice satis tegerentur.” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 5.

²⁷ „[...] Sunt autem colentes paupertatem, non quam parit penuria negligencium et torpencium ocio set quam uoluntaria necessitas administrat et fidei sustentat integritas et diuina commendat dileccio. Qui quoque caritate iunguntur adinuicem tam ualida ut terribilis appareat eorum societates tanquam castrorum acies ordinata.” Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ ApCsel 32, 4.

öltöztek, és csendes magányt biztosítottak a völgy számára, ahol a szerzetesek egy második Paradicsom ligeteinek gyönyörét élvezhették.³⁰

A *Vita Aelred*iben a paradicsomi táj leírása még folytatódik, amelynek szépsége és csendje egyaránt szemlélődésre ösztönzi a szerzetest. A tájleírás nem kapcsolódik szorosan Elréd életszentségéhez, és nem is az aszketikus természetszemléletet követi, hanem azt hivatott demonstrálni, hogy milyen vonzó volt az eddig világi életet élő, azt hátrahagyni kívánó Elréd számára ez a „boldog hely” és az itt tartózkodó közösség. A ciszterci rend alapokmánya, a *Charta caritatis* és a generális káptalan statútumai rögzítik, hogy a monostorokat lakott területektől távoli vidéken kell felépíteni, viszont a rievaulx-i monostor elszigeteltsége itt is viszonylagos volt, ugyanis földrajzilag közel – mindössze attól két mérföldre – helyezkedett el a világi alapító, Walter Espec birtokához Helmsleyben.³¹

Mint láttuk, a szerző több ponton is kiemelte a ciszterciek életvitelére jellemző szegénységet és egyszerűséget, valamint Elréd szerzetessé válásának útjával kapcsolatban megemlítette, hogy bár felelősségteljes feladatokat látott el a királyi udvarban, mégis sokszor megfélekedezett a külvilágról (például a táplálkozásról), hiszen sokkal fontosabb volt számára a szemlélődés és az imádság. Az Elrédéről szóló életrajz egészén átívelő téma a szent ember aszketikus életvitelének hangsúlyozása.

ASZKETIKUS GYAKORLATOK

A *Vita Aelredi* tanúsága szerint a monostorba való belépésétől kezdve Elréd még inkább visszavonult a világtól, hogy életét teljes mértékben Istennek szentelje. Szerzetesi éve alatt fontos szerepe volt ebben az önmegtartóztatásnak, főleg az étel- és italfogyasztás terén. Láttuk, hogy a ciszterciek által megtestesített szigorúbb élet eszménye miatt lépett be a rievaulx-i monostorba is. A *Vita Aelred*iben megjelenő aszketikus gyakorlatai azonban bőven túlmutatnak a ciszterciek által is alkalmazott benedeki *Regula* szabályain, néhol ellentmondva a mértékletesség elvének. Viszont maga Benedek is rámutat, hogy *Reguláját* csak kezdőknek szánta, és a szerzetesi élet tökéletességét elérni kívánókat Johannes Cassianus művei és a *Vitae Patrum* olvasására buzdítja, amelyeket biztosan használt Walter Daniel is. Michelle Moatt

³⁰ „...super valdissimum torrentem Rie nomine planicie vallis latissime hinc inde circumiacente casas fixere suas. Habitaculi autem sui nomen et loci eiusdem ex duobus composerunt, uidelicet ex ipsius torrentis vocabulo et valle, unde Rievallis nuncupatur. Quam vallem excelsi montes circumambiunt et instar corone circumcingunt, qui arborea varietate vestiuntur amenis que secessibus vicina secreta ministrant et monachis nemorose delicie alterum quodammodo exhibent paradisum.” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 5.

³¹ Fergusson – Stuart: *Rievaulx Abbey*, 37.

szerint Walter nagy mértékben támaszkodik Szent Vazul *Regulájára* is, amikor Elréd aszketikus gyakorlatait ábrázolja, azonban azt nem lehet tudni, hogy a rievaulx-i monostorban valóban hozzáférhetett-e a *Regula* bármelyik verziójához.³² Brian Patrick McGuire és Aelred Squire kapcsolatot véltek felfedezni Walter leírásai és a kelta aszketikus gyakorlatok között.³³ Squire szerint Elréd viselkedését valószínűleg befolyásolta családjának a Durhamban és Hexhamben található northumbriai szentek sírjainak őrzőjeként betöltött szerepe, amelyet Elréd maga is feltárt a Hexham szentjeiről írt munkájában, valamint Cassianus, Palladius, Jeromos és Nagy Szent Gergely munkáiból is inspirálódhatott.³⁴

A szerző Elréd novíciusi éveit a *Regula* 58. fejezete alapján mutatja be, illetve a *Regula* szerzetesi gyakorlatának három pillére – az imádság (*opus Dei*), olvasás (*lectio divina*) és a kétkezi munka – mentén dicséri szerzetesi kvalitásait.³⁵ A kétkezi munka kapcsán megjegyzi, hogy „bár testében gyenge volt, ragyogó lelke által mégis el tudta végezni azt a munkát, amit erősebb és kitaróbb emberek. Nem kímélte kezének finom bőrét, hanem férfiasan forgatta vékony ujjával a paraszti munka kemény szerszámaint mindenki csodálatára.”³⁶ A kétkezi munka szükséges velejárója volt ugyan a ciszterciek életének, mégsem önmagában, hanem a krisztusi szegénység eszméjéhez kapcsolva nyerte el spirituális értékét. A ciszterciek a lelki fejlődés eszközeként tekintettek rá, amely a szemlélődéssel együtt közelebb viszi őket Krisztushoz.³⁷

Walter továbbá beszámol arról, hogy Elréd még újoncként épített egy kis kamrát novíciusi házának padlója alá, amely tele volt jeges vízzel, ahová el tudott bújni a többiek elől, hogy „csillapítsa magában a bűnök forróságát.”³⁸ Amikor pedig apáttá választották, egyre többet böjtölt annak ellenére, hogy súlyos betegségben szenvedett, amely minden hónapban kínozta őt. Walter diagnózisa a vesekő: részletesen leírja, hogy vizeletében bab nagyságú kődarabok voltak, melyek testén való áthaladásukkor elviselhetetlen kínokat okoztak számára,³⁹ de később az arthritist is említi mint Elréd másik betegségét, amelynek kialakulását a szigorú munkavégzés folyamányának tekinti. Walter szerint Elréd életének utolsó tíz évét folyamatos szenvedés jellemezte.

³² Moatt: *Discipline and the Rule of Basil*, 174.

³³ Uo., 175–177.

³⁴ McGuire: *Brother and Lover*, 60; Squire: *Aelred of Rievaulx*, 12.

³⁵ Szent Benedek: *Regula*, cap. 58. (42–44.).

³⁶ „Qui licet corpus tenerrimum sit sortitus, animi tamen magnitudinis magnificus et mirabilis equiperabat durissimorum hominum et laborissimorum agones. Nec pepercit pelli manum suarum tenerrime, quin potius digitos graciles [sic!] grossa utensilia rusticorum operorum uiriliter complectens, admirabiles conatus expressit coram omnibus.” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 22.

³⁷ Urbán: *Világon kívüli hely*, 131.

³⁸ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 22.

³⁹ Uo., 49.

A generális káptalan engedményeket adott neki testi gyengesége okán, azonban nem bírta elviselni ezt a „szabadságot”, így elutasította a kivételezést.⁴⁰ Ekkoriban rendelte el, hogy építsenek számára egy kis „mauzóleumot” a vendégszoba mellé, ahová gyakran elvonulhat és imádkozhat. A novíciusi ház alatti kis kamrába és a „sírba” való elvonulás Elréd egyre mélyülő spiritualitását szimbolizálja, és Krisztus testi szenvedéseit jeleníti meg a kereszten, majd három napig a sírban, mielőtt fel-támadt. Walter mindenképpen meg akarta mutatni, hogy Elréd osztozott Krisztus szenvedéseiben, talán még jobban is, mint ahogy azt Benedek előírja.

Elréd életének utolsó négy évére utalva „második Noéhoz” hasonlítja az apátot:

[...] élete bárkáját testében egyetlen könyöknyi szélességbe tömörítette, és e temp-lom anyagát gondosan ápolta és tökéletesítette. Szívének, a szeplőtelen szentélynek minden követ megcsiszolta, és a szigorú élet rendje szerint szögletesre formázta, hogy felépítse belőlük a tökéletesség házát.⁴¹

Walter kiemeli az aszketikus árnyalatát a Noéval – és Jézussal – való összehasonlí-tásnak, amikor azt írja, hogy apátjuk egy „második körülméletésen”⁴² ment keresz-tül az utolsó években: életéből kíméletlenül kiiktatott mindent, ami felesleges, és megvont magától minden olyan szükségletet, ami segített volna neki betegségében. Keveset ivott, és olyan szigorúan böjtölt, hogy végül már az étvágyát is teljesen elveszítette. Alig tapadt hús a csontjaira, kóros soványsága és vékony arca angyali tekintetet kölcsönzött neki. Inkább lelkének egészsége érdekelte, mintsem testének gyógyulása. Az imádságokban és a kontemplációban annyira elmélyült, hogy el is felejtette az ételt.⁴³ Walter célja, hogy megmutassa, hogy Elréd soha nem szűnt meg példát mutatni a szerzeteseknek testével és lelkével, azaz szigorú életvitelével és az egyre intenzívebbé váló imádságok, a Krisztussal való bensőséges kapcsolat kialakítása révén.

A fentebb említett aszketikus gyakorlatok kapcsán párhuzamot lehet vonni Elréd és Szent Bernát között, mivel sok hasonlóság fedezhető fel a két jelentős ciszterci apát életírása között. Szent Bernát életírása, a *Vita prima* több szerző munkája, melynek első könyvét Saint-Thierry-i Vilmost írta még Bernát életében az 1140-es években.⁴⁴ Szent Bernát Elrédhez hasonlóan megvetette az ételt és az italt. Vilmos

⁴⁰ Uo., 39.

⁴¹ „[...] tanquam alter quidam Noe, archam uite sue in unius cubiti latitudine constrinxit, et sarta tecta templi mundissimi sui corporis restauravit in melius, et omnes lapides sanctuarii immaculati pectoris poliuuit et quadratos reddidit et perpendiculo arctioris conuersacionis in parietem perfectionis copulavit, breuiter Deo uolente comprehendam.” Uo., 40.

⁴² Uo., 41.

⁴³ Uo., 49–50.

⁴⁴ Urbán: A két Szent Bernát pusztasága, 7.

leírja, hogy Clairvaux apátja gyomorajtól szenvedett, és nyelési nehézségei voltak, ezért csak zöldséglevesbe mártott kenyeret fogyasztott.⁴⁵ Bernát ifjú korában egy hideg tóba ugrott, hogy egy hölgy iránti szenvedélyét csillapítsa úgy, ahogy Elréd is jeges vizet használt testi vágyainak kordában tartására. Továbbá Bernát hasonlóképpen vonult el élete végén cellájába, mint ahogy Elréd a „sírboltjába.” Szintén fontos párhuzam, hogy gyenge testalkata és nemesi származása ellenére mindkét ciszterci apát szorgosan végezte a korban alantasnak tekintett kétkezi mezeti munkát, helyreállítva ezzel a *Regula* szellemiségét. Szintén meg lehet említeni a párhuzamok között, hogy mindkét apát „a világ zajától” távoli imádságos élet eszményét hirdette, mégis számos alkalommal bonyolódott bele koruk egyházpolitikai ügyeibe, jól lehet Elréd ez irányú tevékenysége lényegesen lokálisabb volt, mint Szent Bernáté, de a rend korai angliai történetének szempontjából mégis kiemelkedő jelentőségű személy volt. Mindenesetre ennyi párhuzam láttán lehetséges, hogy Walter Daniel is használta a *Vita primát* Elréd életrajzának megírásakor.

A ciszterci antropológiában központi szerepe van annak az ágostoni elképzelésnek, mely szerint Isten az embert saját képmására teremtette, azonban az első emberpár által elkövetett eredendő bűn miatt elveszítette az Istenhez való hasonlóságot. Az eredeti istenkép viszont megmaradt az ember lelkében, amit visszanyerhet az isteni kegyelem által. A ciszterci teológia egyik legfontosabb, központi témája a Krisztusról szóló tanítás, amely szorosan összefügg ezzel az antropológiával. Krisztus embersége teszi lehetővé az emberiség számára, hogy a bűnbeesés következtében elbukott embersége átalakuljon és visszaforduljon Isten képmására és hasonlóságára.⁴⁶ Az eredendő bűn lényegét tekintve abban áll, amikor az ember figyelme saját maga felé irányul, az akarata öncélú (*voluntas propria*), és olyan tudásra akar szert tenni, amivel Isten szintjére emelkedhet.⁴⁷ Ez az „öncélú saját akarat” az igazi önismeret, az alázatosság ellentéte, amely Jézus Krisztus nagy tanítása. Ő az, aki az Igazsághoz, vagyis az Istenhez vezető út is egyben.⁴⁸ Az ember számára a cél a földi életben a krisztusi magatartás követése kell, hogy legyen – a saját szemében való lealacsonyodás, szenvedés, mások szolgálata, feltétlen engedelmesség, és önként vállalt szegénység –, és ebből fakad az „új életre való ébredés”, mert azzal, hogy az ember hasonlónak válik hozzá, belső átalakuláson megy keresztül, amely az első lépés a megváltáshoz vezető úton.⁴⁹ Elrédnek ezt a belső átalakulását, Krisztushoz való hasonlónak válását követhetjük nyomon a *Vitában*.

⁴⁵ Saint-Thierry Vilmos: *Vita prima*, 24–27.

⁴⁶ Fejérdy: *Krisztus test szerinti ismeretéről*, 24.

⁴⁷ Németh: *Bevezetés*, 21.

⁴⁸ „Én vagyok az út, az igazság, és az élet.” (Jn 14, 6).

⁴⁹ Fejérdy: *Krisztus test szerinti ismeretéről*, 243.

RIEVAULX, AZ „IRGALOM ANYJA”

A krisztusi példa követésében fontos szerepe van a felebaráti szeretetnek és mások szolgálatának. Ezért is nevezték a ciszterci monostort a „szeretet iskolájának” (*schola caritatis*), ahol a szerzetesek megtanulnak a szeretet három dimenziójának megélésén keresztül, önmaguk és testvéreik helyes ismerete és szeretete által eljutni Isten valóságos megismeréséig.⁵⁰ A ciszterciek a testvéri szeretet tökéletes példájának tekintették Jézus irgalmasságát és megbocsátását, aki nemcsak barátait, hanem az őt keresztre feszítőket is szerette. Önként vállalt emberi szenvedése és ellenségei iránt tanúsított együttérzése révén az irgalom példaképévé vált.⁵¹ Az a szerzetes, aki készségesen elviseli a személye felé irányuló sértéseket és bántásokat, már kifejlesztette magában az együttérzés és az empátia képességét, amellyel követi a krisztusi példát. Az együttérzés képessége abból fakad, hogy a szerzetes felismeri saját esendőségét, hogy a bűnös lét minden ember közös állapota, ezáltal pedig képes a másik ember felé is irgalommal fordulni, és úgy azonosulni a szenvedéseivel, mintha az a sajátja lenne. A ciszterci lelkiség eme központi motívuma a *Vita Aelredi* narratívájában is hangsúlyosan megjelenik.

Walter Daniel úgy hivatkozik a rievaulx-i monostorra Elréd apátságának idején, mint a „béke otthonára, az isteni és felebaráti szeretet tökéletes lakhelyére.”⁵² Szerinte Rievaulx – „az irgalom Anyja”⁵³ – egyedülálló, és legfőbb dicsősége, hogy a betegek iránti türelemre és másokkal való együttérzésre tanít. A gyengék és erősek egyaránt békére lelhetnek a monostorban, ahol megtapasztalhatják a szeretet befogadó és örömteli békéjét.⁵⁴ Walter tulajdonképpen úgy ábrázolja az apátságot, mint egy menedékhelyet, ahová Elréd minden olyanleendő szerzetest és laikus testvért befogadott a szeretet és az együttérzés nevében, akiket máshonnan elűldöztek, vagy csak egyszerűen nem fogadtak be. A következő fejezetben számotad arról a nagymértékű növekedésről, amely Elréd kezei nyomán indult el Rievaulx-ban: „Az Atya mindent a kétszeresére gyarapított: úgy a szerzetesek, conversusok és laikusok számát, mint a birtokokét, a földekét és a különböző eszközökét”⁵⁵ ezáltal az egész közösség élete és jótékony munkája sokkal hatékonyabb lett. Leírása alapján Elréd halálakor 140 szerzetest és 500 conversust és laikust számlált a rievaulx-i monostort. A rendi feljegyzések szerint apáti működése alatt

⁵⁰ Uo., 33.

⁵¹ Newman: *The Boundaries*, 54–55.

⁵² Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 29.

⁵³ Uo.

⁵⁴ „[...] ad pacem habendam et pietatem et ad plenissimam possidendam Dei et proximi caritatem.” Uo.

⁵⁵ „Omnia duplicavit in ea, monachos, conversos, laicos, fundos et predia et suppellectilem uniuersam. Religionem uero et caritatem triplicavit quidem.” Uo., 30.

Rievaulx-ban 650 szerzetes és laikus testvér élt.⁵⁶ Továbbá Walter említi, hogy „ünnepnapokon a hívek rajzó méhek módjára özönlik el a templomot úgy, hogy mozdulni sem lehet a sokaságtól.”⁵⁷ Amennyiben csak nagyságrendileg is hihetünk ezeknek az adatoknak, nyilvánvaló, hogy ez óriási szám. Hangsúlyozza, hogy Elréd soha senkit nem bocsájtott el, hanem igyekezett megmenteni és jó útra téríteni az eltévelyedetteket, hiszen „az a ház, amely nem viseltet türelemmel a gyengék iránt, nem nevezhető vallásos intézmények.”⁵⁸ A *Regula* 27. fejezete előírja, hogy az apátnak a lehető legnagyobb gondot kell fordítania a bűnös lelkekre, és követve a jó pásztor példáját, mindent meg kell tennie, hogy egyet se veszítsen el a „juhok közül.”⁵⁹ Ugyanakkor a *Regula* rendelkezik a testvérek felvételének módjáról, illetve az azokkal a szerzetesekkel kapcsolatos teendőkről, akik többszörös büntetés ellenére sem akarnak megjavulni. A *Vitá*ban található leírások ellentmondanak ezen szabályoknak. Walter leírja, hogy Elréd gyakran hagyta egy-egy új bebocsájtást kérő személy monostorba való befogadásáról szóló döntést a szerzetesekre, így ő maga nem is ismert sokakat. Az Elréd által eszközölt ilyen irányú eljárásra azt a magyarázatot adja, hogy rendkívül engedékeny és elnéző volt mindenki gyengesége iránt, és senkinek sem okozott volna csalódást, aki hozzá fordult a szeretet jegyében.⁶⁰ Walter mindezt Elréd együttérzésének és a *caritas* eszményének az ő személyiségén keresztül történő manifesztációjaként interpretálja. A *Vita* újból és újból visszatérő alakja egy mentálisan instabil szerzetes, aki többször el szerette volna hagyni a monostort, mert nem bírta a szigorú életformát.⁶¹ Vele kapcsolatban is azt hangsúlyozza a szerző, hogy Elréd pusztán imáival jobb belátásra bírta, és nem számított, hogy hányszor vétkezett, az apát mindig megbocsájtott neki, és végül a szerzetes az ő karjaiban hunyt el.

Másutt a szerző Elréd szerzetesekhez való hozzáállását más apátokkal állítja szembe: „Nem úgy és nem azzal a pedáns és oktalan hozzáállással kezelte testvéreit, mint pár ostoba apát, akik ha meglátják, hogy egy szerzetes megfogja egy barát kezét, vagy bármi olyat mond, ami nekik nem kedvükre való, menten kicsapják.”⁶² Ezt annak kapcsán írja, hogy milyen bensőséges és szeretetteljes volt a viszony a szerzetesek és az apát között Rievaulx-ban. Brian Patrick McGuire feltárta, hogyan

⁵⁶ Horváth: Bevezetés, 11.

⁵⁷ „Videres festis diebus in oratorio, tamquam in alieo apes, fratrum turbas constringi et conglomerari, nec premultitudine usquam progredi ualentes [...]” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 30.

⁵⁸ „Neque domus illa religiosa creditur que infirmos tolerare contempnit.” Uo., 29.

⁵⁹ Szent Benedek: *Regula* 27–28. cap. (25–26.)

⁶⁰ Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 37.

⁶¹ Uo., 24; 30–31.

⁶² „Non sic infrunite agebat cum suis ut est quorundam consuetudo abbatum insipientium qui, si monachus socii manum tenuerit sua uel aliqua dixerit quod illis displiceat, cappam postulant, fratrem spoliant et expellunt.” Uo., 31.

változott az idők során az apát viszonya a szerzetesekhez.⁶³ Míg a korai szerzetesség, azaz annak keleti meggyökeresedése idején úgy gondolták, hogy az apát fokozott törődése a szerzetesekkel inkább csak hátráltatja a közösség vezetőjének saját lelki fejlődését, addig a benedeki *Regulában* már az apát felelős volt a szerzetesei üdvözülésének elősegítéséért. A ciszterci írások pedig egyenesen azt javasolják az apátnak, hogy igyekezzen minél közelebbi kapcsolatot kialakítani a szerzeteseivel annak érdekében, hogy minél intenzívebben tudja támogatni lelki fejlődésüket. Caroline Walker Bynum azt vizsgálta, hogy a ciszterci és más rendekhez (bencések, kanonokrendek) tartozó XII. századi szerzők írásaiban milyen gyakran és milyen formában jelenik meg a mások szolgálatának és a felebaráti szeretetnek a gondolata.⁶⁴ Megállapította, hogy a bencés szerzők műveiben kevés utalás van az egyén pszichológiai fejlődésére vagy az érzelmekre. A felebaráti szeretetet és a monostoron belüli személyes kapcsolatok fontosságát jóval kevésbé hangsúlyozzák, mint például a *Regulának* vagy az apátnak való engedelmességet.⁶⁵ Ehhez képest a ciszterciek nemcsak gyakran utalnak a szeretetre, de az ő szemükben a monostoron belüli személyes kapcsolatok, azaz a közösségi élet hozzájárul az egyéni spirituális fejlődéshez az egymás iránti együttérzés és alázat gyakorlásának következtében.⁶⁶ Ha hihetünk Walternek, és valóban ennyire sokan éltek a rievaulx-i monostorban, akkor nehéz lett volna bensőséges viszonyt kialakítani az összes szerzetessel. Viszont a szerző fontosnak tartotta megörökíteni azt a szellemiséget, amely jellemző volt a rievaulx-i ciszterci közösségre. Ez pedig mindenekelőtt másokkal való együttérzés, a gyengék védelme és a bűnösöknek való megbocsájtás. Walter egy ponton meg is jegyzi, hogy jobban csodálja Elréd jóságát, mint azt csodálná, ha feltámasztott volna négy embert a halálból.⁶⁷ A *Vita* és ezzel Walter Daniel meggyőződésének középpontjában az áll, hogy Elréd leginkább magával ragadó személyiségjegye az volt, hogy őszintén tudta szeretni felebarátait és ellenségeit egyaránt, képes volt ezt a szeretet táplálni és fenntartani a közösség tagjai között, valamint úgy tudott embereket megbékíteni, mint senki más. A szerző az alábbi monológot adja az apát szájába a halálos ágyán, pár nappal a halála előtt:

Tiszta lelkiismerettel éltem közöttetek, hiszen – mint láthatjátok – most, halálos ágyamon is Istent hívom tanúságul, hogy mióta vallásos életet élek, nem volt olyan ember, kinek gonoszsága, rágalmai vagy perlekedése miatt szívemben olyan ellenséges érzés ébredt volna, amely megérte volna a holnapot. Mindig is a béke pártján

⁶³ McGuire: *Friendship and Community*, 120–123.

⁶⁴ Bynum: *The Cistercian Conception of Community*, 273–286.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Walter Daniel: *Epistola ad Mauricium*, 78.

álltam, a belső csend és testvéreim *üdvözülése vezetett. Krisztus kegyelméből lelkem parancsa lett, hogy ne menjen le a nap, míg türelmem helyre nem áll, és elmém ki nem tisztul.*⁶⁸

A *caritas* eszménye a ciszterciék számára a közösség tagjai közötti szeretetet jelentette, ekként egy lépést az Úr iránti végső szeretet felé. Mint azt a *Vita Aelredi* alapján láttuk, ez volt a rievaulx-i közösség életét is meghatározó alapgondolat. A ciszterci teológia egyik legfontosabb témája a közösség és annak Istenhez fűződő kapcsolata. A szeretet és a jótékonyság szorosan összekapcsolódtak a barátság fontosságával a ciszterci közösségekben. A szöveg alapján világossá válik, hogy ez a teológiai koncepció hogyan formálta a közösség működését, különös tekintettel a felebaráti szeretet és a megbocsátás eszméire. Krisztus természete, embersége és szenvedése központi témája volt a XII. századi spiritualitásnak. A szerzetesi gyakorlatban mindez a Krisztussal való azonosulást jelentette azáltal, hogy a szenvedése iránti együttérzést átalakították az embertársaik szenvedésével való együttérzéssé. A ciszterci spiritualításban a Krisztussal való egységre törekvés gondolata központi szerepet tölt be, amit jól nyomon lehet követni az Elrédről szóló életrajzon keresztül.

ÖSSZEGZÉS

Tanulmányomban a ciszterci rend szellemiségét, eszmeiségét igyekeztem megragadni a *Vita Aelredi* elemzésének segítségével. Az első fejezetben azt vizsgáltam, mit közvetít a szerző, milyen motivációs tényezőket említ meg Elréd ciszterci rendbe való belépésével kapcsolatban. Megítélésem szerint Walter Daniel szemében Elréd világi szolgálatának, I. Dávid udvarában eltöltött fiatalkori éveinek igazi jelentősége az volt, hogy sáfárként, a király közvetlen közelében olyan vezetői képességekre tett szert, amelyeket később, a rievaulx-i ciszterci közösség elöljárójaként kamatoztatni tudott. A szerző ezt az időszakot egyfajta „erényes száműzetésként” mutatta be, párhuzamba állítva Elrédet József és Dániel bibliai alakjával, hangsúlyozva, hogy Elréd mindig is Istennek szentelt életre vágyott, és ennek megfelelően próbált élni már az udvarban is, azonban a jólét, a bőség és a szigorú keretek hiánya megnehezítették ezt. A szöveget elemezve megállapítottam, hogy a szerző az egyszerűséget, a ruha színe által is közvetített tisztaságot, az önmegtartóztató életmódot, a minden

⁶⁸ „Ego cum bona consciencia conuersatus sum inter uos, quia Deum testem inuoco in animam meam utpote constitutus, ut cernitis, in articulo mortis, quod nunquam postquam habitum huius religionis accepi cuiuslibet hominis malicia uel detraccione uel litigio in illum exarsi aliqua commocione, que diei finem in domicilio cordis mei expectare preualuisset. Semper enim pacem diligens et fraternam salutem et propriam quietem, hoc gratia Christi animo imperari ne turbata mentis me e paciencia solis occubitum pertransiret.” Walter Daniel: *Vita Aelredi*, 50.

felesleges dologról való lemondást, azaz az önként vállalt szegénységet, valamint a szeretet által összetartott közösség erejét hangsúlyozza leginkább mint a ciszterci-ekkel rokonítható eszményeket, amelyek leginkább vonzóak voltak Elréd számára. Ugyanakkor a közvetíteni kívánt eszmények mellett a valós indítékokra, körülményekre is kitértem. A Walter Daniel által említett Thurstan érsekkel való találkozás York városának környékén már minden valószínűség szerint Elréd szerzetessé válásának közvetlen előzménye volt, illetve a világi alapító birtokán tett látogatás, majd a monostorba való belépés sem impulzív, a pusztá lelkesedés következtében meghozott döntések eredménye volt. A ciszterci rend angliai megtelepedésében kulcsszerepet játszó személyeket (Szent Bernát, Thurstan érsek, I. Henrik, Walter Espec) egymáshoz is, de I. Dávidhoz is szoros szálak fűzték, így Elréd kapcsolati hálója az életírásban megjelenítetthez képest jóval nagyobb szerepet játszott a ciszterciekhez való csatlakozásában.

A második fejezetben sorra vettem Elréd azon – már ciszterci szerzetesként és később apátként végzett – aszketikus gyakorlatait, amelyeken keresztül Walter Daniel próbálta érzékeltetni a mű alanyának egyre mélyülő spiritualitását, Istenhez való közeledését, és Krisztushoz való hasonlóná válásának folyamatát. Az élet- és italfogyasztás terén mutatott szélsőséges aszkézis, a szigorú munkavégzés és az ezek következtében kialakuló egészségügyi problémák, valamint a különböző kis helyiségekbe (a kamra és a „sír”) történő elvonulás szimbolikusan bemutatja azt a stációkon keresztül vezető utat, melyen haladva Elréd valóban lemond minden feleslegesnek ítélt szükségletről és „bűnös szokásról”, ezzel közelebb kerülve Istenhez, és beteljesítve a fentebb már körvonalazott ciszterci eszményeket. Rávilágítottam a *Vita Aelredi* és a Szent Bernátról szóló életírás (*Vita prima*) első könyve között fellelhető hasonlóságokra az aszketikus gyakorlatok terén, s mindezek alapján felvettem annak a lehetőségét, hogy Walter Daniel is használhatta a Saint-Thierry-i Vilmos által írt szöveget Elréd életrajzának megírásához.

A harmadik fejezetben a *Vita Aelredi* egészen átívelő *caritas* eszményét és annak megjelenését, megnyilvánulását tárgyaltam. A szöveg alapján rekonstruáltam ennek a testvéri, keresztény szeretetnek azon dimenzióit, melyek megélésén keresztül el lehet jutni a végső célig, az Istennel való lelki egységig. Az első lépés a megváltáshoz vezető úton a helyes önismeret (alázat), az ember saját esendőségének és tökéletlenségének felismerése, a krisztusi magatartás követése. A következő lépcsőfok a felebaráti szeretet, amelyre Walter Daniel különösen a rievaulx-i monostorról szóló leírásában összpontosít. A szöveg elemzését követően megfogalmaztam, hogy Elréd és a vezetése alatt álló monostor legfőbb értékének az elesettek, gyengék és betegek iránti türelmet és együttérzést, valamint a bűnösöknek való megbocsájtást tartotta. Az életírásban számos olyan esetet említ a szerző – már az Elréd szerzetessé válása előtti időkből is –, amelyeken keresztül irgalmasságát, együttérzésre, empátiára való képességét, valamint a konfliktusok elsimításában való tehetségét

domborítja ki. Ezek a személyiségjegyek, tulajdonságok pedig nem is elsősorban Elrédről mint személyről szólnak, hanem sokkal inkább a ciszterciek számára fontos eszményekről, lelkiségről.

BIBLIOGRÁFIA

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Biblia, Ószövetség. Szent István Társulati Biblia. Sajtó alá rendezte: Rózsa Huba. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2013, szentiras.hu/SZIT (2022. ápr. 18.)
- Aelred of Rievaulx: *Spiritual Friendship*. Ford. Mary Eugenia Laker SSND. Bev. Douglass Roby. Cistercian Fathers Series 5. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.
- Szent Benedek Regulája. Ford. Söveges Dávid. Pannonhalma: Bencés, 1995, pannonhalmifoapatsag.hu/wp-content/uploads/2019/01/regula_magyar.pdf (2022. ápr. 20.)
- Walter Daniel: *Vita Ailredi Abbatis Rievall' / The Life of Ailred of Rievaulx*. Ed. and trans. Maurice Powicke. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- William of Saint-Thierry – Arnold of Bonneval – Geoffrey of Auxerre: *The First Life of Bernard of Clairvaux*. Ford. Hilary Costello. Cistercian Fathers Series 76. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2015, 1–78.

SZAKIRODALOM

- Burton, Janet: *The Monastic Order in Yorkshire, 1069–1215*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bynum, Caroline Walker: *The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality* = *The Harvard Theological Review*, October 1975, Vol. 68, No. 3/4, 273–286, DOI: 10.1017/S00178160001720X.
- Christensen, Katherine: *Walter Daniel's Life of Aelred of Rievaulx. The Heroism of Intelligence and the Miracle of Love* = Jason Glenn (ed.): *The Middle Ages in Texts and Texture. Reflections on Medieval Sources*. Toronto: University of Toronto Press, 2011, 217–230.
- Dutton, Marsha: *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx: A Historical Hypothesis* = Daniel Williams (ed.): *England in the Twelfth Century*. Woodbridge: Boydell Press, 1990, 31–49.
- Fejérdy Judit Mónika: *Krisztus test szerinti ismeretétől – Krisztus lélek szerinti ismeretéig. Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján*. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, 2013.
- Fergusson, Peter – Stuart, Harrison: *Rievaulx Abbey: Community, Architecture, Memory*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Green, Judith: *David I and Henry I* = *The Scottish Historical Review* April 1996, Vol. 75, 1–19. DOI: 10.3366/shr.1996.67.1.1.
- Haseldine, Julian: *Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations* = *Journal of Ecclesiastical History*, July 1993, Vol. 44, 390–414. DOI: 10.1017/S0022046900014159.
- Heffernan, J. Thomas: *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

- Horváth Olga O. Cist.: Bevezetés. Rievaulx-i Boldog Elréd: A tizenkét éves Jézusról és Oratio Pastoralis. Budapest: L'Harmattan, 2009, 7–12.
- Jamroziak, Emilia: *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090–1550*. New York: Routledge, 2013.
- Knowles, David: *The Monastic Order in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1941.
- Lékai Lajos: *A ciszterciek. Eszmény és valóság*. Budapest: Szent István Társulat, 1991.
- McGuire, Brian Patrick: *Brother and Lover: Ailred of Rievaulx*. New York: Crossroad, 1994.
- McGuire, Brian Patrick: *Friendship and Community. The Monastic Experience 350–1250*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988.
- Moatt, Michele: *Discipline and the Rule of Basil in Walter Daniel's Life of Ailred of Rievaulx = Studies in Church History 2007*, Vol. 43. 169–179. DOI: 10.1017/S0424208400003181
- Haseldine, Julian: *Friendship and Rivalry: The Role of Amicitia in Twelfth-Century Monastic Relations = Journal of Ecclesiastical History*, July 1993, Vol. 44, 390–414. DOI: 10.1017/S0022046900014159.
- Newman, Martha: *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform 1099–1150*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Németh Csaba: *Bevezetés = Herczeg Zsuzsa. (szerk.): Clairvaux-i Szent Bernát: A kegyelemről és a szabad elhatározásról: Hogyan szeressük Istent?* Budapest: Kairosz Kiadó, 5–31.
- Powicke, Frederick Maurice: *Introduction = Powricke, M. F. (szerk.): Walter Daniel: Vita Ailredi Abbatis Rievall' / The Life of Ailred of Rievaulx*. Ford. F. M. Powicke. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Urbán Máté: *A két Szent Bernát pusztasága = Péterfi Bence – Vadas András – Mikó Gábor – Jakab Péter (szerk.): Micae Mediaevales II. Fiatal történészek dolgozatai a középkori Magyarországról és Európáról*. Budapest: ELTE BTK Történelemtudományi Iskola, 2012, 45–58.
- Urbán Máté: *Világon kívüli hely a világ közepén. Remeterendi és ciszterci tájszemlélet a 11–12. századi elbeszélő források alapján*. Budapest: ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola, 2013.

BETEKINTÉS A KÖZÉPKORI TEMPLOMOK KELETTELÉSÉNEK PROBLÉMÁJÁBA

1. rész: Gyökerek, teológiai háttér, kutatástörténet

SCHEFFER MIKLÓS

ABSTRACT

Insight into the problem of orientation of medieval churches. 1st part: origins, theological background, research history

International anthropology and history are beginning to rediscover the importance of examining ritual spaces of the past concerning the medium of natural light. Researchers are increasingly certain that the positioning of some sepulchers and buildings with sacred purposes was determined by the cardinal directions and the movement of major celestial bodies observed for decades.

This study, consisting of two parts, gives insight into the problem of the orientation of medieval churches. The first part discusses the earliest known origins and initiation of cosmological orientation, starting from ancient buildings to remarkable examples of antique sacral architecture. It then explores the theological background of the eastward alignment of Christian churches, arising in the Early Christian Era. The study gives an introduction to the views of the early Christian authors grounded in the Gospel, on the sacred role of the East direction, and the Sun in relation to Jesus Christ.

Subsequently it summarizes the history of church alignment on the basis of contemporary sources. It reveals how numerous ecclesiastical thinkers offered similar guidelines regarding the correct orientation of churches in the Middle Ages.

Finally, the study gives an overview of the research history of the alignment of medieval sacred spaces from the beginning to the present day. Although there are sources about research conducted in the 17th century, systematic examinations and publications began in the 19th century.

BEVEZETÉS

Szerte a világban élénk a tudományos érdeklődés az archeoasztronómia különböző megnyilvánulásai iránt, így az európai középkori keresztény templomok ilyen irányú kutatása is hatalmas mennyiségű publikációt eredményezett. Régészek, történészek, művészettörténészek, építészettörténészek, vallástudósok, csillagászok rangos európai szaklapokban folytatnak tudományos diskurzust, a világ legjobb

egyetemien kutatási projektek, disszertációk születnek, és konferenciákat rendeznek a kérdésben. A téma a művészettörténet, a történettudomány és a vallástudomány népszerű területei közé tartozik. A magyar helyzet ehhez képest nagyságrendekkel szerényebb. Nemcsak hogy elhanyagolt területnek számít, de bizonyos vélemények szerint ennek a témának tudományos relevanciája sincs.

A csillagászat magyarázza az égitestek látszólagos járását, a régészet, építészettörténet, művészettörténet vizsgálja a templom korát, stílusát, építéstörténetét, az egyháztörténet kutatja az alapítása és működése történetét. A mindezekből nyerhető információk nélkülözhetetlen alapként szolgálnak a templomtájolások kutatásához. De azt, hogy a keleteléseknek mi a motivációja, mi a szellemisége, miért és miért éppen úgy végezték el a szakrális épület irányítását, ennek kutatásában a vallástudomány is szót kér. Mert a templomkeletelés (minden archeoasztrolómiai és művészettörténeti összefüggésével együtt) végső soron maga is *vallási jelenség*, ugyanúgy, mint a liturgia vagy a szentkultusz. Így a templomtájolások fizikai jellemzőinek detektálásán túl az okok és magyarázatok kutatásába önkéntelenül is bekapcsolódik a vallástudományi szemlélet. A templomok igazításának világa tehát mindezek teljességében válik multidiszciplináris kutatási területté.

A középkori templomokat bemutató művészettörténeti, régészeti leírások általános formulája szerint a templom „keletelt”. A szövegek általában megelégednek ennyivel, nem részletezik, mit takar ez a mondat. Jellemzően arra gondolhatunk, az épületet úgy tájolták, hogy hossz tengelye és vele összhangban a szentélye kelet felé mutasson. A helyzet azonban ennél jóval összetettebb, a mérésekből kiderül ugyanis, hogy az állítás csak az esetek töredékében igaz. Nagyjából kelet felé állnak ugyan az épületek, de a legtöbb észak vagy dél felé, néha több tíz fokos kitéréssel „hibázzák el” a tényleges keleti irányt. Miből adódhatnak ekkora eltérések? A kérdés kétszáz éve széles körű nemzetközi kutatói figyelmet élvez.

GYÖKEREK ÉS KEZDETEK – ŐSI SZAKRÁLIS ÉPÍTMÉNYEK A KOZMOLÓGIAI TÉRBEN

A nemzetközi antropológia és a történettudomány az utóbbi időkben kezdi (újra) felismerni és elismerni azt aényt, hogy a régmúlt tereivel és formáival kapcsolatos elemzéseket a fény közegeének összefüggésében is érdemes vizsgálni. A kutatás egyre biztosabb abban, hogy bizonyos szakrális célokat szolgáló építmények, sírok helyzetét már évezredekkel ezelőtt is az égtájak, égitestek felkelése és mozgása szerint határozták meg.¹

¹ Pásztor – P. Barna: A fény régészete, 30., lásd még: Papadopoulos – Moyses (szerk): The Oxford Handbook.

A neolitikus körárkok (tudományos nevük: *rondella*), melyek az őskori földművek egy speciális csoportját alkotják, Közép-Európa nagy területein elterjedtek a Kr. e. 5. évezred első felében. Megállapítható, hogy tájolásaik, a rendszereikben mutatkozó részegységek (kapuk, földhidak, tengelyek) helyzete a csillagászat és a természetes fényjárás szempontjából értelmezhetők. Elsősorban a Nap járásával mutatnak összefüggést.² Az írországi Newgrange 5000 éves halomsírjának bejárata a téli napforduló napján felkelő Nap irányába néz. Az angliai Stonehenge nevezetes kőkörének főtengelye a nyári napforduló idején felkelő Napra mutat.³ A gízai Szfinx arccal pontosan kelet felé néz, a mellette álló piramisok oldalait igen nagy pontossággal tájolták az égtájak irányába.⁴ Az Erdélyben feltárt, 6000 éves halomsírok nagy többsége keleti irányítottaságú.⁵

A görög világ templomainak kozmológiai kapcsolata sokszínű. Egyfelől úgy tűnik, a kozmosz magasabb régióival csekély a kapcsolatuk, mivel a vallásosság nem mitológiai rétegeiben kevésbé van jelen az asztrális szimbolika. Viszont a szentélyek kitűzésében tapasztalható a keleti égtájjal való hozzátétőleges kapcsolat.⁶ A tájolási tudatosság egy sajátos példája a bassai Apollón-templom, amely észak-déli tengelyű ugyan, amit Apollón isten hyperboreus kötődésével lehet magyarázni, ám az épület szentélyének keleti falába ajtónyílást vágtak, mintha az istennek látnia kellene a felkelő Napot.⁷ Egyes vizsgálatok szerint a kelet-nyugati tengelyű templomok száma hozzátétőleg háromszorosa az észak-déli tájolásúakénak.⁸

A római szakrális épületeknél is tetten érhető a tájolási tudatosság. Marcus Vitruvius Pollio, a Kr. e. I. században élt nagy római építész Augustus császárnak dedikált építészetelméleti művében (*De architectura libri decem*) megemlékezik a templomok tájolásának elveiről. Így fogalmaz:

A világtájakat pedig, amerre a halhatatlan istenek templomainak nézniük kell, úgy kell megválasztani, hogy ha nincs semmilyen akadályozó ok és szabad a döntésünk, *a templom és a cellában elhelyezkedő szobor az esti égtáj felé tekintsen. Így azok, akik az oltár elé járulnak áldozni vagy szertartást végezni, a keleti égtáj felé néznek, és az istenszoborra, amely a templomban áll.*⁹

² Pásztor – P. Barna: A fény régészete, 30–35, lásd még 52–53; és P. Barna: Fény a körben, 44.

³ Vö. Barlai: Csillagászat, 23–30. (Barlai Katalin és az ELTE III–V. éves csillagász hallgatói által összeállított kiadvány.)

⁴ Vö. Ponori: Nap fia, 15–16.

⁵ Bartha: Csillagászat.

⁶ Földvály: Szent terek, 42. A görög-római világ kelettel kapcsolatos szimbolikáját Franz Joseph Dölger foglalta össze. (Dölger: Sol Salutis, 30–50.)

⁷ Földvály: Szent terek, 42.

⁸ Uo., 155. jegyz.

⁹ Vitruvius: Tíz könyv, 102. (A kiemelések tőlem származnak.) Plutarchos is állítja, hogy a római templomok keleteltek. (Plutarchos: Párhuzamos, 1, 135.)

RÍTUS ÉS KOZMOLÓGIA A ZSIDÓ ÉS A KERESZTÉNY VILÁGBAN

Ha az Ószövetségben a keleti égtáj szakrális szerepét keressük, mindjárt a Teremtés könyvének első verseiben meg is találjuk: „Ültetett az Úr Isten egy kertet Édenben, keleten, és elhelyezte benne az embert, akit alkotott.” (Ter 2,8) A kelet tehát az ideális lokalitás, az Istennel való harmonikus együttélés helye. Ez az a szakrális tér, ahonnan a bűnbe esett ember kiűzetett, de ahová örök üdvörtörténeti szálak kötök.¹⁰

A végítéletet keletről várták a zsidók, ahogy ezt Zakariás prófétától megtudjuk: „Mert az Úr kivonul és harcba száll azokkal a nemzetekkel, mint ahogy harcolt a küzdelem napján. Lábával azon a napon az Olajfák hegyére áll, ami Jeruzsálemtől keletre van...” (Zak 14,3–4a).¹¹ Ezekiel próféta könyvében mindjárt ennek egy evi-lági párhuzamával találkozunk, amikor az Úr a Templom keleti kapujánál mond ítéletet Jeruzsálem gonosz terveket szövő elöljáróira. (Ez 11,1–13).

Ami a szakrális építészetet illeti, elsősorban a jeruzsálemi templomot mint a kultusz központját kell említeni. Az Ószövetség több szakasza is utal rá, hogy a templom kapuja, a messiásvárás képzetével összhangban keletre nézett (II. Krón 4; Ez 11,1; Ez 47,1).¹² A kultuszcentralizáció jegyében a templom mindenek felett álló státusza miatt maga az épület vált tájolási célponttá, mintegy szimbolikus keletté.¹³ Az alexandriai ókori zsidó diaszpóra zsinagógáinak orientációja egyben a Jeruzsálem, illetve a Templom felé irányítást is jelentette. Ez olyannyira igaz, hogy Alexandria felől nézve a csillagászati kelethez (északtól mérve 90°) képest Jeruzsálem csak 7–8 fokkal tér el. Így imáik alkalmával évente kétszer a napfelkelte, a Szent Város iránya és maga az égtáj szinte egybeesett.¹⁴ A zsinagógaépítés idővel vagy

¹⁰ Vö. Katona: Az irányított-tengelyes, 404.

¹¹ Uo., 405.

¹² Josephus további érdekes adalékokkal szolgál a Templom kozmológiai szimbólumait illetően. A Szentély kapujának nem voltak ajtószárnyai, mert az a végtelen, nyílt menny jelképe volt. A templomépület belső helységeit elválasztó kapuk előtt babiloni szövésű, kék, fehér, skarlát és bíbor színű függöny lógott le. „Ez a függöny a világegyetemet jelképezte: a skarlát a tüzet, a fehér a földet, a kék a levegőt, a bíbor a tengert; két anyag a színével, a másik kettő az eredetével, mert az előbbit a föld, az utóbbit a tenger hozza létre. Az egész hímzés a menny képét ábrázolta, az állatkör kivételével.” Továbbá: „A lámpatartóból kiágazó hét lámpa a hét bolygót jelképezte; az asztalon lévő 12 kenyér az állatkört és az évet; a füstölőedény pedig, amely a tengerből, a lakatlan pusztából és a lakott földről összegyűjtött 13 különféle füstölőszert tartalmazott, jelképezte, hogy minden Istentől származik és Istenért van itt.” Josephus Flavius: Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, magyar kiadásban: Flavius: A zsidó háború, 360.

¹³ Vö. Guzsik: A középkori keresztény, 180.

¹⁴ Dölger: Sol Salutis, 108.

a keletelést jelentette,¹⁵ vagy bármilyen irányból az említett szimbolikus igazítás értelmében a Templom felé tájolóást.¹⁶

A kereszténység Naphoz és a keleti égtájhoz való viszonya ugyan formailag hasonló volt a környező kultúrákéhoz, teológiailag mégis más tartalommal bírt. Az evangéliumok számos helyén találunk utalásokat Jézus Krisztus megváltó szerepére *fény* és *világosság* terminusainak összefüggésében. Ez esetben tehát nem a Templom, nem az Éden, hanem Krisztus személye kerül a középpontba. „Én vagyok a világ világossága. Aki követ engem, nem jár sötétben, hanem övé lesz az élet világossága.” (Jn 8,12)¹⁷ Jézus nemcsak jelen időben utal magára világosságként („Már csak kevés ideig van nálatok a világosság...” [Jn 12,35]), hanem az eszkatologikus jövőt illetően is: „Mert amint a villám napkeleten támad és napnyugatig látszik, olyan lesz az Emberfiának eljövetele is.” (Mt 24,27). És itt már a keletre és fényre együttesen utal a szöveg.¹⁸

A naptiszteletet mint Isten jelképének ősi felfogását a kereszténység tehát a maga képére formálva beépítette formálódó kultuszába. Ez az őskeresztények számára biztos hitbéli alapot teremtett arra nézve, hogy a keleti égtájat – eszkatológikus várokozástól vezéreltetve is – kultikus szereppel ruházzák fel. Bizonyos szövegelemzések szerint az egyik legrégebbi közvetett tanúságtétel a keresztény ima kelet felé való irányultságáról a II. században írodott *Hermász Pásztor*.¹⁹ A *Didascalia Apostolorum* (220 k.) rendelkezik a szertartás végzésének módjáról: „Kelet felé kell imádkoznotok, amint az meg van írva, és számotokra is ismeretes.”²⁰ Szír vértanúakták szerint a korai keresztények közös szertartásra összegyűlve keresztet festettek az imahelyiség keleti falára, és naponta hétszer imádkoztak előtte. A keresztelés szertartásában a jelöltnek kelet felé fordulva kellett kifejeznie megtérését.²¹ Tertullianus (†220 k.) a II. században ősi hagyományként utal a kelet felé történő imádkozásra. Hippolütosz (†235) az Egyház életét kelet felé való hajózásként jellemzi.²²

Alexandriai Kelemen (†216 k.) beszámolója szerint Alsó-Egyiptomban a keresztény ima kelet felé irányult. Ezt összefüggésbe hozza a 131. (132.) zsoltár egy versével: „Lépjünk be az ő hajlékába, boruljunk le lábának zsámolyához!” Vagyis az ima arra irányul, amerre az Úr lábai a földdel érintkeztek, azaz Palesztina felé.²³

¹⁵ Guzsik: A középkori keresztény, 180.

¹⁶ Katona: Az irányított-tengelyes, 404.

¹⁷ Hasonló tartalmú mondások Jánosnál a leggyakoribbak. Lásd pl.: 1,5–9; 3,21; 9,5; 12,35–36; 12,46; de más helyeken is megtaláljuk: Lk 11,35;16,8; Ef 5,14; 2Kor 4,6; 1Tessz 5,5; 1Ján 1,5; 2,8

¹⁸ Lásd még: Kocsis: A fény szimbolikája.

¹⁹ Dölger: Sol Salutis, 98.

²⁰ Idézi Guzsik: A középkori keresztény templomok, 180.

²¹ Diós – Viczián (szerk.): Magyar Katolikus Lexikon 6, 465.

²² Uo.

²³ Dölger: Sol Salutis, 105. Már Pszeudo-Athanasziosz is hasonlóképpen érvel. Ld. uo.

Órigenész (†254) a III. században így ír az imádkozás módjáról: „A földkerekségnek négy része van: észak, dél, nyugat, kelet. Ki ne tudná, hogy napkelet nyilvánvalóan mutatja érzéseinknek, hogy arra felé fordulva kell imádkoznunk, s jelképesen a léleknek az igazi világosság felkeltét kell megpillantania.”²⁴ Szent Ágoston (†430) szavai már kiforrott teológiai háttérről tanúskodnak:

Amikor felállunk imádkozni, kelet felé fordulunk, ahol fölkelnek a csillagok. Nem mintha ott lakna Isten, s elhagyná a többi égtájakat, hiszen Ő mindenütt jelen van, nem térbelileg, hanem fölséges hatalmával. Azért fordulunk kelet felé, hogy a lélek figyelmeztetést kapjon arra, hogy a magasabbrendű, azaz Isten felé forduljon azáltal, hogy teste, ami földi, a magasabbrendű test, az ég felé fordul.²⁵

Ismeretes Vigilius pápa rendelkezése is (VI. sz.) az imádkozás és a szertartások helyes módjáról: „Habár az Isten mindenütt jelen van, mégis a papnak az oltárnál az isteni tisztelet [*sic!*] alatt Vigilius pápa rendelkezése szerint kelet felé fordulva kell imádkoznia.”²⁶ Aquinói Szent Tamás (†1274) leírása a középkori egyház hozzáállását mutatja:

Kelet felé fordulva imádkozunk ugyanis először az isteni hatalom kinyilatkoztatása miatt, amely nekünk az ég mozgásában mutatkozott meg, amely kelet felé esik. Másodszor a keleten alkotott Paradicsomkert miatt. Harmadszor Krisztus miatt, aki a Világ Világosságának és napkeletnek neveztetik és aki felment a mennyekbe kelet felé. És keletről is léssen eljövendő Máté szerint: „Mint a vilám keleten támad és nyugatig ellátszik, úgy lesz az Emberfiának eljövetele is”.²⁷

A TEMPLOMKELETELÉS TÖRTÉNETE AZ EGYKORÚ FORRÁSOK TÜKRÉBEN

Eddig a keletelés bibliai, teológiai, liturgiai elveinek áttekintésével foglalkoztunk, most kimondottan a templomépületek tájolására vonatkozó, korabeli szövegeket fogjuk megvizsgálni mint a keletelés történetének első számú szöveganyagait.

A Krisztus utáni első századokban a kereszténység – különböző hullámokban lezajlott üldözések által – vértanúk vére árán terjedt. A hol ellenséges, hol csak

²⁴ Diós – Viczián (szerk.): Magyar Katolikus Lexikon 6, 465.

²⁵ Uo.

²⁶ Idézi Guzsik: A középkori keresztény templomok, 181. (Durandus: Rationale divinarum officiorum, V. 2. 57.)

²⁷ Idézi Erdei – Kovács: A városzói románkori templom, 213; Guzsik: A középkori keresztény templomok, 181.

bizalmatlan társadalmi környezetben lehetetlen volt templomokat építeni, így a kisebb-nagyobb csoportok titokban, magánházaknál gyűltek össze az eucharisztia ünneplésére.

A konstantini fordulat (mediolanumi ediktum, 313.) és a kereszténység államvallássá nyilvánítása után (Theodosius császár által 380-ban) kiteljesedhetett a már Konstantin idejében is államilag támogatott templomépítés.²⁸ Azonban az ekkor épülő egyházaknak egy már létező városképhez kellett igazodniuk, ezért korlátozott tér állt rendelkezésükre a sűrűn beépített városban. Ez csak meghatározott keretek között történhetett, így a szűk mozgástér eleve kizárta a megfelelő tengelyirányítást.²⁹

Második lépcsőben, a IV. század végétől gyakori jelenség lett a kelet-nyugati igazodású templomtengely, de még a főbejárat állt kelet felé, az apszis pedig nyugat felé.³⁰ Erre utal Sidonius Appolinaris (†483): „A homlokzat a napéjgyenlőségi napkelte irányába nézzen.”³¹ A rövid megjegyzésből két lényeges információt is kapunk; a templom főhomlokzata irányul kelet felé, és már kialakult a nap-éjgyenlőségi felkeltét követő keletelés. A IV. századtól tehát a nyugatra állított apszist részesítették előnyben, majd a következő századokban (V–VIII. sz.) párhuzamosan alkalmazták a keleti és a nyugati irányultságú apszisokat. Ebből az időszakból több forrás említi a keletelés metódusát. Szent Atanáz (†373) így ír: „a templomok fekvése többnyire olyan, hogy az imádkozó hívek arccal az oltár felé fordulva a felkelő Napot, Krisztus jelképét látják, aki az Igazság Napja és a Világ Világossága”.³² Fontos forrás Sevillai Izidor (†636), aki pontosan megnevezi, mit kell érteni a kelet felé irányuláson: „ha valahol és valamikor templomot építenek, a nap-éjgyenlőségi Nap felkelését vegyék figyelembe, úgy, hogy a keletről nyugatra húzott vonalak az égboltot jobbról és balról egyenlő részre osszák, hogy aki imádkozik vagy könyörög, pontosan keletre nézzen”.³³

²⁸ Gárdonyi: Bevezetés, 61. A kiadott rendelet külön foglalkozik a keresztények gyülekező helyeinek tulajdonviszonyáról: „A továbbiakban pedig úgy döntöttünk a keresztények felől, hogy azokat a helyeiket, ahová korábban össze szoktak gyülekezni, [...] fizetség és mindenféle kártérítés követelése nélkül, minden hanyagságot és kétértelműséget félretéve adják vissza ugyanazoknak a keresztényeknek, és ha egyesek ajándékba kapták ezeket a helyeket, a lehető leggyorsabban adják vissza ugyanazoknak a keresztényeknek. [...] Mindezeket a javakat a te gondoskodásod által kell haladéktalanul és egészében a keresztények testületének visszajuttatni. Eusebiosz: *Historia Ecclesiastica*. X. 5, 2–3; magyarul: Vanyó (szerk.): *Eusebiosz egyháztörténete* 4, 425. Ford. Baán István. A legelső templomok kétségkívül itt épültek.

²⁹ Blaauw: In view of the light, 21.

³⁰ Diós – Viczián (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* 6, 465.

³¹ Idézi Guzsik: *A középkori keresztény templomok*, 181. (Sidonius Appolinaris: *Epistulae*, II. 10. 4.)

³² Idézi Erdei – Kovács: *A váraszói románkori templom*, 214. (Athanasius: *Quest.* 14.)

³³ Uo. (*Etymologiarum lib. XV. de aedificiis et agris. C. 4. De aedificiis sacris. n. 5.*)

A középkorban meggyökeresedett orientációs gyakorlat, a kelet felé épített apszis, először a karoling területeken vált uralkodóvá, ahol ezzel egyidőben a templom nyugati oldalán megjelent egy új domináns elem, a karzat (*westwerk*).³⁴ Ez lett végül az általános és a késő középkorig domináns tájolási szokás.

Az érett középkorban több forrás beszél a keletelés módjáról. Honorius Augustodunensis (†1140) szerint: „A templomok pedig azért forduljanak kelet felé, ahol a Nap kél, mert bennük az Igazság Napját imádjuk, és úgy mondják, hogy keleten volt a paradicsom, a mi hazánk is.”³⁵

A XII–XIII. században kétfajta gyakorlatra találunk említést. Az egyik a nap-éjegyenlőségi, a másik a napfordulós napfelkeltehez való igazodást követi: Jean Belet (†1182): „kelet felé, azaz a nap-éjegyenlőségi Nap felkelése, nem pedig a nyári napforduló Napja felé, mint ahogy némelyek akarják és csinálják is”. Sicardus de Cremona (†1215): „Keletnek, azaz a nap-éjegyenlőségi Nap felkelésének, nem mint egyesek csinálják, a nyári napforduló Napja felkelésének”. Guillaume Durand (†1296): „A nap-éjegyenlőségi Nap felkelése felé, jelképezve, hogy az egyháznak, amely a földön küzd, egyenlően kell mérsékelnie magát a szerencsében és a szerencsétlenségben, és nem a nyári napforduló irányába, mint ahogy egyesek csinálják”.³⁶ Pierre de Roissy 1200 körül hasonlóan vélekedik a két igazítási fajtáról, de a téli napfordulót is helytelen gyakorlatként ítéli meg. „A templomot kelet felé kell építeni, a nap-éjegyenlőségi napkelével, nem pedig a nyári vagy téli napfordulóival szemben.”³⁷ Az idézett szövegekből látható, hogy a bevett szabály a napéjegyenlőségi, azaz a csillagászati kelet felé való tájolás volt. Annak ellenére, hogy a napfordulós (itt leginkább a nyárirra kell gondolni) orientációt helytelennek mondják, a jelek szerint mégis alkalmazták egyes helyeken.

A keletelés mellőzésének jelei – legalábbis nyugaton – már a középkor derekán mutatkoztak a liturgia differenciálódása miatt. Megjelentek a melléköltárok, az oldalkápolnák, a nem főoltárnál bemutatott magánmisék, amik fellazították az egy központi helyen és időben bemutatott szertartások rendszerét. A késő középkori, egész falakat betöltő oltárépitmények, szárnyas oltárok, amelyek némileg útjában állhattak a fény vetülésének, szintén sugallják a teológiai-liturgikus kelet és a földrajzi (napcentrikus) kelet távolodását.³⁸ A reneszánsz és barokk építészeti elvek végül háttérbe szorították a középkori paradigmákat. Az átfogó várostervezési koncepciók szerinti egyházi építkezések felülírták a tájolási tudatosságot és a fénytengelyek szimbólumának fontosságát.

³⁴ Blaauw: In view of the light, 27.

³⁵ Idézi Guzsik: A középkori keresztény templomok, 181.

³⁶ Idézi Erdei – Kovács: A városzói románkori templom, 215; Durando: Rationale divinatorum officiorum, 13.

³⁷ Idézi Tari: Pest megye középkori templomai, 220.

³⁸ Blaauw: In view of the light, 43–45.

A KÖZÉPKORI TEMPLOMOK TÁJOLÁSÁNAK KUTATÁSTÖRTÉNETE. NEMZETKÖZI KITEKINTÉS

A XVIII–XIX. századra a tájolásokkal kapcsolatos elgondolások a középkor idealisztikus világának színfoltjaként a romantikus legendák birodalmába kerültek. Mindenekelőtt az a nézet vált uralkodóvá, hogy a templomok tengelye abba az irányba mutat, ahol patrónusa ünnepének hajnalán felkelt a Nap. Hogy ez a vélekedés honnan származik, és hogyan lett része a köztudatnak, már nehéz kideríteni (hiszen, ahogy láttuk, az ismert középkori források nem említik), de van egy viszonylag korai beszámoló, ami legalábbis segít elindulni az eredetet kutató úton. Egy 1600-as évek második feléből, Silas Taylor, *alias* Domville (1624–1678) tollából származó irat érdekes adalékokkal szolgál. Taylor intellektuális érdeklődésű, régiségkedvelő ember volt. Tanulmányait a Shrewsbury School után Oxfordban végezte. Emellett politikai ambícióktól vezérelve, kapitányi rangban csatlakozott Oliver Cromwell parlamenti hadseregéhez. Taylor a polgárháború idején osztagával kifosztotta a herefordi és worcesteri székesegyházi könyvtárakat, ahol a középkorban felhalmozott iratanyagokat őriztek. Ekkor juthatott a templomépítésről, keletelésről szóló régi források birtokába.³⁹ Taylor ominózus kéziratában ez állt:

Régen, amikor templomot akartak építeni, a felajánlás⁴⁰ előestéjén imádkoztak és figyeltek, és a horizontnak ahhoz a pontjához igazodtak,⁴¹ ahol a Nap felkelt, ami eltéréseket eredményezett,⁴² úgyhogy kevés templom áll szabályosan, kivéve azokat, amelyek napéjegyenlőségek idején épültek. Megvizsgáltam néhány templomot, és úgy találtam, hogy tengelyeik a horizontnak arra a részére mutatnak, ahol a Nap annak a szentnek a napján kel fel, akinek a templomot szentelték.⁴³

³⁹ Brand: *Observations*, 6–7. Johnson: *Byways in British Archaeology*, 225; Benson: *Church orientations*, 205.

⁴⁰ Az idézet angol eredetijében a *dedication* szó szerepel, amit könnyen össze lehet keverni a templomszentelés, templomavatás (*dedicatio ecclesiae*) terminusával, ami nyilván ellentmondás lenne, amikor az építkezés kezdetén állunk. A *(fel)ajánlás* szót tartom a legmegfelelőbbnek: a kitűzési szertartás után a választott védőszent oltalmába ajánlották az építendő templomot.

⁴¹ Értsd: a horizontnak ahhoz a pontjához igazították a templom hossz tengelyét.

⁴² Értsd: a különböző időpontú építkezések különböző napfelkeltékhez igazodnak, ezért a templomtengelyek szögei változatosak.

⁴³ „In the days of yore, when a church was to be built, they watched and prayed on the vigil of the dedication, and took that point of the horizon where the sun rose from the East, which makes that variation, so that few stand true, except those built between [=at] the equinoxes. I have experimented some churches and have found the line to point to that part of the horizon where the sun arises on the day of the saint to whom the church is dedicated.” Idézi Benson (205.) Johnsonra (225.) hivatkozva. Johnson Brandtól veszi át (Brand 6–7.) Brand közli a szöveg eredeti forráshelyét. Ezek szerint Taylor kézírata bekerült John Aubrey (1626–1697)

Az idézetből tehát kiderül, hogy Taylor ismert olyan középkori forrásokat, amelyek a napéjgyenlőségi tájolást tartják szabályosnak, de megjegyzi, hogy a legtöbb esetben az építők nem követték ezt az előírást. Továbbá, már tudományosnak mondható érdeklődésből saját vizsgálatokat is végzett, melyek során védőszentnapra keleteléseket talált. Ez tehát az általam ismert legkorábbi információ, ahonnan el lehet indítani a kutatástörténetet.

Nem lehet véletlen, hogy a témával kapcsolatos tudatos foglalkozás a romantika korában kezd kimutatható méreteket ölteni. Jól szemlélteti ezt William Wordsworth, a korszak egyik ikonikus költőjének munkássága. Amikor 1823-ban Lady Anne Frederica Elizabeth le Fleming, családja ősi birtokán, az angliai Rydal (Westmoreland) községben kápolnát (Chapel of St. Mary) tervezett építeni, a környéken lakó költő a vállalkozás mellé állt, és az építkezés kezdetére verset írt. Sorai a patrónusnapra tájolási elvről tanúskodnak. Wordsworth választott helyet a kápolna számára, ahol ünnepélyesen letették az alapkövet, és költeménye talán az építkezés megkezdésénél hangozott el először nyilvánosan.⁴⁴ A vers annak ékes példája, hogy a XIX. századi Angliában egy vélemezett középkori tájolási hagyomány újraélesztésének szellemében alkalmazták a templom védőszentjének ünnepén felkelő Naphoz való tengelyigazítást.

Richard Hart (1791–1879) apát 1846-ban megjelent könyvében azt állította, hogy régés-régén az építendő templom választott védőszentjének ünnepét megelőző

régiséggyűjtő, a régészet úttörője, valamint a Royal Society alapító tagjának gyűjteményébe, amit aztán az oxfordi Ashmolean Múzeumra hagyott. A kéziratgyűjtemény 1860-tól az oxfordi egyetem Bodleian könyvtárának állományát gyarapítja. (archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/7e2eb960-8a11-3a54-9c00-7dbf3552f26d. Utolsó letöltés: 2023. 04. 09.) Mivel Taylor értesülése igen korai, ezért a védőszentnapra tájolás eredetének kutatásában kulcsfontosságúnak mondható, már csak azért is, mert a kitűzési rítusra is tesz utalásokat.

⁴⁴ Spinazzé: *The alignment*, 458. Ez az esemény és a vers ugyan nem tudományos kategória, de azért fontos rögzíteni, mert – ahogy látható lesz – egészen napjainkig kimutatható a kutatásra gyakorolt hatása. Mivel a versnek tudomásom szerint nincs magyar műfordítása, tekintve a régies, költői nyelvezetet, csak a legfontosabb részleteket közlöm nyersfordításban: A Rydal kápolna építésének előkészületei láttán // Westmoreland, 1823 // „Templomaink talán mindig kelet-nyugati irányban állnak, de hogy miért, azt kevesen tudják pontosan; azt sem, hogy az ősi templomoknál gyakran megfigyelhető keleti iránytól való eltérés mértékét minden egyes esetben a horizontnak az a pontja határozta meg, ahol a Nap annak a szentnek a napján felkelt, akinek a templomot szentelték. [...] Az új és lándzsa és a hűbéri rablás ódon korában, vaspáncélba öltözve jöttek a béke szolgálói, hogy az Anyaszentegyházat felemeljék ama elzárt völgyben; Akkor, a védőszentjének egy korábbi rítus mély dallammal és ünnepélyes zárással zengett, az éjszaka szüntelen virrasztásain át, míg fel nem kelt a kívánt Nap a nyoszolyájáról. Fölkelt és egyenesen – mint isteni parancsra, ők, kik e jelre vártak, hogy műveik alapját nyomon követhessék, gondos kézzel határozták meg a főoltár helyét; emlékezve arra, ki a keleti születésben ott élt, s a keresztén életét adta, s ki a hajnal irányából, pompában kilépve, az emberiség megítélésére jön. [...]”

éjszakán, mielőtt a kitűzés megtörtént volna, az építési területen egész éjjel virrasztottak, majd a védőszent napján felkelő Nap felé igazították a templom szentélyét.⁴⁵ Mindebből az látható, hogy a XIX. század első évtizedeiben már az intellektuális gondolkodás tárgya volt (vélt vagy valós képzetek alapján) a középkori templomok tájolásának problémája.

A terület tudományos igényre számot tartó kutatását Alberdink Thijm (1820–1889), holland filológus, katolikus író 1858-ban megjelent, *De Heilige Linie* című könyve indította el. A mű a középkori (és elsősorban a gótikus) templomépítéssel átfogó szimbólumrendszerének titkait fejtegette. Minden belőlük kiolvasott matematikai alapmintát a kör, a négyzet és a háromszög geometriai sémáira vezetett vissza, és belőlük egy ősi jelképrendszert igyekezett kiolvasni. Hangsúlyozta a keleti irányultság elválaszthatatlanságát a korabeli építészettől, és Guillaume Durand (1230–1296) egyházjogász, liturgikus tudósra hivatkozva állította, hogy az egész liturgia a keletre irányuló tengely *szent vonalán* nyugszik.⁴⁶ Alberdink Thijm munkája nagy hatást gyakorolt a kutatásra, művének megjelenése után egymást követték a szakrális épületek és a keleti égtáj összefüggéseit, valamint az archaikus napkultuszt elemző és rendszerező értekezések.⁴⁷ A tudományos értelemben vett jelentősebb kutatások sorát Heinrich Nissen (1839–1912) német történészprofesszor folytatta. 1873-tól több terjedelmes publikációt szentelt a szakrális építmények orientációs

⁴⁵ Hart: *Ecclesiastical Records*, 216. A klerikus lábjegyzetben („o” betű jelöléssel, tehát nem számozott, hanem betűzött hivatkozási rendszerben) a következő módon adja meg értesülésének forrását: „Fosb. *Encycl.* i. 89.” Könyvében a rövidítéshez nem találtam feloldókulcsot, de a szerző máshol teljesebb formában hivatkozik a szóban forgó irodalomra, így arra az eredményre jutottam, hogy ez Thomas Dudley Fosbroke (1770–1842) *Encyclopedia of Antiquities and element of archaeology, classical and mediaeval* című munkája első kötetének 89. oldala. A probléma csak az, hogy a citált mű jelzett helyén nem találtam semmiféle témába vágó szövegrészt. Amennyire át tudtam tanulmányozni, a könyv más részein sem. Az értekezés két kiadást is megért (1825 és 1843), de az 1843-as változatban sem láttam nyomát. A leírás szóhasználata viszont azt sejteti, hogy ősforrása Taylorig mehet vissza.

⁴⁶ Durandus e fontos gondolata a már említett *Rationale divinatorum officiorum* című, 1291 előtt megjelent nagyszabású liturgiai művében található. A könyv a XIII. század végéről kétségkívül a középkor legfontosabb liturgiai magyarázatának tekinthető. Leírja a kor teljes szertartásrendjét, a templomépületet, annak berendezését és felszentelését, a szertartást végzőket és ruháikat, a szentmise celebrálását a maga összetett rítusaival, a szentségekkel, a zsolozsmát és a naptárszámítási módszert, valamint mellékel minden korabeli allegorikus magyarázatot.

⁴⁷ Guzik: *Sol aequinoctialis*, 191. A szerző közli a XIX. század végén és a XX. század elején született jelentősebb publikációkat: Krauss, F. X.: *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*. Freiburg, 1886; Dehio: *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*. Stuttgart, 1884; Werner, H.: *Die Ostung mittelalterlicher Christlicher Kirchen*. Die Denkmalpflege. Berlin, 1889; Lasteyre, H.: *La deviation de l’axe des eglises est-elle symbolique?* Paris, 1905; Nissen, H.: *Orientalion. Studien zur Geschichte der Religion*. Berlin, 1906, 1907, 1910; Weigand, E.: *Ostung im frühchristlichen Kirchenbau*. Festschrift für Sebastian Merkle. Düsseldorf, 1922.

vizsgálatának. Elemzéseinek tárgya az ókori Egyiptom, az antik görög-római és a keresztény vallás templomai voltak. Többrészes tanulmányorozatában⁴⁸ az általános vizsgálódás mellett részletes bemutatását adja az egyes épületek tengelyirányának és a felkelő Nappal való összefüggésének.

Ami a keresztény vonatkozású vizsgálatait illeti,⁴⁹ több mint 200 tételes mintavételében ókeresztény, középkori, sőt barokk templomok is szerepelnek, elsősorban Itáliából. Minden épület esetében közli a tengelyszöveget, a templom alapítási évét (ha ismert) és a védőszentjét. Feltünteti, milyen dátummal, illetve ünneppel hozható összefüggésbe a templom hossz tengelyének irányában felkelő Nap, és részletes egyháztörténeti, hagiográfiai elemzését adja a kinyert adatoknak. A felkelte-időpontok kiszámításánál kikerülhetetlen tényezőként kezeli a Julián- és a Gergely-naptár közti jelentős különbséget. Ennek figyelmen kívül hagyása minden 1582 előtt épített templomnál téves következtetésekre vezethet.⁵⁰ Megkülönböztet napéjegyenlőségi, napfordulós és a templom patrónusának valamely ünnepén felkelő Nap irányába tájolt templomokat.⁵¹

A XX. század közepére, a tudományos szemléletek és módszereket finomításával a kételyek is együtt jártak. Ekkoriban néhány kutató érdeklődését újra felkeltette Wordsworth állítása a Rydal-kápolna tájolásáról. Először Charles John Philip Cave (1871–1950) angol építészettörténész próbálta kideríteni, vajon mennyiben lehet tudományosan igazolni a költő szavait (vagyis a védőszent ünnepén felkelő Nap irányába eső keletelést). Az Oxfordi Egyetem gondozásában kiadott *The Antiquaries Journal* hasábjain megjelent tanulmányában⁵² közölt megfigyelései és számításai nem igazolják a költő állításait; más kutatókkal egyetemben (F. C. Eeles is arra a következtetésre jutott, hogy a skót templomokban nincs rá bizonyíték, T. W. Shore Hampshire egyetértett vele, és W. Airey is elvetette az elképzelést). Cave is tagadja a védőszentnapi tájolás meglétét. Példának okáért közli a Szent Péternek szentelt templomok mérési eredményeit. 642 templomot vizsgált meg, ebből 62 volt az apostolfejedelemnek szentelve. Orientációs tengelyük 54,5° és 115,5° között mozgott. A Nap a XIII. században Szent Péter és Szent Pál ünnepén (június 29.)

⁴⁸ Nissen: Ueber Tempel-Orientirung 1, 513–557; 2, 369–433; 3, 38–65.

⁴⁹ Uo., 369–433.

⁵⁰ A Julianus-naptár évciklusa 11 perc 13 másodperccel volt rövidebb a valós esztendőnél. Az ebből adódó naptári pontatlanság a XVI. századra jelentős mértékűre duzzadt, ezért a tridentini zsinat (1545–1563) felhatalmazta a pápát a korrekcióra. XIII. Gergely vitte végbe a reformot, melynek során 1582. október 4-e után október 15-e következett. (Hahn: Naptári rendszerek, 68.) Ha a Gergely-naptárt vetítjük vissza a középkorra a tájolási nap rekonstruálása során, helytelen eredményre jutunk.

⁵¹ További jelentősebb publikációk a XX. század közepéig: Wehner: Die Ostung, Charlier: Vierteljahrsschrift, Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes.

⁵² Cave: The orientation of churches, 47–51.

52,5° irányában kelt fel. Tehát a legtöbb templom tengelyiránya nagyon messze volt a kívánt értéktől. Cave más példái is hasonló eredményt hoztak.

Hugh Benson Cave kutatásai nyomán indult el, és felülvizsgálta eredményeit.⁵³ Ugyancsak a *The Antiquaries Journal*-ban megjelent írásában megállapította, hogy Cave méréseibe és számításába több hiba is csúszott. Egyfelől a templomtengely szögének mérése során nem vette figyelembe a mágneses észak és a földrajzi északi pont közötti deklinációt, nem korrigálta az azimut mérését a helyi horizont magasságára, és figyelmen kívül hagyta, hogy a tájolás irányába eső napfelkelte dátumát nemcsak a szent főünnepével, hanem egyéb ünnepeivel (ha van) is érdemes összevetni. Ezenkívül nem gondolt a jelenleg érvényes Gergely-naptár és a középkorban használatos Julián-naptár közötti eltérésekre sem.⁵⁴ Searle 1974-ben a *New Scientist* hasábjain írott tanulmányában⁵⁵ fontolóra vette annak lehetőségét, hogy az angliai templomokat mágneses iránytűvel tájolták, és hogy a mágneses északi pólus mozgása magyarázza a templomok elhelyezkedésének változatosságát.

P. G. Hoare és Caroline S. Sweet Angliában végeztek helyszíni vizsgálatokat a kora középkori templomok körében, annak érdekében, hogy megvizsgálják a széles körben elterjedt tájolási magyarázatok megalapozottságát. Tevékenységük 183 dél-angliai templomra terjedt ki.⁵⁶ Megfigyelésük szerint a templomok tengelyei nagy általánosságban közel állnak a valódi keleti irányhoz (vagyis napéjegyenlőségi tájolásúak), ami a középkori források tanúsága szerint az előírás. Az esetleges eltérések az épületek 67%-ánál jelentkeznek észak vagy déli irányban, de 10°-on belül maradnak. Hoare és Sweet szerint az elterjedt keletelési magyarázatok – bár nem elvetendők – egyike sem alkalmazható széleskörűen. A valódi kelettől való eltérés tekintetében a nagyobb számú északkelet felé kitérő orientációt nehezen tudták magyarázni. Nem zárták ki a mágneses iránytű használatának lehetőségét.⁵⁷

A XXI. század elejére a biztató eredmények mellett a különböző hibás szemléletek és nem megfelelő módszertani megközelítések halmozódása, valamint a vizsgálati módszerek finomodása pozitív módon befolyásolta a kutatás menetét. Ennek egyik legjelentősebb gyümölcse Jason R. Ali geofizikus és Peter Cunich cambridge-i történészdoktor 2001-ben, a *The Antiquaries Journal* oldalain megjelent publikációja.⁵⁸ Elemzésüknek azzal a feltételezéssel álltak neki, hogy az Angliában található

⁵³ Benson: Church orientations, 205–217.

⁵⁴ Vö. Spinazzé: The alignment of medieval churches, 458. Tanulmányom második részében, saját vizsgálataim módszertanának bemutatásakor kitérek az itt említett problémákra. Itt most csak annyit, hogy nemcsak az a fontos, hogy a korabeli Julián-naptár időbeli koordinátái között értékeljük a mérési eredményeket, hanem kiemelt jelentőségű, hogy a korabeli és az adott földrajzi területen érvényes egyházi kalendáriumok ünneprendjét vegyük figyelembe.

⁵⁵ Searle: The Church Points the Way, 10–13.

⁵⁶ Hoare és Sweet: The Orientation, 162–173.

⁵⁷ Vö. Kőszeghy: Forrásmunkák, 44–45.

⁵⁸ Ali – Cunich: The Orientation of Churches, 155–193.

középkori templomokat mágneses iránytű segítségével tájolták. Adatgyűjtésük 143 egyházra terjedt ki, melyek többsége a XI. század közepe és a XII. század vége között épült. Tanulmányuk felsorakoztatja a kutatás korábbi, fontosabb állomásait, így Wordsworth legendás megállapításait, Cave és Benson álláspontját. 141 templomból álló mintájukban 33 (23%) templomot a napkeleti azimut szerint és 23 (20%) templomot a napnyugati azimut szerint tájoltak a védőszent ünnepén. További 37 esetben (26%) valószínűleg a húsvétnapi napfelkeltehez igazodtak, és 56 (39%) valódi keleti vagy a Julián-naptári napéjgyenlőségi napfelkelte-, ill. napnyugtatájolást mutat. Eredményeik szerint a Wordsworth és Benson által leírt védőszentnap tájolásoknak van valóságalapjuk, és Cave hipotézise – ahogy arra Benson is rámutatott – hibás módszertan eredménye volt. Továbbá láthatóvá vált, hogy a templomok tájolása nem korlátozódott csak a templom védőszentjének ünnepére. A napéjgyenlőségi és húsvétnapi orientálás ugyanolyan fontos, ha nem fontosabb volt.

A XX. század utolsó harmadától Kelet-Közép-Európában is felerősödött a tudományos érdeklődés a múlt feltételezhetően csillagászatudatos építészetének kutatása iránt. Saša Čaval szlovén régész, a standfordi egyetem régészeti tanszékének oktatója többek között hazájának szakrális építészetével is foglalkozott. 2009-ben megjelent tanulmánya⁵⁹ arra kereste a választ, hogy a keletelés egyházi szabályozásáról szóló előírások milyen mértékben érvényesültek a XI–XIII. századi Szlovéniában. A mintavétel és az előzetes kutatás 174 templomra terjedt ki. Hossztengelyeik csak nagy vonalakban állnak kelet-nyugati irányban, és a hozzájuk rendelhető azimutok nyilvánvalóan nem egyenletes eloszlást mutatnak. Talált napéjgyenlőségi napfelkeltehez igazodó tájolásokat is, de az épületek között előfordult a patrónus szent ünnepén felkelő Naphoz való tengelyigazítás, bár szerinte ez nem volt domináns gyakorlat.⁶⁰

Eva Spinazzè svájci-olasz művészettörténész, történész, régész 2015-ben közreadott doktori disszertációját a velencei Ca’Foscari Egyetem, a velencei IUAV Egyetem (Istituto Universitario di Architettura di Venezia) és a Zürichi Egyetem közös felügyelete alatt írta és védte meg, amelynek címe: *A fény X–XII. századi szakrális épületekben Romandiától Toszkánáig. Bizonyíték arra, hogy az épületek tájolását*

⁵⁹ Caval: *Astronomical Orientations*, 209–219.

⁶⁰ A teljesebb kép kedvéért mindenképpen említésre méltó Ian Hinton munkássága is (Hinton: *Church Alignment*, 206–226; Hinton: *Aspects of the alignment*), aki nagymérvű szkepticizmussal az eddig ismertett tájolási tudatosságot bizonyító kutatási eredmények cáfolatára törekedett. Nemcsak azt utasítja el, hogy a templomhajók iránya a védőszentjük napján felkelő naphoz igazodik, hanem eleve kizárja azt, hogy az építkezők az alapok kitűzésének hajnalán felkelő Nap irányához igazodtak volna. Azokat az eseteket, amik mégis igazolnák valamelyik klasszikus orientációs elvet, egyszerű véletlennek tartja. A kollégái által írt tanulmányok, amelyek bizonyítják e tájolási megoldásokat, szerinte „gyanús kutatási logikát használtak”, valamint nem túl nagyszámú mintán alapultak. Nézeteinek részletes kritikájával itt – területmi korlátok miatt – nincs mód foglalkozni. Érvelése nem megalapozott, és merőben manipulativnak tűnik.

*hogyan befolyásolta az égbolt tanulmányozása.*⁶¹ A rendkívül aktív és termékeny kutató tovább két könyvet és 17 tanulmányt szentelt eddig a témának, melyek jórészt itáliai, középkori szakrális épületek elemzését tartalmazzák.⁶² Disszertációjában bemutatott kutatása a Via Francigena⁶³ svájci és olasz szakasza mentén, Romainmôtier-től Toszkána déli részéig emelt X–XII. századi szakrális épületek tájolásának tanulmányozására irányult azzal a szándékkal, hogy bizonyítsa a középkori templomok keletelésének tudatosságát. A vizsgált egyházak különböző típusúak: kolostor- és plébániatemplomok, katedrálisok, de mindegyiket közel ugyanabban az időszakban építették vagy építették át. Sikerült kimutatnia, hogy a középkori bencés templomépítészet szabályai a keletelésekben is tetten érhetők, az épületeket a horizont egy határozott pontjához igazították, ahol valamilyen jelentősebb ünnep napfelkeltéje vagy napnyugtája volt. A kutatást több szerzetesrend templomaira is kiterjesztette. Velence összes középkori templomának felénél védőszentnapi orientációt talált.

A 2016-ban, a görög Égei Egyetem (University of the Aegean) által gondozott *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* című folyóiratban megjelent tanulmányában⁶⁴ az Észak-közép-Olaszországban és az Alpokban található 181 középkori (román) templom vizsgálatáról nyújtott alapos beszámolót. A kutató természetesen nem hagyta figyelmen kívül Wordsworth híres versét, és a mögötte meghúzódó meggyőződést a Rydal-kápolna védőszentnapi keleteléséről, így kutatástörténeti összefoglalóját azzal indítja, hogy a költő sorait a modern vizsgálatok csillagászatilag és egyházi levéltári forrásokkal egyaránt igazolták.

Vizsgálati eredményei alapján két fő tájolási klasztert talált: az egyik a középkorban ünnepelt négy nagy Szűz Mária-ünnepen – Annunciáció (március 25.), Purifikáció (február 2.), Nagyboldogasszony (augusztus 15.) és Születés (szeptember 8.) – orientált, illetve a templom védőszentje ünnepének napkelte- vagy napnyugta-pontjához való igazítást. Meglepetéssel szolgált, hogy csak kevés templomot igazítottak a napéjegyenlőségi hajnalponthoz annak ellenére, hogy ismerjük ennek egyházi előírását. Másrészt viszont számos templomtengelyt a március 25-i Mária-ünnep napnyugtájához tájoltak, talán azért, mert a napéjegyenlőség csak csillagászati jelenség, míg március 25. inkább szakrális tartalmú, hiszen ez a nagy tavaszi Mária-ünnep, a Szeplőtelen Fogantatás napja. Ezenkívül Spinazzé felhívja rá a figyelmet, hogy a középkorban számos olasz városban az újév március 25-én kezdődött. Meglepő eredmény volt az is, hogy csak kevés szakrális épületet tájoltak

⁶¹ Spinazzé: La luce nell'architettura sacra.

⁶² A dolgozat könyv formában is megjelent 2016-ban.

⁶³ A Via Francigena egy ősi zarándokút, amely az angliai Canterbury-től Franciaországon és Svájccon át Rómába, majd az olaszországi Pugiába vezetett, ahol a Szentföld felé induló hajók kikötői voltak.

⁶⁴ Spinazzé: The alignment of medieval churches, 455–463.

a napfordulók (téli vagy nyári) napkeltéi felé, annak ellenére, hogy ennek ősidők óta meghatározó, szimbolikus jelentősége van a krisztológia számára is (persze, mint láttuk, a középkori teológusok ezt az igazítást nem ajánlották).

Spinazzé 181 középkori (a román korig bezárólag) szakrális épületről készült archeoasztronómiai felmérése azt mutatja, hogy 181-ből 169 főtengelye a Nap vagy a Hold fel- vagy lenyugvásának pontjára mutat egy-egy kiemelt csillagászati vagy liturgikus napon, ami mindegyik esetében szándékos és tudatos tengelyigazítást jelez. Érdekes, hogy Gyümölcsoftó Boldogasszony (március 25.), Mária születése (szeptember 8.) és Nagyboldogasszony (augusztus 15.) napfelkeltékhez való igazodások elsősorban a lenyugvó Naphoz rendelhetők, míg a Purifikáció (február 2.) ünnepéhez köthető keletelések a felkelő Napra mutatnak.

A külföldi eredmények áttekintését egy teljesen friss és impozáns tanulmánykötettel⁶⁵ zárom, amely a természetes fény és a szakrális épületek kapcsolatát különböző megközelítésekből tárgyalja, és jól bemutatja, hol tart jelen pillanatban és milyen szemlélettel zajlik a téma nemzetközi kutatása. A 2022 decemberében megjelent kiadvány a világ számos részéről származó kutató (orosz, román, szerb, horvát, spanyol, német, amerikai, mexikói) közreműködésével a legjobb példa arra, hogyan egyesül a szakrális építészet kutatásában a gyakorlati csillagászat a teológiai szemlélettel.⁶⁶

A kötet két nagy egységre oszlik, az első a *Fény, teológia és esztétika*, a második *A szent tér megvilágítása* címet viseli. A tanulmányokból kiderül, hogy az elmúlt évtizedben végzett vizsgálatoknak köszönhetően ma már általánosan elfogadott tény, hogy a középkorban a keresztény templomokat úgy tervezték, hogy a fényt a különböző teológiai, ideológiai és szimbolikus üzenetek hangsúlyozására használják. Anna Adasinszkaja történész, művészettörténész egy balkáni példán mutatja be az egyházakkal kapcsolatos tudásunk bővítésének új lehetőségeit. A dečani kolostor Mennybemenetel-templomában (1327–1334) a világitási rendszerek, az építészet és a rituálék közötti kapcsolatokat vizsgálja. Állítása szerint, a fényjárást gondosan, előre

⁶⁵ Ivanovici – Sullivan (szerk.): *Natural Light*.

⁶⁶ A kötet néhány szerzőjét külön is kiemelném: Natalia Figueiras Pimentel, doktorjelölt, művészettörténész (Santiago of Compostela Egyetem, USC), művészeti kurátor és restaurátor (Valenciai Műszaki Egyetem, UPV); Gabriel-Dinu Herea ortodox teológus, filozófus, a művészettörténet doktora. A pátraüti-i Szent Kereszt templom címzetes papja. Jelenleg a romániai Suceava érsekség műemléki felügyelője. Vladimir Ivanovici a történelem és a művészettörténet doktora, a Bibliotheca Hertziana – Max Planck Institut für Kunstgeschichte posztdoktori ösztöndíjasa. Az Accademia di architettura di Mendrisio, Università della Svizzera italiana előadója és a bécsi egyetem Marie Curie ösztöndíjasa. Olga Yunak a Berkeley Graduate Theological Union doktorjelöltje a művészet és a teológia találkozásait vizsgálja a késő bizánci és középkori Ruszban. Jorge López Quiroga a középkori régészet professzora a madridi Autonomous University-n. A Sorbonne-on középkori régészet történelemből, a Santiago de Compostela egyetemen pedig földrajzból és történelemből szerzett doktori címet.

megtervezett koncepció mentén alakították ki az építők. A szerző összefüggéseket mutat ki a természetes fényhatások egyes elemei és a XIV. századi keleti teológia között.⁶⁷ Andrea Mattiello a bizánci, oszmán és modern görög tanulmányok doktora a Montecorvino Rovella (Salerno, Olaszország) vidékén található, IX. századi Sant’Ambrogio alla Riennát vizsgálta. Az épület tervezését és tájolását, valamint a fényjelenségek liturgikus összefüggéseit elemezte Szent Ambrus és más milánói szentek kultuszával kapcsolatban. Az építészeti és csillagászati tudás lehetővé tette, hogy tér és idő liturgikus mérőeszközeként is működjön a templom. A kardinális tájolás hozzájárult a Sant’Ambrogio alla Rienna fényjárás-orientált kialakításához. Nyomon követhetjük, hogy a Szent Ambrushoz kötődő jelentős liturgikus napokon hogyan jut be és mozog az épület belsejében a fény, feltárul az építészetbe rejtett csillagászati, földrajzi és geometriai tudás.⁶⁸

Vladimir Ivanovici, Alice Isabella Sullivan, valamint Gabriel-Dinu Herea teológus az egykori Moldvai Fejedelemségben található Pătrăuți kolostor Szent Kereszt-templomát kutatták. A templom csodálatosan megőrizte eredeti építészeti jellemzőit és falfestményeit, ezért különleges lehetőséget nyújt a tájolás és fényhatások jellemzőinek tanulmányozására. Tájolása napéjegyenlőségek és védőszentnapnak egyaránt tekinthető, ugyanis az 1400-as években az őszi napéjegyenlőség a Julián-naptár szerint szeptember 14-re esett, Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepére, ami egyben a templom titulusa is. A kitűzés miatt tehát a napfény napéjegyenlőségek idején (és környékén, azaz szeptemberben és márciusban) jut be a templomba. Körülbelül két héten át a lenyugvó nap utolsó sugarai a templom főbejáratán keresztül, s az ikonosztáz naoszan áthaladva közvetlenül az oltárra esnek. A jelenség valószínűleg akkor következett be, amikor a szerzetesek a vesperást tartották. A bizánci hagyományban a vesperás fő témája Krisztus világra jövele, a fény érkezése a sötétségbe. Így a liturgia alatt Krisztus a napfény által jelent meg az oltárnál.

MAGYARORSZÁGI KUTATÁSTÖRTÉNET

Európában régészek, történészek, művészettörténészek, építészettörténészek, vallástudósok, csillagászok rangos európai szaklapokban folytatnak tudományos diskurzust, a legkiválóbb európai egyetemeken disszertációk, kutatási projektek születnek, és konferenciákat rendeznek a kérdésben. A téma a történettudomány és a vallástudomány népszerű területei közé tartozik. A magyar helyzetet ehhez képest lemaradást mutat. Napjainkban nemcsak, hogy teljesen elhanyagolt terü-

⁶⁷ Uo., 11–36.

⁶⁸ Uo., 203–227.

letnek számít, de akad olyan kutató is, aki szerint ennek a témának tudományos relevanciája sincs. Tari Edit régész megállapítása jól illusztrálja ezt: „A régész kolégák templomtájéolással kapcsolatos elutasító magatartása számomra érthetetlen. A temetkezések vizsgálatában számos korszakban elfogadott dolog a sírok tájolása alapján akár keltezni is azokat vagy hitvilági tartalommal felruházni az égtájakat.”⁶⁹ Bár a magyar kutatás szerény mennyiségű vizsgálati anyagot mutatott fel, egyáltalán nem nevezhető eredménytelennek. A hazai szakemberek – hasonlóan az európai helyzethez –, ha nem is jutottak egyetértésre, mégis már a hetvenes évektől elindult valamilyen fokú aktivitás, ami csak nagyon lassan, akadozva tud kiteljesedni.

A jelenség magyarországi tanulmányozása meglepően korán, a XX. század első éveiben indult, egy Lakits Ferenc (1859–1919) által publikált tanulmánnyal.⁷⁰ Lakits műegyetemi tanár és tanácsos volt, csillagászati képezését Göttingenben, Berlinben és Bonnban szerezte. Nevéhez fűződik a honfoglalás dátumának csillagászati módszerrel történő kiszámítása.⁷¹ Írásának kiinduló pontja a nemzetközi csillagászati társaság 1902-es göttingai közgyűlésén, Carl Vilhelm Ludwig Charlier, a lundi csillagvizsgáló igazgatójának a középkori keresztény templomok tájolásáról tett vizsgálati nyomán tartott előadása és ezzel kapcsolatos – már idézett – tanulmánya. Mint láttuk, Charlier nemcsak alapvetésként kezelte a védőszentnapi orientáció általános érvényét, de hipotézisének vezérgondolata az volt, hogy a tájolás irányának szögéből a templom építésének kezdeti évét is rekonstruálni lehet. Sőt a tengelyszög irányába eső napfelkelte dátuma megmutatja az adott templom alapításakor választott, vélelmezetten eredeti védőszentjét is. Lakits szerint a belvárosi Főplébánia-templom eredeti patrocíniuma Gyertyaszentelő Boldogasszony (február 2.) ünnepe lenne.⁷²

Halaváts Gyula (1853–1926) bányamérnök, geológus, Lakits közlései nyomán 1912-ben írt összefoglalója lényegében ugyanazt az elvet ismétli meg, amit Charlier a védőszent-napi keletelésről vallott. A kutatástörténet szempontjából mégis új információkkal szolgált, mert kiderült, hogy a XX. század első évtizedében, még ha a rendszeres kutatás várat is magára, már többen foglalkoztak a hazai templomok tengelyszögének mérésével. Így a szerző Henszlmann Imre nyomán közli, hogy a székesfehérvári bazilika állása 28 fokkal tér el dél felé (a keletponttól); Laczkó Dezső révén tudja, hogy a veszprémi székesegyház 32 fokkal észak felé áll; Matyasovszky Jakabtól tudja, hogy a pécsi székesegyház pontosan keletelve van.⁷³

⁶⁹ Tari: Pest megye középkori templomai, 222.

⁷⁰ Lakits: Régi templomok beirányítása, 220–227.

⁷¹ A 891-es bizánci napfogyatkozás alapján határozta meg a magyar honfoglalás időpontját.

⁷² Ma már tudható, hogy ez nem így működik. A kérdés összetettebb annál, hogy a tájolási nap kiszámításából egyenesen következne az azon a napon szereplő szent mint patrónus.

⁷³ Ellenőriztem az adatokat, és nem felelnek meg az általam használt adatbázis értékeinek. Néhány fokkal eltérnek a modern kori mérésektől. Valószínűleg az iránytűvel történt mérések során

Lévárdy Ferenc (1916–1993) művészettörténész, bencés rendi szerzetes sem mélyed el a témában, de egy 1959-es publikációjából⁷⁴ kiderül, hogy a pannonhalmi apátság építéstörténeti kutatásába megkísérelte bevonni a templom tájolásának vizsgálatát. Lévárdy megmérte a pannonhalmi apátsági templom tengelyét, és állítása szerint megfelel a Szent Márton-napi, november 11-i napkelte irányának.⁷⁵ Azonban úgy véli, hogy a keletelés évének pontos meghatározása ezzel a módszerrel nem lehetséges.

Erdei Ferenc építész és Kovács Béla régész 1964-es írása⁷⁶ kétségkívül áttörést jelent a témában, nem annyira az elért eredményei miatt, ugyanis csak 25 magyarországi templomra terjedt ki a vizsgálata, hanem az addig magyar nyelven nem közölt középkori források és egy alaposabb kutatástörténeti összefoglaló közreadása okán. A felmérések és számítások nyomán arra jutottak, hogy az általuk vizsgált 25 templom között csak egy esetben merült fel a védőszentnapra keletelés lehetősége, de ezt véletlen egyezésnek tartották. Tehát a patrónus napjára történő orientációt csak fenntartással tudják kezelni, de teljes elvetését, a kisszámú minta alapján nem javasolják. Napéjegylenlőségi beállítást 5 esetben találtak, de a mintamennyiség alapján ebből sem lehet messzemenő következtetéseket levonni. A vizsgált épületek nagy része rendszertelen keletelésűnek tűnt, de az általuk számolt tájolási napok nagy része április és május hónapra esett, amiből csak az építkezések tavaszi kezdetére mint az irányítást leginkább befolyásoló tényezőre tudtak következtetni.

A téma legelkötelezettebb és legalaposabb hazai kutatója Guzsik Tamás (1947–2002), a Budapesti Műszaki Egyetem Építészettörténeti Tanszékének tanszékvezető tanára volt.⁷⁷ A BME Építészmérnöki Karának *Periodica Polytechnica Architecture* című szaklapjában, 1978-ban megjelent értekezésben a téma kutatástörténeti összefoglalója mellett részletes betekintést nyújt vizsgálati módszereibe, számítási eljárásaiba. Egy esettanulmány keretében a belapátfalvi ciszterci apátság példáján keresztül magyarázza el, hogyan működik egy tájolási felmérés és vizsgálat. A tájolási típusok bemutatásához gazdag példatárat is mellékel. Mint a terület legalaposabb külföldi kutatói, Guzsik Tamás is fontos befolyásoló tényezőként értékelte a szűkebb-tágabb környezet módosító hatásait. Ezt azért kell újra és újra

nem vették (technikai hiányosságok miatt még nem vehették) figyelembe az adott korban érvényes mágneses deklinációt. Az iránytű által mérhető mágneses észak iránya és a valódi, földrajzi észak iránya között több foknyi eltérés van, ráadásul a mágneses pólus folyamatosan változtatja a helyét.

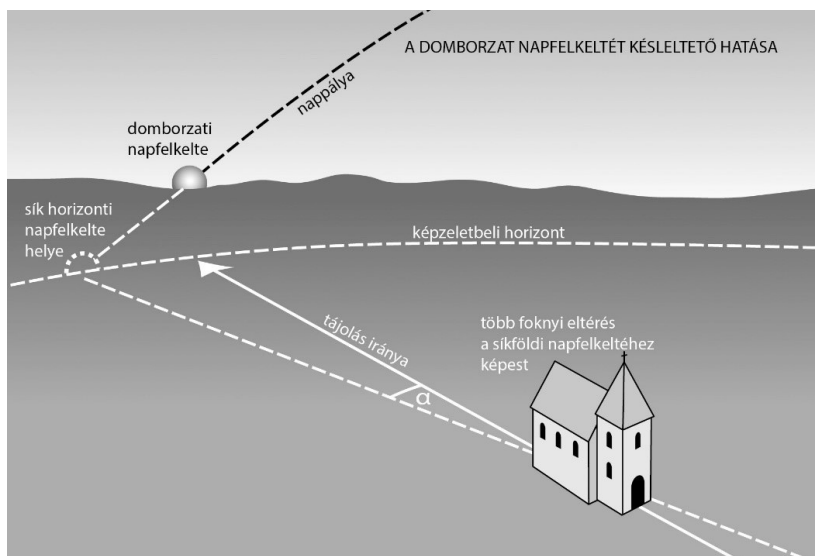
⁷⁴ Lévárdy: Pannonhalma építéstörténete, 101–129.

⁷⁵ Rejtély, hogy mit mért Lévárdy. A pannonhalmi apátsági templom tengelyének állása északhoz (0°) képest 71°. Ez a csillagászati kelethez viszonyítva -19°. Az apátság alapításának idején, a X. században, november 11-én a Nap 120°-nál kelt fel.

⁷⁶ Erdei – Kovács: A váraszói románkori templom, 212–218.

⁷⁷ Guzsik: Tájolási rendellenességek, 91–104; Guzsik: Sol aequinoctialis, 191–213; Guzsik: A magyar falu, 3–27; Guzsik: A középkori keresztény templomok, 180–191.

kiemelni, mert sokan még ma sem látják át ennek fontosságát. Síkvidéken könnyű a helyzet, a kijelölt időpontban a horizonton látható felkelő Naphoz tűzték ki az egyház irányát. De nem így dombos vagy hegyvidéki terepen. Itt központi csillagunk a keleti látóhatár esetleges hegyei miatt később lesz látható. Mivel a nappálya a mi szélességi körünkön sohasem függőleges, hanem ferdeszögű, ahogy az égitest emelkedik az égbolton, oldalirányba is elmozdul. A domborzati napfelkeltéhez igazított templomtengelynél több foknyi eltérés lehet egy síkvidéki, de azonos napi tájolású épülethez képest.⁷⁸ Guzsik Tamás látványos magyarázó ábrát közöl ennek szemléltetésére (1. ábra).



1. ábra. A domborzat napfelkeltét késleltető hatása (a szerző rajza Guzsik Tamás nyomán)

A hetvenes években elkezdett kutatásaiban, diákjai segítségével mintegy 1000 hazai és külföldi templom felmérése alapján végül a következő tájolási fajtákat sikerült meghatározni. Aequinoctialis (napéjegyenlőségi) tájolás: a Gergely-naptár szerinti március 21., illetve szeptember 23-i napkelte vagy napnyugta irányát tűzik ki. Ez megfelel a $\pm 0^{\circ}00'$ szögeltérésnek (ha a horizont északi pontja a $0^{\circ}00'$, akkor $90^{\circ}00'$), azaz a csillagászati-földrajzi pontos kelet-nyugati iránynak. Guzsik Tamás megkülönbözteti a névleges és tényleges változatokat. A tényleges napéjegyenlőségi keletelés esetén a templomtengely megegyezik a csillagászati kelet-nyugati irány-nyal, a kitűzést a tényleges napállás figyelmen kívül hagyásával, csillagászati úton végezték. A névleges napéjegyenlőségi tájolás alkalmazásakor a templomtengelyt

⁷⁸ Uo., 186.

a naptárilag rögzített napéjegylenlőségi napok valamelyikén, a tényleges napkelte vagy napnyugta irányára tűzték ki.

Solstitialis (napfordulós) tájolás: az épületet a Gergely-naptár szerinti a június 21–22. (nyári) vagy a december 21-i (téli) napkelte vagy napnyugta helyzetéhez igazították.⁷⁹ Ezek a felkelték jelentik a Nap látszólagos mozgásának legészakibb (nyári napforduló idején) és legdélibb (téli napforduló idején) pontjait. Guzsik itt is megkülönböztet egy alcsoportot, a Keresztelő Szent János-napi orientációt (*solstitium vetus*). A középkori köztudatban élt a nyári napforduló Szent János napjához kötésének ősi hagyománya (Szent Iván-éj, június 24.), bár ez a Juliánus-naptár hibáinak halmozódása miatt csillagászatilag már nem felelt meg a valóságnak. Ennek következtében több fokos különbség adódik az így kitűzött és az akkoriban, a valós nyári napfordulóra kitűzött tájolások között.

Védőszentnapi tájolás: a sokat emlegetett módszerrel a patrónus ünnepének napfelkeltéje (*nominalis oriens*) vagy napnyugtájára (*nominalis occidens*) irányították a templomtengelyt. Guzsik tehát rögzítette Magyarországon ennek a keletelési fajtának a létét.⁸⁰

A speciális orientációk csoportjában Guzsik Tamás több alfajtat is bemutat. Vizsgálatai szerint létezik a mozgó ünnepek napfelkeltéihez rendelt tájolás (húsvét, pünkösöd⁸¹). A speciális halmaz része a templomalapító okmány napján való kitűzés. Azonosítása az alapítást rögzítő oklevelek hiányában sokszor nehezen kivitelezhető. A szerző ebbe a csoportba utalja a rendi templomoknál tetten érhető, rendalapító szent ünnepén felkelő Napra tájolt templomokat is.

Nem orientált templomok: tengelyük szögállása nem hozható összefüggésbe a napjárással. Magyarán a horizont olyan pontjára mutatnak, ahol sohasem kel fel a Nap. Az ilyen épületek kitűzésének indoka jelenti a legnagyobb kihívást a kutatás számára.⁸²

⁷⁹ A középkor századaiban, a Julianus-naptár érvénye idején, a napéjegylenlőségek és napfordulók dátumai nagyjából az adott hónap közepére estek. Például a tavaszi napéjegylenlőség ideje 1000-ban, Budán március 15-én, de 1500-ban már március 11-én volt.

⁸⁰ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy olyan esetekben, amikor egy szentnek több ünnepe is előfordult a középkori egyházi naptárakban, tapasztalatom szerint nem törvényszerű, hogy a tájolási nap azonos legyen a templombúcsú napjával.

⁸¹ Pünkösöd esetében a gyakori Szentlélek titulusú egyházak mindenképpen vizsgálatra érdemesek. Viszont ezen tájolás meghatározása problematikus, mert ismerni kell a templomépítés kezdetének pontos évét, ami hazánkban kevés számú esetben maradt fenn. Továbbá nem árt szem előtt tartani, hogy a középkorban állandó ünnepe is volt a Szentléleknek: az *Adventus spiritus sancti* május 15-én. (Knauz: Kortan, 132.) A Szentlélek-patrónusú templomoknál érdemes ezzel is számolni.

⁸² A szerző több, fentebb hivatkozott publikációjában is összefoglalja a főbb típusokat, de talán a legteljesebb: Guzsik: A középkori keresztény templomok, 182–183.

Tari Edit, az esztergomi Balassa Bálint Múzeum régésze más megközelítéssel foglalkozott a keletelések kérdésével. 83 Pest megyei templom keletelési adatait gyűjtötte össze.⁸³ Megfigyelése szerint 52-nek ÉK-DNy-i, 17-nek K-Ny-i, 14-nek DK-ÉNy-i irányú a tengelye. Precíz kelet-nyugati tájolással mindössze 13 templom rendelkezik. Megállapítja, hogy a feltárt templomalapozások közül több mint 60%-nak a tájolása eltér a kelet-nyugati iránytól, mégpedig észak felé.

A templomok tájolásának magyarországi kutatásában fontos mérföldkövet jelent Keszthelyi Sándor építész, amatőr csillagász és felesége, Keszthelyiné Sragner Márta munkája. A kilencvenes és kétezres évek folyamán 1083 középkori templom tájolási szögét tették közzé,⁸⁴ tevékenységük felbecsülhetetlen értékű adatbázissal szolgál. Ribárik Orsolya és Barlai Katalin, a Csillagászati és Földtudományi Kutatóközpont Konkoly Thege Miklós Csillagászati Intézet munkatársai is végeztek kísérleti jellegű méréseket. Az erről szóló tanulmányukban⁸⁵ röviden áttekintik a keletelés egyházi forrásait és magyar kutatóinak álláspontjait. Ezt követően beszámolnak a középkori Kána falu templomromján végzett mérési módszereikről. A templom tájolási szögének meghatározására a középkorban használatos eljárásból indultak ki. Állításuk szerint az építendő templom tengelyét akkoriban úgy jelölték ki, hogy két karót szúrtak le a felkelő Nap korongjának irányába úgy, hogy az égitest és a karók egy egyenest alkossanak. Ez határozta meg a főhajó tengelyét. A kutatók megfordítva alkalmazták a cövekmódszert. A botokat a romtemplom bejáratánál és a templomhajó közepén, az alaprajz középvonalában szúrták le. Mikor a felkelő Nap a botokkal egy vonalba esett, meghatározták a templom tengelyének szögét.

Zsemberi Ákos, a BME Építészettörténeti Tanszékének egyetemi adjunktusa a középkori Esztergom Szent Lőrinc-templomának kutatásához járult hozzá a tájolásának vizsgálatával. A tanszék tudományos folyóiratában megjelent publikációja részletesen közli a templomrom keletelési típusának meghatározását. Mérések és számítások, valamint szoftveres modellezés alapján a templom védőszentnapi tájolásának tekinthető.⁸⁶

Végezetül utalnék Katona Vilmos 2014-es tanulmányára,⁸⁷ mely már nem a múltat tárgyalja, hanem a kortárs templomépítészet néhány külföldi példáján keresztül ismerteti a jelenkori szakrális térformálás megoldásait. Bemutatja a müncheni Hertz Jesu-templomot, a cseh Nový Dvůr modern monostorát, a portugál Marco de Canavesesben épült Boldogasszony-templomát, a spanyol Rivas Vaciamadrid

⁸³ Tari: Pest megye középkori templomai, 220–226.

⁸⁴ Keszthelyi – Sragner: Magyarországi középkori; a listában saját méréseiket korábbi kutatások egyháztörténeti információival egészítették ki (titulus, alapítás stb.). Így Kovács Béla, Guzsik Tamás és Romhányi Beatrix adatai is felhasználásra kerültek.

⁸⁵ Barlai: Csillagászat és kultúra, 19–23.

⁸⁶ Zsembery: Feltárás előtt?

⁸⁷ Katona: Az irányított-tengelyes szerkesztés, 403–414.

Szent Mónika-plébániatemplomát. A napjainkban zajló folyamatra „kortárs reneszánsz”-ként utal. Zárógondolata lényegében minden kor templomépítészetének megfelelő szemléletű kutatásához, a keletelések szellemiségének megértéséhez irányadó lehet:

ez a modell jelentőségében megelőz minden építészettörténeti előképet, mivel az ima tájolása a templom legalapvetőbb követelményei közé tartozik, egyesíti az istentisztelet kozmikus, történelmi és eszkatológikus dimenzióját. Az irányított hosszházas templomtér korszerűsége emiatt ma is vitán felül áll. Jelenkori alkalmazása nem tekinthető egy történeti forma rehabilitációjának, mert a hitvallás olyan kifejezést hordja magában, amelynek folytonos időszerűséggel kell bírnia a katolikus templomépítészet számára.

ZÁRÓGONDOLATOK

A kutatásban hosszú út vezetett a kizárólagos, túlzásba vitt, kategorikus szemlélettől az árnyaltabb, rugalmasabb hozzáállásig. A XIX. század vége és a XX. század első fele jellemző nézete volt a csak védőszentnapi keletelés univerzális érvényessége, majd a XX. század folyamán (de még manapság is) a magnetikus tájolási elmélet egyes hívei ugyanilyen kizárólagosságot tulajdonítottak nézőpontjuknak. A legújabb, mértékadónak tekinthető eredmények azonban azt mutatják, hogy nem egy általános elv létezett, hanem többet alkalmaztak egy időben az évszázadok folyamán.

Bár ez a kutatástörténeti összefoglaló nem jelenthette a teljes irodalmi termés bemutatását, a jellemző nézetekből és vitákból mégis igyekezett a kezdetektől napjainkig tartó merítést adni. Talán ennyiből is láthatók az európai kutatás tendenciái és nézőpontjai. Annak ellenére, hogy a magyarországi kutatásban a kiteljesedés még várat magára, reményt keltő, hogy időről időre feltűnik egy-egy ambiciózus kutatói vállalkozás, és talán e szerény sorok is hozzájárulnak ahhoz, hogy több tudományos figyelem irányuljon a templomkeletelés hazai vizsgálatának területére.

IRODALOM

- Barlai Katalin: Csillagászat és kultúra. Budapest: Konkoly Observatory, 2010.
- Bartha Lajos: Csillagászat a történelemtudományban = Ponticulus Hungaricus 6., 2014/XVIII.
- Benson, Hugh: Church orientations and patronal festivals = The Antiquaries Journal, Oxford University Press, London 1956/XXXVI, 205–217.
- Blaauw, Sible de: In view of the light a hidden principle in the orientation of early christian church building = Piva, P. (ed.): Medieval Art. London: The Folio Society, 2012, 15–45.
- Brand, John: Observations on the popular antiquities of Great Britain. London: Henry G. Bohn, 1849.

- Caval, Saša: *Astronomical Orientations of Sacred Architecture during the Medieval Period in Slovenia = Cosmology across cultures ASP Conference Series 409* (2009), 209–219.
- Cave, C. J. P.: *The orientation of churches = The Antiquaries Journal*. Oxford University Press, (1950/XXX), 47–51.
- Charlier C. V. L. *Vierteljahrsschrift der Astronomischen Gesellschaft* 37. k. III. f. (1902).
- Dölger, Franz Joseph: *Sol Salutis Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Münster in Westf.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1920.
- Durando, Gulielmo: *Rationale divinatorum officiorum*. Neapoli: Apud Josephura Dura Bibliopolam, 1859.
- Erdei Ferenc – Kovács Béla: *A városzói románkori templom feltárása és helyreállítása = Az Egri Múzeum Évkönyve, 1964/II.*, 181–220.
- Flavius, Josephus: *A Zsidó háború*. Ford. Révay J. Budapest: Bibliaiskolák Közössége, 1990.
- Fosbroke, T. D. *Encyclopaedia of Antiquities and element of archaeology, classical and mediaeval*. London: John Nichols and son, 1825.
- Földvály Miklós István: *Jelenlét és áldozat. Szent terek az ókori Görögországban = Magyar Egyházzene, 2002–2003/X*, 163.
- Földvály Miklós István: *Szent terek az ókori Görögországban*. Budapest: ELTE–BTK Görög Nyelvi és Irodalmi Tanszék, 2004. [szakdolgozat]
- Gárdonyi Máté: *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. Budapest: Jel Kiadó, 2012.
- Guzsik Tamás: *Tájolási rendellenességek a középkori templomépítészetben = Építés Épitészettudomány, 1–2 1975/ VII*, 91–104.
- Guzsik Tamás: *Sol aequinoctialis – Zur frage der äquinoktialen Ostung im Mittelalter = Periodica Polytechnica Architecture 3–4 1978/XXII*, 191–213.
- Guzsik Tamás: *A magyar falu középkori templomépítésze. I*. Budapest: Budapesti Műszaki Egyetem, Építésztörténeti és Elméleti Intézet, 1979.
- Guzsik Tamás: *A középkori keresztény templomok keleteléséről = Meteor csillagászati évkönyv 1997. évre*. Budapest: Magyar Csillagászati Egyesület, 1996, 180–191.
- Hahn István: *Naptári rendszerek és időszámítás*. Budapest: Filum, 1998.
- Hart, Richard: *Ecclesiastical Records of England, Ireland, and Scotland, from the fifth century till the Reformation*. Cambridge: Macmillan, Barclay and Macmillan; Parker, Oxford; Bell, London, 1846.
- Hinton, Ian: *Church Alignment and Patronal Saint's Days = The Antiquaries Journal September 2006/86*, 206–226.
- Hinton, Ian: *Aspects of the alignment and location of medieval rural churches* (doktori disszertáció). University of East Anglia, 2010.
- Hoare, P. G. – Sweet, Caroline: *The Orientation of Early Medieval Churches in England = Journal of Historical Geography 26/2, 2000*, 162–173.
- Johnson, Walter: *Byways in British Archaeology*. Cambridge: The University Press, 1912.
- Katona Vilmos: *Az irányított-tengelyes szerkesztés kortárs reneszánsza Európa katolikus templomépítészetében = Magyar Egyházzene, 2013–2014/XXI*, 403–414.
- Keszthelyi Sándor – Keszthelyiné Sragner Márta: *Magyarországi középkori templomok tájolása. = Országépítő, 2012/1*. [melléklet]
- Kocsis Imre: *A fény szimbolikája a Bibliában = Vigilia, 7, 2016/LXXXI*, 482–488.
- Kőszeghy Attila: *Forrásmunkák ókori és koraközépkori szakrális terek tájolásának vizsgálatához. = Országépítő, 2011/4*, 42–48.
- Lakits Ferenc: *Régi templomok beirányítása = Matematikai és Fizikai Lapok, 1903/12*, 220–227.
- Lévárdy Ferenc: *Pannonhalma építéstörténete II. = Művészettörténeti Értesítő 2–3, 1959/VIII*, 101–129.
- Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat, 2002.

- Nissen, Heinrich: Ueber Tempel-Orientirung. Erster Artikel = Rheinisches Museum für Philologie, 1873/XXVIII, 513–557.
- Nissen, Heinrich: Ueber Tempel-Orientirung. Zweiter Artikel = Rheinisches Museum für Philologie, 1874/XXIX, 369–433.
- Nissen, Heinrich: Ueber Tempel-Orientirung. Dritter Artikel = Rheinisches Museum für Philologie, 1885/XL, 38–65.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1997.
- P. Barna Judit: Fény a körben. A természetes fény és Közép-Európa legrégebbi monumentális építményei = Pásztor Emília (szerk.): A fény régészete. A természetes fény szerepe az őskori ember életében. Baja: Türr István Múzeum, 2017, 21–57.
- Papadopoulos, Constantinos – Moyes, Holley (szerk.): The Oxford Handbook of Light in Archaeology. Oxford: Oxford Academic Publishing, 2017.
- Pásztor Emília – P. Barna Judit: A fény régészete. A természetes fény szerepe az őskori ember életében és hitvilágában = Z. Karvalics László – Fábíán Borbála (szerk.): A fény információtörténetéhez. Budapest: Gondolat, 2017.
- Plutarchos: Párhuzamos életrajzok. Budapest: Osiris kiadó, 2005.
- Sauer, Joseph: Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis Sicardus und Durandus Freiburg. i. Br., 1924.
- Searle, Sidney: The Church Points the Way = New Scientist 61, 1974/879, 10–13.
- Spinazzé, Eva: La consuetudine medioevale nell'orientazione degli edifici sacri secondo il trattato di Guido Bonatti = Atti dell'Academia San Marco di Pordenone 2014/16, 473–523.
- Spinazzé, Eva: The alignment of medieval churches in Northern-Central Italy and in the Alps and the path of light inside the church on the patron saint's day = Mediterranean Archaeology and Archaeometry, 2016 16/4, 455–463.
- Spinazzé, Eva: La luce nell'architettura sacra: spazio e orientazione nelle chiese del X-XII secolo tra Romandie e Toscana. (Dissertation in History of Arts), 2016, [researchgate.net/publication/299537162_La_luce_nell'architettura_sacra_spazio_e_orientazione_nelle_chiese_del_X-XII_secolo_tra_Romandie_e_Toscana_Dissertation_in_History_of_Arts](https://www.researchgate.net/publication/299537162_La_luce_nell'architettura_sacra_spazio_e_orientazione_nelle_chiese_del_X-XII_secolo_tra_Romandie_e_Toscana_Dissertation_in_History_of_Arts) (Utolsó letöltés: 2023. 04. 10.)
- Tari Edit: Pest megye középkori templomai. Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, 2000.
- Teress Ágoston: Biblia és asztronómia. Budapest: Springer Hungarica Kiadó, 1994.
- Thijm, Alberdink: De Heilige Linie. Antwerpen: De nederlansche boekhandel, 1858.
- Vanyó László (szerk.): Euszebiosz egyháztörténete. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Marcus Vitruvius Pollio: Tíz könyv az építészetéről. Ford. Gulyás Dénes. Szeged: Quintus Kiadó, 2009.
- Zsembery Ákos: Feltárás előtt? (Az esztergomi középkori Szent Lőrinc templom kutatásához). arch.et.bme.hu/arch_old/korabbi_folyam/21/21zsemb.html (Utolsó letöltés: 2023. 04. 11.)

ÚJ FORRÁSOK AZ AZTÉK EMBERÁLDOZAT TÖRTÉNETÉRŐL: MOTOLINÍA, MENDIETA, TORQUEMADA

PUCHINGER NOÉMI – SUSZTA LAURA

Jelen közleményünkben három ferences szerző – Motolinía, Torquemada, Mendieta – munkásságát mutatjuk be röviden, bevezetésül a műveikből készült fordításokhoz (lásd a *Forrás* rovatot). Mindhárom szerző a gyarmatosítás korai időszakában működött Új-Spanyolországban, a mai Mexikóban; mindhárman az őslakók és azok vallási gyakorlatai és hiedelemvilága iránt érzékeny és – a lehetőségek határain belül – megértő ferences mentalitás hordozói voltak, bár más és más értelmezői stratégiával dolgoztak; mindhárman beszélték az adatközlők nyelvét, a náhuatlót, ezért antropológiai tekintetben megbízható, jóllehet nem émiikus forrásnak számítanak; és mindhármuk történetírói-teológusi figyelmét kiváltképpen foglalkoztatta az azték vallási rítus ismeretes emberáldozati praxisa.¹ Itt következő, kronológiai elrendezésű bemutatásuk célja megkönnyíteni a fordításban lentebb közölt források értelmezését, történeti kontextusba helyezését.

1. TORIBIO DE BENAVENTE, ALIAS MOTOLINÍA ÉLETMŰVE

A ferences rendi lelkipásztor, Toribio de Benavente (cca 1490–1569; náh. *Motolinía*, spany. *el Pobrecito*, a „Szegényke”) az *Apostolado Franciscanónak* vagy *los Doce Apostoles de Méxicónak* nevezett tizenkét ferences testvér között, 1524 májusában érkezett Mexikóba, majd innét gyalog haladva tovább, júniusban érte el a valamikori Tenochtitlánt, a mai Mexikóvárost (a forrásokban gyakran egyszerűen „México”

Suszta Laura az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola Magyar és Összehasonlító folklorisztika programjának hallgatója. Puchinger Noémi a Károli Gáspár Református Egyetem vallástudományi szakirányának végzett hallgatója.

¹ Az azték vallástörténet általános bemutatását lásd a két következő kiváló monográfiában: Batalla Rosado – Rojas: *La religión azteca*; Smith: *The Aztec Religion*. Az azték vallástörténet korai írásos forrásait történeti-filológiai oldalról bemutatja Vassányi: *Szellemhívók és áldozárok*, 151–161.

néven).² A Tizenkettő ekkor – Pedro de Gante példáját követve³ – fáradságosan elsajátította a *Valle de México* őslakóinak nyelvét, a náhuatlot.⁴ Motolinía ezután más egyházi tisztségek betöltése mellett 1542-től 1544-ig a mai Guatemalában végzett egyházszerző tevékenységet, 1548-tól 1551-ig pedig a ferences rend mexikói provinciális volt.⁵

Bernardino de Sahagún OFM (cca 1499–1590)⁶ mellett Motolinía az első szerző, aki történelmi munkát írt a hódítás előtti korszakról (és a kolonializáció kezdetéről).⁷ 1535 és 1543 között írta legismertebb művét, az *Historia de los Indios de la Nueva España* („Az új-spanyolországi őslakók története”) szerkesztői című, bő 250 oldalas, három értekezésből álló, részben azték vallástörténeti tartalmú szöveget, melynek eredeti szerzői címe ismeretlen. Az azték vallással különösen az „Első értekezés” („Tratado primero”) foglalkozik, amelynek első fejezete még az első ferences testvérek Mexikóba érkezését írja le. Vallástörténeti szempontból fontos a második fejezet, melynek tárgya a ferences testvérek együttműködése az őslakók megtérítésében, valamint az azték „bálványok és kegyetlen áldozatok” („ídolos y cruels sacrificios”). A 6–12. fejezetek tovább részletezik az azték istenképzeteket, a főbb vallási ünnepeket, az emberáldozatokat, a templomok működését.

Bár a „Második értekezés” inkább katolikus egyháztörténeti érdekű, itt is találunk az azték népi vallásossággal kapcsolatos szövegrészt (8. fejezet: „A sok babonáról

² Ricard: *The Spiritual Conquest of Mexico*, 21–22; Mills – Taylor: *Colonial Spanish America*, 46; Arjona: ‘The Twelve’ Meet a Language Requirement. Mexikó ferences apostolainak történetét egyháztörténeti dokumentumok alapján mutatja be Vassányi – Jakab – Hornyák-Kövi: A mexikói ferences misszió. A Tizenkettőt megelőzte Mexikóban Bartolomé de Olmedo (1481–1524) mercedárius szerzetes; Peter van der Moere (*alias* Pedro de Gante, cca 1486–1572) ferences testvér, az úttörő *Doctrina christiana en lengua Mexicana* (Juan Pablos impressor de libros, 1553) és egy fantáziadús, szabad kézzel rajzolt-festett *Catecismo de la doctrina cristiana con jeroglíficos* szerzője (szerkesztői cím, kézirat, év nélkül; letölthető innét: iberoamericadigital.net; Johan Dekkers (*alias* Juan de Tecto, 1468–1526) ferences szerzetes, a *Primeros rudimentos de la doctrina Cristiana en lengua Mexicana* és az *Apología del bautismo administrato a los gentiles Mexicanos* szerzője; valamint Johan van der Auwera (*alias* Juan de Aora, ?–1524) ferences szerzetes (életrajzi sárokszámok a *Diccionario Biográfico Electronico de la Real Academia de la Historia* megfelelő cikkei alapján: dbe.rah.es).

³ Chávez: Fray Pedro de Gante, 29: „Los indios [...] con aquel su propio modo de hablar su musical idioma, cortado por la frecuente separacion unas de otras de sus silabas, que ha sido llamada saltillo [...], pudieron entender siempre a aquél que les hablaba como ellos hablaban, con el saltillo de su natural tartamudismo.” Pedro de Gantéről lásd még Kieckens: *Les anciens missionnaires Belges*; Torre Villar: *Fray Pedro de Gante*.

⁴ Arjona: ‘The Twelve’ Meet a Language Requirement, 260; Vassányi – Jakab – Hornyák-Kövi: A mexikói ferences misszió, 625.

⁵ Borges Morán: *Toribio de Benavente*.

⁶ Vassányi: Bernardino de Saghagún, 52–68.

⁷ Canedo: *Toribio Motolinía*, 277.

és varázslatról, mellyel az indiánok éltek”). A „Harmadik értekezés” elsősorban természetrajzi jelentőségű.

Motolinia fontos művei még az – *Historia de los Indios*szal részben azonos tartalmú, de több őslakos vallástörténeti anyagot közlő – terjedelmes *Memoriales* („Emlékiratok”) és a Bartolomé de las Casas (cca 1480–1566) ellen I. Károly spanyol királyhoz (*sedit* 1516–1556), egyben V. Károly római császárhoz (*sedit* 1519–1556) írott levél (Tlaxcala: 1555), amely bő 20 oldalon invektivaszerűen támadja a híres domonkos szerzetes – a mexikói Chiapas későbbi püspöke (*sedit* 1544–1547) – nevezetes túlzásait.⁸ A levél tartalma köztörténeti és azték vallástörténeti szempontból is érdekes.

2. GERÓNIMO DE MENDIETA ÉLETMŰVE

A szintén ferences rendi Gerónimo (vagy: Jerónimo) de Mendieta testvér (1525–1604) 1573-tól 1596-ig írta *História eclesiástica indiana* („Indián egyháztörténet”) című, bő 800 oldalas művét. Az azték vallás a II. könyv tárgya, ezen belül a 16. fejezet foglalkozik az emberáldozattal. További fejezetek adnak rendszeres leírást az azték panteonról, bemutatják a bálványtemplomokat, az ünnepi rítusokat, a böjtölés, jóslás népi gyakorlatát, és tárgyalják az azték kultúra olyan elemeit, mint a moralitás, a hétköznapi szokások, valamint a tánc és az ének. A nagy ívű mű fő hangsúlya azonban címének megfelelően valóban egyháztörténeti: fókuszában a térítés, a mártíromság, a templomépítések, a szerzetesrendek megjelenése, munkája és az egyházszervezet kiépülése áll, a valamikori azték nagybirodalom különböző területei szerint részletezve. Mendieta számos jeles egyházi személy részletes életrajzát is közli – így például Motoliniaét (V. könyv, 1. rész, 22. fejezet), akit egyik mesterének tartott;⁹ a kiterjedt mexikói nyelvtudásáról nevezetes Andrés de Olmos ferences atyáét¹⁰ (cca 1485–1571; V. könyv, 1. rész, 33. fejezet); és a fentebb már említett Bernardino de Sahagúnét (V. könyv, 1. rész, 41. fejezet) – tehát fontos biográfiai forrás is. Művéből ugyanakkor jól megismerhető Új-Spanyolország hétköznapi élete is a gyarmatosítás ezen időszakában.

E nagy mű elkészült ugyan 1596-ra, de kiadására csak 1870-ben került sor, valószínűleg azért, mert az újvilági spanyol politika Mendieta által megfogalmazott heves kritikája sértő volt a cenzorok és a monarchia számára.¹¹ Juan de Torquemada

⁸ Icazbalceta (ed.): Carta de fray Toribio de Motolinia al Emperador Carlos V (1555).

⁹ Icazbalceta (ed.): Mendieta, IV. könyv, 42. fejezet, 541. oldal; V. könyv, 1. rész, 7. fejezet.

¹⁰ A nyelvtelhetség Andrés de Olmosról lásd Hernández Suárez kiváló monográfiáját: El horizonte de enunciación novohispano en fray Andrés de Olmos; valamint Castañeda tanulmányát: Fray Andrés de Olmos; illetve magyarul Vassányi: Szellemhívók és áldozárok, 153–154.

¹¹ „Mendieta’s [...] conclusions about the Age of Philip II are anything but flattering to that monarch. [...] He stressed the loss of the »pristine fervor and glow« of the former age. Furthermore,

viszont a kritikus részek kivételével az egész szöveget megjelentette a *Monarquía indianában* (1615, lásd alant).¹²

John L. Phelan alapvető monográfiája szerint Mendieta az Újvilág történetét három korszakra osztotta: a hódítás előtti időszak Mendieta szemében a babiloni fogsággal analóg; a második korszak a Tizenkettő térítésével kezdődik (1524), és Luis de Velasco y Alarcón (cca 1511–1564, *sedít* 1550–1564) alkirály haláláig tart – ez az időszak volt az új kontinensen alapított egyház „aranykora”, ekkor működött Motolinía is; míg az utolsó, 1596-ig tartó korszakot Mendieta apokaliptikus ezüstkornak érzekelte, és ekkor abba is hagyta az írást.¹³ Ehhez a periodizációhoz az Ószövetségből és *János jelenéseiből* nyert ihletet, melynek alapján az Újvilág történetét egyértelműen apokaliptikus tendenciájúnak érzekelte.

Mendieta azonban nem csak szubjektív benyomásai alapján érezte úgy, hogy V. Károly halálával és II. Fülöp (Spanyolország királya 1556–1598, Portugália királya 1580–1598) trónra lépésével hanyatló fázisba került az újvilági térítés. V. Károly halálával ugyanis valóban csökkenni kezdett a mexikói szerzetesség királyi támogatása, amennyiben II. Fülöp az egész európai kereszténység védelmezőjének látta magát, aki megvédi azt az Oszmán Birodalomtól és a reformációtól.¹⁴

A másik tényező, mely közrejátszott abban, hogy Mendieta úgy érezte, az új egyház aranykora már elmúlt, az őslakos népesség látványos csökkenése volt. Közel a lakosság felét ragadhatták el a járványok, betegségek és egyéb katasztrófák az 1570-es és 1590-es évek között. Ez olyannyira hatással volt Mendieta munkájára, hogy egy nagyobb járvány közepette be is fejezte *Indián egyháztörténetét* 1596 tá-

Mendieta was quite explicit about his conviction that whereas the exploitation of the transitory and metallic silver mines of the Indies was being pushed, there was at the same time a total neglect of the eternal and spiritual mines – the souls of the Indians. Philip’s reign was not only a »Silver Age«, it was also an apocalyptic catastrophe. The Spanish government responded to this incredibly bold accusation in an unspectacular but not altogether ineffective fashion. The *Historia eclesiástica indiana* was not published until 1870, many decades after Spanish rule over Mexico had ended. Oblivion was Mendieta’s fate while the Spanish Empire lasted.” (Phelan: *The Millennial Kingdom*, 106.)

¹² „When in 1615 Torquemada published his *Monarquía indiana*, he included within its pages almost the whole of Fray Gerónimo de Mendieta’s then manuscript *Historia eclesiástica indiana*. Almost the whole, for Torquemada deliberately omitted certain sections in which the earlier Franciscan chronicler expounded his somber apocalyptic prophecies of the imminent doom of the Spanish state and secular church in New Spain and of the approaching birth of a new millennial Indian commonwealth under Franciscan theocratic leadership.” (Bishko: Phelan, 95.) – Lásd még a nagy mexikológus, Joaquín García Icazbalceta véleményét: „De los trabajos del P. Motolinía hizo mayor uso: le cita con frecuencia en todo el discurso de la obra, y en el libro III hay capítulos que son sin duda suyos.” Icazbalceta (ed.): Mendieta, xxviii.

¹³ Phelan: *The Millennial Kingdom*, 41 és *passim*.

¹⁴ II. Fülöp uralkodásának szakrális és lokális jellegéről lásd Lazure: *Possessing the Sacred*, 62–67.

ján.¹⁵ Mendieta szerint az 1595–1596-os járvány azért pusztíthatott, mert II. Fülöp elutasította a tanácsát, mely szerint a mennyei királyságot az őslakosok között kellene létrehozni a földön.¹⁶

Miközben tehát a spanyol nép II. Fülöp uralkodása alatt nemzetté vált az Óvilágban, Mendiétában egy új, indián egyház eszméje fogalmazódott meg, amely önálló struktúrájú, a spanyol egyháztól teljesen elkülönülő, de azzal a papokon, püspökökön osztozó *eclésia indiana* lett volna.¹⁷ Mendieta tapasztalata szerint ugyanis a térítési tevékenységet szelídséggel, szegénységgel, alázattal könnyítették meg az őslakosok, akik fogékonyak voltak arra, hogy megtalálják a szív kereszténységét.¹⁸ Míg mentora, Motolinía számára az őslakos vallás nem más, mint az ördög befolyása alatt keletkezett tévhit,¹⁹ Mendieta – aki szintén ördögi eredetűnek tartja az őslakos vallást – dicséri az őslakókat, mert azonnal megtértek, amint „szegény és idegen szerzetes testvérek” („unos frailes pobres y extraños”) elkezdtek közöttük az igét hirdetni (bár azt Mendieta sem érti, hogy Isten a *conquista* előtt miért hagyott olyan sok lelket elveszni).²⁰

3. JUAN DE TORQUEMADA ÉLETMŰVE

A ferences Juan de Torquemada (cca 1563–1624) testvér nagy összefoglaló műve az összetett című *I <II / III> parte de los veynte y un libros Rituales y Monarchia Indiana con el Origen y guerras de las Indias Occidentales* (rövid, modernizált címén *Monarquía indiana*, Sevilla: 1615).²¹ Torquemada korán, még gyermekként, szüleivel együtt érkezett Új-Spanyolországba, ahol valamikor 1579 és 1583 között belépett a ferences rendbe.²² A tlalolcói – ma Mexikóváros – ferences kolostorban a náhuatl anyanyelvi beszélőtől tanulta ezt a nyelvet. Nagy műve mellett templomi előadásra

¹⁵ Phelan: *The Millennial Kingdom*, 42.

¹⁶ De Armond: Phelan: *The Millennial Kingdom*, 69.

¹⁷ Solano y Pérez-Lila (ed.): Jerónimo de Mendieta, *Introducción*, 9. jegyzet.

¹⁸ Reinhard: *Missionaries*, 361–362.

¹⁹ Motolinía: *Historia de los indios*, I. könyv, 2. fejezet (fordítását lásd alant).

²⁰ Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*, IV. könyv, 40. fejezet.

²¹ Teljes címén: *I <II / III> parte de los veynte y un libros Rituales y Monarchia Indiana con el Origen y guerras de las Indias Occidentales. De sus poblaciones Descubrimiento Conquistas Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Mesma tierra* *distribuidos en tres tomos. Compuesto por Fray Juan de Torquemada* *Ministro Provincial de la Orden de Nuestro Seraphico Padre S. Francisco en la Provincia del Sancto Evangelio de México en la Nueva [!] España. Con Previuegio. En Sevilla Por Mathias Clavijo Año 1615.*

²² Életrajzi sarokszámok a *Diccionario Biográfico Electronico de la Real Academia de la Historia* vonatkozó szócikke alapján: dbe.rah.es.

náhuatlul is írt egyszerűbb vallási témájú, rövid színdarabokat (*ejemplos*), melyek kézírata azonban lappang vagy elveszett.²³

Torquemada bő húsz évig dolgozott a hatalmas, háromkötetes, közel 2000 oldalas *Indián monarchián*, mely a megjelenése után hamar népszerűvé vált. E nagy összefoglalás megírásának egyik célja a ferences történetíró elődök munkáinak egységbe foglalása és kiegészítése volt. A spanyol források közül a legtöbbet idézettek Motolinía, Olmos, Sahagún, Mendieta, Francisco López de Gómara (1511–cca 1564), Bartolomé de las Casas OP (cca 1484–1565) és José de Acosta SJ (1540–1600) történetírói szövegei. A kiadatlan források közül a legjelentősebbek a de las Casas atyától és az Olmos atyától idézett szövegrészek²⁴ – Torquemada érdeme, hogy ezek a szövegek nem veszttek el.²⁵

Szerzőnk metódusa volt az említett írók műveiből és más forrásokból idézni, átvenni és a saját nézetét hozzáfűzni – különösen, ha az eltért az idézettől.²⁶ Bár Torquemada nem ritkán csak egy forrás tartalmi összefoglalását közli, egy-egy hosszabb szövegrészlet után mégis mindig megadja az információk forrását.²⁷ Így egyszer Motoliniára mint olyanra utal, „akinek beszámolóját tovább folytatom.”²⁸ Minden más információját közvetlenül a helyi őslakosoktól és a helyszínek meglátogatásával szerezte.²⁹ Mint elődei, az azték kultúra bemutatása során ő is gyakran folyamodik a kereszténységgel való párhuzamba állításhoz – az azték társadalom ilyen jellegű ismertetése meg akar szabadulni a korábbi szerzők által e népre aggaltott stigmáktól. Szerzőnk így egyebek mellett Moctezumát, a legismertebb azték nagykirályt Nagy Sándorhoz hasonlítja.³⁰

Torquemada az őslakók iránti erős szeretete folytán be akarta mutatni az azték kultúra egészét, hogy ilyen módon bizonyítsa: ez a nép nem érdemli meg a spanyolok általi rossz megítélését (*Titulo Bestial*). A téma kifejtését azonban a szó szoros értelmében a világ teremtésétől kezdi, majd művét kozmológiai és földrajzi fejtegetésekkel, Mexikó természet- és néprajzával folytatja. Az azték vallás a második kötetbe került VI–X. könyvek témája. Az *idolatría* jelenségét az özönvíz előtti időkre vezeti vissza. Az újvilági istenek részletesebb bemutatására a VI. könyv 17.

²³ Vassányi: Szellemhívók és áldozárok, 158–159.

²⁴ León-Portilla: *New Light*, 302–310.

²⁵ Preibish: Juan de Torquemada, 21–24.

²⁶ León-Portilla: *New Light*, 289.

²⁷ Cline: *A Note*, 373–374.

²⁸ *Primera parte de los veinte i vn libros rituales i Monarchia Indiana...*, Compuesto por F. Juan de Torquemada Ministro Prouincial de la Orden de Nuestro Serafico Padre San Francisco en la Prouincia del Santo Evangelio de Mexico en la Nueva [!] Espana. En Madrid en la oficina y à costa de Nicolas Rodríguez Franco, Año de 1723. Libro Tercero, Capítulo xxxv, 324: „... segun el Padre Fr. Toribio, cuja Relacion voi siguiendo...”

²⁹ Cline: *A Note*, 374; León-Portilla: *New Light*, 287–289.

³⁰ Brading: *The First America*, 281.

fejezetétől kezdve kerül sor. A szöveg érdekessége, hogy nemcsak az azték isteneket – például Tezcatlipocát, Huitzilopuchtli, Quetzalcoatl, Páinalt – írja le, hanem vallásföldrajzi jelleggel jellemzi kisebb szigetek, régiók, tartományok panteonját is. A VI. könyv részletesen ismerteti az egyes istenalakokhoz kötődő mítoszokat is, ennyiben Sahagún művére hasonlít. A VII. könyvet Torquemada teljes egészében az áldozat témakörének szenteli. Tárgyalásának sajátossága, hogy antik európai, illetve ázsiai vallási párhuzamok révén próbálja értelmezni az emberáldozat gyakorlatát, illetve bizonyítani, hogy az nem csak az azték vallásban létezett. A VIII. könyv témája az indián templomok, a IX.-é a papság az őslakos vallásban, a X.-é az azték ünnepi naptár. Szerzőnk minden esetben más kultúrákból vett párhuzamokkal kísérli meg értelmezni és – lényegileg – menteni az azték vallási képzeteket, gyakorlatot, rítusokat.

BIBLIOGRÁFIA

- Arjona, Doris K.: ‘The Twelve’ Meet a Language Requirement = *Hispania* 3 (1952/35), 259–266.
- Batalla Rosado, J. J. – Rojas, J. L. de: *La religión azteca*. Madrid: Editorial Trotta (Universidad de Granada), 2008.
- Bishko, C. J.: Phelan, John Leddy: *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World (A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta 1525–1604)* = *The Hispanic American Historical Review* 37 (1957/1), 95–96.
- Borges Morán, Pedro: *Toribio de Benavente* = *Diccionario Biográfico electrónico de la Real Academia de la Historia*, dbe.rah.es/biografias/16190/toribio-de-benavente.
- Brading, David A.: *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492–1867*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Canedo, Lino G.: *Toribio Motolinía and His Historical Writings* = *The Americas* 3 (1973/29), 277–307.
- Castañeda, L. Manrique: *Fray Andrés de Olmos: Notas críticas sobre su obra lingüística* = *Estudios de cultura náhuatl* 15 (1982), 27–35 (részletes bibliográfiával).
- Chávez, Ezequiel A.: *Fray Pedro de Gante. El ambiente geográfico, histórico y social de su vida y su obra hasta el año de 1523*. México: Jus, 1943.
- Cline, Howard F.: *A Note on Torquemada’s Native Sources and Historiographical Methods* = *The Americas* 4 (1969/25), 372–386.
- De Armond, Louis C.: Phelan, John Leddy: *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta* = *Pacific Historical Review*, 26 (1957/1), 68–69.
- Declerq, Stan: *Siempre peleaban sin razón. La guerra florida como construcción social indígena* = *Estudios de Cultura Náhuatl* 59 (enero–junio 2020), 97–130.
- Hassig, Ross: *El sacrificio y las guerras floridas* = *Arqueología Mexicana* 63 (octubre 2003), 46–51.
- Icazbalceta, Joaquín García (ed.): *Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V (1555)*. Edición crítica. México: Librería de J.M. Andrade, 1858.
- Icazbalceta, Joaquín García (ed.): *Fray Gerónimo de Mendieta: Historia eclesiástica indiana I-II*. México: Antigua Librería, 1870.

- Solano y Pérez-Lila, Francisco (ed.): Fray Jeronimo de Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*. Estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Pérez-Lilla. Madrid: Ediciones Atlas, 1973. (Biblioteca de Autores Españoles, vols. 260–261.)
- Kieckens, F., SJ: Les anciens missionnaires Belges en Amérique: Fray Pedro de Gante récollet flamand premier missionnaire de l'Anahuac (Méxique) 1523–1572. Bruxelles: Vromant, 1880.
- Lazure, Guy: Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial = *Renaissance Quarterly* 1 (2007/60), 58–93.
- León-Portilla, Miguel: New Light on the Sources of Torquemada's *Monarchia Indiana* = *The Americas* 3 (1979/35), 287–316.
- McCloskey, Michael B.: Phelan, John Leddy: The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525–1604) = *The Catholic Historical Review* 43 (1957/1), 96–97.
- Mills, Kenneth – Taylor, William B. (eds.): *Colonial Spanish America*. Lanham: SR Books, 2006.
- Phelan, John L.: *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Geronimo de Mendieta (1525–1604)*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970.
- Preibish, Andre: Juan de Torquemada and Antonio Alcedo: Two Contributions to Hispanic Historiography = *The Courier* 8/3 (1971), 20–27.
- Reinhard, Wolfgang: Missionaries, Humanists and Natives in the Sixteenth-century Spanish Indies – a Failed Encounter of Two Worlds? = *Renaissance Studies* № 3–4 (1992/6), 360–376.
- Ricard, Robert: *The Spiritual Conquest of Mexico*. Transl. by L. B. Simpson. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Segunda parte de los veinte i vn libros rituales i monarchia Indiana, con el origen y guerras, de los Indios Occidentales, de sus Poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conuersion, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos. Compuesto por F. Juan de Torquemada Ministro Prouincial de la Orden de Nuestro Serafico Padre San Francisco En la Prouincia del Santo Evangelio de Mexico en la Nueva Espana [!]. En Madrid en la Oficina y a costa de Nicolas Rodriguez Franco: Año de 1723.
- Serna Arnaiz, M. – B. Castany Prado (eds.): Fray Toribio de Benavente «Motolinía»: *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Smith, M.E.: *The Aztecs*. Malden (USA) – Oxford – Carlton (Australia): Blackwell Publishing, 2003.
- Torre Villar, Ernesto de la: Fray Pedro de Gante: Maestro y civilizador de America = *Estudios de Historia Novohispana* V (1974), 9–77.
- Vassányi Miklós: Bernardino de Sahagún OFM: Az új-spanyolországi dolgok általános története (1577; részletek) = *Orpheus Noster* 2014/1, 52–68.
- Vassányi Miklós: Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban. Budapest: L'Harmattan, 2016.
- Vassányi Miklós – Jakab Rebeka – Hornyák-Kövi Franciska: A mexikói ferences misszió kezdetei és a „12 ferences apostol” mentalitása = *Vigilia*, 2021. agusztus, 623–627.

BEVEZETÉS JOHN LOCKE A KERESZTÉNYSÉG ÉSZSZERŰSÉGE AZ ÍRÁSOK SZERINT C. MŰVE 4–6. FEJEZETEIHEZ

BEREI BOGLÁRKA

Jelen tanulmány John Locke (1637–1704), a korai felvilágosodás kiemelkedő filozófusa legfontosabb biblikus teológiai művéből, a *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (1695) című munkájából a 4–6. fejezetről készült magyar fordítást vezeti be (lásd a *Forrás* rovatban). A *Reasonableness of Christianity* történeti háttérét és a Locke életművében, valamint a korszak kulturális kontextusában való elhelyezkedését a korábban már megjelent (*Vallástudományi Szemle* 2022/1.) első három fejezet előszava ismerteti, így ezekre a kérdésekre itt csak röviden reflektálunk.¹

A XVII. század végi Angliában John Locke paradigmátikus szembesült korának intellektuális kihívásaival, így empirista filozófként azért küzdött, hogy felszabadítsa az emberi értelmet az örökölt deduktív gondolkodási rendszerek önkényes tekintélyétől. Ezzel párhuzamosan szembesült a vallási türelmetlenség kérdésével is, ezért a vallási és erkölcsi állítások szilárd alapját kereste a kialakulóban lévő modern világban.² A vallási türelmetlenség eklatáns példája volt a korszakban a nantes-i ediktum visszavonása (*la révocation de l'édit de Nantes*, 1598) XIV. Lajos (*seddit* 1643–1715) részéről 1685-ben, aki ezáltal megszüntette az 1598-ban IV. Henrik (*seddit* 1589–1610) által kihirdetett, a francia kálvinisták számára viszonylagos vallásgyakorlási szabadságot biztosító rendelkezést. Locke ezzel szemben egész gondolkodói életpályája során következetesen arra törekedett, hogy ész és hit potenciálisan ellentétes követelményeit összebékítse.³ Tanulmányai színhelyén, Oxfordban toleráns és támogató közegre talált, ahol a puritanizmusról áttért a neki jobban megfelelő latitudinárius anglikanizmusra; ebben az időszakban Descartes racionalista rendszerének nagy részétől (pl. innatizmus) is elhatárolódott.⁴ Locke új, empirista ismeretelmélete szükségessé tette az ész (*reason*) és a kinyilatkoztatás (*revelation*)

Berei Boglárka Károli Gáspár Református Egyetem BTK volt vallástudomány szakirányú hallgatója

¹ Vassányi: Rövid bevezetés.

² Pearson: *The Religion of John Locke*, 133.

³ Uo.

⁴ Uo., 134.

mint az igazság egyaránt legitim forrásai közötti kölcsönviszony újraértékelését,⁵ és a keresztény hiten belül a történeti kinyilatkoztatás szerepének újragondolását.⁶ Bár elkötelezett volt a vallás racionális megalapozása és kontrollja mellett, Locke nem érte be azzal, hogy a vallást kizárólag az értelem területére korlátozza, hanem elismerte, hogy a kinyilatkoztatás is igazságot közvetít, és hitelessége végső soron annak megítélésétől függ, hogy Istentől származik-e.⁷

A kereszténység észszerűsége az Írások szerint az ész és a kinyilatkoztatás közötti kapcsolat megvilágításának befejezetlen feladatát veszi elő, mellyel Locke az *Értekezésben* kezdett foglalkozni,⁸ és amely kiterjed a kinyilatkoztatás tartalmának és hitelesítésének későbbi magyarázatára.⁹ Locke itteni fő teológiai tézisei közé tartozik, hogy az ember elérheti az üdvösséget, ha megvall egyetlen hitcikkelyt, mely szerint „Jézus a Felkent” (*Jesus is the Messiah*). Locke ezt a Szentírás, különösen az evangéliumok és az apostoli levelek szoros olvasata alapján állítja. A kinyilatkoztatás és a megváltás továbbá Isten szempontjából nézve észszerű aktus volt – érvel –, amint ezt a Szentírás tanulmányozásával és kellő ismeretével mindenki beláthatja.

Ez az észszerűség azonban a szövegben található értelmezés szerint végső soron azt jelenti, hogy Isten a végtelen kegyelme, *His infinite mercy* folytán dönt úgy, hogy nem rója ki az emberiségre az igazságosság szigorú fogalmából következő büntetést, hanem elküldi a Megváltót. A *Reasonableness of Christianity* ezért inkább egy ész-szerű, racionális – *habilis ad rationem, reason-able*, az ésszel összeegyeztethető, annak ellent nem mondó, de adott esetben azt meghaladó –, mintsem egy racionális, az észből kifejezetten levezethető keresztény vallásfelfogást fejt ki; a mű címe talán éppen ezért nem *The Rationality of Christianity*.¹⁰

A fordításban közölt szövegrész – a 4–6. fejezetek – kontextusba helyezéséhez a következőkben röviden összefoglaljuk az első három fejezet tartalmát: miután Ádám kibukott a paradicsomi tökéletes engedelmesség állapotából, azzal együtt elvesztette a Paradicsomot és a hozzá tartozó boldogságot és halhatatlanságot, ezzel „örökkévaló végtelen büntetést” (*Eternal Infinite Punishment*) hozva az emberiség számára.¹¹ „De <Krisztus> nem ítél el senkit azért, amit ki-ki ősatyja, Ádám tett”, mivel az utolsó ítéletkor mindenkinek csak a saját cselekedeteiről kell számot adnia, hiszen „elítélő ítélet csupán a »gonoszság cselekvői«-re terjed ki, olyanokra, akik elmulasztották a törvény betöltését az irgalmasság cselekedete-

⁵ „Faith is supernatural Reason, Reason is natural Revelation” (Essay Concerning Human Understanding, 1690, IV/18).

⁶ Uo., 136.

⁷ Uo., 138.

⁸ Vassányi: *The Reasonableness of Christianity*.

⁹ Pearson: *The Religion of John Locke*, 139; Vassányi: *The Reasonableness of Christianity*.

¹⁰ Uo.

¹¹ Locke: *A kereszténység észszerűsége*, 1–3, 157.

iben.¹² Így Krisztus, a Második Ádám a Törvénynek való pontos engedelmessége árán menti meg az emberiséget az örök haláltól,¹³ mivel csak azok jogosultak az örök életre s a halhatatlanságra, akik Isten törvényével teljes összhangban élnek.¹⁴

A cselekedetek Mózes által adatott törvénye nem fogad el ugyan felmentést vagy jóvátételt, és a hit törvényének megjelenése sem írja felül, hanem inkább megerősíti azt;¹⁵ „de a hit törvénye által a hit mégis kipótolhatja a teljes engedelmességben <keletkezett> hiányt; s így a hívek éppúgy hozzájuthatnak élethez és halhatatlansághoz, mint ha igazak lennének.”¹⁶ Az Isten kegyelméből való illetén megigazuláshoz azonban a hit törvényének hiánytalan teljesítése szükséges.¹⁷

A hit törvénye ugyanaz az erkölcsi törvény, mint az ó szövetségé, csakhogy az új szövetség szerint a teljesítés hiányosságát kipótolhatja a hívő hitvallása.¹⁸ E hitvallásnak Locke koncepciója szerint egyetlen követelményt kell teljesítenie, egyetlen hitcikkelyt kell megvallania (mint fentebb megelőlegeztük): hogy Jézus az Isten fia, vagyis a Felkent. A hitcikkelyek e radikális csökkentésének célja a kereszténynek tekinthető hívek körének lehető legnagyobb fokú kitágítása, és ezáltal a vallási indíttatású erőszak érvelési alapjának megszüntetése. A vallásháborúk korában Locke mellett – más és más alapokon ugyan, de ugyanilyen határozottan – Pierre Bayle és Spinoza is keresik a vallási alapú erőszak csökkentésének, a vallási tolerancia filozófiai megalapozásának lehetőségét, hiszen szembeötlően abszurd a szeretet vallása, illetve egyáltalán a vallás nevében követni el erőszakos cselekményeket.¹⁹

Míg tehát az első három fejezet Locke teológiai projektjének okát és célkitűzéseit kívánja megmutatni, addig az alant közölt három fejezet (4–6.) teljes egészében hermeneutikai, vagyis számtalan újszövetségi idézet alapján állítja és bizonyítja, hogy a „Jesus is the Son of God” kijelentés egyenértékű azzal, hogy „Jesus is the Messiah”, ami pedig az egyetlen megvallandó hitcikkely Locke latitudinárius („szélességi”) teológiájában.

A 4. fejezet kezdi el fejtegetni Locke művének egyik főmotívumát, a názárethi Jézus személyének értelmezését. A tét nem kisebb, mint maga a megváltás kiérdeklése, amely – Locke szerint – a keresztények számára egy úton érhető el: ha hiszik, hogy „Jesus is the Messiah.” Ennek közlése az egész Örömhír végső célja: „... nyilvánvaló, hogy az evangélium azért íródott, hogy rávezesse az embereket arra, hogy higgyenek

¹² Uo., 1. fejezet, 160. Érdekes itt, hogy Locke a „halál” és a megromlás forrásának középpontjába kizárólag Ádámot helyezi, Évának ebben nem tulajdonít szerepet.

¹³ Uo., 2. fejezet, 161.

¹⁴ Uo., 2. fejezet, 162.

¹⁵ Uo., 3. fejezet, 165.

¹⁶ Uo., 3. fejezet, 166.

¹⁷ Uo., 3. fejezet, 167.

¹⁸ Dewey: Socinianism, Justification, 167.

¹⁹ Uo. 144; Vassányi: The Philosophical Foundation.

abban a kijelentésben, hogy a názárethi Jézus a Felkent; amiben ha hisznek, életet nyernek.²⁰

Locke szerint ez volt a legfontosabb tétel, amely megkülönböztette a hívőket a nem hívőktől. A számos hivatkozott újszövetségi passzus egyike Mt 16, 16-18, amely szerint Péter apostol az egyház alapjait többek között arra a tételre fektette le, hogy „Jézus a Felkent, az élő Isten Fia.”²¹ Locke szövege többször is hangsúlyozza, hogy az evangélium nagyon világosan beszél Jézus felkenti mivoltáról, így az alant közölt fejezetek nagy részét a Szentírásból vett, e tételt alátámasztó idézetek sokasága tölti meg.

Az 5. fejezetből ugyanígy az látszik kibontakozni, hogy Locke szerint a négy evangélium globális üzenete az, hogy hívőnek az tekinthető, aki elfogadja Jézus felkenti mivoltát. Egy darabig – érvel – Jézus kereszthalálának elfogadása és az abban való hit is alapkövetelmény volt ugyan, de ez később marginalizálódott. A szövegből kiemelkedik a Jézusra alkalmazott különböző jelzők sorozata: Felkent, Megmentő, Felkent Megmentő, király, Izráél királya, Isten Fia, a világ Megtartója, melyeket szerzőnk szerint az evangelisták rokon értelmű szavakként használtak, és amelyek egytől-egyig Jézus felkenti mivoltára utalnak (aminek megvallása, mint láttuk, az egyetlen követelmény a hit törvényének teljesítéséhez).

Locke szisztematikusan végigelemzi az apostolok által hirdetett ígéket, melyek Krisztusról szólnak. Először az ApCsel 2. és 3., majd számos további fejezetére mutat rá, kiemelve Péter jeruzsálemi prédikációját és a zsidókhoz szóló igehirdetését. Később rátér Fülöp és Nathanaél történetére, valamint Lukács evangéliuma 22. fejezetére is, ahol ismét az áll középpontban, hogy „Jézus az Isten fia” kijelentés egyenértékű azzal, hogy „Jézus a Felkent.” Ugyanígy jár el Locke, amikor az ApCsel 9. fejezetét, valamint János 29, 36–37-et vizsgálja:

„És Isten, ki a szíveket tudja, bizonyítást tett mellettük, mert Szent Szellemet adott nekik, mint minékünk, és semmi különbséget nem tett közöttünk és köztük, megtisztítván szívüket hit által”, 7–9. vers. Úgyhogy mind a zsidók, mind pedig a pogányok, kik hitték, hogy Jézus a Felkent, ez után kapták meg a bemeztetés pecsétjét; miáltal elismerést nyert, hogy az Ő tulajdonai lettek, és különböznek a hitetlenektől.”²²

A 6. fejezet fő témája továbbra is a hit általi megigazulás, *justification by faith*. Locke sorjában idézi a Jézus személyére vonatkozó kijelentéseket elsősorban az Apostolok cselekedeteiből, valamint János, Lukács és Máté evangéliumából, illetve a vele kapcsolatos próféciákat Ézsaiás és Dániel könyvéből. Értelmezései mindig

²⁰ 4. fejezet alant.

²¹ 4. fejezet alant.

²² 5. fejezet alant.

arra a következtetésre jutnak, hogy a „Felkent” és az „Isten Fia” kétségkívül rokon értelmű kifejezések.

A kereszténység észszerűségére érkezett közvetlen reakciók egyike John Edwards (1637–1716) anglikán lelképásztor két hosszú vitairata, a *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism* (London, 1695) és a *Socinianism Unmask'd* (London: 1696), melyek egyebek mellett éppen azt kifogásolják, hogy Locke sehol sem nevezi Jézust az Atyával egyként Istennek, hanem csak Isten Fiának, Felkentjének, kiválasztottjának, Izráel királyának.²³ Edwards ezért szociniánusnak – Fausto Sozzini (1539–1604) követőjének – és ezzel összhangban rakóviánusnak nevezi Locke-ot. Edwards szerint továbbá Locke tagadja a kárhozottak örökké tartó kínszenvedését is, valamint azt is, hogy Krisztus halála engesztelő áldozat volt, amely elégtételt szolgáltatott Isten bűnösökkel szemben támasztott büntetési követelményeinek.²⁴ John Milner (1628–1702) angol római katolikus püspök Edwardséhoz később hasonló vádakkal támadta Locke-ot az *An account of Mr. Lock's religion*ben (London, 1700), bár ő inkább Locke Jézus elégtételéről szóló tanát kifogásolta.²⁵

Locke teológus kortársai fennakadtak azon is, hogy egy Jézus küldetéséről szóló teológiai-szentírásstudományi műben nem kerül tárgyalásra a trinitológia. Szerzőnk kétségtelenül jelentőségteljes módon hallgat a Szentháromság-tanról; írásaiban sehol sem vallja, hogy magáévá tenné, bár ugyanakkor sehol sem támadja kifejezetten.²⁶ A Szent Szellemet elvéve említi, de nem tulajdonít neki teljes értékű isteni státuszt, pneumatológiája kidolgozatlan. A szigorú kálvinisták szerint azonban kulcsfontosságú a Szent Szellem hívőben való lakozása a kegyelem általi megszentelődéshez. Ehelyett Locke a Szent Szellemet „segítség”-ként írja le, melyet a hívő a jó cselekedetek elvégzéséhez kap.²⁷ Szerzőnket tehát teológiailag szinte kizárólag Jézus személye, küldetése és az Atya érdekli.

Tény, hogy Locke a *Reasonableness*ben kizárólag a Szentírásra hagyatkozik, más hivatkozási alapra nem támaszkodik, és saját, sőt sajátos kereszténység-konceptiót dolgoz ki. Műve rövid bevezetésében le is írja, hogy elfogulatlanul és közvetlenül magából a forrásból akarja igazolni a megváltás észszerűségét, a különböző felekezeti teológiák befolyása nélkül.²⁸ Ezért szentírásstudományi kézikönyvekhez tudatosan nem folyamodik, hanem egyedül, önmaga kíván szembesülni – tulajdonképpen a karteziánus igazságkritériumot érvényesítve, és a felvilágosodás kanti definícióját megelőlegezve – a szent szöveggel, melyet így csak a saját értelmére támaszkodva akar értelmezni.

²³ Dewey: *Socinianism, Justification*, 168.

²⁴ Uo., 175.

²⁵ Uo., 176.

²⁶ McLachlan: *Socinianism in Seventeenth-century England*, 327.

²⁷ Dewey: *Socinianism, Justification*, 168.

²⁸ Locke: *A kereszténység észszerűsége*, Előszó, 156.

Fordításunk egy munkacsoport munkájának eredménye a KRE BTK-n. Az alapul vett angol szöveg John C. Higgins-Biddle kritikái kiadása: John Locke: *The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures* (Oxford: Clarendon Press, 1999), amely a mű első kiadásának Locke maga által manuálisan megjegyzetelt példányát veszi alapul. E szöveg sajátossága, hogy Locke egy második kiadásra gondolva ide bevezette Pierre Coste francia fordításának (lásd alant) fejezetbeosztását, amit ezek szerint nyilván helyesnek tartott.

A fordítás a lehető legmesszebbmenőkig betűhív, követi az eredeti szöveg mondatárait. A szentírási idézeteket a korban Locke-hoz közel álló *Vizsolyi Bibliából* veszi, illetve ahol az nem elég pontosan követi az eredetit, ott a revideált Károli-fordítás (1908) szövegéhez fordul. A *Holy Spirit / Holy Ghost* neveket az etimológiának megfelelően következetesen „Szent Szellem”-nek fordítjuk; a *Messiah* terminust magyarul mindenütt a „Felkent” adja vissza; a *baptism* terminus fordítása – szintén etimológiailag – „bemerítés”, és ennek megfelelően *St. John the Baptist* is úgy szerepel szövegünkben, mint „Bemerítő János.”

Locke Bibliája általában a *King James Version* (1611), de helyenként kétségtelenül William Tyndale (cca 1490–1536) igen korai verzióját (1526) használja, másutt pedig egyértelműen a saját fordítását, és mindezeket mindig alkalmazza saját érvelésének kontextusához és nyelvtanához, tehát idézetei csak ritkán szó szerintiek. A *Reasonableness* angol szövegének értelmezéséhez Dr Samuel Johnson (1709–1784) szótárát használtuk (*A Dictionary of the English Language*, London: 1755),²⁹ de szükség esetén Pierre Coste (1668–1747) kortárs, szövegű francia fordítását is bevontuk az értelmezésbe (*Le Christianisme raisonnable*, Amsterdam: cca 1699),³⁰ mivel annak első kiadását még maga Locke ellenőrizte és hagyta jóvá a megjelenése előtt.³¹

²⁹ Teljes címén: *A Dictionary of the English Language: in which the words are deduced from their originals, and illustrated in their different significations by examples from the best writers. To which are prefixed, a history of the English language, and an English grammar.* 2 vols. London: Printed by W. Strahan, MDCCLV.

³⁰ Teljes címén *Le Christianisme raisonnable, Tel qu'il nous est représenté dans l'Écriture Sainte.* Traduit De L'Anglois De M. Locke. (Ez az első kiadás számunkra egyelőre megtalálhatatlannak bizonyult.)

³¹ Christine Baycroft így méltatja Coste Locke-fordítói munkásságát: „...ce qui caractérise surtout cette traduction, et en fait un texte remarquable, c'est qu'elle est issue (au moins en partie) d'une collaboration entre l'auteur et son traducteur. Elle a en effet été discutée, revue et annotée par Locke qui, à l'époque, employait Coste comme secrétaire, et qui lui avait même trouvé une place de précepteur chez les Masham, une famille chez qui il était lui-même hébergé depuis 1691. Au regard des normes en vigueur aux XVIIe et XVIIIe siècles, la traduction de Coste, revue et corrigée par son auteur, est incontestablement une traduction rigoureuse. [...] De plus, cette première traduction fut publiée à un moment charnière de l'histoire de la philosophie et de la traduction en Europe, lorsque le français commençait à concurrencer le latin comme lingua franca littéraire et philosophique. Le texte de l'*Essai sur l'entendement humain* fut ainsi transmis partout en Europe dans cette traduction de Coste. C'est cette traduction qu'avait lue

A különböző Biblia-szövegeket a KRE kiváló honlapjáról (ebo.kre.hu) vettük, melyet a Dr. Fabiny Tibor által vezetett kutatócsoport tervezett meg, és Király Levente Zoltán hozott létre. – E helyen szeretnénk még külön köszönetet nyilvánítani Dr. Erdei Ildikónak, aki teológiai szempontból ellenőrizte a fordítást.

BIBLIOGRÁFIA

- Ashcraft, R. (ed.): John Locke. Critical Assessments, vols. I–IV. London and New York: Routledge, 1991. (Critical Assessments of Leading Political Philosophers)
- Christine Baycroft: Locked in translation? Une étude de la traduction française de 1700 de *An Essay concerning Human Understanding* de Locke par Pierre Coste = *Études de Lettres* 318 (2022), 85–104 = journals.openedition.org/edl/3918.
- Dewey, D. W., Jr.: Socinianism, Justification by Faith, and the Sources of John Locke’s The Reasonableness of Christianity = Ashcraft, ed.: John Locke, vol. II, 164–182.
- Higgins-Biddle, John C. (ed.): John Locke: The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Johnson, Samuel: A Dictionary of the English Language: in which the words are deduced from their originals, and illustrated in their different significations by examples from the best writers. To which are prefixed, a history of the English language, and an English grammar. 2 vols. London: Printed by W. Strahan, 1755.
- Locke, John: A kereszténység észszerűsége az írások szerint, 1–3. Ford. Bach András – Csizmarik Viktória – Kotán Melitta – Puchinger Noémi – Suszta Laura – Szmulai Nóra – Szűcs Bernadett – Takács Klaudia – Vassányi Miklós = *Vallástudományi Szemle* 2022/1, 156–172.
- John Locke Resources: openpublishing.psu.edu/locke. [Nagyon részletes bibliográfiával.]
- McLachlan, H. John: Socinianism in Seventeenth-century England. Oxford University Press, 1951.
- Pearson, Samuel C., Jr.: The Religion of John Locke and the Character of his Thought = Ashcraft, R., ed.: John Locke. Critical Assessments, vols. I–IV. London and New York: Routledge, 1991. (Critical Assessments of Leading Political Philosophers)
- Vassányi Miklós: The Reasonableness of Christianity as an Antidote against Atheism, Deism and Secularism. A Philosophical Study Concerning Locke’s Concept of ‘Reason’ and ‘Reasonableness’ as Applied in Theology = P. Losonczy – G. Xeravits, eds.: *Reflecting Diversity: Historical and Thematic Perspectives in the Jewish and Christian Tradition*. Münster – Wien – London: LIT Verlag, 2007, 101–127. (Schnittpunkte–Intersections, Bd. 1).
- Vassányi Miklós: The Philosophical Foundation of Religious Toleration in Spinoza (*TTP*), Bayle (*Commentaire philosophique*) and Locke (*Epistola de tolerantia*) = G. Frank (ed.): *Fragmenta Melanchthoniana* Bd. 4, (Heidelberg–Ubstadt-Weiher–Basel: Verlag Regionalkultur, 2009), 85–96.
- Vassányi Miklós: Rövid bevezetés John Locke: A kereszténység észszerűsége az Írások szerint c. művének fordítása elé = *Vallástudományi Szemle* 2022/1, 150–155.
- Vizsolyi Biblia = Szent Biblia az az: Istennek Ő es Wj Testementvmanac prophétác es Apostoloc által meg iratott szent könyuei. Visolban: Mantskovit Balint, MDXC.

Leibniz lorsqu’il formula sa réponse rationaliste à l’empirisme lockéen dans ses *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*. Et c’est également cette version du texte que lurent les philosophes français des Lumières.” (Baycroft: Locked in translation? 85–86.)

A NUMINÓZUS HERMENEUTIKÁJA – A LOVECRAFTI SZÖVEGVILÁG VALLÁSFENOMENOLÓGIAI NÉZŐPONTBÓL

SZEMERICS ANDRÁS

ABSTRACT

The thesis examines H. P. Lovecraft's literary works starting from the mythopoetic form. It tries to explore the possibility of interpretation with the tools of philosophy and religious studies, involving postmodern and phenomenological viewpoints. It aims to highlight a sacred experience in Lovecraft's work that remains viable beyond the critical reflections of anti-logocentric tradition. In addition to including Derridan issues, has been analyzed in detail the meaning-making power of the mythicizing form and the immanent irony that pervades the texts. The purpose of hermeneutic interpretation is not to present a total theory, but rather to outline possibilities and directions. The theoretical foundations are provided by the religious phenomenological models of Rudolf Otto and Mircea Eliade, and based on the work of Paul Tillich and Cleanth Brooks, which examined the relationship between text elements, text, and meaning. It outlines the sacred experience through the relationship between Heidegger's onto-theological question and Lovecraft. In conclusion, a sacred experience emerges in Lovecraft's texts, which goes beyond the onto-theological and metaphysical tradition, yet integrates the cultic and mythical dimensions of the sacred.

Az Isten hatalmas nagy úr,
Sötétség és világosság,
Rettenetes, zsarnok lakó:
Lelkünkbe ezredévek hozták.
Ady Endre: Az Isten balján

Az alábbi tanulmányban szeretnék kísérletet tenni Howard Phillips Lovecraft (1890–1937) életműve néhány szövegének a hermeneutikai eljárás segítségével történő megszólaltatására. Ennek során igyekszem felmutatni azt az eidetikus tapasztalatmodellt, melybe a lovecrafti szövegvilágban a *numinózus* avagy a *szent* fenomenológiai-esztétikai „áttörése” rendeződik. Hipotézisem szerint a szerző a numinózus egy olyan radikális megjelenítésébe vonja be az olvasót, ami filozófiai

szempontból a szent irodalmi, esztétikai és egyéb kulturális megnyilatkozásainak újraértelmezését, új árnyalatok felfedezését teszi lehetővé. Érinteni fogom a *mitopoétikus alkotásmód*, valamint a romantikus formai örökség jelentőségét, majd ezt követően a szöveget „átfuttatom” a posztmodern, dekonstruktív gondolkodás fogalomrendszerén is. Az eljárás célja függetleníteni a szent poétikáját és hermeneutikáját¹ a klasszikus nyugati metafizikai létszemléletből fakadó egyoldalú előfeltevésektől. A „lovecraftiánus” numinózuskoncepció így termékeny módon bevonhatóvá válik a posztmodernből kiinduló világlátás diszkurzusaiba is.

A dolgozat kiemelten Lovecraft két, az úgynevezett Álom-ciklushoz (*Dream Cycle*) sorolható művét szeretné „szóra bírni”: a *Zarándoklat Kadathba/Az ismeretlen Kadath álomkeresése* (1926/*Beyond the Wall of Sleep*, 1943) című kisregényt és *Az ezüstkulcs kapuin át* (*Weird Tales*, 24, No. 1, 60–85, 1934. július) című elbeszélést. Ezen kívül felhasználom még *A megnevezhetetlen* (*Weird Tales*, 1925. július) című novellát és az *Azathoth* (1922; *Leaves* 2, 107, 1938) regénytöredéket.

I. A NUMINÓZUS FOGALMA

Rudolf Otto vezeti be a *numinózus* fogalmát klasszikus művében.² Eszerint a numinózus a szentet, mint sajátos, redukálhatatlan, az emberi (és konkrétan a vallási) tapasztalásban adott minőséget új nézőpontból megvilágító kategória. Otto szeretné kiiktatni a szentfogalmat megterhelő etikai konnotációt, hogy lehetővé tegye a vallásfenomenológiai megragadást: „Ez a »szent« azonban csupán egy olyan sajátos, eredeti mozzanat fokozatos etikai sematizálása és megtöltése etikai elemmel, amely magában véve közömbös lehet az etika mozzanatával szemben, és önmagában is mérlegelhető.”³ A numinózus megragadása kapcsán Otto megállapítja azt a módszertani problémát, miszerint a numinózus *sui generis* mivolta ellehetetleníti a fogalmi közelítést: „Mivel ez a kategória teljesen *sui generis*, ezért – minden más primer és alapvető tényhez hasonlóan – szigorú értelemben véve definiálhatatlan, csak körülírható.”³ Tartalmi értelemben a szerző két, számunkra fontos elemet különböztet meg a numinózus jelenlétében: a *mysterium tremendumot* és a *fascinanst*.

A szerző az ELTE Savaria Egyetemi Központ hallgatója. A tanulmány hosszabb változata az OTDK Humántudományi Szekció Angol irodalomII tagozatán első helyezést ért el.

¹ A hermeneutikai eljárás végső soron minden esetben az életgyakorlat és az önmegértés talajáról rugaszkodik el, illetve visszaautal rá. „Valójában nincs olyan megértés, amely ne érintenén valami módon azt, aki megért, s minden megértés rejtett vagy nyílt létvonatkozást foglal magába.” Bacsó: *Logosz és megértés*, 33–34.

² Otto: *A szent*, 15–18.

³ Uo., 16.

⁴ Uo.

Mindkét elemnél érezhető Otto sajátos törekvése, hogy a szentet, mint numinózust, a racionális-humanisztikus világot olvasatokról leválasztva értelmezze. Ebben sok tekintetben megelőzi őt az általa is hivatkozott Schleiermacher. A numinozitás az emberi tapasztalat olyan elsődleges konstituens jelensége, ami így nem tárgyalható kizárólag a felvilágosodás erkölcsi rendszerének keretében, „fantasztikus etikaként”. A vallásfenomenológia kiszabadítja a szent értelmezését *A gyakorlati ész kritikája*⁵ és Goethe *Iphigeniája*⁶ által felállított axiómák közül. A numinózus mint *mysterium tremendum* irracionális, kontrollálhatatlan, heves érzelmeket kiváltó túlhatalom, az emberit túlhaladó erőként áll elénk:

Vannak vad és démoni formái is. Lesüllyedhet egészen a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig. Vannak nyers és barbár előzményei és megnyilvánulásai, valamint fejlődhet a finomság, a tisztaság és a megdicsőülés irányába is. Kialakulhat belőle a teremtmény csöndes, alázatos reszketése és elnémulása is – de mitől reszket és némul el? A minden teremtmény fölött álló kimondhatatlan titoktól.⁷

Ugyanakkor az elrettentő, borzongató megnyilvánulást kiegészíti a *fascinans* vonzó arculata, a numinózus másik pólusa. Ez a szenttel érintkező embert a szent forrása felé mozdítja el: „Másképp viszont ez a tartalom nyilvánvalóan sajátosan vonzó, lenyűgöző, elbűvölő, és ez a tremendum elriasztó tényezőjével sajátos kontrasztharmóniát hoz létre.”⁸ Ez a pulzáló kontrasztharmónia teszi a numinózus tapasztalatot ellentmondásossá, ugyanakkor élő, dinamikus valósággá is a benne részesülő, vele érintkező szubjektum számára. A vallásfenomenológia más jelentős szerzői is tanúságot tesznek az Otto által felrajzolt képről. Gerardus van der Leeuw a *félelem*, a *tabu* és a *hatalom* kapcsolatrendszerében tárja fel a szakrális tapasztalatban megnyilvánuló tremendumélményt, hangsúlyos vallástörténeti anyaggal kiegészítve.⁹

⁵ Vö. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 148–149.: „Az iménti elemzés során a morális törvény elvezetett ahhoz, amit pusztán a tiszta ész ír elő gyakorlati feladatként, *érzéki mozgatórugók bármiféle közrejátszása nélkül, nevezetesen a legfőbb jó első és legfontosabb részének, az erkölcsiségnek* a szükségszerű teljességéhez, s minthogy e feladat csak az örökkévalóságban valósítható meg egészen, a halhatatlanság posztulátumához.” (Kiemelés tőlem. – Sz. A.) Kant ezen alaptételei mentén jut el az Isten-posztulátumhoz is. Otto erre a következőképp reflektál: „És e mozzanat fejlődésének kezdetén mindezek a kifejezések kétségtelenül *egészen mást jelentenek, mint a jót.*” Otto: *A szent*, 16. (Kiemelés tőlem. – Sz. A.)

⁶ Ezzel kapcsolatban érdemes összevetésre a Jauss által felidézett komparatív Barthes-elemzés Racine és Goethe *Iphigeniájának* különbségeiről: Jauss: *A recepcióesztétikai megközelítés*, 85–138.

⁷ Otto: *A szent*, 23.

⁸ Uo., 48.

⁹ Van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*, 36–43.

Mircea Eliade – bár a szent értelmezésében Ottóhoz viszonyítva egy kiterjesztett nézőpontot kíván követni – szintén megerősíti a fenti tételeket:

Noha a nyelv a tremendumot, a maiestast vagy a mysterium fascinans a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezőmód épp abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen más megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak.¹⁰

Összefoglalva kijelenthető, hogy a numinózus a szent vallásfenomenológiai eszközökkel analitikusan felbonthatóvá tett fenomenális aspektusa. Egy olyan redukálhatatlan és eredendő (*sui iuris*) tapasztalati ágensként ragadható meg, mely az ember által berendezett világ vonatkozásában az egészen más szétveti a köznapiság szabályrendszerét, és nem szimplifikálható pusztán morális kategóriává. A numinózus, a tudat számára adott fenoménszerkezet konkrét, szituációhoz és intencionális tárgyhoz, „a találkozáshoz” kötött megnyilatkozásainak (*hierophánia* – Eliade) pedig épp ezért a köznapi tudat szerkezetét felülmúló, az emberi észlelés kategóriáit szétfeszítő ereje van. Ez esztétikai szempontból úgy jelentkezik, mint a borzongató, rettentő és irracionális hatalom megjelenése az érzékelés horizontján. Ugyanakkor ez a horizont soha nem képes maradéktalanul befogadni és keretei között megnyugtató módon elhelyezni ezt a „szaturált fenomént” (Jean-Luc Marion), hiszen az szétfeszíti az alapvetően véges formai karakterű intencionális struktúráját. Hipotézisem szerint Lovecraft mitopoétikus prózáját termékeny módon interpretálhatjuk a vallásfenomenológiai numinózusfogalom felől. Az irodalmi fikció eszközeivel felállított világ egy olyan térként mutatkozhat meg, melyben a lovecrafti karakterek tudathorizontjában adottá válik a *mysterium tremendum* a maga totalitásában és radikalitásában.

Noël Carroll *A horror paradoxona*¹¹ című munkájában többek között Lovecraft műfajelméleti alapvetéseivel folytat vitát. Részletesen elemzi a lovecrafti zsánerkritériumokat, illetve az ezek nyomán fellépő interpretációkat. Kitér az általam is idézett ottói numinózuselmélet és a kanti fenséges esztétikájának értelmezői alkalmazására is, melyekről elmarasztaló ítéletet mond. Kritikai vitapozíciója műfajelméleti kereteken belül mozog. Ezzel szemben felvehetjük azt az álláspontot, mely szerint Lovecraft életművének elemzése során ki lehet szakadni a zsánerkritériumok tisztázására irányuló irodalomelméleti törekvések keretei közül. A horrorirodalom sajátosságainak lovecrafti megfogalmazása tekinthető egyfajta személyes ars

¹⁰ Eliade: A szent és a profán, 8.

¹¹ Carroll: A horror paradoxona („A kozmikus félelem, a vallásos tapasztalat és a horror” c. fejezet).

poeticának, ugyanakkor az értelmező előtt áll a feladat, hogy tartalmi szempontból reflektálja, továbbgondolja „a kozmikus félelem, a csodálat és a kvázi vallásos élmény” fogalmi-filozófiai tartalmát – a specifikus irodalomelméleti kérdéseken túl. Lovecraftet ez esetben nem könyvelhetjük el pusztán úgy, mint a „populáris irodalom horrorzsánerének” alapvető, ám mégiscsak kategorikusan a műfajhoz láncolt figuráját. Akár annak vállalásával, hogy túllépünk Lovecraft saját intencióin, középpontba állítjuk műveinek ontológiai, ontográfiai¹² és mitopoétikus jelentőségét, amely túlmutat(hat) a „horrorműfaj ikonja” képünkön. Ezzel Lovecraft életművét a maga individualitásában közelíthetjük meg. A továbbiakban Lovecraftet egy olyan kontextusban próbálom meg bemutatni, melyben ő *a szent tapasztalatának*, a numinózusnak nem pusztán leképező- vagy irodalmi ábrázolóművészeként jelenik meg, hanem továbbhaladva, radikális *újraértelmezőként, ontografikus teoretikusként* is.

II. A MITOPOÉTIKUS FORMA JELENTŐSÉGE

A mitopoézis, azaz tudatos mítoszalkotás különleges pozíciót foglal el az irodalomtörténetben. Az archaikus mítoszoktól kiindulva az antik mitikus hagyomány klasszicista vagy romantikus feldolgozásain át a modern populáris kultúra írott és képi anyagáig. Feltevésem szerint a mítoszalkotó eljárás interpretációja esetén számba kell vennünk mindazt, amit a mítoszlól mint kulturális alakzatról megállapíthatunk. A formát kiindulópontként, az alkotással szembeni műfaj- és irodalomtörténeti előfeltevéseket zárójelezni képes tényezőként mutathatjuk fel, ennek segítségével pedig megszólalhatnak a szövegek azon jelentésrétegei, melyek a mítosz vélt magától értetődősége miatt rejtettek maradtak. A mítosz értelmezésén keresztül juthatunk el ahhoz a nullponthoz, ahol a kifejezésetztétikai és zsánertörténeti előfeltevések zárójelezhetőek. Amennyiben a mítoszt eredendő funkciójában próbáljuk megérteni – eltekintve a populáris mítoszokkal szembeni előfeltevésektől –, a mítoszkutatás definícióit hívhatjuk segítségül: „A mítosz olyan történetek összessége – ideértve a bizonyíthatóan tényszerű és az elképzelt mítoszokat –, amelyekre az emberek úgy tekintenek, mint a világ és az emberi élet mély értelmének kifejeződésére.”¹³ Ehhez hozzátehetjük az antropológus Bronislaw Malinowski szavait: „A [mítosz] minden kultúra nélkülözhetetlen alapeleme. Az élő hit állandó mellékterméke.”¹⁴ Malinowski funkcionista mítoszártelmezése¹⁵ erős kapcsolatot feltételez a társadalmi intézmények és a mítoszok között. Ugyanakkor ő is úgy fogalmaz: „A mítosz a

¹² Harman: *The Weird Realism*, 33.

¹³ Watts: *Myth and Ritual*, 7. Magyarul idézi: Livingston: *Bevezetés a vallástudományba*, 92.

¹⁴ Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, 125. M. i.: Livingston: *Bevezetés a vallástudományba*, 93.

¹⁵ Livingston: *Bevezetés a vallástudományba*, 94–95.

kezdeti valóság újraéledése elbeszélés formájában.¹⁶ Ian G. Barbour kiemeli, hogy a mitikus világmodellek „a kozmikus rend állandó struktúráit jelenítik meg, melyeket a mítosz szöveges formában dramatizál.”¹⁷ A mítosz tehát olyan képi-szimbolikus világmodell, melyben az *eredet* kérdésére adott válaszlehetőségek, az emberi létezés, heideggeri kifejezéssel a világban-való-lét problémái kapnak dramatizált elrendezést. A mítoszhoz csak ennek tudatosításával közeledhetünk. A mítosz ebből következően mindig a *totalitás* perspektívájába vonja be a befogadót, feltárja számára létének struktúráit. Ugyanakkor nem pusztán *szimbolikus* konstrukcióról, képi és formai elrendeződésről van szó, ami önmagában steril volna. A mítosz minden esetben a szent jelenlétébe állítja alanyát, szembesíti a szenttel. Eliade a „szent különleges áttöréséből” származtatja a mítoszt.¹⁸

A fenti kritériumokat alkalmazva láthatjuk, hogy a modern populáris kultúra erős érdeklődést mutat a mitologizáló regények, filmek és videójátékok iránt. Keserű József meglátása¹⁹ szerint a modern populáris kultúra a mitologizáló műfajokban (például a fantasyben) igyekszik szembesülni saját létének közvetítettségével. Következésképp a mítosz egyfajta vágyakozás a lét közvetlenségére. Ugyanakkor megkérdőjelezhető, hogy ezek a kortárs kulturális produktumok közelebb vihetnének bennünket az archaikus mítoszok világához vagy az azokban alakot öltő jelentésekhez. Keserű álláspontja szerint saját korunkba beágyazott alkotói és olvasói pozícióval ez nem lehetséges. Lovecraft szövegei azonban egy különös irányba indulnak el. *Az ismeretlen Kadath álomkeresése*²⁰ stilisztikai-prózapoétikai szempontból teljes mértékben a romantikus korszak közismert jellemzőit mutatja. A cselekményt egy kiterjesztett, hiposztazált álommotívum adja, a hős a tudatos szférától a tudatalatti világa felé halad. Az álomföldi világ prezentifikációját áthatja a romantikus plaszticitás, a köznaptól eloldódó, felfokozott érzéki tapasztalatok burjánzása. Mindezeket a stilisztikai eszközöket Lovecraft tudatosan radikalizálja. A narrátor a kimondhatatlannal való szembesülést vateszi hangvétellel kommentálja, felfokozza az ikonicitást, mereven egymást követő, már-már „templomi” képsorozatok „zúdulnak” az olvasóra.²¹ A kimondhatatlan jelleg explicitté válik, számos esetben maga a narrátor zárja le a Randolph Carter tapasztalatainak részletezését az erre való hivatkozással. Lovecraft sokkal inkább csak körvonalaz, semmint leír. A befogadói intencionalitás, a képalkotó fantázia folyamatos kudarca és a túltelített-ség teszi lehetővé „a leírhatatlanság töredékes leírását”, ami a narrátor perspektíváját

¹⁶ Malinowski 1926, 39. M. i.: Livingston. Bevezetés a vallástudományba, 94.

¹⁷ Barbour: Myths, Models and Paradigms, 49. M. i.: Livingston: Bevezetés a vallástudományba, 101.

¹⁸ Eliade: Myth and Reality, 5–6. M. i.: Livingston: Bevezetés a vallástudományba, 99.

¹⁹ Keserű: Lehetnek sárkányaid is, 132–145.

²⁰ Lovecraft: Kadath.

²¹ Galamb: Utószó, 469–479.

ugyanúgy jellemzi, mint a karakterek és a befogadó nézőpontját. Továbbá elmondható, hogy a transzcendenst megjelenítő szép esztétikája önnön ellentétébe csap át. Egyfajta sajátos khiazmusban egyesül a romantikus szép és az ennek eredeteként szolgáló, transzcendens-metafizikai borzalom:

Végül, amikor már belebetegedett a sóvárgásba a lángoló alkonyati utcák és öreg cseréptetőkkel szegélyezett, sejtelmes domboldali sikátorok után, mert sem ébren, sem álmában nem tudta kiverni őket a fejből, Carter elhatározta, hogy odamerészkedik könyörögni, hol még sosem járt ember, és a sötétségen átvágva behatol a jeges sivatagokba, hol felhőfátyolban, idegen csillagok diadémmjával az ismeretlen Kadath rejti sötéten és titkosan a Nagyok ónixkastélyát.²²

A transzcendenst leképező-megjelenítő szép romantikus irodalmi konstrukcióját láthatjuk. Az elvágódás a „szent városba” a *fascinans* ottói numinózus eleméhez kapcsolható. Ugyanakkor erre egy teljesen más tónus válaszol:

Azathoth, a korlátozást nem tűrő démonsultán, kinek nevét egyetlen ajak sem merészeli hangosan kiejteni, ki felfoghatatlan, fénytelen cellákban rágódik éhesen az időn túl, ráut dobok tébolyító tompa döngése, elátkozott fuvolák egyhangú vinnogása közepette. Ezek ocsmány lüktetésére, sivitására járnak a táncot lassan, félelmetesen, esztelenül a gigászi Végső Istenek, a vak, néma, komor, agy nélküli Más Istenek, kiknek lelke és hírnöke Nyarlathotep, a kúszó káosz.²³

A szépet meghaladó minőség, a *fascinans* ontológiai alapja a legszélsőségesebb depriváló eposzi jelzőkkel ellátva bukkan fel. Azathoth, Lovecraft sajátos teológiájának központi ágense az esztelenség, a némaság – az igétől, a szó archaikus hatalmától való megfosztottság – és a vakság attribútumait hordozza.

Kadath keresésében és felfedezésében mintha Dante utazásának paródiáját, ellentételező parafrázisát vagy épp intertextuális megidézését ismernénk fel. Lovecraft eszköztrendszere így egy ironikus feszültséggel rendelkező struktúrát hoz létre.²⁴ Dante esetében a borzalmastól (*Inferno*) távolodó perspektíva egyben a transzcendenshez, a szenthez, a lét közvetlenségéhez közelítő (*Paradiso*); a lovecrafti elbeszélés azonban a kettőt feloldja egymásban. Szétválaszthatatlan, egymást átjáró esztétikai minőségeket látunk, melyben a borzalmas a szent betörésének arányában erősödik, a leírhatatlan elemek számának fokozódásával együtt. A szép eszközei, az álom, a népmesei-mitikus vonások klasszikus módon a szent

²² Lovecraft: Kadath, 31–35. sor.

²³ Uo., 48–54. sor.

²⁴ Vö. Brooks: Az irónia, 347–356.

megjelenésének lehetőségét sejtetik, ugyanakkor elodázzák azt a kimondhatatlan borzalom alakját öltő isteni fel- és elfedésével. Ami Dante vagy épp a tradicionális „szakrális szépségesztétika” számára közzelét, azt Lovecraft a távollét vonásaival ruhazza fel, miközben mégis atmoszférateremtő jelek sorozataként alkalmazza. A szöveget keretező álommotívum hasonló iróniát képez. Miközben az Álomföld a lét felfokozottságát hordozza, egyben az álom köznapi, a fikcióval, a „nem igaz-zal” (hasonlóan a mítoszhoz) szintűgy asszociálható. A Föld isteneinek felkutatása Kadath álombeli városában a *szent betörésének, önkinyilatkoztatásának* klasszikus narratív elemeit hordozza, miközben fikciónak bizonyul a Más Istenek eredendőbb, a romantikus eszközrendszerrel megragadhatatlannak bizonyuló borzalmas „távollévő jelenlétéhez” viszonyítva.

Az ironikus struktúra még inkább kirajzolódik az *Azathoth* regényfragmentumban.²⁵ A *Kadath*-ból már idéztem az *Azathoth*-ot jellemző „teológiai tételmondatokat” és „attribútumlistát”. A lovecrafti szövegvilágot ismerő, *beavatott* (a mítosz beavató jellegére itt nem térhetek ki) olvasó számára az „*Azathoth*” címben mindez konnotatív adott. Az irónia alapját az adja, hogy maga a töredékes textus az esztétikai értelemben „legszebb” képsorozattal jeleníti meg a transzcendens iránti vágyakozást, az értékeitől deprivált, hiányos világból való romantikus menekülés motívumát:

Nesztelen végtelenség örvénylett az álmodó körül, testének érintése nélkül lengték körül a lány szellők, ahogy mereven kihajolt a magányos ablakon. Emberünk ettől kezdve napjait a távoli szférák dagályai alapján számolta, ahogy e szférák más éteri gömbök irányába hömpölyögve nőttek-dagadtak óvatosan. Egy zsongító világ zöld napkeltéje altatta gyengéden, és szőtte további álmait egy zöld part lótuuszvirágokkal és csillogó vörös camalote-bokrokkal teli szakaszán...²⁶

A cím *Azathoth*-ja, ez a kizárólag lovecrafti kontextusban megérthető jelölő hang-sor viszont éppen egy, a korábbiakhoz hasonlóan depriváló jelzőkkel körülhatárolt istenséget hoz játékba a klasszikus romantikát stílusában megidéző megváltásigénnyel. A textus élményvilága és a paratextus erre adott hipertextuális válasza feszült iróniát hoz létre. Megítélésem szerint Lovecraft alkotásait nem lehet pusztán mítosziparódiaként felfogni, nem süllyeszthetjük a mitikus formát a populáris irodalom hatásesztétikai dekorativitásának szintjére, és Joyce *Ulysses*éhez hasonlítható mítoszdekonstrukcióként sem állja meg a helyét.

Amennyiben a numinózusfogalom és a mítoszdefiníciók nyomán megállapíthatjuk, hogy a mítosz minden esetben *a lét és az eredet* kérdéseire visszavezető

²⁵ Lovecraft: *Azathoth*.

²⁶ Uo., 28–33. sor.

alakzat, a mitikus formavilágot pedig ennek szellemében jelentésképző funkcióként ismerjük el, úgy fogalmi alakra hozható a szentnek az a radikálisan újszerű tapasztalata, ami megmagyarázza a populáris és filozófiai Lovecraft-recepció újabb és újabb hullámain. Ahogy Arne Naess fogalmaz, az emberi világának kifosztottságát sokkal inkább az ún. másodlagos minőségek érvényét elimináló, kvantitatív szemlélet idézi elő, ezzel szemben a mitikus gondolkodás minden esetben *gestalt-jellegű*, azaz *jelentéstelített*.²⁷ Nem hagyható figyelmen kívül az irodalmi forma önmagából-felfakadó jelentésteremtő ereje.

III. LOVECRAFT ÉS A KLASSZIKUS ESZTÉTIKA

A lovecrafti megjelenítésben élénk lépő szenttapasztalat feltárásához látnunk kell, milyen viszonyba állíthatjuk a megjelenítés ezen módját a klasszikus művészetfelfogással, a nyugati kultúra történetét meghatározó esztétikai paradigmával. Klasszikus esztétikai paradigmának nevezem a művészetet *az eszme érzéki látszásaként* meghatározó elméleti hagyományt, mely Platóntól és Plótinostól egészen Hegelig és Heideggerig „magába zárja a művészet létét vagy lényegét”.²⁸ Jean-Luc Nancy „az Eszme külsővé válására” épülő művészetfogalmat elemzésében visszaállítja annak eredendően teológiai-vallásos kontextusába, „a láthatatlan Isten látható képéhez”.²⁹ A szép esztétikája csak ebből az eredendő kontextusból fakadhat fel. A teológiai értelemben vett felismerő „látás” analogonja a megjelenőben szemlélt *eidós* művészete, ami Plótinosznál az isteni értelemben gyökerezik.³⁰ Ugyanakkor Plótinosz a *rútat* mint esztétikai minőséget is meghatározza.³¹ A *rút* mindaz, ami a „láthatatlan láthatóvá válásának” folyamatán kívül reked. Ez persze egy specifikus alkalmazása a platóni-arisztotelészi metafizika átfogó világmodelljének. A *rút* mindannak esztétikai lecsapódása, ami az isteni értelemről (*nous*) kirekesztett.

De mi *az*, ami kirekesztett? Paul Tillich *Rendszeres teológiájában* az ontológiai elemek és az ezekből felálló polarítások leírásával az európai metafizikai világkép vázlatát adja. Az eszme érzéki megjelenéséből kirekesztett minőséget a dinamika elveként írja körül. Túlnyúlva a metafizikai világképen, a platóni *mé ón* megismerhetetlen, értelmileg át nem világított kategóriáján, egészen a mitológiák világszerkezetéig kalauzol:

²⁷ Naess: Az ökológiától az ökozófiáig, 71. (65–75.)

²⁸ Nancy: Ami a művészetből megmarad, 27. (21–37.)

²⁹ Uo., 28.

³⁰ Plótinosz: Enneászok 1, 6, 1–3., 433.

³¹ Uo.

A dinamika a mé ón, a lét lehetősége, amely a formával bíró dolgokkal szemben nemlét, a tiszta nemléttel szemben pedig a lét hatalma. Ez a rendkívül dialektikus fogalom nem a filozófusok alkotmánya. A mitológiákban játszik meghatározó szerepet, és a teremtést megelőző káosz, tohu-va-bohu, éjszaka, üresség fejezi ki. Felbukkan az olyan metafizikai spekulációkban is, mint az Ungrund (alaptalan alap, Böhme), az akarat (Schopenhauer), a hatalom akarása (Nietzsche), a tudattalan (Hartmann, Freud), az élan vital (Bergson), a törekvés (Scheler, Jung).³²

A művészet történetét, akárcsak a metafizikáét, végigkíséri a formai és a dinamikus elv szembenállása, melyben az időbeliségtől eloldott és tiszta lényegi marandóságot sugárzó formai elv, az „isteni értelem” átvilágító szellemi princípiuma azonosul az istenivel és a művészet által láthatóvá tett láthatatlannal. Az eszme metafizikai, esztétikai vagy épp vallási megközelítése a formai elvvel való áthatottság és azonosulás útjaként képzelhető el, akár a dantei utazást, akár a platonikus felemelkedést vizsgáljuk. A modern filozófia, amint Tillich is megállapítja, felfedezi a dinamikus elvet, és igyekszik különböző fogalmi rendszerekben artikulálni azt.³³ Ha visszatérünk a plótonoszi meghatározáshoz, a rút a tiszta dinamikus elvhez vezető esztétikai ösvény a formai elvhez felemelő, átvilágító szép kontrapunktjaként. A művészet tradicionális formai meghatározottságon túllépő vagy időben azt követő mai művészetet jellemezhetjük a hiány és szétrobbanás fogalmaival. A dinamikus előtérbe állítása új felfedezéseket eredményez: „Ugyanakkor ez vezeti a szépséget önmagán túlra, azaz a »fenségeshez«, no és a »retteneteshez« és így tovább, a »groteszkhez«, az »ironikus« szétrobbanáshoz, a formák általános entrópiájához...”³⁴ Nancy szerint mégsem jellemezhetjük a művészetet pusztán a benne megjelenővé váló eszme hiányaként, „már-nemként” vagy „már-nincsként”. Sokkal inkább az értelem akarásaként, értelem iránti vágyként, az isteni formához való visszatérés kísérleteiként tekinthetünk rá, annak tudatosításával, hogy ez már nem véghez vihető folyamat.³⁵ Nancy ezt *nihilizmusnak* nevezi. Lovecraft mitológiája véleményem szerint egy sajátos pozíciót vesz fel ebben a kérdésben. Az *ezüstkulcs kapuin át a Kadath*-hoz hasonlóan egy klasszikus motívumra épít. Az *Isteni színjátékot* idéző utazásmotívumot itt a misztikus *ascensio*, a végső és isteni formákhoz való felemelkedés direkter megjelenítése helyettesíti. Carter találkozása Umr-al Tawillal, áthaladása a Végső Kapun és találkozása a transzcendens Lénnel (Yog-Sothoth), bár a cselekményszövés struktúráját és a mitopoétikus háttérrel tekintve a vallási

³² Tillich: Rendszeres teológia, 153.

³³ Ez természetesen problematikus a dinamikus megnevezetlenségéből, értelmi megszólíthatatlanságából adódóan. A dinamikus elv fogalmi megragadása már eredendően a filozófiában *lehetetlen eljárás*.

³⁴ Nancy: Ami a művészetből megmarad, 28.

³⁵ Uo.

tapasztalat klasszikus értelmezéseit indukálja, a transzcendens Lény a formai elv helyett a dinamikus elv sajátosságait hordozza: „Az őstípusok, lüktették a hullámok, a Feneketlen Szakadék népéhez tartoznak – formátlan, kimondhatatlan lények, akikről kevés álmodónak van fogalma az alsó világokban.”³⁶ A továbbiakban is komplex metafizikai megközelítéseket kapunk Lovecrafttól a tapasztalat körvonalazására, amit mindvégig a dinamikus elvet megidéző képek kísérik:

Emlékek és képzelet formáltak fakón elmosódott körvonalú félképeket a fortyogó káoszban, de Carter tudta, hogy ezek csupán az emlékezet és fantázia termékei. Mégis úgy érezte, nem véletlen, hogy épp ezek a képek épülnek föl öntudatából. Valami szavakba nem foglalható, mérhetetlen, hatalmas dolog az, amely meg akarja mutatni magát...³⁷

A transzcendencia megközelítése a szövegben számos ponton a jungi kollektív és személyes tudattalan archetipikus szerkezetére emlékeztet, maga az *archetípus* [„archetype”] kifejezés is több alkalommal szerepel.³⁸ Talán Lovecraftnek ez a szövege az, ami önmagában szemlélve a legközelebb marad a klasszikus paradigma formaelvű közelítéseihez, mégis olyan teoretikus elemeket csempész Lovecraft mitológijába, amelyeket szem előtt kell tartanunk. Különösen a transzcendens Lényhez való felemelkedés következményeit, az önvesztést, a testvesztés, az önelidegenítő, keverékszerű, groteszk eredményt szem előtt tartva. Randolph Carter nem a formai kiteljesedés magasabb fokán találja magát, hanem a széthullott identitás és az átalakulás, a mássá-levés folyamatában. A misztikus élmény a téridő egy teljesen más pontjára, egy idegen entitás testébe repíti, és ezen a testen tudata egy idegen tudattal kénytelen osztozni.

Lovecraft tehát egy olyan transzcendentális szerkezet felépítésére tesz kísérletet, melyben a mitopoétikus forma és a klasszikus, az eszme láthatóvá tételét célzó motívumrendszerek keretezik a befogadói tapasztalatnak a dinamika elvére, a kimondhatatlan *mé ön* ontológiai elemének intencionálására való törekvést. Ez utóbbinak minden esztétikai hozadékával együtt: „a rút”, „a borzalmas”, „az iro-
nikus”, „a groteszk”, „a kiméra” kulcsfogalmakká válnak lovecrafti narrációban. Ez magyarázza azt a szerkezeti iróniát, amit az előző fejezetben tárgyaltam. Sajátos helyzetről beszélhetünk, melyben a prózapoétikai eszközök eredendően magukban

³⁶ Lovecraft – Price: Az ezüstkulcs kapuin át, 582–583. sor.

³⁷ „Carter ismét az energiagócban találta magát, amely a külső úr most már ismerős ritmusára csépelte, döngölte fájdalmasan, elviselhetetlenül, oly ütemre, amely sem a pusztító hévvel lángoló csillagokban, sem a mindent megdermesztően hideg feneketlen szakadékban nem honos. Világegyetemünk egyetlen színpéjében sem található árnyalatok sugarai játszadoztak, szövődtek össze, fonták körül. Ijesztő sebességgel mozgott.” Uo., 631–635. sor.

³⁸ A tudattalan és a dinamikus elv kapcsolatáról lásd Tillich: Rendszeres teológia, 153.

hordozzák a szent megcélzását és az eszme láttatására irányuló szándékot, a mítosz mint kulturális alakzat eredendő és már tárgyalt sajátosságain, a képalkotó (ikoni-kus) ábrázolástechnikán és az *ascensiót* kifejező motívumokon keresztül. Azonban a dinamika előtérbe állítása, a formai elvnel eredendőbb funkcióba emelése mégis egy posztmodern ontológiát sejtet. A lovecrafti próza ezen kettősségét tehát posztmodern perspektívába állíthatjuk.

EXKURZUS: A DEKONSTRUKCIÓ TANULSÁGAI

Jacques Derrida *Grammatológiájában* alapozza meg azt a dekonstruktivista gondolkodást, melyet a művészetfogalom tradíciója kapcsán már bevontam az értelmezésbe. Derrida elemzésében az istenség és a metafizikai jelfogalom közötti elidegeníthetetlen kapcsolatról ír: „Jel és istenség egyazon helyen és időben született meg. A jel korszaka lényegében teologikus. Lehetséges, hogy soha nem ér véget. Történelmi lezárulása azonban már kirajzolódott.”³⁹ Derridánál jelölő és jelölt viszonya az érzékfelettire mutató, azt a jelenlét módján elének állító érzéki az európai igazságfelfogás alapja. Az általa logocentrikusként megnevezett gondolkodás háttérben egy olyan metafizikai-teológiai (onto-teológiai) struktúra húzódik meg, melyben az abszolút logosz (az istenség) zárókóként és biztosítékként szolgál arra, hogy a jelölő a jelöltet jelenlévővé tegye: „A tiszta intelligibilitás oldalaként egy olyan abszolút logoszra utal, amellyel közvetlen egységet képez. Ez az abszolút logosz a középkori teológiában egy végtelen alkotó szubjektivitás volt: a jel intelligibilis oldala mindig az ige és Isten felé fordul.”⁴⁰ Az abszolút logosz közvetlen viszonyban van a jelölttel, a jelölt külsődlegessé válása, megnyilvánulása, avagy jelenlétté válása a jelölőben pedig magát az igazságot vagy az értelmet kínálja fel számunkra. „A láthatatlan Isten láthatóvá válik”.

De vajon miként jelenik meg az ezen túlhaladni kívánó, az *elkülönböződést* és *elhalasztást* (*différance*) tudatosító, a *távollétre* alapozott gyakorlat Lovecraft prózájában? *A megnevezhetetlen* (*The Unnamable*) című novelláját Lovecraft a következőképp zárja: „Nem, egyáltalán nem így! Mindenütt ott volt, mint a kocsonya, vagy a nyálka, és mégis volt formája, minden képzeletet felülmúlóan borzalmas, sok ezer forma! Szemek is voltak, hibás szemek. Ez maga volt a pokol, a végső ocsmányság örvénye. Carter, ez volt a megnevezhetetlen!”⁴¹ A szövegstruktúra vonatkozásában kiemelt jelentősége van annak, hogy ez a zárómondat. A novellaszerkezet sajátossága a gyakran „csattanóként” hivatkozott zárlat, ahol az igazság pillanatában az

³⁹ Derrida: *Grammatológia*, 23.

⁴⁰ Uo., 22.

⁴¹ Lovecraft: *A megnevezhetetlen*, 193–195. sor.

igazság jelenlétbe lép. Itt azonban ezt a funkciót a megnevezhetetlenség konstatálása tölti be. A jelzők halmozása, avagy a *megnevezés* kísérletsorozata kudarcot vall. A szövegfolyam a jelölő-jelölt viszony felállítására, ezáltal a jelenlétben való rögzítés *lehetetlenségét* leplezi le. A leleplezés a leleplezés lehetetlenségének, a rögzítési kísérletek („sok ezer forma”; „pokol”; „a végső ocsmányság örvénye”) kudarcának kijelentése. Végső soron a novella csak arról tájékoztat, hogy valamilyen találkozás történt. A jelölők jelöltje azonban nem lép elénk, pusztán a *dinamikus* esztétikai jegyei, a képi benyomások metaforikus alkalmazása történik meg, az igazság feltárulása nem. Ami végső soron paradox módon feltárul, az a nem feltáruló, a mondhatatlan, rögzíthetetlen ágens elhalasztódása egy következő, talán soha meg nem születő szövegbe és annak mindig elhalasztást követelő értelmezésébe.

A novella cselekményének középpontjában végig a megnevezhetetlen problémája áll, a racionalizmus és a tudományos igazságfogalom kontextusában. A problémafelvetésre a kimondhatatlan és értelmezhetetlen észlelést szétforgácsoló betörése válaszol, melynek esztétikai megközelítésére Lovecraft a kísértethistória és a rémregény hagyományos eszközeit használja, ezzel elkerülve a zsidó-keresztény teológiai implikációkat. A megnevezhetetlen megnevezésének misztériuma így teljes egészében függetlenné válik az európai vallási tradíciótól, a rögzíthetőség sejtetésétől. Lovecraft olyasmit választ, ami abszolút módon kívül áll a logosz struktúráján: a numinózus tapasztalat démonikus arcát, melyre a logocentrikus gondolkodás integratív szándéka sosem terjedt ki. Azaz a rémregény, ill. gótikus regény prózapoétikai eszköztára és atmoszférateremtő írástechnikája a megnevezhetetlenbe íródnak, minthogy olyan hagyomány hordozói, mely mindig is kívül állt az onto-teológiai tradíció által meghatározott, a jelenlét metafizikájára építő esztétikai és teológiai praxison. A *megnevezhetetlen*, felszívva magába a láttatás ilyesfajta módozatait, a dekonstrukció kritikai hagyománya szempontjából termékenyen olvasható képet ad a transzcendens tapasztalatról.

A *transzcendentális jelölt* strukturális pozíciójában Azathoth áll, a Cthulhu-mitológia végső istenalakja.⁴² Azathoth azonban „alkalmatlan” ennek a funkciónak klasszikus, metafizikai értelemben vett ellátására. A „Vak, Idióta Isten”, a „Démon Szultán”, a „Nukleáris Káosz” a felrajzolt létszerkezetben világtéremtői és -rendezői pozíciót tölt be, hordozza az ehhez tartozó attribútumokat,⁴³ de dinamikus, kaotikus

⁴² „A »transzcendentális« jelölt az, amit minden meghatározott kategória vagy jelentés, minden lexika és minden szintaxis, következésképp minden nyelvészeti jelölő magába foglal, jóllehet ő maga nem azonosítható egyikkel sem ezek közül, mégis biztosítja, hogy általuk előzetesen megértett legyen, és így egyik olyan korszakbeli adottságra sem redukálható, amelyeket mégis lehetővé tesz.” Uo., 29.

⁴³ Vö: Schneider: A szimbólum, 2017–2018. Az akusztikus szimbólum kapcsán: Lovecraft: Kadath, 48–53. sor. Az akusztikus szimbólum, más előjellel, de J. R. R. Tolkiennél is nagy jelentőséggel bír (A *szilmarilok*, Ainulindalë).

és démonikus kvalitása lehetetlenné teszi, hogy az abszolút logosszal bármiféleképp azonosítsuk.⁴⁴ A világ Azathoth álma, de Azathoth nem a világegészben potenciálisan fellelhető és rögzíthető igazság fundamentuma. Sokkal inkább az ehhez való hozzáférés akadálya, a nemlét olyasfajta elve, ami az elkülönöződést, az igazság pillanatának a lovecrafti szövegvilágban való folytonos elhalasztódását indukálja. A világ végső soron abban a paradoxonban áll, hogy Azathoth alszik, szunnyad („nemlét”, „potencialitás”, „értelemnélküliség”), ha felébred („értelem felbukkanása”, „az elhalasztott igazság pillanata”), a világegyetem maga visszahullik a semmibe. A világ tehát a *folyamatos nemlét-játék*, a nemlétnek a nemléttel való paradox, decentralizált oszcillációja. Ez a játékos mozgás ugyanakkor mégsem profanizáló folyamat, hanem minden ízében *szent hatalom*.

IV. KONKLÚZIÓ – LOVECRAFT ÉS A SZENT

A fenti elemzések arra az alapvetően ironikus benső lényegszerkezetre igyekeztek rámutatni, ami a szerző életművét szervezi. A romantikus formavilág és az eredet kérdését jelenlétbe állító mitopoézis elválaszthatlanul a dekonstruktív-privatív, dinamikus karakterű teológiai látomásokkal egybeszötteen működik a vizsgált művekben. Lovecraft szövegjátékának alapja a szent közeledő mozgásának minden hagyományos előfeltevést felszámoló ironikus-megsemmisítő jellege. A szenttel való megváltó találkozás egyben az ontológiai lesüllyedés és értékvesztés kicsúcsosodó eseménye. Az üdvélmény Lovecraft karakterei számára a szó legősibb értelmében véve *szent* és *numinózus*, miközben a klasszikus metafizikai-esztétikai világkép keretrendszeréből szemlélve ugyanez az élmény a legradikálisabb értelemben véve *szentségtelen*. Más szavakkal, a numinózus nem pusztán ottói értelemben véve feltárja a szentet a tapasztalatban, de egyben a paradox hasadás viszonyában áll saját feltártjával, létrehozva ezzel egy sajátos, feszültséget felszabadító ironikus teopoétikát. A szenttel történő, egyesülésbe szólító találkozás itt a *szentségtelen teljes negativitásában* valósul meg.

Bár a lovecrafti numinózustapasztalat mindent lefedő körvonalazásához nem feltétlenül adódik példa, megközelítéséhez igen. A kortárs fenomenológiai valásfilozófia kísérletei segítségünkre lehetnek ebben. Ennek alapjait az a heideggeri törekvés adja, ami fundamentális megkülönböztetést hajt végre az ontoteológiai tradíció *causa sui*ként jelölt Istene és az erről leválasztott, Heidegger által „isteni Istennek” (*göttlicher Gott*) nevezett szenttapasztalati „tárgy” között: „Az isten-nélküli gondolkodás, amely kénytelen feláldozni a filozófia Istenét, mint a *causa sui*”

⁴⁴ Azathoth a „központi úrben”, „a rendezett világmindenségén túl”, „kimondhatatlanul lakozó” istenség.

ként elgondolt Istent, talán közelebb van az isteni Istenhez.⁴⁵ Ezzel megtörténik a lehetséges vallási tapasztalatok szférájának autonóm, a metafizikai világképtől és a kijelentéslogikai, a jelölt és jelölő korrelatív viszonyára építő gondolkodás előfeltevés-rendszerétől eloldott elgondolása. Ez az elméleti alap nem maradt folytatás nélkül. Emmanuel Lévinas és Jean-Luc Marion törekvései a fenomenológia fogalmi eszköztárával fejlesztették tovább az *istentapasztalat*, avagy *numinózustapasztalat* posztmetafizikai formáit.

Lévinas a végtelen descartes-i ideájából kiindulva a Biblia Istenét úgy fogja fel, mint aminek jelentése „egyfajta valószínűtlen módon [...] túl van a léten, maga a transzcendencia.”⁴⁶ Lévinas úgy akarja felmutatni a végtelen ideáján alapuló istenfogását, hogy az sem asszimilálható, sem integrálható ne legyen a már ismertre épülő gondolkodás számára. A végtelen ideájában adott Isten radikálisan meghaladja a gondolkodást, transzcendenciája sértetlen marad.⁴⁷ Az istenfogalom megkettőződésében⁴⁸ Marion Lévinasnál is messzebb megy. A bálvány és az ikon intencionális élménytípusait vázolja fel és állítja szembe egymással. A bálvány a rögzíthető és végső soron az emberi megismerés rendébe integrált, immanens metafizikai istenfogalom. Az ikon viszont olyan „ellen-intencionalitás, ellen-tekintet”, amely úgy látható, hogy az alanyra néz, világába behatol. Marion feltételnek tekinti, hogy a szent képmásban adott istenarc ne legyen megérthető, a láthatatlan pedig „végtelen mélységeken keresztül lépjen a láthatóságba”. Az ikonikus istenfogalom transzcendens a lét horizontjához viszonyítva.⁴⁹ Lévinas és Marion kísérletei ugyanakkor nem fedik le maradéktalanul a lovecrafti élményvilágot. Lovecraft nem a zsidó-keresztény istentapasztalat keretei között mozog, a démonikus-dinamikus minőség és az isteni világ ellenségessége, behatolásainak destruktív ereje nem illeszthető be problémamentesen a lévinasi-marioni modellekbe. Mégis, a fenomenológiai vallásfilozófia fogalmi artikulációi közelebb vihetik az értelmezőt a végtelen ideáján és az ikon fogalmán keresztül Lovecrafthez. A megismerhetőség és a szép által hozzáférhetővé tett formális transzparencia teljes megtagadása Lovecraft szövegeit a marioni értelemben vett ikonhoz, a méontikus, eltávolító dinamika pedig a lévinasi Teljesen Más ontológia szempontból rögzíthetetlen tapasztalatához közelíti.

További példaként Gershom Scholem a kabbalában fedez fel egy olyan, a posztmodernhez sok tekintetben kapcsolható istentapasztalatot, ami társítható Lovecraft világához is. Scholem szerint a Gikatilla-féle kabbalában

⁴⁵ Heidegger: *The onto-theo-logical constitution*, 72; M. i.: Pavlovits: *Az istenfogalom megkettőződése*, 55. (53–71.)

⁴⁶ Lévinas: *God and Philosophy*, 56.

⁴⁷ Pavlovits: *Az istenfogalom megkettőződése*, 56–57.

⁴⁸ Uo., 57.

⁴⁹ Marion: *Dieu sans l'être*; M. i.: Pavlovits: *Az istenfogalom megkettőződése*, 57–59.

[a] világok millióinak, amelyekben teremtett lények fogják fel Isten kinyilatkoztatását, Isten nyelvét, a Tóra tehát jelentések végtelen gazdagságában mutatkozik meg, más szavakkal: Isten szava ugyan eljut mindenhová a világban, és jelentésben végtelenül gazdag, ámde nincs rögzített jelentése. Ő maga jelentés nélküli, mégis ő az értelmezhetőség maga.⁵⁰

Jellegetesen „posztmodern tapasztalat”, középkori szerző tollából. Lovecraft tomboló istenei a végtelen értelmezhetőség középpont nélküli, mitikus világára és annak szenttapasztalatára nyitnak ablakot. Az irodalmi alkotás istenalakjai a felfoghatatlan, a megérthetetlen és megismerhetetlen *szent* negatív teológiáját kínálják fel a karaktereknek és az olvasónak, a „milliónyi világban” önmagát elvesztő ember perspektívájával egybefonva. Ugyanakkor mindezt olyan radikális esztétikai eszközökkel éri el, amelyek a démonikusból, a Rudolf Otto által is körülírt (bár primitívként elkönyvelt) tremendális numinózuskategóriából származnak. Lovecraft kiterjesztve alkalmazza a megjelenítéshez ezt a minőséget, komplex, szétszóródó mitológiájával kiteljesíti a szent sötét és idegen, veszélyes és borzalmas, szemantikailag nyitott, végtelenül elmozduló és ebből fakadóan rejtélyes oldalát. Viszont ha az özönvízre vagy Szodoma és Gomorra elpusztítására gondolunk, nem tekinthetjük ezt önmagában egyszerűen „látványkeltésnek”. Persze adná magát a metonimikus közelítés, miszerint Lovecraft jelentősége pusztán annyi, hogy a numinózus *démonikus aspektusát* a szent önközlésének *egészeként* állapította meg és állította olvasói elé. Már ez sem volna kis teljesítmény.

A mitopoétikus forma, a romantikus prózapoétika, a képsorozatokra épülő láttatás és a kultikus, *fascinans* hangvétel paradox és ironikus pozíciót vesz fel a dinamikus elvre épülő, dehumanizált transzcendens tapasztalattal. A totális üresség a mitologizáción és a sajátos stilisztikán keresztül mégis integrálódik a szentábrázolás egy olyan kísérletébe, melyhez hasonlót talán csak a kései Schellingnél, Bataille-nál és egyes avantgárd műveknél (Gottfried Benn: *Das Unaufhörliche*) találhatunk. A forma és a dinamika, az értelem ígérete és az értelmetlenség tapasztalata, a borzalom esztétikája és a kultikus emelkedettség olyasfajta feloldhatatlan oszcillatórikus állapotba helyezi Lovecraft szövegeinek olvasóját, ami a metamodern kísérletek számára is izgalmassá tehetik szerzőnket. A teljességre igényt tartó megértés valószínűleg nem is lehetséges, viszont Heiddegerre visszautalva mindenképpen különlegessé teszi ezt az ateista-materialista író és gondolkodót, aki a szent egy bizonyos aspektusának tanúsításához a populáris és filozófiai recepciót figyelembe véve talán mindenkinél közelebb férközött.

⁵⁰ Scholem: Isten neve, 143–144.

IRODALOMJEGYZÉK

- Lovecraft, Howard Phillips – Price E. Hoffmann: Az ezüstkulcs kapuin át. Ford. Bihari György, hplovecraft.hu/index.php?page=library_etexts&id=104&lang=magyar [2023. 01. 11.]
- Lovecraft, Howard Phillips: A megnevezhetetlen. Ford. Bihari György – Kornya Zsolt, hplovecraft.hu/index.php?page=library_etexts&id=113&lang=magyar [2023. 01. 11.]
- Lovecraft, Howard Phillips: Az ismeretlen Kadath álomkeresése/Zarándokút Kadathba. Ford. Bihari György, hplovecraft.hu/index.php?page=library_biblio&id=27 [2023. 01. 11.]
- Lovecraft, Howard Phillips: Azathoth. Ford. Galamb Zoltán – Vitális Imre, hplovecraft.hu/index.php?page=library_etexts&id=5&lang=magyar [2023. 01. 11.]

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bacsó Béla: Logosz és megértés = *Vulgo* 2000/3–5., 33–34.
- Barbour, Ian Graeme: *Myths, Models and Paradigms*. Harper & Row: New York, 1975.
- Brooks, Cleanth: Az irónia mint strukturális elv. Ford. Vámosi Pál. = Bókay Antal – Vilcsék Béla (szerk.): *A modern irodalomtudomány kialakulása. A pozitívizmustól a strukturalizmusig. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris, 1998, 347–356.
- Carrol, Noél: A horror paradoxona = *Metropolis* 2006/1, metropolis.org.hu/a-horror-paradoxona [2023. 01. 11.]
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest: Typotex, 2014.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor – M. Nagy Miklós. Budapest: Helikon, 2014.
- Galamb Zoltán: *Utószó – Mítosz az időn túlról = Uő.* (szerk.): Howard Phillips Lovecraft legjobb művei. Szeged: Szukits, 2011.
- Harman, Graham: *The Weird Realism – Lovecraft and Philosophy*. Winchester – Washington: Zero Books, 2012.
- Heidegger, Martin: *The onto – theo – logical constitution of metaphysics*. = S. a.: *Identity and Difference*. Transl. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1969, 42–74.
- Jauss, Hans Robert: *A recepcióesztétikai megközelítés részlegessége*. Ford. Katona Gergely = *Uő.: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris, 1999, 85–135.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris, 2004.
- Keserű József: *Lehetnek sárkányaid is – A fantáziavilágok építése mint kulturális gyakorlat*. Budapest: Prae, 2021.
- Lévinas, Emmanuel: *God and Philosophy = S. a.: Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998, 55–78.
- Livingston, James C.: *Bevezetés a vallástudományba*. Ford. Lukácsy Dorottya. Budapest: Sapiientia, 2021.
- Malinowski, Bronislaw: *Myth in Primitive Psychology*. London: Kegan Paul, 1926.
- Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991.
- Marion, Jean-Luc: *La rigueur des choses. Entretien avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion, 2012.
- Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén – Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan, 2017.
- Naess, Arne: *Az ökológiától az ökozófiáig – részletek*. Ford. Mihály Árpád. = Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság – Humánökológiai olvasókönyv*. Budapest: Osiris, 2000, 65–75.

- Nancy, Jean-Luc: Ami a művészetből megmarad. In: Változó művészetfogalom. Szerk./Ford. Házas Nikoletta. Budapest: Kijárat, 2001, 21–37.
- Otto, Rudolf: A szent – Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris, 2001.
- Pavlovits Tamás: Az istenfogalom megkettőződése – Pascal és a 20. századi metafizika-kritika = Kendeffy, Gábor – Vassányi, Miklós (szerk.): Istenérvek és istenfogalmak a világ filozófiai hagyományaiban. Budapest: KRE – L'Harmattan; 2017, 53–71.
- Plótinusz: Plótinusz a szépről (Plótinusz, Enneászok 1, 6, 1–3) = Ritoók Zsigmond (szerk.): Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez – Görögül és magyarul. Budapest: Akadémiai, 1982, 430–437.
- Schneider, Marius: A szimbólum eredete és természete = *Ars Naturae*, 15–18. (2017–2018), *arsnaturae.hu/hu/szimbolum-eredete-es-termeszete* [2023. 01. 11.]
- Scholem, Gershom: Isten neve és a kabbala nyelvelmélete = *Uó.: A kabbala helye az európai szellemtörténetben – Válogatott írások 2.* Ford. Bendl Júlia és mtsai. Budapest: Atlantisz, 1995, 105–160.
- Tillich, Paul: Rendszeres teológia. Ford. Szabó István. Budapest: Osiris, 1996.
- Van der Leeuw, Gerardus: A vallás fenomenológiája. Ford. Bendl Júlia – Dani Tivadar – Takács László. Budapest: Osiris, 2001.
- Watts, Alan: *Myth and Ritual in Christianity*. London: Thames and Hudson, 1953.

FORRÁS

AQUILEIAI CHROMATIUS: MÁTÉ-EVANGÉLIUMHOZ ÍRT KOMMENTÁR

CSIGI PÉTER (FORD.)

PROLÓGUS

1. Jóllehet üdvösségünk és hitünk szent titkát valamennyi isteni írás tartalmazza, mégis az evangélium hirdetésében kiváltképpen benne foglaltatik, mivel ezen keresztül tárulkozik fel az égi titok rejtelve, akárcsak az Úr szenvedésének és feltámadásának teljes misztériuma. Az evangéliumnak, mivel négy könyvre oszlik, több szerzője is van: Máté, Márk, Lukács és János. Őket a Szentlélek előképekkel látta el, és előzetesen elrendelte ennek az isteni munkának a szolgálatára, ahogyan azt Szent Lukács maga írja: „Mivel bizony sokan próbálták meg elbeszélni azokat a dolgokat, amelyek közöttünk mentek végbe” (Lk 1,1). Úgy tűnik pedig, hogy Isten segítségével és a Szentlélek kegyelméből elsőként Máté írta meg az evangéliumot, majd ezt követően Márk és Lukács, és végül mindannyiuk közül legkésőbb János, miután Patmosz szigetére vonult vissza az őt korábban száműző Domitianus császár halála után. Miután ezen a szigeten letelepedett, és megírta a *Jelenések könyvét*, úgy látta jónak, hogy egy evangéliumot is írjon a különféle tévtanok miatt, amelyek az ördög ösztönzésére már kezdtek elburjászani.

2. Máté meg János is a tizenkét apostol közé tartozik. Ők nemcsak szenvedése előtt jártak együtt az Úrral, hanem feltámadása után is negyven napon át. Ők azok, akik mindent pontosan elbeszélnek, amit láttak és hallottak, ahogy azt János tanúsítja a levelében, amikor azt írja: „Ahogy hallottuk, és a saját szemünkkel láttuk, kezünkkel tapintottuk az élet Igéjét: ezt hirdetjük nektek” (1Jn 1,1-3). Márk pedig Péter tanítványa és tolmácsa volt. Ő az Urat test szerint ugyan nem látta, de az égi kegyelemtől elárasztva és a Szentlélekkel eltelve maga is evangéliumot írt. Lukács sem látta testben az Urat, de mivel a törvényben igen járatos volt, mint olyan ember, aki Pál apostolt mindenkor kísérte, az Isten kegyelmétől kitanítva gondosan előadta az *Apostolok cselekedeteit*, és saját néven evangéliumot írt, amelyben sorjában elmondja az eseményeket kezdettől fogva, amint az apostolokkal való kapcsolata révén tudomására jutott, ahogyan arról ő maga tesz említést: „Amint áthagyományozták nekünk azok, akik kezdettől fogva vele voltak, és a beszédjének szolgálói lettek” (Lk 1,2).

3. Ennek a négy evangélistának tehát szilárd és múlhatatlan tekintélye van, mint-hogy mindent egy valakinek a vezetésével írtak meg, s jóllehet meghatározott okból

különféleképpen adják elő a kezdeteket, mégsem térnek el egymástól semmiben, mivel mindegyikük ugyanúgy értelmezi a hitben az Úr megtestesülését, születését, szenvedését, feltámadását és kettős eljövételét is. Mivel pedig az evangéliumokról igyekszünk beszélni, ezért éppen az ügy és a tárgy iránti odaadásunk int minket arra, hogy az evangéliumok előre jelzett igazságát is bizonyítsuk az ószövetségi törvényből, ahogyan azt az apostol is írja: „a törvény a jövendő javak árnyéka” (Zsid 10,1), hiszen semmilyen új dolog nem tud régiek híján fennállni, s a régieknek sincs szilárdsága az új dolgok nélkül. Mindezekről többet majd a maga helyén, amikor a két szövetségről lesz szó.

4. Így tehát a négy evangéliumnak az előképe és a száma a törvényben és a Prófétákban egyértelműen meg van írva. Például a négy folyóban, amelyek egyetlen forrásból fakadnak az Édenből (vö. Ter 2,10) vagy az ékkövek négyes rendjében, amelyeket Áron viselt a főpapi ruháján a melle fölé elhelyezve (vö. Kiv 28,15-21), vagy annak a tizenkét ökörnek a négyes felosztásában, amelyeket Salamon állíttatott a templombéli „bronztenger” alá (vö. 1Kir 7,25). Ezekben mindben kétségkívül az eljövendő igazság mintái láthatók. Ezért a tisbei Illés is – mivel a Szentlélek által pontosan tudott az elkövetkező evangélium hirdetésének titkairól –, midőn a népet a tévelygéstől megszabadította, és a bálványoktól Istenhez fordította, azután, hogy ráarkta a fára az egészen eléggő áldozatot, négy korsó vizet locsolt rá az áldozatra, amelyet felajánlott, majd mindezt háromszor tette meg, és aztán tűz hullott alá az égből (vö. 1Kir 18,34–38), hogy már akkor megmutassa a jövendő remény képmását: ez pedig a kereszt titka, az evangéliumok száma, a keresztség kegyelme és a Szentháromságban való hit. Ebben a hitben mutatunk be mi, megkeresztelték az Istennek méltó áldozatot úgy, hogy égből jövő tűz van segítségünkre, vagyis a Szentlélek, akinek az adományát ajándéku kapjuk.

5. De még nyilvánvalóbban és egyértelműbben találjuk Ezekiel prófétánál ugyanezt a négy evangéliumot a négy élőlény képében, akiknek az arcát is, alakját is leírja. „Arcuk emberi archoz, oroszlán arcához, bika arcához és szárnyaló sas arcához hasonlított” – mondja (Ez 1,10). Akárhogy is, ezekben egyértelműen a négy evangélista előképe van meg, akik jóllehet különböző arccal vannak ábrázolva, mert mindegyiküknél más a kezdet, ennek ellenére igehirdetésükben nincs eltérés. Sőt amikor ez a próféta azt mondja, hogy mindegyiknek sajátos arca van, és azt állítja, hogy mindnek külön-külön négy égi arca van, ez azt jelenti, hogy minden egyes élőlénynek négy arca van. Ennek értelme pedig nem homályos, mivel ez azt jelenti, hogy az evangélisták egyenként mindent elmondtak és együttesen ugyanazt. Jóllehet észjárásukban meghatározott oka van annak, hogy arc vagy szám szerint különböznek és elkülöníthetők egymástól, igehirdetésük egységessége mégis elszakíthatatlanná és elválaszthatatlanná teszi őket, mivel mindegyikben külön-külön minden megtalálható, és a teljesség mindben. De arcuk különbözőségét jól meg kell értenünk és meg kell ismernünk. „Emberi arc, oroszlánarc, bikaarc és szárnyaló

„sas arca” – mondja. Az emberi arc a Máté szerinti evangéliumot jelenti, ember arcát azért, mert Máté az Ūr test szerinti születésétől kezdi elbeszélését, amikor így szól: „Jézus Krisztus, Dávid fiának, Ábrahám fiának nemzetségtáblája”, és így tovább (Mt 1,1). Ezáltal Jézus emberi születésének eredetét adja hírül. Emiatt tehát ezt az emberi arc mutatta meg. Az oroslán arca a János szerinti evangéliumot jelenti, mivel amíg a többi evangélista azt mondja, hogy Krisztus, a mi Istenünk a test felvétele után emberré lett és szűztől született, addig János mindjárt beszéde kezdetén Jézus időtlen és isteni születését teszi nyilvánvalóvá, amikor így szól: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige”, és így tovább (Jn 1,1). E szavakkal, mint oroslán, morog a hatalmas istenség hirdetője, hogy elrettentse az eretnekeket.

6. Ezekről az élőlényekről a *Jelenések könyve* is hasonlóképpen beszél, ám gondosan utána kell járnunk annak, hogy miközben Ezekiel próféta először az emberi arcot említi, és azután az oroslánét, a *Jelenések könyve* miért fordítja meg a sorrendet, s mondja elsőnek az oroslánarcot: „orszlán arca és emberi arc” (Jel 4,7). Nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül azt, hogy ez nem véletlenül, hanem meghatározott ok miatt van így. Máté ugyanis azért első a sorrendben a prófétánál az emberi arccal, mert elsőként ő írt evangéliumot. A *Jelenések könyvében* János azért kerül előre, mert igehirdetésének emelkedettsége által minden kezdeten túllép, ugyanis az időtlen és az Atyával egy-örökkévaló Fiút hirdeti. Tehát amennyivel hátrébb helyezi Jánost az idő vagy a sorrendiség, a hit tekintetében annyival inkább elsőnek számít, mivel csakugyan ismerte az isteni titok rejtett dolgait az, aki az Ūr keblére hajtotta a fejét. De nem vesz el az semmit a többi evangélistától, hogy János a hit okán az élre került, mivel mindannyian egy és ugyanazon Lélekkel átítatva, az egyház tökéletes építésére meggyőzően és tökéletesen írtak az Ūrról. Az elkövetkező idők sok és különféle eretneksége miatt pedig mindegyik evangélista íróvesszejét úgy igazgatta a Szentlélek, hogy mindnyájuk által a mennyei hit teljes és tökéletes titkát megmutassa, s így az igazság összes ellenfelét megcáfolja. Végül is azokkal a nyomorultakkal, akik tagadják, hogy Isten Fia a mi üdvösségünkért szűztől született, mivel úgymond méltatlannak ítélik ezt Istenhez, rögvest szembeszáll a Szentlélek Máté és Lukács által, akik révén egyértelműen kinyilvánítja az Ūr test szerinti születését, a szūzi fogantatást és szūlést is. Akik pedig Isten Fiának valódi istenségét és örökkévalóságának meghatározatlan természetét merészeli káromolni, és tagadják, hogy ő az Atya egyszűlött és valóságos Isten, és hogy mindig az Atyával volt, velük azonnal szembeszáll Szent János és Márk, akik elítélik ezt a hitetlen istenkáromlást, amikor már evangéliumaik kezdetén tanúsítják: Isten egyszűlött Fia maga is Isten.

7. De míg mindennek gondosan utánajártunk, úgy tűnik, messzibbre előreszaldtam, mint ahogyan szándékoztam. Most térjünk vissza a sorrendünkhöz. Az oroslánarc, ahogyan fentebb elmondtam, Szent Jánost mutatja meg. A bika arcában a Lukács szerinti evangéliumot ismerhetjük fel, minthogy a törvény szerint ír, s ezért

Zakariás papságával kezdi a mondandóját: „Heródesnek, Júdea királyának korában élt egy Abia osztályából való Zakariás nevű pap, felesége pedig Áron leányai közé tartozott”, és így tovább (Lk 1,5). Ezért hát a bika alakja jelöli őt, mivel a törvény, amely szerint ő ír, a különböző áldozatok között – a jövődő igazság előképeként – azt parancsolja, hogy a nép bűneiért bikát ajánljanak fel. Ezért nem ok nélkül tesz említést egyedül ez az evangélista arról a hizlalt bikáról, amelyet a tékozló fiú ép-sége és visszatérte okán az ujjongó apa örömeire öltek le (vö. Lk 15,23). Szent Lukács azért említi ezt meg, hogy hirdesse: a mi Urunk és Megváltónk törvény előre jelzett előképének megfelelően az emberi nem bűnéért szenvedett, ahogyan azt a törvény előre jelezte. A szárnyaló sas arca a Márk szerinti evangéliumot jelenti, mert ő a prófétai tanúságtétellel kezdi szavait: „Jézus Krisztus, Isten Fia evangéliumának kezdete. Amint Izajás próféta megírta: Íme, elküldöm követemet színed előtt, hogy előkészítse utadat. A pusztában kiáltónak szava: Készítsétek az Úr útját, tegyétek egyenessé Istenünk ösvényeit!” (Mk 1, 1-3) És minthogy a sas gyakran a Szentlélek egyik alakjaként van említve, aki szólt a prófétákban, ezért a sas arcában Márk van előre jelezve. Ő beszéli el ugyanis egyedül, hogy a mi Urunk és Megváltónk, miután legyőzte a halált, visszaszállt a mennybe, vagyis visszatért az Atyához, ahogyan azt Dávid megmondta: „Kerubra fölhágva szállt tova, a szelek szárnyán suhant” (Zsolt 18,11).

8. Végül tehát, hogy megértsük, hogy a Szentlélek e hatalmas titok értelmét a négy evangélista között rendezte el, ezek az arcok a mi Urunk és Istenünk személyében találkoznak. Egyrészt felfogható embernek, a teste miatt, amelyet a szűztől vett fel, másrészt bikának, mert önmagát az Istenhez méltó áldozatként ajánlotta fel a mi bűneinkért, azután oroszlánnak is, erős bátorsága miatt, amellyel a halált diadalmasan legyőzte, miközben önmagában semmit sem engedett át a külső félelem támadásának, és végül sasnak is, mivel a szenvedés misztériumát beteljesítve, mint egy sas, az égbe szállt, zsákmányként magával víve az emberi testet, amelyet a mi torkunkból ragadott ki.

9. Zakariás prófétánál is hasonló módon olvassuk az evangélisták előre megmutatott számát, amikor ugyanerről így beszél a próféta: „látomást láttam” – mondja –: „Négy kocsi jött elő két hegy közül. A két hegy – mondja – érből volt. Az első kocsiba vörös lovak voltak fogva, a második kocsiba fekete lovak, harmadik kocsiba fehér lovak, a negyedik kocsiba pedig tarka és szürke lovak. Megkérdeztem az angyaltól, aki hozzám beszélt: »Mit jelentenek ezek, uram?« Az angyal így válaszolt: »Nem tudod, mik ezek?« Azt feleltem: »Nem, uram.« Így szólt hozzám. »Ezek itt az ég négy szele, akik az egész föld Urának színe előtt álltak.«” (Zak 6,1-5) Ez tehát a száma a harci kocsiknak. Ezért az ebből következő értelem, amelyet a prófétai megfontolás tár elénk, arra tanít minket, hogy ezekben az evangéliumi igazság előképét ismerjük fel. Így egyértelműen belátjuk, hogy ezekben a harci kocsikban is az evangéliumok vannak jelezve. De hogy mit jelentenek a négyféle

osztott lovak, azt ő világossá teszi, ahogy fentebb már említettük, mivel minden egyes evangéliumot mind a négyben és a négyet mindegyikben külön-külön kell értelmezni. Habár joggal tűnik úgy, hogy az evangéliumok ige hirdetése négy részre van osztva, megkülönböztethetetlen tanításuk mégis egybecseng a hit egysége révén. Végül tehát, hogy nyilvánvalóan felismerjük, hogy azokban a harci kocsikban az evangéliumok vannak előre jelezve, amikor a próféta megkérdezi a hozzá beszélő angyaltól, hogy mik azok, ezt a feleletet kapja: „ezek itt az ég négy szele, akik az egész föld Urának színe előtt álltak”, és azt állítja róluk, hogy az Isten parancsára járnak körbe az egész földet. És hogy ne gondoljuk, hogy itt azokról a szelekről van szó, amelyek a földet körbefűjják, folyamatokat hoznak létre és viharokat gerjesztenek – igen nagy ostobaság lenne ezt gondolni, mivel az isteni és örök dolgokra vágyakozó prófétának kizárólag égi dolgok tárultak fel – méltán teszi hozzá az Úr: „ezek azok, amelyek körüljárták a földet, és lecsillapították haragomat” (Zak 6,8). Azért mondja ezt, hogy világosan felismerjük: az isteni harag, amely az emberek bűnéből keletkezett, kizárólag annak az evangéliumnak a tanítása által engesztelődhet meg, amely bejárja az egész földkerekséget, és ezáltal ajándékol hozzá a bűnök bocsánatát és az emberi nem üdvösségét.

10. Az evangélisták számának az értelmét magának a világnak az elrendezése is magában foglalja: négy évszakot ismerünk ugyanis, amelyekkel körbefordul az év, és a föld négy sarkát, amelyekre örzőnek négy angyal helyeztetett, ahogy azt a *Jelenések könyve* leírja (vö. Jel 7,1).

11. És habár az evangélisták száma miatt négy evangéliumról beszélünk, mind-ezekben mégis csak egyetlen egy evangélium van, ahogy azt az Úr mondja: „ezt az evangéliumot hirdetni fogják az egész világon” (Mt 24,14). Nem evangéliumokról beszél, hanem csak evangéliumról. Erre mutat rá az apostol is, amikor így szól: „Ha valaki más evangéliumot hirdetne nektek, mint amit elfogadtatok, átkozott legyen!” (Gal 1,9 és 2Kor 11,4) Ezért nyilvánvaló, hogy az evangéliumnak négy könyve van ugyan, de ez a négy könyv egyetlen evangéliumnak számít. Így tehát nem kell előre ítélni, ha az evangéliumok száma vagy az elődöktől átvett megszokás miatt olykor „evangéliumokról” beszélünk, mivel úgy nevezük őket evangéliumoknak, hogy inkább a könyvek vagy az evangélisták számát jelöljük. Valójában egyetlen, az Úr és az apostol tekintélye szerinti evangéliumot vallunk és hiszünk.

12. Miközben szorgos igyekezettel és gondos fáradozással megpróbáltuk alátámasztani az evangélisták számát a próféták különféle tanúságai alapján, beszédem terjedelmesebbre sikeredett, mint terveztem. De most már hozzálátunk, hogy Máté evangéliumát, amennyire szerény tehetségünktől és közepes ékesszólásunktól telik, fejezetről fejezetre megtárgyaljuk – kevés érzelemmel és mértéktartó előadással.

BOËTHIUS EUTYCHES ELLEN CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉNEK MAGYARÁZATOKKAL ELLÁTOTT FORDÍTÁSA

SIKLÓSI ISTVÁN (FORD.)

Contra Eutychem et Nestorium
Domino sancto ac venerabili
patri Iohanni diacono Boëthius filius

Eutyches és Nestorios ellen
A szent úrnak és tiszteletreméltó atyának,
Iohannes diakónusnak ajánlja az ő fia, Boëthius

Nyugtalanul és hosszú ideig vártam rád, hogy megbeszéljük a találkozón felvetett kérdést. De mivel elfoglaltságaid meghíúsították, hogy meglátogass, én pedig a mindennapi teendőmbe bonyolódtam bele, írásba foglalom, amit személyes beszélgetésünkre tartogattam.

Bizonyára emlékszel, hogy amikor a zsinaton¹ felolvasták a levelet,² elhangzott, hogy Eutyches követői³ szerint Krisztus két természetből áll, azt azonban tagadják, hogy két természetben állna, az egyház hívei viszont mindkét állításnak hitelt ad-

¹ A legtöbb kommentár nem tesz különbséget a Boëthius által említett találkozóra (*conventus*) és a pár sorral lejjebb olvasható zsinatra (*concilio*) között. Csupán arra térnek ki, hogy Boëthius melyik zsinatra utal. Megközelítem szerint itt két, egymástól eltérő eseményről van szó. Boëthius egyrészt utal egy találkozóra, ahol a megszólított személlyel találkozott, de nem volt alkalma részletesen megvitatni a felmerült kérdést, valamint ezt a személyt emlékezteti egy zsinatra is, ahol a kettőjük között felmerült kérdés megemlítésre került. Thierry szerint ez a zsinat a 451-ben megtartásra került khalkédóni zsinat volt (Haring: *The Commentaries on Boethius II.*, 439; *Abbreuiatio Monacensis*, Prologus 5).

² Ez az *epistola* a széles körben elfogadott álláspont szerint az 512-ben Symmachus pápának küldött levél, amelyet a szkíta püspökök küldtek számára. Boëthius később csupán egy püspökről tesz említést, mint a levél szerzőjéről (*episcopus scriptor epistolae*), míg a Symmachus pápának küldött levélnek több püspök a szerzője. Ez a szkíták által küldött levél Symmachus pápa levelezése között marad fenn, a 12-es számot viseli, és nem tartalmazza Eutyches állítását. Amennyiben a Boëthius által említett zsinat a 451-es khalkédóni zsinat, akkor a legvalószínűbb, hogy első, nagy Leo pápa Flavianoszhoz címzett, a zsinaton felolvasásra került leveléről, első *Tomusáról* van szó, amely valóban tartalmazza Eutyches állítását.

³ Homályos, hogy Boëthius kikre utal az '*Eutychianos*' megnevezéssel. Álláspontom szerint Boëthius feltehetőleg a szkíta szerzetesekre gondolt, akik alexandriai Kyrillos követőinek

nak: az igaz hit követői egyaránt hiszik mind azt, hogy Krisztus két természetből, mind pedig azt, hogy két természetben áll. Mivel ennek az állításnak az újdonsága meglepett,⁴ azt kezdtem vizsgálni, hogy mi a különbség a két természetből, illetve a két természetben álló összetett dolgok között, mert úgy véltem, hogy sokat számít, és nem szabad rest és hanyag módon mellőzni azt, amit a levelet író püspök, mint rendkívül fontos dolgot, nem akart figyelmen kívül hagyni. Akkor mindenki azt harsogta, hogy nyilvánvaló a különbség, és nincsen benne semmi homály vagy zavar, pedig senki sem akadt a nagy tömegben, aki akár csak felületesen is érintette volna a kérdés lényegét, pláne, aki megoldotta volna azt.

Magam távolabb ültem attól, akit leginkább látni szerettem volna,⁵ és – ha felidézed az ülésrendet – annyira ellentétes irányba fordultam, hogy bármennyire is akartam, nem láthattam arcát és fejbólintását, amiből véleményének jeleit kiolvashattam volna. Én semmi többet nem adtam a vitához, mint a többiek, sőt inkább valamivel kevesebbet: mert a dolgról semmit sem gondoltam ugyanúgy, mint a többiek; és még ennyit sem adtam a vitához, tudniillik nem tettem úgy, mintha tudnám, amit nem tudok. Bevallom, igen nehezen viseltem a helyzetet, és a tudatlan nyájtól szorongatva elnémultam, mert félttem, nehogy joggal tartsanak esztelennek, ha arra törekednék, hogy épeszünek gondoljanak az őrjöngők között. Így aztán később valamennyi kérdést megfontoltam, és nem nyeltem le azonnal, amit kaptam, hanem újra és újra átgondolva alaposan megrágtam. Végül megnyílt az ajtó a zörgető elmémnek, és a meglelt igazság feltárta a kutató előtt Eutyches követői által vallott tévedések minden ködét. Ezért aztán erősen csodálkozni kezdtem, mennyire vakmerők azok a tanulatlan emberek, akik a tudatlanság hiányosságát az önhittség és szégyentelenség felhőjével próbálják eltakarni, holott gyakran nem csak a vitatott téma felől vannak tudatlanságban, hanem az efféle vitákban azt sem értik, amit ők maguk mondanak – mintha nem válna súlyosabbá a tudatlanság, míg elfedik.

De hagyom őket és hozzád fordulok, akinek ezt a csekély írást küldöm előzetes vizsgálatra és értékelésre. Ha helyesnek ítéled, arra kérlek, tedd a nevem alatt szereplő könyvek közé, ha pedig valamit törölni kell vagy hozzátenni, vagy valamilyen más változtatásra szorul, kérlek, küldd vissza a javaslatokat is, hogy a saját példányaimat

mondták magukat. Az egyezés Eutyches és Kyrillos között csupán az egy természetet valló krisztológia megközelítésében jelentkezik.

⁴ Eutyches állítását már a 448-as konstantinápolyi zsinat is elítélte, ezért nem világos, hogy Boëthiust miért lepte meg az állítás, és miért volt számára új. Nem világos, milyen újdonságról van szó, ha nem arról, hogy a szkíta szerzetesek felelevenítették az értekezés feltételezett, 512-es keletkezési idejéhez képest hatvan évvel korábban elítélt eutychesi nézetet.

⁵ Itt vagy az értekezés címzettjéről, Iohannes diakónusról vagy Symmachus pápáról van szó. Henry Chadwick (Chadwick: Boethius, 181) és Gilbertus kommentárja szerint (Häring: The Commentaries on Boethius I., 236; PL 64, 1356A) Symmachus pápa lehetett ez a személy, mert Boëthius az ő véleményében bízhatott meg. Álláspontom szerint ez még nem elégséges a kérdés eldöntéséhez.

átírhasam úgy, ahogyan tőled visszakaptam. Amint mindezzel elkészültem, annak fogom visszaküldeni és ítéletére bízni, akinek szoktam.⁶ De ha már a szóról a tollra térünk át, először Nestorios és Eutyches végletes és egymással ellentétes tévedését kell megcáfolnom;⁷ utána viszont, Isten segítségével, a keresztény hit középútját⁸ mutatom meg. Mivel pedig az egymással ellentétes eretnokségek egész kérdésében a személyek⁹ és a természetek a kétség tárgyai,¹⁰ legegyszerűbben ezeket kell meghatároz-
nunk és sajátos különbségeik által elkülönítenünk.

- ⁶ Boëthius itt gondolhat: 1. az értekezés címzettjére, Iohannes diakónusra, 2. Symmachus pápára – bár ez nem valószínű, mert nincs nyoma annak, hogy Boëthius és Symmachus pápa viszonya közeli lett volna –, 3. Symmachus szenátorra, apósára. Gilbertus kommentárja szerint Boëthius itt Symmachus pápára gondol (Häring: *The Commentaries on Boethius I.*, 236; PL64, 1356A), és nem értekezésének címzettjére. Természetesen az a lehetőség sem zárható ki, hogy az értekezés bevezetése nem több irodalmi fogásnál, és nem került sor semmilyen találkozóra. Itt is, csakúgy, mint az értekezés első sorában, Iohannes diakónusról lehet szó.
- ⁷ Kérdéses ennek szükségessége, hiszen Boëthiust megelőzően többen, köztük Gelasius pápa is írt művet Nestorios és Eutyches krisztológiai tanításának cáfolatára a *Két természetről Krisztusban* címmel.
- ⁸ Boëthius itt, csakúgy, mint értekezésének későbbi szöveghelyein, az aristotelési közép-re gondol. Aristotelés etikai műveiben a közép (*mesotés*) a szélsőséges érzelmek és érzelmi megnyilvánulások közti közepet jelenti (EN 1107a8), amely egyaránt eltávolodik minden szélsőséges formától, például a bátorság a gyávaságtól és a vakmerőségtől. Boëthius úgy véli, hogy a keresztény tanítás, az egyház nézete az aranyközepet jelenti, míg az egyház által tévesnek tekintett megközelítések a középtől eltávolodott szélsőségek.
- ⁹ Nem világos, hogy Boëthius a *de personis dubitatur atque naturis* szerkezetben miért használja többes számban a *persona* terminust. Ez a *natura* fogalma kapcsán érthető, hiszen Krisztusban az egyház és egyben Boëthius megközelítése szerint – amint látni fogjuk – mind az isteni, mind az emberi természet is jelen volt, azonban kétséges, hogy milyen személyekről van szó. Természetesen lehetséges, hogy Boëthius a Szentháromság isteni személyeire utal, azonban ennek a lehetőségét csökkenti, hogy Boëthius a személyt egyedi szubsztanciaként határozza meg, és az egyedi szubsztanciák szám alapján elkülöníthetők egymástól. A trinitológiai személyfogalom esetében ez nem állhat fenn, mert a személyek szám szerinti elkülönítése Isten egységének felbontásával járna, Isten pedig numerikusan egy. Krisztológiai tekintetben Boëthius éppen azzal érvel Nestorios ellen, hogy két személyt különített el Krisztusban. Boëthius ezért is nevezhette a kétség tárgyainak a személyeket és a természeteket (*in tota quaestione de personis dubitatur atque naturis*). Homályos, hogy Boëthius mire gondolt.
- ¹⁰ Ezt nem csupán Boëthius látta így, hanem már például Leo pápa, kyrosi Theodóréos, Cassianus vagy éppen Gelasius pápa. Homályos, hogy miért vált szükségessé ezeknek a fogalmaknak az (újra)definiálása.

1. FEJEZET

A 'természetnek' vagy egyedül a testi dolgokat mondhatjuk,¹¹ vagy egyedül a szubsztanciákat, azaz a testieket és a testetleneket is, vagy pedig minden dolgot, amit bármilyen módon létezőnek mondunk. Mivel a 'természet' megnevezést háromféleképpen használjuk, kétségtelenül háromféleképpen is kell meghatározniuk.

Ha a 'természetet' minden dologra alkalmazni szeretnénk, akkor olyan definícióval kell szolgálnunk, ami minden létező dolgot képes magába foglalni. A meghatározás ilyesféle lesz: „azok a dolgok rendelkeznek természettel, amelyek, minthogy léteznek, bármilyen módon megragadhatók az értelemmel”.¹² Ebbe a definícióba belefoglaltuk mind a járulékot, mind pedig a szubsztanciákat, mert mindezeket képes az értelem megragadni. Azért tettük hozzá, hogy „bármilyen módon”, minthogy Istent és az anyagot az értelem nem képes teljesen és tökéletesen felfogni, mégis valamilyen módon, minden más dolog elvétele révén, megragadjuk ezeket. Azt pedig azért fűztük hozzá, hogy „amelyek, minthogy léteznek”, mert még maga a 'semmi' is jelent valamit, de nem a természetet. Ugyanis a 'semmi' nem azt jelenti, hogy valami van, hanem inkább azt, hogy nincs, viszont minden természet létezik.

Ha a 'természetet' minden dologra szeretnénk használni, akkor a természet meghatározása legyen az, amit eddig kifejtettünk. Ha viszont egyedül a szubsztanciákat kívánjuk 'természetnek' mondani, akkor, mivel minden szubsztancia vagy testi vagy testetlen, a szubsztanciát jelölő 'természetnek' a következő meghatározást adjuk: „a természet az, ami hatást gyakorolni vagy elszenvadni képes”.¹³ „Szenvedni” és „hatni képes”, ahogy minden testi dolog és a testi dolgok lelke, az utóbbi ugyanis mind gyakorol, mind elszenvad hatást a testben, illetve a testtől. Isten és a többi isteni

¹¹ Boëthiust mind a természet fogalma, mind pedig az általa vizsgált terminusok tekintetében az foglalkoztatta, hogy ezek a kifejezések mire vonatkozhatnak, miről állíthatók, nem pedig az, hogy mi a jelentésük és mire terjednek ki. Boëthius érdeklődése szemantikai jellegű.

¹² A meghatározás forrása bizonytalan. A legvalószínűbb, hogy Boëthius Aristotelés *Metafizika* 1003a21-re utal, ahol Aristotelés azt állítja, hogy egy tudomány van, amely a létezőt mint létezőt vizsgálja. Ezt Aristotelés úgy érti, hogy ez a tudomány a létezőt természete szerint vizsgálja.

¹³ Ez a meghatározás Platón *Szofistájának* a 247e szöveghelyére is visszavezethető, azonban éppúgy megtalálható Aristotelés műveiben is, például a *Keletkezésről és pusztulásról* 328a-ban, és emellett számtalan sztoikus szerző is kifejtett ezzel egyező véleményt, például ez olvasható Diogenes Laertius által fennmaradt egyik töredékben (LS 44B, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 344, SVF 2.300). Az említett szöveghelyek és az értekezés gondolatmenete közti különbség az, hogy Platón és a sztoikus szerzők a létezőről tettek említést, nem pedig a szubsztanciáról. Boëthius értekezésében a definíció nem kap sajátos kontextust, ezért nem lehetséges annak eldöntése, hogy melyik művet tekintjük a definíció forrásának.

létező viszont csupán hatást gyakorol.¹⁴ Így tehát rendelkezésre áll a természet jelentésének azon meghatározása is, amit csak a szubsztanciára alkalmazunk; ezzel a szubsztancia meghatározását is megadtuk. Ugyanis ha a 'természet' megnevezés a szubsztanciát jelöli, amikor a természetet írjuk le, megadjuk a szubsztancia leírását is.

Ha pedig a testetlen szubsztanciákat mellőzve, a 'természet' megnevezést csak a testi szubsztanciákra korlátozzuk – olyan módon, hogy csak az utóbbiaknak tulajdonítunk természetet, ahogy Aristotelés és mások követői, és mások, mind az efféle filozófia, mind sok egyéb irány követői vélik –, akkor úgy határozzuk meg a természetet, mint azok, akik szerint természettel csak a testi dolgok rendelkeznek. Ennek definíciója pedig így hangzik: „a természet a mozgó dolog önmagánál fogva és nem járulékosan végzett mozgásának az elve”.¹⁵ Az, hogy a természetet „a mozgás elvének” mondtam, arra utal, hogy minden test a rá jellemző mozgással rendelkezik, így például a tűz felfelé, a föld lefelé mozog. Hasonlóképpen az, hogy a természetet „a mozgó dolog önmagánál fogva végzett mozgásának” tételeztem, és nem a „járulékos mozgásnak”, arra utal, hogy a fából készült ágy is szükségképpen lefelé tart, de nem járulékosan törekszik lefelé.¹⁶ Ugyanis azért, mert fából van, ami pedig nem más, mint föld, súlya és tömege lehúzza. Nem azért tart lefelé, mert ágy, hanem azért, mert föld, azaz mert a földdel az történt, hogy járulékosan ágy lett belőle; ezért mondjuk róla, hogy természeténél fogva fa, a mesterségnek köszönhetően pedig ágy.¹⁷

A természetnek van egy további jelentése is, amivel azt fejezzük ki, hogy különbözik az arany és az ezüst természete; ezzel a kijelentéssel a dolgok sajátosságára kívánunk rámutatni. A természetnek ezt a jelentését a következőképpen határozzuk meg: „a természet az egyes dolgokat meghatározó fajalkotó különbség”.¹⁸ Mivel ennyiféleképpen beszélünk a természetről, illetve ennyiféleképpen határozzuk

¹⁴ Ez az elképzelés platonikus és neoplatonikus szerzőkre vezethető vissza, amilyen például Iamblichos (*De mysteriis* 1.3.1-10; Chadwick: Boethius, 216).

¹⁵ Boëthius ezt a meghatározást Aristotelés *Fizikájából* kölcsönzi (192b20-23), azonban módosít az aristotelési szövegen, mivel Aristotelés nem csupán a mozgásról (*kinésis*), hanem a nyugalvról (*statis*) is említést tesz.

¹⁶ Boëthius ismét Aristotelés *Fizikájából* kölcsönvett gondolatmenet révén igyekszik kifejteni a természet elemzett meghatározását, azonban vagy tudatosan változtatott az aristotelési gondolatmeneten, vagy félreértette azt. Az ágy Aristotelés szerint járulékosan törekszik lefelé, mivel a fa, végső soron pedig a föld az, amely önmagánál fogva törekszik lefelé, nem pedig az törekszik lefele, ami a fából készül és járulékosan az, ami. Boëthius ebben a mondatban azt állítja, hogy a fából készült ágy lefele tartó mozgása szükségszerű, azonban ennek magyarázataként szereplő következő két mondatban – Aristotelésszel összhangban – azt állítja, hogy nem az ágy, hanem az alapanyagul szolgáló fa – és végső sorban a föld, amiből a fa áll – lefele tartó mozgása szükségszerű, az ágyé pedig járulékos.

¹⁷ Aristotelés *Fizika* 193a31-ben él ezzel a megkülönböztetéssel.

¹⁸ A meghatározás Aristotelés *Fizikájából* eredeztethető (*Physic.* 193a29-31).

meg, mind az egyház, mind Nestorios, a legutóbbi meghatározás szerint,¹⁹ két természetet tételez Krisztusban, hiszen nem illik ugyanaz a fajalkotó különbség az Istenre és az emberre.

2. FEJEZET

De felettébb kérdéses, hogy milyen meghatározást lehet alkalmazni a személyre. Mert ha minden természet egyszersmind személy is, megoldhatatlan nehézséget jelent, hogy hogyan tehetünk különbséget 'személy' és 'természet' között. Ha pedig nem azonos terjedelmű a személy a természettel, hanem a személy a természet határain és kiterjedésén belül áll fenn, nehezen mondható meg, mely természetekre terjed ki a 'személy' megnevezés, azaz mely természeteknek van személye és melyek különítendőek el a 'személy' megnevezéstől. Mert annyi legalábbis nyilvánvaló, hogy a személy számára a természet szolgál alapul, és nem állítható a természet terjedelmén kívül.²⁰ Ezeket a kérdéseket a következőképpen kell megvizsgálnunk.

Minthogy a személy nem létezhet a természetén kívül, és minthogy egyes természetek szubsztanciák, mások járulékok, továbbá látjuk, hogy személyt nem tételezhetünk a járulékos tulajdonságok között – hiszen ki mondaná azt, hogy bármiféle személye van akár a fehérségnek, akár a feketeségnek, akár a nagyságnak? –, az a lehetőség marad, hogy a szubsztanciák körében helyénvaló személyről beszéljünk. De a szubsztanciák közül egyesek testiek, mások testetlenek. A testiek egy része élő, a másik része nem az, az élők egyik része érzékelésre képes, a másik része nem az, az érzékelésre képesek egyik része értelmes, a másik része értelem nélküli.²¹ Hasonlóképpen a testetlenek közül egyesek értelmesek, mások nem azok, mint amilyen az állatok lelke,²² az értelmesek részint természettől fogva változatlanok és hatásoktól mentesek, mint amilyen Isten, részint pedig teremtett mivoltukból adódóan változékonyak és hatásoknak kitettek, hacsak a hatásoktól

¹⁹ Az értekezés későbbi részében Boëthius azt állítja, hogy Nestorios a természet és a személy fogalmát azonos terjedelműként kezeli, és Nestorios ezért mondja azt, hogy Krisztusban két személy is volt, nem csupán két természet. Boëthiusnak az a megnyilatkozása, hogy Nestorios olyan jelentésben alkalmazta a természet fogalmát, mint ahogy az egyház, fajalkotó különbségként, homályossá teszi Boëthius későbbi érvelését Nestorios ellen.

²⁰ Boëthius számára az állíthatóság (*posse predicari*) kiemelt, mely krisztológiai megközelítését és vizsgálódását sajátossá teszi a *natura* és a *persona* fogalmának meghatározása mellett, mely fogalmak használata jellemző más szerzőkre is, definiálásuk viszont nem.

²¹ Boëthius ezt a felosztást Porphyriostól (Isag. II.) kölcsönzi, azonban több ponton is módosít rajta, mivel Porphyrios nem tesz említést a testetlen szubsztanciákról, valamint a felosztás során arról, hogy melyik képes hatás kiváltására vagy elszenvedésére.

²² Itt Boëthius a 'jószágok megelevenítő lelkéről' (*pecudum vitae*) ír, és nem lélekről, hanem életerőről tesz említést.

mentes szubsztancia kegyelme²³ át nem változtatja olyanná, amilyen a hatásoktól mentes szubsztancia szilárdsága, ilyenek az angyalok és az értelmes lélek.

Nyilvánvaló, hogy mindezek közül nem beszélhetünk személyről az élettelen testek körében – mert senki nem mondaná azt, hogy a kőnek bármiféle személye volna –, sem azon élőlények körében, amik híján vannak az érzékelésnek – hiszen a fának nincs bármiféle személye –, és azok körében sem, amik nem rendelkeznek az értelem és a gondolkodás képességével – mert nincs személye a lónak, az ökörnek és a többi állatnak, melyek szótlanul és ész nélkül, egyedül érzékeik használatával tengetik életüket –; ellenben mondjuk, hogy az embereknek van személye, mondjuk, hogy Istennek van személye,²⁴ és mondjuk, hogy az angyaloknak van személye.

És ismét, a szubsztanciák közül pedig egyesek általánosak, mások részlegesek. Az általános szubsztanciák azok, amiket az egyes dolgokról állítunk, például ember, állat, kő, fa és más ilyesfélék, amelyek vagy nemek, vagy fajok; ugyanis az 'embert' az egyes emberekről, azt, hogy 'állat' az egyes állatokról, azt, hogy 'kő' és 'fa', az egyes kövekről és fákról állítjuk. Részlegesek viszont azok, amiket nem állítunk másokról, amilyen például Cicero, Plato, ez a kő, amiből Achilleus szobrát faragták, ez a fa, amelyből ezt az asztalt rakták össze. Mindezek közül az általános szubsztanciákról sosem mondjuk, hogy személyek, hanem csak az egyesekről és az egyediekről, mert az élőlénynek vagy az általános embernek nincs semmiféle személye, de beszélünk akár Cicerónak, akár Platónak, akár az egyes embereknek az egyes személyeiről.

²³ Boëthius itt arra gondol, hogy a hatásoktól mentes szubsztancia kegyelme (*impassibilis substantiae gratia*), avagy az isteni kegyelem a halandó embereket képes halhatatlanná tenni az örök élet adományával. Ez a nézet – mint a keresztény tanítás egyik alapja – elfogadott volt és elfogadott ma is, például Órigenés a *De principiis*ben úgy véli, hogy Isten előretudása és gondoskodása révén előre elrendezte, hogy ki, mit érdemel/fog érdemelni, és e szerint alakította ki a világ rendjét (*De principiis* II.1.2). A kérdést Boëthius korában is – csakúgy, mint korábban, Pelagius és Ágoston vitájától – az jelentette, hogy az egyén érdemeinek jutalmaként, avagy Isten adott kegyelmeként részesülhet a megváltásban, vagy a megváltás kegyelmének elérését saját képességeinek köszönheti. Boëthius, explicit formában, nem foglal állást a kérdésben.

²⁴ Egyrészt ez a szöveg utóéletét tekintve kiemelten fontos boëthiusi megállapítás. A skolasztika idején vitatottá vált Isten személyének kérdése, amiről például aquinói Tamásnál olvashatunk (*Summa theologiae* I.29.3). Másrészt pedig azzal kapcsolatban vet fel jelentős kérdést, hogy mire terjed ki a harmadik fejezet elején kimondott személydefiníció, Krisztus személyére vagy az itt említésre került három csoport mindegyikére, Istenre, az angyalokra és az emberre. Álláspontom szerint Boëthius itt csupán általános megjegyzést tesz, melyet a fejezet további részében pontosít, ezért kezdi a következő mondatot úgy, hogy „ismét” (*rursus*).

3. FEJEZET

Az eddig mondottak alapján, ha egyedül a szubsztanciáknak van személye és ezen belül is az értelmeseeknek, és ha minden természet szubsztancia, amely nem az általános, hanem az egyedi dolgok körében bírja létét,²⁵ akkor megtaláltuk a személy definícióját: „az értelmes természet egyedi szubsztanciája”. Mi ezzel a definícióval azt határoztuk meg, amit a görögök *hypostasis*nak mondanak. Mert úgy tűnik, hogy a 'személy' megnevezést máshonnan vittük át, tudniillik azokról a maszkokról (*persona*), amik a tragédiákban és komédiákban szereplő embereket jelenítik meg.

A *persona* szó pedig a *personare* (hangot ad) igéből származik, a hangsúly az utolsó előtti szótagra esik, ha pedig az utolsó előtti megelőző szótagját hangsúlyozzuk, teljesen világossá válik: a *sonus*ból származik, és azért nevezték el a *sonusról* (hangról), mert a maszk (*persona*) ürege miatt öblösebben zeng a hang. A görögök is *prosopon*nak nevezik a maszkokat (*personae*) amiatt, hogy azokat az arca teszik, és elrejtik az arcot tekintetek elől (*para tou pros tous opas tithesthai*). Azonban, mint ahogy mondtam, a színészek a maszkokat felvéve a tragédiákban és a komédiákban szereplő egyedi embereket jelenítették meg, például Hecubát, Medeát, Simont, Chremést, ezért a többi embert is, akik külső vonásaik révén ismerhetők fel bizonyosan, mi latinok *personának*, a görögök pedig *prosopon*nak nevezték.

A görögök az értelmes természet egyedi, önálló létezését²⁶ (*subsistentia*), sokkal pontosabban, a *hypostasis* terminussal illetik. Mi latinok viszont – mivel szűkölködünk a pontos kifejezésekben – megtartottuk a máshonnan átvitt megnevezést, és azt, amit a görögök *hypostasis*nak mondanak, mi személynek (*persona*) hívjuk;²⁷

²⁵ Ennek a mondatnak több olvasata lehetséges attól függően, hogyan tagoljuk a mondatot. Az eltérését az egyes lehetséges olvasatok között a közbeékelte „*substantiaque omnis natura...*”, vagyis „és ha a természet olyan szubsztancia...” mondatrész interpretációja jelenti. Az általam alkalmazott olvasat szerint: „ha minden természet szubsztancia, amely nem az általános, hanem az egyedi dolgok körében bírja létét, akkor megtaláltuk a személy definícióját”. A másik olvasat alapján nem a természet szubsztancia, hanem éppen fordítva, a mondat a szubsztanciáról állítja azt, hogy olyan természet, amely nem általános, hanem egyedi. Álláspontom szerint annak az olvasatnak, amely a szubsztanciáról állítja, hogy nem általános, hanem egyedi természet, azért nem lehet alapja, mert Boëthius egyszer már elfogadta, hogy a természet 'forma', valamint ebben, a harmadik fejezetben fejt ki Boëthius, hogy a természet nem csupán forma vagy fajalkotó különbség, hanem olyan létező is, amely szubsztanciaként áll fenn az egyediben, nem lehet maga az egyedi.

²⁶ Boëthius több jelentésben használja mind a '*subsistentia*', mind a '*substantia*' kifejezést. Itt Boëthius máshogy idézi fel az értekezés harmadik fejezetének elején adott meghatározását, egyedi, önálló létezőt és nem szubsztanciát említ.

²⁷ Ebben a mondatban Boëthius két jelentésben alkalmazza a '*subsistentia*' terminust. Egyrészt azt állítja, hogy a neoplatónikus szerzőkhöz hasonlóan lehetséges 'isteni *hypostasisokról*' beszélni. A *hypostasisokról* tehető állítás, vonatkozhat rájuk predikátum, tulajdonságaik nem lehetnek járulékosak. A latin szerzők egy része, mint amilyen Marius Victorinus, a *hypostasis*nak ezt

azonban a beszédben járatosabb Hellász az egyedi, önálló létezését *hypostasis*nak mondja. És hogy görög nyelven szóljak olyan témában, melyet a görögök gyakran tárgyaltak, majd mi pedig latinra fordítottunk: *hai ousiai en men tois katholou einai dynantai, en de tois atomois kai kata meros monois hyphistantai* (a valóságos létezők az egyetemes dolgok körében képesek lenni, de egyedül az egyedi és a részleges dolgokban állnak fenn) ekképpen fordítom: *essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant* (a valóságos létezők az egyetemes dolgok körében képesek lenni, de kizárólag az egyedi és részleges dolgokban állnak fenn). Az általános dolgok fogalmát a részleges dolgokból vesszük. Minthogy maguk az önálló létezők²⁸ az egyetemes dolgok körében vannak, azonban a részleges dolgokban nyernek szubsztanciát, ezért a görögök joggal nevezik a részleges módon fennálló, önálló létezőket *hypostasis*nak. Mert ha ezt alaposan és körültekintően megvizsgáljuk, ki fog derülni, hogy nem ugyanaz az önálló létező, mint a szubsztancia.

Amit a görögök *ousiósish*nak vagy *ousiósthain*nak mondanak, azt mi, latinok önálló létezésnek nevezzük, amit viszont a görögök *hypostasis*nak és *hyphistasthain*nak mondanak, azt mi szubsztanciának és fennállásnak fordítjuk. Az létezik ugyanis önállóan, ami nem szorul járulékos tulajdonságokra ahhoz, hogy lehessen. Szubsztanciaként áll fenn azonban az, ami valamiféle alanyt szolgáltat más, járulékos tulajdonságok számára, hogy lehessenek; ugyanis alapul szolgál nekik, míg alanya a járulékoknak. Ennélfogva a nemek és a fajok csupán önállóan léteznek, mert a nemekhez vagy a fajokhoz nem társulnak járulékos tulajdonságok. Az egyedi dolgok (*individua*) viszont nem csupán önállóan léteznek, hanem szubsztanciaként is fennállnak, ugyanis ők sem szorulnak járulékos tulajdonságokra, hogy legyenek; mert már meg vannak formálva sajátos és fajra jellemző különbségeik által, és biztosítják a járulékos tulajdonságoknak, hogy lehessenek, míg alanyukként szolgálnak. Tehát a görög *'einai'* és *'ousiósthai'* igét 'lenninek' (*esse*) és 'önálló létezésnek' (*subsistere*)

jelentését a *'subsistentia'* terminussal fordította latinra. Ezzel szemben a görögök szintén *hypostasis*nak nevezik azokat az egyedi szubsztanciákat, amik változékonyak, múlandók és rendelkeznek járulékos tulajdonságokkal. Boëthius szerint a *'hypostasis'* terminus az elsőként említett aspektusában nem csupán szubsztanciát, hanem szubszisztenciát is jelöl (Moreschini: *Subsistentia according to Boethius, 96–97.*). A szubsztancia lehet általános és egyedi, de a szubszisztencia csupán általános lehet, ami immanens formában lehet jelen az egyediben. Boëthius meghatározása szerint a személy nem önálló létező (*subsistentia*), hanem szubsztancia (*substantia*), ha a görögök az értelmes természet egyedi, önálló létezését nevezték *hypostasis*nak, akkor a *hypostasis* nem jelölheti azt az entitást, amit Boëthius személynek, az értelmes természet individuális szubsztanciájaként határozott meg, mert a *hypostasis* terminus egyedi, önálló létezőre, nem pedig szubsztanciára referálna.

²⁸ Boëthius szerint az általános dolgok egyrészt az egyedi szubsztanciákban léteznek, másrészt pedig csak az őket elgondoló elme számára reálisak.

értjük, viszont a *'hyphistasthai'* kifejezést szubsztanciaként történő fennállásnak (*substare*).

Mivel Hellász nem szűkölködik szavakban, ahogy Marcus Tullius tréfálkozott,²⁹ hanem ugyanannyi kifejezéssel adja vissza a valóságos létezőt (*essentia*), az önálló létezőt (*subsistentia*), a szubsztancia (*substantia*) és a személy (*persona*) szavakat, a valóságos létezőt *ousiának*, az önálló létezőt viszont *ousiósisnak*, a szubsztanciát *hypostasisnak*, a személyt *prosóponnak* nevezik. A görögök azért hívják *hypostasisnak* az egyedi szubsztanciákat, minthogy a többi dolog alapjául szolgálnak, és bizonyos – mintegy járulékos – tulajdonságoknak hordozói, alanyai. Mi is ezért nevezzük ezeket a szubsztanciákat mintegy hordozóknak, mintegy *hypostasisok*nak, és mivel ugyanezeket a szubsztanciákat a görögök *prosóponnak* is nevezik, mi is személynek (*persona*) hívhatjuk. Tehát ugyanaz *ousiának*, mint valóságos létezőnek (*essentia*) lenni, ugyanaz *ousiósisnak*, mint önálló létezőnek (*subsistentia*) lenni, ugyanaz *hypostasisnak*, mint szubsztanciának (*substantia*) lenni, és ugyanaz *prosóponnak*, mint személynek (*persona*) lenni. A görögök pedig azért nem nevezik *hypostasisnak* az értelem nélküli élőlényeket – tudniillik ahogyan mi ugyanezekről állítjuk a 'szubsztancia' megnevezést –, mert ezt a kifejezést a jobbakra alkalmazzák, hogy a kiválóbbat valamiképpen – még ha nem is természetének *hyphistasthai* és szubsztanciális fennállásként való leírásával, de legalább a *hypostasis* vagy szubsztancia megnevezéssel – megkülönböztessék.³⁰

Az embernek van valóságos létezése, azaz *ousiája*, van önálló létezése, azaz *ousiósisa*, szubsztanciája, azaz *hypostasisa*, és személye, azaz *prosóponja*. Az ember *ousia* és valóságos létező, minthogy létezik, viszont *ousiósis* és önálló létező (*subsistentia*) is, minthogy nincs semmilyen alanyban,³¹ azonban *hypostasis* és szubsztancia (*substantia*), minthogy alapul szolgál azoknak, amelyek nem önálló létezők, azaz nem *ousiósisok*, *prosópon* és személy (*persona*), minthogy értelmes egyed. Isten *ousia* és lényeg is, mert van és leginkább ő az, akitől minden dolog létezése ered.

Isten *ousiósis*, azaz önálló létező (*subsistentia*) – mert semmire sem szorulva létezik –, és *hyphistasthai*, mert szubsztanciaként áll fenn (*substare*). Ezért azt is mondjuk, hogy Istennek egy *ousiája* vagy *ousiósisa*, azaz lényege és önálló létezése van, de három *hypostasisa*, azaz szubsztanciája. És ilyen szóhasználat szerint be-

²⁹ Marcus Tullius Cicero mondja ezt a *Tusculanumi beszélgetésekben*. (Tusc. 2,35)

³⁰ Boëthius ebben a mondatban azt állítja, hogy a latinok olyan létezőt is szubsztanciának mondanak, amely nem értelmes, míg a görögök a *hypostasis* kifejezést csak az értelmes létezők megnevezésére alkalmazták.

³¹ Boëthius itt Aristotelés *Kategóriák* című művére utal, ahol Aristotelés megkülönbözteti azokat a dolgokat, amik alanyban vannak vagy nincsenek alanyban, és amelyek alanyról állíthatók vagy nem állíthatók alanyról (Cat. 1a20-25). Boëthius azt állítja, hogy az önálló létezők nincsenek alanyban.

széltek a Háromság egy lényegéről, három szubsztanciájáról és három személyéről.³² Mert ha az egyházi szóhasználat nem zárna ki, hogy Istenben három szubsztancia legyen, nem azért mondanánk Istenről, hogy szubsztancia, mintha őt magát tennék meg alanynak a többi dolog számára, hanem mert minden dolog vonatkozásában, amint megelőzi,³³ úgy princípiumként³⁴ alapozza meg őket, míg önálló létezését (*subsistere, ousiósthai*) juttat számukra.

4. FEJEZET

Mindezt azért mondtuk, hogy megmutassuk mi a különbség a természet és a személy, azaz az *ousia* és a *hypostasis* között. Azt, hogy miként kell az egyes dolgokat nevezni, az egyház szóhasználatára bízunk.³⁵

Egyelőre fogadjuk el, amit a természet és a személy fogalma közti különbségről állapítottunk meg; a természet bármely szubsztancia meghatározott sajátossága,³⁶ a személy pedig az értelmes természet egyedi szubsztanciája. Nestorios ezt kettősnek tétélezte Krisztusban. Azon tévedés vezette ugyanis félre, hogy úgy vélte: minden természet vonatkozásában beszélhetünk személyről. Ezen előfeltevés alapján, mivel úgy ítélte, Krisztusban két természet van, azt vallotta, hogy két személy is van benne. Ebben a kérdésben, mind a fentebb mondott definíció bebizonyította tévedését,³⁷

³² A három isteni személy lényeg szerinti azonosságát a nikaiai zsinat mondta ki 325-ben, azonban a Háromság leírására használt terminológiai vitának ez még nem vetett véget. Az erre vonatkozó, széles körben elfogadott megoldással a kappadókiai atyák álltak elő, akik szerint a Háromság egy isteni lényeg (*ousia*) és három isteni szubsztancia (*hypostasis*). A latin szerzők közül elsőként Tertullianus nevezte személynek (*persona*) az isteni személyeket, míg a későbbiek során, például Ágoston korára természetessé vált az egy isteni lényeg és a három isteni személy megfogalmazás a Szentháromság kapcsán.

³³ Boëthius itt logikai elsőbbségre gondol, mivel – Ágostonhoz hasonlóan – úgy vélte, hogy Isten nem az időben, hanem az időn kívül létezik, atemporális módon, mert az idő csupán a világ teremtésével együtt, a múlandó dolgokkal jelent meg.

³⁴ Boëthius azt állítja, hogy Isten nem egy a nemekbe és fajokba sorolható létezők közül, szemben az első fejezet végén tett megjegyzésével.

³⁵ Boëthius valóban követi a korban szokásossá vált szóhasználatot.

³⁶ Boëthius nem ismétli meg sem a természet, sem a személy korábban elfogadott definícióját, hanem azok átfogalmazásával áll elő. A természet meghatározása kapcsán a fajtára jellemző vagy más fajktól megkülönböztető sajátosság, mind Porphyrios, mind pedig Boëthius szerint is, azonos lehet a fajalkotó különbséggel, de a különbség nem azonos a sajátossággal.

³⁷ Boëthius az első fejezet utolsó mondatában azt állította, hogy Nestorios is azt a természet-meghatározást fogadta el, mint az egyház ([...] *tot modis vel dicatur vel definiatur natura, tam catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem* [...]). Itt viszont Boëthius azt mondja, hogy Nestorios szerint a természet és a személy terjedelme azonos ([...] *putaverit in omnibus naturis dici posse personam* [...]). Ez a nehézség feloldható azzal az interpretációval, hogy Nestorios tévedése Boëthius szerint nem a természet fogalmának félreértésén alapul,

mind pedig a következő érvelés is világosan fel fogja tárni hibáját. Mert ha Krisztus személye nem egy, és nyilvánvalóan két természete van, emberi és isteni (és senki nem lesz olyan balga, hogy ezek mindegyikét megfossa az értelemtől), akkor ebből az következik, hogy alighanem két személye is van,³⁸ ugyanis a személy, mint ahogy mondtam, az értelmes természet egyedi szubsztanciája. Így tehát milyen kapcsolat jött létre Isten és ember között? Talán úgy kerültek egymás mellé, mint két test, hogy pusztán térbeli helyzetüket tekintve kapcsolódtak össze,³⁹ és semmi sem kerül egyik minőségéből a másikéba?

Az összekapcsolódásnak ezt a módját a görögök *kata parathesinnek* (egy más mellé helyezés szerint) hívják. De ha így kapcsolódott össze az emberség az istenséggel, akkor ebből következik, hogy e kettőből nem jön létre semmi, és ezáltal Krisztus is semmi.⁴⁰ Márpedig maga a név valamilyen egységet jelöl, hiszen a szó egyes számban van. De ha a természeteknek olyan összekapcsolódása jött létre, amilyenről fentebb beszéltünk, oly módon, hogy megmarad a két személy, akkor semmiféle egység nem lehetett a kettőből; ugyanis egyáltalán soha semmi sem jöhet létre két személyből. Tehát Nestorios szerint Krisztus semmiféle egységet nem alkot, és emiatt egyáltalán semmi. Mert ami nem egy, egyáltalán nem képes létezni; a létezés és az egy felcserélhető,⁴¹ és mindaz, ami egy, van. Még az is egy, ami

hanem a személy fogalmánál, mivel Nestorios a személy fogalmának terjedelméről vélekedett úgy, hogy az azonos a természet terjedelmével, nem pedig fordítva. Boëthius elemzése mégis a természet fogalmának téves értelmezését nevezi meg Nestorios hibájaként, nevezetesen azt, hogy minden természet vonatkozásában lehetséges személyről beszélni, holott a természet tágabb terjedelmű fogalom a személy fogalmánál.

³⁸ Az előző mondatnál ellentétben itt Boëthius a személy fogalmának téves alkalmazására hívja fel a figyelmet, nem a természet fogalma kapcsán tesz utalást Nestorios feltételezett tévedésére.

³⁹ Boëthius két vagy több tényező eggyé válásának vagy keveredésének leírására nem használ eltérő terminológiát, a leggyakrabban az 'összekapcsolódás' (*coniunctio*) terminussal jelöli az eggyé válás folyamatát. Ettől csupán pár helyen tér el.

⁴⁰ A melléhelyezés során az egymással keveredő dolgok egy összetett, holisztikus egységet alkothatnak, mert ha kapcsolatba lép is egymással a két keveredő dolog, csupán érintkezhetnek egymással, az egyesülés folyamata nem jár a dolgok valóságának változásával. Boëthius azért állítja, hogy Krisztus nem lenne semmi az egyesülésnek ilyen formája által, mert nem egy, hanem több alany lenne a 'Krisztus' név által jelölt létezőben. Maga a 'Krisztus' név pedig nem egy létezőt jelölne, sőt Boëthius érvelése szerint a 'Krisztus' név egyaránt vonatkozhatna mind Krisztus isteni, mind pedig emberi természetére, valamint a kettőből álló harmadikra, magára Krisztusra.

⁴¹ A létezés és az egy azonosságának képze a preszókratikus filozófusokig nyúlik vissza, és jelentős szerepet töltött be a neoplatónikus filozófusok nézetének megfogalmazása során, ennek megfelelően sok szöveghelyen megtalálható a létezés és az egy azonosítása. Például Parmenidész szerint most van minden együtt, egy és folytonos (fr. 8, 5-6), Platón a *Szofistában* 273d-ben arról ír, hogy valaminek a megnevezése során egy dolog és egy létező dolog megnevezése történik. Aristotelész *Metafizikájában* az 1003b-től arra az álláspontra jut, hogy egy létező,

több dologból kapcsolódik össze, amilyen a halom, vagy a kórus.⁴² De mi világosan és igaz módon valljuk, hogy Krisztus van; tehát azt mondjuk, hogy Krisztus egy.

De ha ez így van, szükségszerű, hogy Krisztus kétség kívül egy személy legyen, mert ha két személy lenne, nem lehetne egy; bizonyára senki más sem mondaná azt, hogy két Krisztus van, hacsak nem egy kifícamodott elme esztelensége. Egyáltalán hogyan merészel bárki is két Krisztust emlegetni, akik közül az egyik Isten, a másik ember? Vagy miért hívja Krisztusnak azt, aki Isten, ha azt is, aki ember, szintén Krisztusnak szándékozik nevezni, holott semmiben nem hasonlítanak, és kapcsolatukból nem jött létre semmi közös? Miért alkalmazna hasonló nevet a legelterőbb természetekre, amikor, ha arra kényszerül, hogy Krisztust meghatározza, a két Krisztusra – mint maga mondja – nem képes egy meghatározás egyetlen szubsztanciáját alkalmazni.⁴³ Mert ha Isten és ember szubsztanciája különböző, és egyetlen név, 'Krisztus' vonatkozik mindkettőre, valamint nem hisszük azt, hogy a különböző szubsztanciák összekapcsolódása egy személyt hozott létre, akkor a 'Krisztus' név névazonos⁴⁴ kifejezés lenne, és nem foglalható semmiféle meghatározásba. De melyik szentírási hely kettőzi meg bármikor is Krisztus nevét? És milyen újdonság jelent meg így, a Megváltó eljövetele által? Mert az egyház hívei szilárdan ragaszkodnak mind a hit igazságához, mind a csoda rendkívüli voltához. Mert mily nagy dolog, micsoda újdonság, és mennyire megismételhetetlen, hogy annak, aki egyedül Isten, a természete az emberi természettel – mely tőle a lehető

azaz egy dolog lehet a tudomány tárgya, és ebben a tekintetben nincs különbség egy ember és az ember között, a tudomány a mivoltot vizsgálja.

⁴² Egy kórus természetesen több tagból áll, azonban egy alanyt jelent a rá vonatkozó kijelentések tekintetében. Aristotelés *Metafizikájának* hetedik könyvében foglalkozik részletesen azzal a kérdéssel, hogy egy fogalom osztható-e, és ha igen, milyen értelemben tekinthető egynek (10. fejezet, 1034b–1036a), valamint a szubsztancia egységével és részeinek viszonyával (11. fejezet, 1036a–1037b) és a nemfogalom egységével és egyedeinek kapcsolatával (12. fejezet, 1037b–1038b). Emellett a kérdés felmerült a neoplatónikusoknál, például Plótinusnál is, aki VI.9.1-es *Enneásában* arról ír, hogy ha a dolgoktól megvonnánk egy voltukat, nem lennének, mint a tánckar, vagy a nyáj, amik, ha nem egyek, nem léteznek. Krisztológiai kontextusban, Boëthius érvelése szerint, Nestorios megközelítése az, hogy Krisztus nem egy, hanem több alany egyszerre, ami nem lehetséges. Ennek oka az, hogy Boëthius értelmezésében Nestorios szerint Krisztus felosztható két természetre, két részre, ezért Krisztus nem egy, hanem kettő, nem tekinthető létezőnek.

⁴³ Meghatározása csupán egy vagy több egyedi létezőt jelölő, általános létezőnek, a nem- és fajfogalomnak lehetséges, de ha valami nem egy, nem egy létező, nem egy alany, akkor nem lehetséges meghatározással szolgálni mivoltára. Valamint meghatározása az egyes, egyedi létezőnek nem lehet, csak az általánosnak.

⁴⁴ Aristotelés szerint akkor áll fenn névazonosság, ha két dolognak ugyanaz a megnevezése, de a dolgok valósága eltérő (Cat. 1a, 1–3). Ha két dolog valósága eltérő, akkor nem lehet azonos a meghatározásuk, mert a definíció a dolgok legközelebbi nemfogalmát és fajalkotó különbségét jelöli.

legnagyobb mértékben eltért – állt össze,⁴⁵ és így az egymástól távoli természetek összekapcsolódásából egy személy jött létre!

Viszont Nestorios állítása szerint milyen újdonság történt? „Az istenség és az emberség megőrzi saját személyét” – mondja. De mikor nem volt az istenségnek és az emberségnek saját személye? És mikor nem lesz? Vagy milyen rendkívülibb dolog történt Jézus születésével, mint bárki másénál, ha – miután a két személy különálló maradt – a természetek is különállók voltak? Mert ha a személyek így maradtak, akkor nem jöhetett létre a természetek semmilyen összekapcsolódása benne, ahogyan bármely más ember esetében sem, akihez, minthogy megvan a saját személye, semmiképpen nem kapcsolódik a legkiválóbb szubsztancia istensége. De talán azért nevezi Jézust, az emberi személyt, Krisztusnak, mert általa az istenség csodákat vitt véghez. Legyen. De magát Istent miért nevezi Krisztusnak? És vajon miért nem meri hasonló megnevezéssel illetni magukat az elemeket, amelyek révén Isten csodálatos dolgokat hajt végre a mindennapos mozgások során? Talán mert az értelem nélküli szubsztanciák nem rendelkezhetnek személlyel, amelyre alkalmazható volna a 'Krisztus' megnevezés? Nemde a szent és az istenfélelemben kitűnő emberekben ismerhető fel világosan az istenség cselekedete? Ugyanis semmi sem lenne, amiért ezeket a szent férfiakat ne tarthatnánk méltónak ugyanerre a megnevezésre, ha az összekapcsolódás révén, Krisztusban, nem jött létre egy személy az ember felvétele során.

De talán azt mondhatná: „Elismerem, hogy őket is Krisztusnak kellene neveznünk, de csak mert az igazi Krisztus képmásai”. Ha viszont nem jön létre egy személy az Isten és az ember összekapcsolódásából, akkor mindegyiküket Krisztusnak gondolhatjuk, mint ahogy azt, akiről úgy hisszük, hogy a Szűztől született. Hiszen benne sem jött létre semmiféle egységes személy Isten és ember összekapcsolódásából, mint ahogy azokban sem, akik az isteni Lélek által előre hirdették az eljövendő Krisztust,⁴⁶ és amely miatt még magukat is a 'Krisztus' névvel illették. Viszont ebből az következik, hogy ha a személyek megmaradnak, úgy hisszük, az istenség semmilyen módon nem veszi fel az emberséget. Teljességgel különállnak ugyanis azok a dolgok, melyeket személyeik és természeteik egyformán elválasztanak egymástól; különállók – mondom – és nem különülnek el inkább egymástól az emberek és a marhák,⁴⁷ mint amennyire különálló Krisztusban az istenség és az emberség, ha megmaradtak a személyek. Hiszen az embereket és az ökröket összeköti az élőlény közös neve, mert ezeknek a nemük szerint közös a szubsztanciája, és ugyanaz a

⁴⁵ Boëthius itt eltért az általa leggyakrabban használt 'összekapcsolás' (*coniunctio*) kifejezéstől, és egy ritkának tekinthető megfogalmazással él, a '*convenire*' igével fejezi ki az Isten és az ember egyesülését.

⁴⁶ Az Ószövetség prófétáiról van szó.

⁴⁷ Az ember és az állat azonos nemhez tartozik, meghatározás szerint szoros kapcsolatban állnak.

természetük, amennyiben egyetemes jellemzőiket⁴⁸ gyűjtjük egybe. Istenben és az emberben viszont mi lesz az, amit nem különít el az eltérő leírás, ha úgy hisszük, hogy a természetek különbözősége mellett a személyek elkülönülése is megmaradt?

Tehát az emberi nem nincs megváltva, nem áradt ránk üdvösség Krisztus születése révén, az Írások prófétái oly sokszor rászédtek a hívők tömegét, és az Ószövetség teljes tekintélyét megvetjük, mely Krisztus születése által ígér üdvösséget a világnak. Világos, hogy [Krisztus] nem jött el, ha ugyanaz a különbség áll fenn a személyek, mint ami a természetek között. Hiszen [Krisztus] ugyanazt váltotta meg, mint akiről úgy hisszük, hogy felvételre, viszont semmilyen felvételre nem gondolhatunk, ha egyformán megmarad a természet és a személy különbsége. Tehát joggal gondolhatjuk, hogy aki – minthogy a személy megmarad – nem vétethetett fel, nem is nyert megváltást Krisztus születése által. Az emberi természet nincs megváltva Krisztus születése révén. Istentelenség ilyet hinni! De bármennyire sok dolog van még, ami képes megtámadni és összezúzni ezt a nézetet, egyelőre legyen elég annyi, amennyit fentebb mondtam, ízelítőül, az érvek tárházából.

5. FEJEZET

Át kell térnünk Eutychesre, aki – miközben messze távolodott a régiek ösvényétől – az ellenkező tévedésbe esett.⁴⁹ Állítása alapján annyira messze jár attól az igazságtól, hogy Krisztusban kettős természetet kellene hinnünk, hogy még kettős természet sem szabad benne vallanunk. Az ember ugyanis úgy vétetett fel, hogy egyesült Istennel, oly módon, hogy az emberi természet nem maradt meg.

Tévedése ugyanabból a forrásból származik, mint Nestoriosé. Mert ahogyan Nestorios úgy vélte, hogy nem lehetséges két természet anélkül, hogy a személy ne lenne kettős, és mivel Krisztusban két természetet vallott, azt hitte, hogy kettős a személy, ugyanúgy Eutyches sem gondolta azt, hogy lehetséges két természet kettős személy nélkül, és mivel nem ismerte el, hogy két személy lenne, elfogadta ennek következményét, hogy egy a természet is.⁵⁰ Ennélfogva Nestorios bár helyesen gondolta, hogy Krisztusban két természet van, szentségtörően vallotta, hogy két személy van benne; Eutyches viszont helyesen vallott egy személyt, de szentségtörően gondolta, hogy egy természet van. Az utóbbi, minthogy a nyilvánvaló tények kényszerítették – hiszen világos, hogy más az ember és más az Isten természete –

⁴⁸ Boëthius itt a nemfogalomra gondol.

⁴⁹ Nestorios álláspontjától.

⁵⁰ Boëthius kritikája nem teszi világossá, hogy a természet vagy a személy fogalmának téves értelmezése jelenti a két téves nézet alapját, ezzel nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mennyiben tér el nem csupán Nestorios, hanem Eutyches terminológiája a sajátjától és az egyházétól.

azt állítja: „Krisztusban két természetet vallok az egyesülés előtt, az egyesülés után viszont egyet”.⁵¹ Ez az állítás nem mondja ki nyíltan, hogy Eutyches mire gondol.

Mégis, hogy mélyére hatoljunk esztelenségének: az egyesülés vagy a születés, vagy a feltámadás idején történt. De ha a születés idején történt, akkor nyilván úgy gondolja, hogy már a születés előtt is létezett az emberi test, amely nem Máriától vétetett fel, hanem valamilyen más módon volt előkészítve. Szűz Máriát arra jelölték ki, hogy tőle test szülessen, amely nem tőle vétetett; az a test pedig, amely korábban létezett, elválasztott és elkülönített volt az isteni szubsztanciától.⁵² Amikor a Szűztől született, egyesült az Istennel, oly módon, hogy egy természet jött létre. Vagy ha nem ez az ő véleménye, akkor az lehet, hogy ha egyszer azt állítja, hogy két természete volt az egyesülés előtt, egy az egyesülés után, már ha az egyesülés a születéssel ment végbe, hogy a testet Máriától vette, de mielőtt még ez megtörtént, az istenség és az emberség természete különbözött, a felvétel során eggyé vált, és az isteni szubsztanciába változott át. Ha pedig úgy véli, hogy ez az egyesülés nem a születéskor, hanem a feltámadáskor ment végbe, akkor ennek megtörténtét megint csak kétféle módon gondolhatja el: vagy úgy, hogy Krisztus születésekor nem Máriától vette a testet, vagy úgy, hogy tőle vette; mindenesetre a feltámadásig két természet létezett, a feltámadás után egy lett belőlük.

Ezekből adódik az a különbség, amit a következő módon akarunk megvizsgálni: mikor Krisztus megszületett Máriától, vagy tőle nyerte az emberi testet, vagy sem. De ha nem azt vallja, hogy Krisztus tőle nyerte a testet, mondja meg, milyen embert öltött fel, mikor eljött hozzánk: vajon azt, aki elbukott a bűn hűtlensége miatt, vagy pedig másmit. Ha azt öltötte fel, akinek magvából származik az ember, akkor kibe is öltözött az istenség? Mert ha nem Ádám, Dávid és végül Mária magjából származott az a test,⁵³ amelyben Krisztus megszületett, mutassa meg, hogy mely testből származik, mert az első embertől fogva minden egyes ember emberi testtől ered. Ha viszont nem Szűz Máriát, hanem egy másik embert nevez meg, akitől a Megváltó testet vett fogantatáskor, akkor egyrészt őt magát tévedés zavarja meg,

⁵¹ Eutychesnek ez az állítása eltérő formában olvasható például Leo pápa első *Tomusában* (Ep. 28.6. PL 54, 777B). Az eltérést az jelenti, hogy Eutyches Leo szerint nem Krisztusban vallott két természetet (*duas se confiteri in Christo naturas*) azok egyesülése előtt, hanem Krisztust vallotta két természetből (*ex duabus naturis*). Boëthius jelen értekezésének bevezetőjében Eutyches követőinek nézete kapcsán szintén azt állítja, hogy szerintük Krisztus két természetből volt, csakúgy, mint a hatodik fejezetben, a hetedik fejezetben a Leo pápánál található álláspont szerint utal Eutyches állítására.

⁵² Így értette Eutyches nézetét Flavianos, Konstantinápoly egykori püspöke Leo pápának írt levelében. Flavianos azt írja, hogy Eutyches „...azonban azt is mondta, hogy a Szűztől, aki teste szerint, szubsztanciálisan egy (*consubstantia*) volt velünk, maga az Isten nem vett fel velünk egylényegű testet, az Úr teste nem volt ember-test (*corpus-hominis*), hanem emberi test (*corpus humanum*) volt, ami a Szűztől származott.” (Ep. 22.3., PL 54, 730–731)

⁵³ Mát. 1. 1–16.

másrészt a legfőbb istenségre a hazugság bélyegét süti. Hiszen Ábrahám és Dávid azt az ígéretet kapta a szent jövendölésekben, hogy az ő magvukból származik az egész világ üdvössége; ezt Eutyches másoknak tulajdonítja, különösen mert, ha emberi test vétetett fel, akkor ez nem vétetett mástól, mint akitől megszületett.

Ha tehát az emberi test nem Mária által vétetett, hanem bárki mástól, ugyanakkor Mária által született az, ami az elpártolás miatt romlott volt,⁵⁴ akkor Eutychest a fentebb kifejtett érv cáfolja meg. Ha pedig Krisztus nem azt az embert öltötte fel, aki a bűnért járó büntetésként a halált szenvedte,⁵⁵ akkor ebből az a nehézség adódik, hogy egyetlen ember magjából sem születhet olyan, aki mentes az eredendő bűn büntetésétől. Senki sincs, akitől ilyen test vétetett, amiből az következik, hogy e testet újonnan alkották meg. Azonban ez [a test] az emberek szemében vagy olyan, amit emberi testnek gondolhatnak, noha valójában nem az, különösen mert egyáltalán nincs alávetve az eredendő büntetésének, vagy pedig valamiféle újszerű, valódi emberi természet formáltatott erre az alkalomra, mely nincs alávetve az eredendő bűn büntetésének? Ha az emberi test nem volt valódi,⁵⁶ nyilvánvalóan az istenségre bizonyul a hazugság, mivel az embereknek testként mutatta azt, ami egyrészt nem volt valódi test, másrészt csalódtak azok, akik valódinak gondolták. Ám ha új, valódi és nem embertől származó test formáltatott, akkor mi végre a születés oly nagy drámája? Hova tűnik a szenvedés értelme? Mert a magam részéről úgy vélem, hogy még az ember esetében is ostobán történik, ami haszontalanul történik. Ám ugyan milyen hasznát mutathatják ki az istenség oly nagy leereszkedésének, ha az ember, aki elveszett, nem nyert megváltást Krisztus születésével és szenvedésével, hiszen tagadják, hogy Krisztus felvette volna őt?

Tehát ismét: ahogy ugyanabból a forrásból származik Eutyches tévedése, mint Nestoriosé, úgy ugyanaz lesz a vége, az emberi nem Eutyches követői szerint sincs

⁵⁴ Boëthius itt követi Ágoston megközelítését a bűn átszármazására vonatkozólag, eszerint minden ember fogantatása és születése bűn, amely átered a következő nemzedékre szemben a pelagiusi megközelítéssel. A halandó, változó szubsztancia átalakításának említésekor, a harmadik fejezetben ez a kérdés még nem került szóba. Ágoston és vele együtt az egyház és Boëthius nézete szerint nem születhet olyan ember, akire nem terjed ki a bűn következménye. Boëthius érve az, hogy ha a felvett ember büntől mentes lett volna, akkor nem lehetett volna ember, valami új dolognak kellett volna lennie annak, amit a kortárs emberek embernek vélték és láttak.

⁵⁵ A Boëthius korára általánosan elfogadott nézet szerint Krisztus büntelenül viselte el a bűn következményét, a halandóságot és a halált, valamint az Ige által felvett testnek valódi embernek kellett lennie, más esetben nem mehetett volna végbe az emberi nem megváltása.

⁵⁶ A doketista krisztológiai megközelítések szerint Krisztus teste nem volt valódi test: vagy azért, mert nem valódi, fizikai test volt, hanem csak látszat, mint például Markion szerint, vagy pedig azért, mert nem ember teste volt. Például azért nevezik doketistának Apollinarist vagy Eutychest, mert álláspontjuk nem teszi lehetővé, hogy a felvett testet teljes értékű embernek tekintsük.

megváltva, minthogy nem az vétetett fel, aki beteg, gondozásra és megváltásra szorult. E véleményét, úgy tűnik – ha mégis azt a tévedést vallotta, hogy Krisztus teste valójában nem származott embertől, hanem emberi testen kívül, sőt az égben alkották meg –, onnan merítette, hogy úgy hisszük, a test vele együtt a mennybe ment. Ezt ez a példabeszéd fejezi ki: „Senki nem ment föl a mennybe, csak aki alászállt a mennyből”.⁵⁷

6. FEJEZET

Azonban eleget mondtunk már arról az eshetőségről, hogy mi van akkor, ha a testről, melyet Krisztus kapott, nem hiszik el, hogy Máriától vétetett. Ha viszont Máriától vétetett [a test], és sem az isteni, sem az emberi természet nem maradt teljesen változatlan, akkor ez három módon történhetett: vagy az istenség változott át emberséggé, vagy az emberség istenséggé,⁵⁸ vagy mindkettő elvegyült és összekeveredett egymással úgy, hogy egyik szubsztancia sem tartotta meg saját formáját.⁵⁹

De ha az istenség változott át emberséggé, az történt – amit hinni istentelenség –, hogy míg az emberség változatlan szubsztancia marad, az istenség változást szenved, és ami természeténél fogva hatásoknak kitett és változékony, változatlan marad, amiről pedig úgy hisszük, hogy természeténél fogva hatásoktól mentes és változatlan, változó dologgá alakul. Ez semmilyen módon nem eshet meg. De talán az emberi természet alakult át istenivé. Ez viszont hogyan történhetett meg, ha az istenség Krisztus születése során mind az emberi lelket, mind pedig a testet felvette? Mert nem minden képes bármivé átalakulni és átváltozni.⁶⁰ Mert – miután egyes szubsztanciák testiek, mások testetlenek – sem a testi nem képes testetlenné, sem pedig a testetlen testivé válni, és a testetlenek sem változtatják kölcsönösen saját formáikat egymás között; mivel egyedül azok képesek egymásba átváltozni és átalakulni, amelyek egy, közös anyagi alappal rendelkeznek, és ezek sem mind,

⁵⁷ Jn 3, 13.

⁵⁸ Boëthius innentől a két természet egyesülésének lehetséges módjait vizsgálja meg. Ennek során viszont nem alkalmaz terminológiai megkülönböztetéseket, csupán átváltozásról vagy átalakulásról (*transformatio*) és összekapcsolásról (*coniunctio*), illetve egyesülésről (*adunatio*) tesz említést. A görög terminológia ennél szélesebb és mélyebb megkülönböztetésre ad lehetőséget. Az átalakulás a görög *'tropé'* terminussal jelölt folyamat, amely az egyik tényező átváltozását jelenti a másikká.

⁵⁹ Az eggyé válásnak ezt a formáját Alexandros *A keveredésről* (LS 48C3, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 372) című műve elegyedésnek (*synchysis*) nevezi. Ennek lényege az, hogy az egymással elvegyülő dolgok megsemmisülnek a folyamat során, és a kettőből egy új, harmadik dolog jön létre, amely nem azonos azokkal, amelyekből létrejött.

⁶⁰ Így gondolta Aristotelész is (De Gen. et Corr. 327b10-22).

hanem csak azok, amelyek képesek egymásra hatást gyakorolni és hatást elszenvedni egymástól.⁶¹

Ezt a következő módon bizonyítjuk be: a bronz nem képes kővé változni, sem ugyanaz a bronz fűvé, sem bármilyen test bármilyen más testté átváltozni, csak ha az egymásba változó dolgoknak egyrészt ugyanaz az anyaga, másrészt képesek egymásra hatni, illetve egymástól hatást elszenvedni; például amikor a bor és víz keveredik, mindkettő olyan, hogy a hatásgyakorlás, illetve szenvedés közösségére léphetnek egymással. Mert a víz minősége képes valamilyen hatást elszenvedni a bor minőségétől; ugyanígy a bor minősége is képes valamilyen hatást elszenvedni a víz minősége által. Ha viszont sok a víz és kevés a bor, nem azt mondjuk, hogy összekeverednek, hanem azt, hogy az egyiket elpusztítja a másik minősége. Mert ha valaki bort önt a tengerbe, a bor nem keveredik a tengerrel, hanem megsemmisül benne, tudniillik azért, mert a bor minősége nincs semmilyen hatással víz minőségére annak nagy tömege folytán, inkább a víz a bor minőségét nagy tömege miatt sajátjává változtatja át.⁶² Ha viszont ezek a természetek közepes mennyiségben vannak jelen, egyenlők egymással, vagy csak kis különbség van közöttük, amik képesek egymásra hatni és hatást elszenvedni egymástól, akkor összekeverednek, és köztes minőségűvé elegyednek.

Ez csupán a testiekre érvényes, azonban ezek közül se mindegyikre, hanem – mint ahogy mondtam – csupán azokra, amelyek képesek hatni egymásra és hatást elszenvedni egymástól, valamint közös és azonos anyagi alappal rendelkeznek. Mert minden test, ami keletkezik és pusztul – úgy tűnik – közös anyagi alappal rendelkezik, de nem minden képes mindenre, vagy mindenben, akár valamilyen hatást gyakorolni, akár hatást elszenvedni. A testi dolgok semmilyen módon nem képesek testetlenné válni, minthogy nem osztoznak közös anyagi alapon, amely felvéve a minőségeket az egyikké, illetve a másikká változna át. Mert a testetlen szubsztancia természete teljes egészében olyan, hogy nem támaszkodik semmilyen anyagi alapzatra, viszont nincs olyan test, amelynek ne lenne anyagi alapja. Mivel ez így van, és mivel még azok sem, amelyek közös anyaggal rendelkeznek, nem képesek átváltozni egymásba, ha nincs meg bennük a kölcsönös hatásgyakorlás és hatáselszenvedés képessége, még sokkal kevésbé változnak egymásba azok a dol-

⁶¹ Ez a gondolat megtalálható Aristotelésnél is (De Gen. et Corr. 328a18-19).

⁶² Egy csepp bor vagy más folyadék és tenger, illetve nagyobb mennyiségű folyadék keveredésének vagy vegyülésének kérdése sok filozófust foglalkoztatott. Aristotelés azt írta, hogy egy csepp bor tízezer kupa vízzel nem vegyül – az aristotelési kifejezés szerint keveredik (*mixis*) –, mivel a bor formája megsemmisül, és a bor vízzé válik (De Gen. et Corr. 328a23-28). Boëthius szintén úgy véli, hogy a folyamat során a kevés megsemmisül a sokban. A sztoikus szerzők szerint viszont egy kis mennyiségű bor vegyüléket (*krasis*) alkot a nagy mennyiségű vízzel, és a keverékben nem semmisül meg a kis mennyiségű bor, mert ismét elkülöníthető a víztől, például egy olajos szivacs segítségével (LS 48C, D, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 372–374).

gok, melyeknek nem csupán közös anyaguk nincsen, hanem míg az egyik testként anyagi alapra támaszkodik, a másik, mint testetlen dolog, egyáltalán nem szorul anyagi alapra.

Tehát nem lehetséges, hogy egy testi dolog testetlen fajtájúvá változzon át. Viszont az sem lehetséges, hogy a testetlenek egymással keveredve valamilyen keveredés útján egymásba változzanak. Azon dolgok, amelyeknek nincs közös anyaga, arra is képtelenek, hogy egymásba változzanak és alakuljanak. A testetleneknek nincs semmiféle anyaga, tehát nem képesek kölcsönösen átváltozni egymásba. Azonban a lélekről és Istenről helyesen hisszük azt, hogy testetlen szubsztanciák, tehát az emberi lélek nem változott át az istenségbe, amely által felvétellett. Ha viszont sem a test, sem pedig a lélek nem volt képes istenséggé válni, semmilyen módon sem volt lehetséges, hogy az emberség Istenné változzon át. Sokkal kevésbé hihető az, hogy a kettő összekeveredjen egymással, minthogy a testetlen természet nem képes testté változni, és fordítva, a testi sem alakul át testetlenné, mivel ezek nem rendelkeznek közös anyagi alappal, amely a szubsztanciák megfelelő minőségei révén változna.

Eutyches követői azonban azt mondják, hogy Krisztus két természetből áll ugyan össze, de nem áll két természetben;⁶³ ezzel azt szeretnék állítani, hogy ami kettőből állt össze, eggyé válhat oly módon, hogy azok a dolgok, amelyekből – mint mondják – összeállt, nem maradnak meg. Mint ahogy a méz és a víz összekeveredése során egyik sem marad meg, hanem az egyik a másikkal összekapcsolódva megsemmisül, és egy harmadik dolog jön létre; így arról, ami a mézből és a vízből harmadik dologként létrejön, azt mondjuk, hogy két összetevőből áll össze, azonban tagadjuk, hogy két összetevőben állna. Nem állhat két összetevőben, ha egyszer egyikük természete sem marad meg. Mert állhat kettőből, bár azok úgy is összekapcsolódhatnak, hogy valamelyik minőség megsemmisül. Az efféle összetétel azonban nem állhat mindkét összetevőben, mert azok egymásba változnak át, nem maradnak meg, nem létezik az a két dolog, amelyekben állnia kellene, mivel kettőből áll össze oly módon, hogy azok minőségük megváltozásával kölcsönösen egymásba változnak át.

Az egyház hívei ezzel szemben jó okkal vallják mindkét tételt: mind azt, hogy Krisztus két természetből, mind azt, hogy két természetben állt fenn. Hogy ezt milyen értelemben mondják, kissé alább magyarázom meg. Most annyi nyilvánvaló, hogy megcáfoltuk Eutyches nézetét. Cáfolatunk azon alapult, hogy miután háromféle módon lehetséges, hogy két természetből egy természet legyen – vagy az isteni természet változik át az emberi természetbe, vagy az emberi természet az istenibe, vagy pedig összekeveredik a kettő – a fenti érveléssel kimutattuk, hogy ezen módok egyike sem valósulhat meg.

⁶³ Boëthius jelen értekezésének bevezetőjében ugyanezt állította, viszont az ötödik fejezetben ettől eltérő kijelentést tulajdonított Eutychesnek.

7. FEJEZET

Hátravan még annak megmutatása, hogy milyen értelemben állítja az egyetemes hit mind azt, hogy Krisztus két természetben áll, mind azt, hogy két természetből áll. Két dolgot jelent az, hogy „valami két természetből áll”: az egyik az, ami két természetből kapcsolódik össze, mint ahogy a víz és méz, azaz ezek tetszőleges módon elvegyülnek,⁶⁴ akár úgy, hogy az egyik a másikba változik, akár úgy, hogy a kettő kölcsönösen elkeveredik egymással, de semmilyen módon sem marad meg mind a kettő. Eutyches ebben az értelemben mondja, hogy Krisztus két természetből áll.⁶⁵

A másik mód, ahogyan valami két dologból állhat, a következő: a két dolog úgy kapcsolódik össze, hogy összetevői, amikből összekapcsolódott, megmaradnak, és nem változnak egymásba,⁶⁶ mint ahogy azt mondjuk, hogy a korona aranyból és drágakövekből áll össze. Itt sem az arany nem változik át drágakővé, és a drágakő sem alakul át arannyá, hanem mindkettő megmarad, és nem veszti el saját formáját. Az ilyenekről tehát azt mondjuk, hogy azokban és azokból az összetevőkből állnak fenn, amelyekből állításunk szerint állnak. Ebben az esetben ugyanis mondhatjuk, hogy a korona aranyból és drágakövekből áll, mivel léteznek a drágakövek és az arany, amelyekben a korona áll, az előző módon viszont nem létezik a méz és a víz, az, amikből ezek összekapcsolódása állhatna.

Tehát mivel az egyetemes hit szerint azt valljuk, hogy Krisztusban mindkét természet megmaradt, teljes egészükben és azonosan fennállnak benne, és nem változik át az egyik a másikba, joggal mondjuk mind azt, hogy Krisztus két természetben áll, mind pedig azt, hogy két természetből; két természetben, mert mindkettő megmarad, és két természetből, mivel mindkét megmaradó természet egyesülésével jön létre Krisztus egyetlen személye. Az egyház hívei pedig nem abban a jelentésében vallják azt, hogy Krisztus két természetből kapcsolódott össze, mint ahogy azt Eutyches állítja. Eutyches ugyanis a két természetből való összetétel olyan jelentését veszi alapul, ami nem engedi meg, hogy a dolog két természetben álljon, hiszen nem marad meg a kettő; az egyház követője viszont 'a két természetből való összetétel' olyan jelentését veszi alapul, mely közel van ahhoz az állításhoz és támogatja azt, mely szerint Krisztus két természetben áll. Tehát az, hogy 'valami két dologból áll' névazonos kifejezés, vagy inkább kétértelmű és kettős jelentése

⁶⁴ Ez a *synchysis*-típusú keveredés.

⁶⁵ Boëthius itt eltérően vélekedik Eutyches nézetéről, mint ahogy azt az ötödik fejezetben tette és azonos módon, mint a hatodik fejezet végén, mivel itt azt állítja, hogy Eutyches szerint Krisztus két természetből áll (*ex utrisque naturis consistere*), míg a korábban, az ötödik fejezetben azt állította, hogy Eutyches Krisztusban két természetet vallott (*duas se confiteri in Christo naturas*).

⁶⁶ Ez a típusú egyesülés a korábbiak során nem került megemlítésre. Ez az egyesülés leírása, amit a görög terminológia *henósisként* említ, a latin pedig *adunatió*nak.

révén különböző dolgokat jelöl: az egyik jelentés szerint nem maradnak meg a szubsztanciák, amelyeket az összekapcsolódás alkotórészeinek mondunk, a másik módon olyan összekapcsolódást jelöl, amelyben mindkét alkotórész megmarad.

Miután kibogoztuk a névazonosság és a kétértelműség csomóját, nem hozható fel további ellenérv azzal szemben, hogy ez a nézet az, amit a szilárd és igaz egyetemes hit tartalmaz: Krisztus ugyanaz a teljes ember,⁶⁷ ugyanaz az Isten és ugyanő, aki egyaránt teljes ember és Isten, egy Isten és az Isten fia. Nem egy negyediket adunk hozzá a Háromsághoz, amikor a tökéletes Istent emberrel társítjuk, hanem egy és ugyanaz a személy⁶⁸ teszi teljessé a Háromság számát, olyan módon, hogy jöllehet az ember szenvedett, mégis azt mondjuk, hogy Isten szenvedett, nem azért, mert maga az istenség vált emberi természetté, hanem mert az istenség felvette az emberi természetet. Éppígy azt, aki ember, Isten fiának nevezzük, nem az isteni, hanem az emberi szubsztanciája miatt, ami az istenséggel természetes egyesülés által kapcsolódott össze. És bár az értelem ezeket így különválasztja és összekeveri, egy és ugyanaz a valaki tökéletes ember és Isten. Isten mivel az Atya szubsztanciájából született, viszont ember, mert Szűz Mária hozta világra. Hasonlóképpen, aki ember, az Isten, azáltal, hogy Isten felvette, és aki Isten, az ember, mert magára öltötte az embert;⁶⁹ bár egy és ugyanazon személyben más az istenség, aki felvett és más az emberség, ami felvétel, mégis ugyanaz a valaki Isten és ember.

Ha embernek fognád fel, ugyanaz a valaki ember és Isten, mivel természeténél fogva ember, ugyanakkor Isten, mivel felvétel általa. Ha viszont Istennek fognád fel, ugyanaz a valaki Isten és ember, mivel természete szerint Isten, az ember felvétele által viszont ember. Ilyen módon kettős természet és kettős szubsztancia⁷⁰ lesz benne, minthogy ember-Isten és egy személy, mivel ugyanaz a valaki ember és

⁶⁷ Boëthius azért hangsúlyozza, hogy Krisztus teljes ember, hogy elkerülje Apollinaris tévedését, aki szerint az Ige csupán egy hústestben (*sarx*) volt jelen és irányította, éltette azt. Apollinarist követően Krisztus emberi természetének megnevezése során az egyes szerzők hozzátették, hogy értelmes lélekből és testből álló ember az Ige által felvett ember.

⁶⁸ Az Ige isteni személyéről van szó, aki megtestesülve az emberi természettel együtt alkotta Krisztus személyét.

⁶⁹ A ruha-metaphora kiemelt szerepet kapott az egyes krisztológiai koncepciókban. Széles körben elfogadott volt az a gondolat, hogy az Ige megtestesülése során a még büntelen embert, Ádámot öltötte magára. Ez a gondolat bibliai szöveghelyekre vezethető vissza, amilyen az, hogy „Inkább öltésék magatokra az Úr Jézus Krisztust (*alla endysasthe ton kyrion Iésoun Christon*)” (Rom. 13. 14), „Krisztust öltöttétek magatokra (*Christon enedysasthe*)” (Gal 3. 27), illetve Sebastian Brock ide sorolja Fil. 2.7-es verset is, ahol az olvasható, hogy az Ige testté vált, és a szolgálta alakját vette fel (*morphén doulou labón*) – a hasonlat szerint – ruhaként (Brock: *Studies in Syriac Christianity*, XI, 15).

⁷⁰ A 'substantia' terminus használata homályos, mert Boëthius azt állítja, hogy egyetlen személy, egyetlen értelmes, individuális szubsztancia az Isten és az ember, melyben két természet, azaz két fajalkotó különbség, avagy általános szubsztancia, avagy szubszisztencia van jelen. Boëthius itt a 'natura' fogalmától eltérő értelemben használja a 'substantia' terminust; homályos, hogy

Isten. Ez a középút⁷¹ a két tévedés között, amint az erények is középutt helyezkednek el. Mert a dolgok között minden erény az ékes közepet foglalja el. Ha pedig valami a felett vagy az alatt áll, ahol lennie kellene, eltávolodik az erénytől. Tehát az erény középen helyezkedik el.

A következő négy lehetőség van, és rajtuk kívül nincsen más:⁷² Krisztusban vagy két természet és két személy volt, mint ahogy Nestorios mondja, vagy egy természet és egy személy, ahogy Eutyches állítja, vagy két természet és egy személy, ahogy az egyetemes hit tartja, vagy egy természet és két személy.⁷³ Mivel a Nestoriosnak adott válaszban megcáfoltuk, hogy Krisztusban két természet és két személy lenne, megmutattuk továbbá, hogy nem lehet benne egy természet és egy személy, ahogy Eutyches javasolta, és annyira esztelen pedig mindeddig senki nem volt, hogy azt higgye, Krisztusban egy természet, de két személy van, így nem marad más lehetőség, mint az igaz, amit az egyetemes hit hirdet, hogy Krisztusban kettős szubsztancia van, de egy személy.

Kevéssel korábban elmondtuk, hogy Eutyches az egyesülés előtt két természetet vall Krisztusban, de egyet az egyesülés után. Úgy értelmeztük, hogy e tévedés két vélekedést rejt. A természetek ezen egyesülése vagy Krisztus születésekor történt, bár az emberi test nem Máriától vétetett, vagy Máriától vétetett a test, az egyesülés pedig a feltámadáskor történt. Úgy vélem, mindkét lehetőséget megfelelően megvitattuk. Most azt kell megvizsgálnunk, hogy két természet keveredése hogyan eredményezhet egy szubsztanciát.

8. FEJEZET

Azonban még mindig van egy további kérdés, amelyet azok vethetnek fel, akik nem hiszik, hogy az emberi test Máriától vétetett, hanem úgy vélik: másképpen különítették el és készítették elő azt, ami a természetek egyesülésekor látszólag Mária méhéből született és látott napvilágot.

Azt mondják ugyanis, hogy „ha a test embertől vétetett, és az első kötelességszegéstől fogva minden ember nem csupán a bűn és halál foglya, hanem a bűnök iránti

Boëthius álláspontja mennyiben különbözik Nestoriosétól, aki szintén két szubsztanciát különböztet meg Krisztusban.

⁷¹ Mint ahogy Boëthius a bevezető utolsó mondatában rögzítette, a két szélsőséges nézet közti középút kimutatása, az egyház álláspontjának bemutatása a célja. A középút utalás az aristotelési *mesotés* etikai fogalmára (Eth. Nic. II.5.1106a26-1106b34)

⁷² Más szövegváltozat szerint: „sem a négy lehetőség alatt, sem felett nem lehet” (*quattuor haec neque ultra neque infra esse possunt*).

⁷³ Az egyik szövegvariáns hozzáteszi, hogy „semelyik eretnecség sem képviselte ezt” (*quod nullus hereticus adhuc attigit*). A négy lehetséges mód közül ezt a variációt senki sem képviselte, fikció.

szenvedélyek is rabságban tartják, és az számára a bűn büntetése, hogy miközben a halál szorongatja, az akaratlagos bűnelkövetés vádjának is ki legyen téve, akkor Krisztusban miért nem volt sem bűn, sem pedig a bűnelkövetés semmiféle akarata?⁷⁴

Az efféle kérdés kiemelten figyelemre méltó kétséget fogalmaz meg, mert ha Krisztus teste emberi testből vétetett, kétséget ébreszthet, hogy milyen volt az a test, ami felvétetett. Nyilván olyan embert váltott meg, amelyet felvett. Ha viszont olyan embert vett fel, amilyen Ádám volt a bűnbeesés előtt, a romlatlan emberi természetet vette fel, amelynek viszont egyáltalán nem volt szüksége gyógyszerre. De hogyan lehetséges az, hogy [az Ige] olyan embert vett fel, amilyen Ádám volt, jöllehet Ádámban meglehetett a bűnelkövetés akarata és szenvedélye; ezért van, hogy az isteni parancsok áthágása után is az engedetlenség vétkei tartották fogva? Viszont úgy hisszük, hogy Krisztusban nem volt jelen a bűn elkövetésének akarata, különösen azért, mert ha olyan emberi testet vett fel [az Ige], amilyen Ádámé volt a bűn elkövetése előtt, akkor nem kellett volna halandónak lennie, mivel ha Ádám nem követett volna el bűnt, semmilyen módon sem ízlelte volna meg a halált. Mivel tehát Krisztus nem követett el bűnt, azt kell kérdeznünk, hogy miért ízlelte meg a halált, ha Ádám testét vette fel, amilyen az a bűn elkövetése előtt volt. Ha pedig az embernek azt az állapotát vette fel, amilyen Ádámé volt a bűn elkövetése után, úgy tűnik, Krisztusból sem hiányzott annak szükségessége, hogy alávetessék a vétkeknek, szenvedélyek zavarják meg, és – miután a megítélés kritériumai elhomályosultak – ne tudja teljesen tisztán megkülönböztetni a jót a rossztól, hiszen mindezen büntetéseket Ádám a vétkes elpártolással vonta magára.

Az ilyen emberekkel szemben azt kell mondanunk, hogy háromféle emberi állapot gondolható el: elsőként Ádámé a vétkezés előtt, amelyben, noha nem volt halál, és még semmilyen vétkekkel nem szennyezte be magát, mégis jelen lehetett benne a bűn elkövetésének akarata. A második az, amibe változhatott volna, ha szilárdan be akarta volna tartani az isteni parancsokat, mert az is hozzájárult volna, hogy nem csupán nem követett volna el bűnt, vagy akart volna bűnt elkövetni, hanem nem is lett volna képes bűnt elkövetni, vagy akarni a vétket. A harmadik pedig a vétkezés utáni állapot, amelyben az embert szükségszerűen kíséri a halál, maga a bűn és a bűn akarása.⁷⁵

⁷⁴ A kérdés hasonlít ahhoz, amit Boëthius fentebb, az értekezés ötödik fejezetében, Eutyches nézete ellen hozott fel: ha Krisztus ember volt, akkor embertől származva nem lehetett mentes az eredendő bűntől és annak következményétől, viszont büntelenül kellett elszenvednie a kereszthalált, hogy megválthassa az embert bűnétől.

⁷⁵ Henry Chadwick szerint (Chadwick: Boethius, 203) ez a felosztás olvasható Ágostonnál (*Civitate Dei*, XIII.23), ahol Ágoston megkülönbözteti egymástól a lelki testtel rendelkező testet, amely már magán viseli a bűn következményét, a szellemi testet, amilyenné válhatott volna az ember a bűn elkövetése nélkül, valamint egy harmadikat, amilyen Ádám volt a bűn elkövetése előtt. Boëthius viszont nem használja Ágoston megnevezéseit, és más struktúra

Ezek szélső és ellentétes pontjai a következők: az az állapot, ami jutalom lett volna, ha Ádám be akarta volna tartani az isteni parancsokat, és az, ami a büntetése lett, minthogy nem akarta betartani. Mert az előbbiben nem lenne sem halál, sem bűn, sem semmilyen akarat a bűn elkövetésére. Az utóbbiban viszont van halál is, bűn is, és minden hajlam a vétkezésre; minden kész a veszedelemre, és nincs benne semmi erő, hogy [az ember] képes legyen felállni a bukás után. A két állapot között helyezkedik el ama középső, amiből hiányzik mind a halál, mind a bűn, viszont megvan a képesség mindkettőre. Krisztus, valamilyen módon, ebből a három állapotból állította össze magának testi természetének egyes okait: mivel halandó testet vett fel, hogy a halált elúzza az emberi nemtől, abba az állapotba kell helyeznünk, ami Ádám kötelesség-szegése után, büntetésként méretett rá. Az viszont, hogy nem volt benne semmilyen akarat a bűnre, az abból az állapotból származott, ami akkor valósulhatott volna meg, ha [Ádám] nem igazította volna akaratát a cselvető hazugságaihoz. Hátravan még a harmadik, középső állapot, tudniillik az, amelyik akkor volt, amikor egyrészt nem volt jelen a halál, másrészt megjelenhetett a vétkezés akarata. Ádám ebben az állapotban olyan volt, hogy evett és ivott, megemészte, amit befogadott, álomba merült, és más dolgokat is tett, amelyekről persze nem volt mentes, ezek emberi dolgok, de megengedettek, és nem vonták maguk után a halál büntetését.

Nem kétséges, hogy ezek mindegyike jelen volt Krisztusban, mivel evett, ivott és élt az emberi test szolgálatával. Mert nem kell azt hinnünk, hogy Ádám oly nagy szükségben volt, hogy ha nem evett volna, nem maradt volna életben; valójában, ha minden fáról szakított volna, örökké élhetett volna, és ezen élelemnek köszönhetően nem halt volna meg; ezért a Paradicsom gyümölcseivel elégítette ki szükségét. Nincs olyan, aki ne tudná, hogy Krisztusban megvolt e szükséglet, de hatalmából, nem kényszerből; és maga a szükség megvolt benne a feltámadás előtt, a feltámadás után azonban Krisztus emberi teste olyanná változott, amilyenné Ádámé változhatott volna, ha nem ejti foglyul a pártütés béklyója. És maga az Úr Jézus Krisztus tanított minket arra, hogy azért imádkozzunk, hogy legyen meg az ő akarata, miként a mennyben, úgy a földön is, jöjjön el az ő országa, és szabadítson meg minket a gonosztól.⁷⁶ Mert mindezzel az emberi nem buzgó hívei ama legboldogabb átváltozásáért könyörögnek.

Ezek azok, amiket hitemből fakadóan számodra összeállítottam. Ha ebben van olyan, amit elhamarkodottan mondtam, úgy nem vagyok annyira szerelmes munkámba, hogy amit egyszer kiontottam magamból, igyekeznék a helyesebb vélemény elé helyezni. Mert ha nem származik tőlünk semmi jó, akkor semmi nincs, amit szeretni kellene a saját véleményünkben. Ha pedig minden jó attól származik, aki egyedül jó, akkor inkább azt kell jónak hinnünk, amit ama változhatatlan jóság és minden jónak oka előír.

szerint csoportosítja az emberi állapotokat. A hasonlóság abban áll, hogy Boëthius ugyanúgy három kategóriát állít fel, mint Ágoston.

⁷⁶ Mt 6. 9-13.

ÚJ FORRÁSOK AZ AZTÉK EMBERÁLDOZAT TÖRTÉNETÉRŐL

VASSÁNYI MIKLÓS (FORD.)¹

MOTOLINÍA (TORIBIO DE BENAVENTE): AZ ÚJ-SPANYOLORSZÁGI INDIÁNOK TÖRTÉNETE²

I. könyv, 2. fejezet: *Arról, hogy a szerzetes testvérek sokat segítettek az indiánok megtérésében, és a sok bálványról, valamint a kegyetlen áldozatokról, amelyeket bemutatnak; mindezek feljegyzésre méltó dolgok*

A föld annyira tönkrement a már említett lázongások és csapások miatt, hogy sok ház teljesen lakatlanná vált, és nem volt olyan közöttük, amely ne részesült volna a fájdalomban és sírásban, amely sok évig tartott. És hogy ily nagy bajokat orvosoljanak, a szerzetes testvérek az igen szent Szűz Máriának ajánlották magukat, aki az eltévelyedettek útmutatója és vezetője és a szenvedők tanácsadója, és ezzel egyidejűleg vezérül és parancsnokul a dicsőséges Szent Mihályt választották, akinek – Szent Gábriellel és az összes angyalokkal egyetemben – minden hétfőn elmondtak egy énekes misét, amelyet egyes házakban mind a mai napig elmondanak; és szinte minden pap elmondja a misén az angyalok litániáját [*coleta*]. S azután, hogy az első évben³ valamennyire megismerték a földet, úgy tűnt nekik: jó lenne, ha egyesek közülük visszamennének Spanyolországba, egyfelől hogy megnyerjék Őfelsége kegyét a bennszülöttek [*los naturales*] számára, másfelől hogy több szerzetes testvért hozzanak, mivel a földterület nagysága és a nép nagy száma ezt megkövetelte. És azok, akik ottmaradtak ezen a földön, befogadták a házaikba az urak és vezetőik fiait, és megkeresztelnek <*sic!*> sokakat a szüleik bejegyzésével. Ezek a fiúk, akiket a testvérek neveltek és tanítottak, nagyon szépek és ügyesek lettek, és befogadták a helyes tanítást is, amelyet sok más embernek továbbadtak. Ezenkívül is sokat segítettek, mert felfedték a testvérek előtt atyáik rítusait és bálványimádásait és ceremóniáik sok titkát, ami kiváló anyag volt arra,

¹ Jakab Rebeka technikai segítségével.

² Serna Arnaiz – Castany Prado: Fray Toribio, 25–28; 44–46; 47–52.

³ 1524-ben.

hogy <a testvérek> összezavarják és kiprédikálják a nép tévelygéseit és a vakságot, melyben a nép volt.⁴

A testvérek felfedték az indiánok előtt, ki az igazi és egyetemes Úr, mennynek és földnek és minden teremtménynek teremtője, s hogy ez az Isten a maga végtelen tudásával miként uralja és irányítja s adja az egész létezését, amelyet birtokol, és hogy a nagy jósága folytán miként akarja, hogy mindenki meg legyen váltva. Ugyanígy ki is ábrándították a népet, és megmondták neki, ki az, akinek szolgál <ti. az ördög>, s mi annak a feladata – tudniillik az, hogy örökkévaló és rettenetes kínokkal járó kárhozatra vigye mindazokat, akik hisznek benne, és rábízzák magukat. S ezzel együtt minden egyes testvér a lehető legvilágosabban, ahogyan csak tudta, megmondta nekik, mi szükséges az indiánok megváltásához, de azok számára nagyon kellemetlen volt hallani Isten szavát, s nem kívántak más dologhoz érteni, mint ahhoz, hogy magukat bűnökre és vétkekre adják, amennyiben áldozatokon [*sacrificos*] és ünnepeken vettek [*fiestas*] részt, ettek és ittak és lerészegedtek ezek során, s a bálványoknak saját vérüket adták enni, amelyet a fülükből, a nyelvükből, a karjukból és más testrészeikből vettek, amint a későbbiekben el fogom mondani.

Ez a föld a pokol képmása volt: az itt tartózkodók éjszaka hangokat hallattak, amidőn egyesek az ördögöt hívták, mások lerészegedtek, mások énekeltek és táncoltak! Cimbalmokat pengettek, dudáltak, kürtöket és nagy csigákat fújtak meg, különösen az ördögeik ünnepein. Az ivászatokon, melyeket nagyon rendszeresen tartottak, hihetetlen mennyiségű bort pazaroltak el, és még annyit, amennyit ki-ki a testébe öntött.⁵ Mielőtt felfőznék a borukat bizonyos gyökerekkel, amelyeket beledobnak, a bor világos és édes, mint a vízzel kevert méz [*aguamiel*];⁶ miután felfőzték, egy kissé sűrűvé válik, és rossz lesz a szaga, és akik ettől rúgnak be, azoknak még rosszabb <lesz a szaguk>. Általában alkonyat után kezdtek inni, és annyira siettek inni, tízen-tizenöten, és oly folyamatosan töltögették poharaikat, és olyan keveset ettek, <hogy> már az éjszaka elején eltévesztették az ösvényt, már elesetek, már leültek, énekeltek, és hangokat hallatva hívták az ördögöt. Nagyon szomorú dolog volt látni az Isten képére teremtett embereket az oktalan állatoknál is rosszabbá változni. S még ennél is rosszabb volt az, hogy nem maradtak meg ebben az egyetlen bűnben, hanem sok más bűnt is elkövettek, és verekedtek és megsebeztek

⁴ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A bennszülött gyermekek alapvető szerepet játszottak Új-Spanyolország spirituális meghódításában, nemcsak mint a prédikációk tolmácsai és segédei, hanem úgy is mint közvetítők és besúgók és mint a bennszülött nyelvek tanárai. Motolinia ennek szenteli a 3. rész 14–15. fejezeteit.”

⁵ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Ami az indiánok e feltételezett ivászati hajlamát illetni, nem szabad elfelejtenünk, hogy Motolinia később megváltoztatta a véleményét, ahogyan ezt a *Memoriales* című műve 2. részének 18. fejezetében olvashatjuk.”

⁶ Az *aguamiel* szójelentése vagy „vízzel kevert méz”, vagy a *maguey* növény nedve, vagy a *maguey* növény megerjesztett nedve, amelyből a *pulqué*t készítik.

egymást, és előfordult, hogy meg is ölték egymást, még akkor is, ha jó barátok és közeli rokonok voltak. És amikor nem részegek, akkor annyira békések, hogy amikor nagyon civakodnak, akkor <csupán> lökődik egymást, és szinte soha nem adnak ki hangot, hacsak nem a nők, akik időnként civakodás közben kiabálnak, ahogyan ez ma is mindenütt történik, ahol <ezek a> nők vannak.

Volt egy másfajta részszegségük is, ami kegyetlenebbé tette őket, és ez az volt, hogy bizonyos gombáktól vagy kisméretű gombácskáktól <rúgtak be>, amilyenek ezen a földön ugyanúgy vannak, mint Kasztíliában; de az e földön termő gombák olyanok, hogy ha nyersen fogyasztják őket, akkor – mivel keserűek – <az emberek> isznak is közben, vagy velük együtt fogyasztanak egy kis méh-mézet. Kis idő múltán pedig ezernyi látomást láttak, különösen kígyókat, és ahogyan teljes önkívületbe estek, úgy tűnt nekik, hogy a lábszárukat és testüket férgek töltik meg, melyek élve felfalják őket, és így, félőrült állapotban kirohantak a házukból, keresve valakit, aki megöli őket. És ettől az állatias részszegségtől és kintől, amit átéltek, időnként megtörtént, hogy felakasztották magukat, és az is, hogy másokkal szemben voltak igen kegyetlenek. Ezeket a gombákat a maguk nyelvén *teonanacatl*nak nevezik, ami annyit tesz, mint „az isten húsa” vagy „az ördög húsa”, akit ők imádtak. S kegyetlen istenük az említett módon ezzel a keserű eledellel megáldoztatta őket.

Sok ünnepükön szokásuk volt tésztából gombócokat csinálni, és pedig sokféle-képpen, mert úgyszólván azon istennel való *communió*ként [*comunión*] használták ezeket, amelyiknek az ünnepét tartották; de volt egy másik, amit helyesebben nevezhetnénk *communió*nak, és ez az volt, hogy novemberben, amikor learatták a kukoricájukat és más veteményeiket, a *cenizo* egy fajtájának magvából, kukoricatésztával készítettek bizonyos lepényeket, melyek amolyan kerekded golyók, és ezeket megfőzték vízben egy lábasban. S mialatt ezek főttek, egyes gyerekek egyfajta cimbalmot pengettek, amely teljes egészében egyetlen fából készül bőr és pergamen nélkül, s ezenkívül énekeltek, és azt mondták, hogy azok a golyók átalakulnak Tezcatlipoca húsvá, aki az az isten vagy ördög, akit a legnagyobbnak tartottak, és akinek a legnagyobb istenséget [*dinidad*] tulajdonították, és csak az említett fiúk ették meg ezeket a golyókat, mint amaz ördögnek a szent ostyáját vagy húsát. A többi indián azokból jutott emberhúshoz, akik az áldozatban [*sacrificio*] haltak meg, és ezt általában a főurak és kereskedők és a templomi papok ették, mert a többi, alacsonyabb rangú népnek egyszer-egyszer jutott csak egy falat. Miután a spanyolok háborúba kezdtek, és már meghódították Mexikót annyira, hogy megbékítették a földet, azok az indiánok, akik a spanyolok barátai voltak, sokszor ettek azokból, akiket megöltek, mert ezt a spanyolok nem minden alkalommal tudták megtiltani nekik, hanem néhányszor az indiánok szükséglete miatt nem vettek róla tudomást, jóllehet undorodtak tőle.

I. könyv, 6. fejezet: *A Panquetzaliztli ünnepről és az ennek alkalmából végrehajtott áldozatokról és gyilkosságokról, valamint <arról, hogy> hogyan tépték ki és ajánlották fel a szíveket, és utána <hogyan> ették meg az áldozatokat*⁷

Ama napokon a fent említett hónapokban, egy *Panquetzaliztlinak* nevezett hónapban, mely a tizennegyedik volt, <s> amely Mexikó⁸ isteneinek volt szentelve, különösen kettejüknek, akikről azt mondták, hogy testvérek és háborúistenek, hatalmasak a gyilkolásban és a pusztításban, a győzedelmeskedésben és a leigázásban⁹ – nos, ezen a napon mint Húsvéton vagy mint legfőbb ünnepen sok véráldozatot [*sacrificios de sangre*] mutattak be a fülükből is és a nyelvükből is, mert ez nagyon elterjedt volt; mások a karjukból, a mellükből vagy más testrészükből adtak önáldozatot. De ezt, hogy vettek önmaguktól egy kis vért, hogy a bálványokra [*ídolos*] szórják azt, mintha csak valaki szenteltvizet hintene az ujjával; illetve hogy a vért bizonyos papírokra hintették a fülükből és a nyelvükből, és felajánlották – ezt mindenki általánosan gyakorolta mindenütt; de minden tartomány a maga szokása szerint más és más testrészből is mutatott be <áldozatot>: egyes helyeken a karokból, másutt a mellkasból stb. <áldoztak>; mert e jelek alapján ismerték fel egymásról, hogy ki melyik tartományból származik.¹⁰ Ezeket és más áldozatokat és szertartásokat kívül sok embert áldoztak fel és öltek meg az alant ismertetett módon.

Volt egy nagy kövük, amely ölhosszúságú volt, és nagyjából másfél arasz szélességű, és jó arasz vastag. E kő félig be volt süllyesztve a földbe, fent a magasban,

⁷ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *Panquetzaliztli* név összetett szó: náhuatl *pantli* „tollzászló” + *quetza* „felemelni”. Ezt a vallási ünnepet Huitzilopotchtlinak, a Nap és a háború istenének szentelték, és Motolinia szerint az év 14. hónapjában tartották meg, bár Sahagún szerint a 15. hónapban. Az 1. könyv 6. fejezete az első olyan rész, melyet Motolinia az azték emberáldozatok részletes leírásának szentel, és amelyre számos későbbi mű támaszkodott.”

⁸ Minden valószínűség szerint közelebről Tenichtitlán (a későbbi Mexikóváros) isteneire kell gondolnunk.

⁹ Serna Arnaiz – Castany Prado kiadásában itt ér véget az első mondat; ha így tagolunk, ez *anakolouthon*: a szerző elfelejtette kitenni a főmondat állítmányát – vagy a cím folytatásnak tekintette a fejezet első mondatát. Valószínűbbnek tűnik Joaquín García Icazbalceta (*Colección de documentos para la historia de México*, Tomo I, México: J. M. Andrade, 1858) kiadásának olvasata, amely a „nos”-sal kezdődő szövegrészt egyetlen mondatnak tekinti a megelőző sorokkal.

¹⁰ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A papír alapvető szerepet játszott az azték rítusokban az emberhalállal nem járó áldozatok során.” A *maya* kultúrában a királyi önvéráldozatot bemutató yaxchiláni sztéleken (British Museum, „The Yaxchilan Lintels”, Room G27) is jól látható, hogy a nyelvből kicsorgatott vér egy érdesített fonál mentén végigfolyva egy tálban elhelyezett papírtekercekre szívódik fel, amelyeken írásjeleket is ki lehet venni. Az ún. látomáskígyó (*Vision Serpent*) azután ezekből a tekercekből emelkedik ki, hogy a torkából előbújó ós jóslatot adjon a megváltozott tudatállapotban lévő uralkodónak.

a lépcsősor tetején a bálványok oltára előtt.¹¹ Erre a kőre feszítették rá feláldozás végett a szerencsétleneket háttal és erősen megfeszített mellkassal, mert meg voltak kötözve a lábuknál és a kezüknél fogva; és a bálványok főpapja vagy az ő helyettese, akik a leggyakrabban mutatták be az áldozatot (s ha néha olyan sok embert kellett feláldozniuk, hogy ezek elfáradtak, akkor mások léptek elő, akik már értettek az áldozathoz), és gyorsan egy kovakővel, amellyel tüzet csiholnak – miután egy ilyen kőből egy nagy kést, mintegy lándzsahegyet, készítettek, nem nagyon éleset, mivel ez a kő nagyon vaskos és törékeny, nemigen lehet kiélezni¹² (ezt azért mondom, mert sokan azt gondolják, hogy ama fekete kőből készült kések közül valók voltak ezek,¹³ melyek ezen a földön vannak, és ezeket az élükön olyan keskenyre alakítják ki, mint egy kés élet, és olyan pontosan vágnak, mint egy kés, de utána kicsorbulnak) – ezzel a kegyetlen késsel, minthogy a mellkas erősen ki volt feszítve, nagy erővel felnyitották a szerencsétlen áldozat mellkasát, és gyorsan kitépték a szívét; s ennek a gonosztettnek a bemutatója [*el oficial*] a szívét az oltár küszöbének tetejére dobta kívülről, és ott maradt egy vérfolt, és amikor a szív leesett, még egy kicsit lüktetett a földön, majd beletették egy, az oltár tetején elhelyezett csészébe.¹⁴ Máskor megfogták a szívét, és felemelték a Nap felé, s alkalmanként bekenték a bálvány ajkait a vérrel. A szíveket időnként megették az idős papok [*ministros*], máskor eltemették azokat, majd fogták a tetet, és lehajították a lépcsőkön gurítva; s amikor a tetem leérkezett, ha a hadifoglyok közé tartozott az áldozat, akkor az, aki foglyul ejtette, barátaival és rokonaival együtt felvette, és elkészítette ezt az emberhúst más ételekkel együtt, és másnap ünnepet csaptak, és megették; s ha annak, aki foglyul ejtette <az áldozatot>, volt erre szánható vagyona, akkor a meghívottaknak takarókat ajándékozott azon a napon; és ha az áldozat rabszolga volt, akkor nem gurították le fentről, hanem kézben vitték le, s ugyanolyan ünnepet és vendégséget rendeztek a rabszolga, mint a hadifogoly kapcsán, jóllehet nem olyan nagyszabásút. Voltak további ünnepek és napok, melyeken sok szertartást mutattak be, amelyekkel ünnepeltek, amint ez ama más ünnepek kapcsán majd világossá válik.

Ami az áldozatok szívét illeti, azt mondom, hogy amikor az ördög papja [*sacerdote del demonio*] kitépte az áldozat szívét, akkor kezébe fogta a szívét és felemelte, mint aki megmutatja azt a Napnak, s utána még egyszer megtette ugyanezt a bálvány számára is, majd lerakta a szívét maga elé egy festett nyelű edénybe, amely nagyobb volt egy tányérnál, és egy másik edényben felfogta a vért, s úgyszólván enni adott belőle a főbálványnak, amennyiben bekente vele az ajkait, és aztán az ördög többi bálványának és szobrának. Ezen az ünnepen hadifoglyok vagy rabszolgák közül

¹¹ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Ez az áldozókő, melynek náhuatl neve *téhcatl*.”

¹² A régészek a tenochtitláni nagytemplom (*Templo Mayor*) feltárásakor számos ilyen tűzkő-áldozókést találtak, melyek megtekinthetők Mexikóvárosban a Museo del Templo Mayorban.

¹³ *piedra negra* = obsidián

¹⁴ Sokszoros *anakolouthon*; Icazbalceta kiadásának mondattagolását követjük.

áldoztak, mivel szinte mindig ilyeneket áldoztak fel, a településtől függően húszat, másutt harmincat, ismét másutt negyvenet, egészen ötvenig-hatvanig; Mexikóban¹⁵ százat áldoztak vagy annál többet.¹⁶

Egy másik napon sokat áldoztak fel a már említettek közül, jóllehet nem annyira sokat, mint a leírt ünnepen; és senki se gondolja, hogy bárki<vel> is azok közül, akiket gyilkosság és szívük kitépése útján vagy bármely más halálennel feláldoztak, a saját akaratából történt ez, hanem erőszakkal, és úgy, hogy nagyon is fájlalta a halálát és a vele járó borzalmas kínt. A többi áldozat, melyek során a fülükből vagy nyelvükéből vagy más testrészükből vettek vért, szinte mindig önkéntes volt.

Azok közül, akiket így feláldoztak, egyeseket megnyúztak, egyes helyeken kettőt vagy hármat, másutt négyet vagy ötöt, ismét másutt tízet; és Mexikóban akár tizenkettőt vagy tizenötöt is; és magukra öltötték ezeket a bőröket, amelyeket a hátukon és felül a vállukon nyitva hagytak; s olyan jól felöltözve, ahogyan csak lehetett, táncoltak ebben a kegyetlen és félelmetes öltözetben, mintha csak zekét és cipőt viselnének; miután pedig az összes áldozat vagy rabszolga volt, vagy hadifogoly, ezért Mexikóban erre a napra megőriztek a hadifoglyok közül egyet, aki úr vagy vezető személy volt, és ezt megnyúzták, hogy a bőrét Mexikó nagyura, Moctezuma öltse magára, aki ezt a bőrt magára véve nagy komolysággal táncolt, úgy vélvén, hogy nagy szolgálatot tett az ördögnek, akit azon a napon ünnepeltek meg; s ezt mint csodálatra méltó dolgot sokan elmentek megnézni, mivel a többi településen nem az urak öltötték fel magukra a megnyúzottak bőrét, hanem más vezető személyek. Egy másik ünnep más napján mindenütt egy nőt áldoztak fel, és megnyúzták, s valaki magára vette a bőrét, és a település összes többi lakosával táncolt; aki a nő bőrét magára húzta, és a többiek is, tolldiszben.

Volt egy másik nap is, melyen a vízistent ünnepelték. Húsz-harminc nappal az ünnep beállta előtt vásároltak egy rabszolgát és egy rabszolanőt, és összeköltöztették őket mint házasságokat; s amikor eljött az ünnep napja, felöltöztették a rabszolgát ennek az istennek a ruháiba és jelvényeibe [*insinias*], a rabszolanőt pedig annak az istennőnek a ruháiba és jelvényeibe, amelyik az előbbi isten felesége volt; s így felöltöztetve táncoltak aznap egész nap, éjfélig, amikor feláldozták őket; és nem ették meg őket, hanem bedobták egy tartályszerű gödörbe, amelyet e célra használtak.

¹⁵ Ti. Mexikóváros elődjében, Tenochtitlánban.

¹⁶ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Ezt a leírást ki lehet egészíteni Motolinia *Memoriales* című műve 1. részének 16. fejezetében található érdekes töredékkel.”

I. könyv, 7. fejezet: *Az igen nagy kegyetlenségekről, melyeket a tűzisten és a vízisten napján hajtottak végre; és egy szárazságról, amely akkor volt, amikor négy évig nem esett az eső*

Egy másik ünnepnapon¹⁷ egyes helyeken és településeken – mint például Tlacopánban, Coyoacánban és Azcapotzalcóban – egy nagy, gömbölyű, körülbelül tíz öl hosszúságú rudat vittek, és készítettek egy vetőmagbálványt [*ídolo de semillas*], s miután ezt beburkolták és bekötötték papírral, ama gerenda tetejére helyezték el, és az ünnep előestéjén ezt a fát, amelyről beszélek, vitték ama bálvánnyal együtt, és körülötte táncoltak egész nap; s az ünnepnap reggelén fogtak néhány rabszolgát és másokat, akiket hadifogolyként tartottak, és összekötött kézzel és lábbal vonszolták és bedobták őket egy nagy tűzbe, melyet e kegyetlenség végett készítettek, és nem hagyták kialudni a tüzet, könyörületből sem, hacsak nem azért, hogy a kínzás mértéke nagyobb legyen, mert azután föláldozták őket, és kitepték a szívüket, és estefelé földre döntötték a gerendát, és nagyon erőlködtek azon, hogy az említett bálvány egy részét megszerezzék élelemül, mivel azt hitték, hogy ezáltal majd megerősödnek a harchoz.

<Volt> egy másik nap, amely a tűzistennek volt szentelve,¹⁸ vagyis magának a tűznek, amelyet istennek tartottak és istenként tiszteltek, és nem is a jelentéktelenek közül valónak, mivel mindenütt el volt terjedve <ez az ünnep>; ezen a napon fogtak egy hadifoglyot, és felöltöztették a tűzisten öltözeteibe és ruháiba, és ő táncolt ezen isten tiszteletére, majd feláldozták őt és azokat, akiket még hadifogolyként tartottak – de minden másnál sokkal borzalmasabb az, amit különösen itt, Cuauhtitlánban csináltak, ahol a jelen szöveget írom,¹⁹ ahol úgy tűnik, hogy az ördög sokkal kegyetlenebbnek mutatkozott, mint másutt. Cuauhtitlánban egy <bizonyos> ünnep előestéjén felállítottak hat nagy, hajóárboc méretű fát létrákkal, és ezen a kegyetlen virrasztáson és a <rá következő>, még sokkal kegyetlenebb napon megnyúztak két rabszolgánót a létrák tetején a bálványok oltára előtt, és ott fent megnyúzták az egész testüket és az arcukat is, és kivágták a combcsontjukat; s másnap reggel két vezető indián felöltötte magára a bőröket és az arcokat is maszkokként, és kézbe vették

¹⁷ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *Memoriales*ben Motolinía arról tájékoztat, hogy ez a *xocotlhuezi* ünnepe, ami náhuatlul annyi mint „hull a gyümölcs.” Edmundo O’Gorman szerint ez a *Hueymiccailhuitl* hónap alternatív neve is egyben (El libro perdido de Fray Toribio Motolinía. Ensayo de reconstrucción. México, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 103, 2. l.).”

¹⁸ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *Memoriales*ben Motolinía közli a nap nevét: *Izcalli*, ami náhuatlul »feltámadás«-t jelent, amely egyébként az azték kalendárium 17. hónapjának a neve volt.”

¹⁹ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *Cartas de Indias* szerint Motolinía Cuauhtitlánban volt 1532. november 17-én. A helységnev náhuatlul azt jelenti, hogy »a fák között«.”

a combcsontokat, mindegyik kézbe a neki megfelelőt, és lépésről-lépésre ereszkedtek le ordítva, mivel testet öltött vadállatoknak tűntek, és lent a sík tereken nagy tömeg ember mintegy rémulten azt hajtogatta, hogy „Már jönnek az isteneink, már jönnek az isteneink!” Amikor leértek, ütni kezdték a dobokat, és azoknak, akik így voltak felöltözve, mindegyiknek a vállára akasztottak egy nagy papírt, mely szárny alakúra volt varrva, nem hajtogatva, s amely állítólag négyszáz ívből állt; s mindkettejükre tettek egy feláldozott és megnyúzott fürjet, s odaerősítették az ajkukhoz, mely át volt lyukasztva, s így táncolt ez a kettő, akik jelenlétében sokan áldoztak, és ajánlottak fel igen sok fürjet, mert ez egyben a halál napja is volt a fürjek számára;²⁰ és amikor feláldozták a fürjeket, maguk elé dobták őket, és olyan sok volt, hogy betakarta a földet, amelyen jártak, mivel több mint nyolcezer fürjet ajánlottak fel ezen a napon, mert mindenki nagyon igyekezett fürjet fogni erre az ünnepre, amelyre Mexikóból és sok más településről is jöttek. Amikor eljött a dél, összeszedték az összes fürjet, és szétszótották a templomi papok és a nagyurak között; és a beöltözöttek egész nap nem csináltak semmi mást, csak táncoltak.

Ugyanezen a napon más hallatlan kegyetlenséget is csináltak, ami az volt, hogy arra a hat rúdra, melyeket az ünnep előestéjén állítottak, felül odakötöztek és keresztre feszítettek hat hadifoglyot, és alul körben több mint kétezer fiú és férfi helyezkedett el ijakkal és nyilakkal, és ezek – miután azok, akik felmásztak, hogy odakötözzék a hadifoglyokat, lejöttek – kilőtték a foglyokra a nyilaikat, mint egy záporosót; s amikor átnyilazták és félig megölték őket, gyorsan felmentek, hogy kioldozzák őket, és hagyták őket leesni abból a magasságból, és az esés okozta nagy ütés miatt a testük összes csontjai összetörték és darabokra estek; és ezután harmadszor is megölték őket, mert feláldozták őket, és kitepték a szívüket, és vonszolva elvitték őket onnét, és megnyúzták őket, és levágták a fejüket, s odaadták a bálványpapoknak, a testeket pedig mint birkákat vitték el, hogy az urak és a főnökök megegyék azokat. Másnap ezzel a halálos bünt jelentő [*nefando*]²¹ lakomával szintén ünnepet csaptak, és nagy örömmel táncoltak mindnyájan.

Évente egyszer, amikor a kukorica egy tenyérnyi magasságúra nőtt már, azokban a falvakban, ahol voltak főurak, akik házát palotának nevezték, feláldoztak egy kisleányt és egy kisleányt, akik legfeljebb három vagy négy évesek voltak; ezek nem rabszolgák voltak, hanem a főnökök gyermekei, és ezt az áldozatot egy hegyen mutatták be, egy olyan bálvány tiszteletére, amelyről azt mondták, hogy a víz istene, és hogy ő adja nekik az esőt; és amikor nem volt vizük, akkor ezt a bálványt kérelték. Ezeknek az ártatlan gyermekeknek nem tépték ki a szívét, hanem levágták a fejüket, és takarókba

²⁰ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A fürj (náhuatl: *zollin*) azon állatok közé tartozott, amelyeket a leggyakrabban áldoztak fel Huitzilopochtlinnak, a Napistennek.”

²¹ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Három bünt neveztek halálosnak a korszakban <Európában>: a homoszexualitást, az emberevést és a bálványimádást. Szokás volt mindhármát a bennszülötteknek tulajdonítani.”

burkolva elhelyezték őket egy régi koporsóra [*lucillo*] emlékeztető kőládába, és így otthagyták őket ama bálvány tiszteletére, melyet ők kiemelkedően fontos istennek tartottak. A fő temploma, illetve háza Texcocóban volt, a mexikói istenekével együtt.²² Ez a <templom> jobbkéz felől állt ott, a mexikóiaké pedig balkéz felől, és mindkét oltár <templom> egy emelvényen állt, és mindegyiknek három szintje volt; ezeket én is elmentem megnézni néhányszor. Ezek a templomok voltak a legmagasabbak és legnagyobbak az egész országban, nagyobbak és magasabbak, mint a mexikóiak.

Atemoztli napján sok festett papírt fogtak és vittek a démonok templomaiba, és elhelyeztek *óllint* is,²³ ami egy meleg égövi fa gumija; ha ezt a fát megszúrják, fehér cseppek bukkannak elő, s ezeket összegyűjtik; olyasmi ez, ami később megszilárdul, és fekete lesz, nagyjából úgy, mint a puha szurok; és ebből készítik a labdákat, amelyekkel az indiánok játszanak, mert ezek jobban pattannak, mint a kasztíliai nagy labdák,²⁴ és ugyanolyan méretűek, de egy kicsivel tömörebbek; jóllehet sokkal súlyosabbak az e földön készültek, annyira gurulnak és pattognak, hogy úgy tűnik: higany van bennük. Ezt az *óllint* szokásuk volt gyakorta felajánlani a démonoknak, papírban, mert amikor elégették, fekete cseppek folytak ki belőle, és ezek <más> papírokra hullottak, és ezeket a papírokat ezekkel a cseppekkel az ördögnek áldozták, valamint más papírokat is, vércseppekkel; s ezt az *óllint* a bálványok arcára is kenték, és egyes bálványok arcán két-három ujjnyi réteg is volt, és ezek csúnyák <voltak>, valóban úgy néztek ki, mint ördögi figurák: mocskosan, csúnyán és undorítóan. E napon összegyűltek a rokonok és barátok, hogy ételmezt készítsenek, amelyet az ördög házaiban és udvarain fogyasztottak el. Mexikóban ugyanezen a napon előjöttek, és egy igen kicsi csónakban egy kisfiút és egy kislányt vittek magukkal, s a nagy lagúna vizének közepén feláldozták őket az ördögnek, és elsüllyesztették az *acaléval*,²⁵ vagyis csónakkal együtt; és akik kivítették őket, más, nagyobb csónakokkal tértek vissza.

Amikor a kukorica térdig ért, egy napon elindultak, és *pechót* adtak,²⁶ amiből négy öt-hatéves rabszolgagyermeket vásároltak, és feláldozták őket Tlalocnak, a vízistennek úgy, hogy egy barlangba tették őket, és azt lezárták a következő évig,

²² „Mexikó” szűk értelemben ismét Tenochtitlánt jelenti, az azték fővárost, Texcoco pedig az úgynevezett Hármasszövetség (*Triple Alianza*) egyik tagját Tlacopán és Tenochtitlán mellett.

²³ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Az *óllin* növényi gyanta, amelyből egyfajta kaucsukot vagy gumit lehet készíteni, melyet gyógyászati és liturgikus célokra használtak vagy eszközök és labdák gyártására.”

²⁴ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Motolinia a *tlatchtlira* utal, amely egy udvari rituális labdajáték, melyet körülbelül a Kr. e. XV. századtól kezdve játszottak Mezoamerikában. Nem ismerjük pontosan a játékszabályokat, de annyit tudunk, hogy a játéknak volt egy rituális eleme, amely elmehetett addig, hogy maga után vonta emberáldozat bemutatását.”

²⁵ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Az *acalli* - szó szerint »vízi ház« náhuatlul - több különböző típusú vízi eszközre alkalmazott terminus.”

²⁶ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *pecho*: »hozzájárulás, adó«.”

amikor <azután> ugyanezt csinálták. Ezt a kegyetlen áldozatot egy olyan időben kezdték bemutatni, amikor négy évig nem volt eső, és alig maradt zöld növény a mezőn, és azért áldozták fel azt a hat gyermeket, hogy kiengeszteljék a víz démonját, Tlálóc istenüket, és hogy essen az eső. Ezeknek az áldozatoknak a papjai a legfontosabb és leginkább tisztelt papok voltak az indiánok között; nazarénusok módjára megnövesztették a hajukat, és mivel sohasem vágták le, se meg nem fésülték, és sokáig feketén és nagyon hosszú s piszkos hajjal járkáltak, ezért tetszettek az ördögnek. Ezt a nagy haját *nopapán*ak nevezték, és innét ered az, hogy a spanyolok ezeket a papokat *papáknak* nevezték, jóllehet nagyobb igazsággal nevezhették volna őket az ördög kegyetlen hóhérainak.

Hueytozotli.²⁷ Ez a nap akkor jött el, amikor a kukorica már nagy volt, övig ért. Ekkor mindenki szedett a kukoricaultetvényéből néhány szálát, és ezeket takaróba burkolva, ennivalót és *atulit* áldoztak nekik, ami egy sűrű, kukoricamasszából készült ital,²⁸ és áldoztak *copallit* is, ami egyfajta tömjén, mely egy fából csorog, amelyet az év bizonyos időszakában megcsapolnak, hogy kibuggyanjon és kifolyjon belőle ez a folyadék, és a fa alá vagy magára a fára felkötözve *maguey*-leveleket tesznek – a *magueyról* lentebb el fogjuk mondani, hogy micsoda, és fontos is beszélni róla –,²⁹ s oda csöpög le <a *copalli*>, s egyfajta cipóvá szilárdul össze, az ezüstművesek homorú szerszámának alakjára; ebből a *copalliból*, ha olajjal keverik el, igen jó illatos kenőcs [*trementina*] készül; a fák, amelyek a *copallit* adják, kecsesek, és szép látványt nyújtanak, és jó illatúak; igen keskeny levelük van. Meleg égöv alatt nőnek, magas helyen, ahol jár a levegő. Egyesek azt mondják, hogy ez a *copalli* kiváló mirrha.³⁰ Az áldozatra visszatérve [*ofrenda*], azt mondom, hogy az egészet együtt este elvitték a démonok templomaiba, és táncoltak neki egész éjjel, hogy őrizze meg számukra a kukoricamezőket.

Tititlh.³¹ Ezen és a rákövetkező napon és éjen mindnyájan táncoltak az ördögnek, és sok hadifoglyot feláldoztak neki, akiket igen távoli népekkel vívott háborúban ejtettek, mivel – ahogyan a mexikóiak beszéltek – egyes tartományokat ellenség

²⁷ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „*Tozotli* náhuatlul »nagy virrasztás«-t jelent. Ez volt az év negyedik hónapjának neve, de ugyanígy nevezték azt a napot is, amikor a hónap saját ünnepét ülték meg, amelyet a kukorica istenének, Cintéotlnak szenteltek.”

²⁸ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Az *atuli* vagy *atole* a náhuatl *atolli* szóból származik, mely az *atl*, »víz« szó és a *tol* pejoratív kicsinyítő képző összetétele, és amelynek jelentése »forró, édes prehiszán ital, amelyet vízben vagy tejben elkevert kukoricaliszból készítettek«.”

²⁹ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A *maguey* karib szó, amelynek náhuatl megfelelője *metl*, így *mezcal* név alatt is ismeretes.”

³⁰ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „A mirrha itt a »balzsam« vagy »gyógyszer« jelentésben áll.”

³¹ Serna Arnaiz – Castany Prado lábjegyzete: „Náhuatlul az év 17. hónapjának neve, jelentése: »szűk, szoros«. Ezt a hónapot Illamatecuhtli csillagistennőnek szentelték. Motolinia ezen a hónapon belül arról a napról beszél, amelyen a hónap legnagyobb ünnepét tartották.”

és háború vett körül, mint például Tlaxcallan és Huexotzinco, melyeket leginkább azért tartottak fenn, hogy gyakorolják magukat a háborúban, és legyen a közelükben olyan hely, ahonnet foglyokat szereznek áldozatbemutatás céljából, nem pedig azért, hogy legyőzzék és megöljék őket, jóllehet amazok ugyanezt állították a mexikóiakról, meg <még azt is>, hogy a mexikóiak közül annyit ejtettek foglyul és áldoztak fel, mint amennyit amazok öközülük. Voltak más tartományok is távolabb, melyekkel időnként vagy pedig évente egyszer háborúztak, és ahová kivonultak az erre ki-rendelt seregek;³² s ezek egyike volt Michuachapanco tartománya vagy királysága, melyet most a spanyolok Pánucónak neveznek; ezek közül a foglyok közül áldoztak fel azon a napon, és nem a közelebbiek közül, és nem is rabszolgákat.

GERÓNIMO DE MENDIETA: INDIÁN EGYHÁZTÖRTÉNET

II. könyv, 1. fejezet: *Arról, hogy mit tartottak és hittek isteneikről és démonaikról, és az első ember teremtéséről*³³

Azt írja a tiszteletre méltó és mélyen hívő Fr. Andrés de Olmos atya, hogy amit ő megértett ama képekből [*pinturas*] és beszámolókból, melyeket México, Tezcuco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco és a többi tartományi székhelyek kacikái adtak neki, az az, hogy különböző tartományok és népek más és más isteneknek szolgáltak és különböző isteneket imádtak; és különbözőképpen meséltek különböző ostobaságokat, regéket és képzelgéseket, melyeket bizonyos dolgoknak tartottak, mert ha nem tekintették volna ezeket bizonyosaknak, akkor nem dolgoztak volna rajtuk akkora szorgalommal és olyan kifejezően, amint azt majd lentebb, amikor az ünnepeikről beszélünk, el fogjuk mondani. De habár minden tartomány különböző módon adta elő a maga beszámolóját, többnyire oda lyukadtak ki, hogy az égben van egy Citlalatónac nevű isten és egy Citlalicue nevű istennő; és hogy az istennő szült egy kést vagy tört (amelyet az ő nyelvükön *tecpcatl*nak neveznek), s a többi gyermeke – csodálkozva és megrémülve – egyet-értett abban, hogy ledobják az égből az említett kést, és így is tettek. S a föld egy bizonyos részére esett, amit Chicomoztocnak neveztek, ami azt jelenti, hogy „hét barlang.” Mondják, hogy innét 1600 isten jött elő (amivel, úgy tűnik, a rossz angyalok bukását akarja <a történet> kifejezni), akik – úgy mondják – midőn látták, hogy így lebuktak és kitaszítottak, és hogy egyáltalán nem kapnak szolgálatot az emberektől, mivel még nem léteztek emberek, megállapodtak abban, hogy egy hír-

³² A szerző itt valószínűleg az ún. *guerras floridas* („virágháborúk”) gyakorlatára utal, amelyekben mindkét ellenséges fél azzal a céllal vett részt, hogy emberáldozataihoz hadifoglyot ejtsen. A „virágháborúk”-ról lásd Hassig: El sacrificio; valamint Declerq: Siempre peleaban.

³³ Icazbalceta (ed.): Fray Gerónimo de Mendieta, 77–78; 79–80 és 100–102.

nököt küldenek anyjukhoz, az istennőhöz, mondván, hogy miután az eltaszította és elűzte őket magától, helyes lenne, ha engedélyt, hatalmat és módot adna nekik arra, hogy embereket alkossanak avégett, hogy azok által valamilyen szolgálatot kaphassanak. És az anya azt válaszolta, hogy ha ők <az 1600 isten> azok lennének, akiknek lenniük kellene, akkor még mindig az ő társaságában lennének; de mivel nem érdemelték meg, és ott a földön követeltek maguknak szolgálatot, ezért kérjék meg Mictlan Tecutlit, aki az alvilág ura vagy kapitánya, hogy az adjon nekik valami csontot vagy hamvat a múltbéli halottakból, és afölött mutassanak be áldozatot önmagukból, és majd abból elő fog jönni egy férfi és egy nő, akik majd sokasodnak. Ami, úgy tűnik, az özönvízre akar utalni, amikor meghaltak az emberek, mivel az következik belőle, hogy nem maradt senki korábról. Miután tehát meghallgatták anyjuk válaszát (amelyet, úgy mondják, Tlotli, vagyis a karvaly hozott el nekik), tanácskozásba kezdtek, és megállapodtak, hogy egyikük, akit Xolotlnak neveztek, menjen el az alvilágba a csontért és hamuért, s azt tanácsolták neki, hogy miután az említett Mictlan Tecutli, az alvilág kapitánya kétszínű és házsártos, ezért Xolotl vigyázzon, nehogy amaz megbánja, hogy odaadta neki azt, amit kért tőle. Ha ez megtörténne, akkor a helyes eljárás, hogy haladéktalanul elmenekül azzal <a csonttal és hamuval>. Xolotl pontosan úgy járt el, ahogyan ajánlották neki; mert elment az alvilágba, és megszerezte Mictlan Tecutli kapitánytól a csontot és hamut, amelyet testvérei birtokolni kívántak; és amint azt a kezébe kapta, rögtön elkezdett vele menekülni. S Mictlan Tecutli megsértődve azon, hogy Xolotl így elmenekül tőle, elkezdett utána szaladni, úgyhogy miközben Xolotl menekült, megbotlott és elesett, és a csont, amely egy ől nagyságú volt, eltörött, és kisebb-nagyobb darabokra esett szét; azt mondják, ezért kisebbek egyes emberek, mint mások. Miután tehát összeszedte azokat a darabokat, amelyeket tudott, megérkezett oda, ahol társai, az istenek voltak, és miután beledobta mindazt, amit hozott, egy tálba vagy medencébe, az istenek és istennők áldoztak magukból úgy, hogy minden testrészükből vért eresztettek (ahogy azután az indiánok szokták ezt tenni), és azt mondják, hogy a negyedik napon előjött <az edényből> egy fiú, és amikor újra csinálták ugyanezt, újabb négy nap múlva a leány; és ezeket odaadták felnevelni ugyanannak a Xolotlnak, aki bogáncstejjel nevelte őket.

II. könyv, 2. fejezet:

Hogyan született a Nap, és hogyan haltak meg az istenek?

Nos, miután megteremtetett az ember, és el is szaporodott, az istenek mindegyike hordozott vagy tartott magával bizonyos embereket, az ő híveit és szolgálóit. És amikor már néhány éve – mint mondták – nem volt Nap, az istenek összegyűltek egy Teutiucannak nevezett településen, amely hat mérföldre van Mexikótól, s egy

nagy tüzet raktak; és az említett istenek leülvén a tűz négy oldalára, azt mondták a híveiknek, hogy aki a leghamarabb beleugrik közülük³⁴ a tűzbe, azt a dicsőséget fogja elnyerni, hogy ő hozza létre a Napot, mert amint beleveti magát a tűzbe, azután fel fog kelni a Nap; és egyikük a leglelkesebb lévén, odarohant, és belevetette magát a tűzbe, s lesüllyedt a pokolba; és miközben várták, hogy honnét kell majd felkelnie a Napnak, az alatt az idő alatt – mondják – fogadtak fűrjekbe, langusztákba, pillangókba és kígyókba, mert nem találták ki, hogy hol fog felkelni; és egyesek <azt mondták, hogy> itt, mások, hogy ott; végül, mivel nem találták el, arra ítéltettek, hogy fel legyenek áldozva, amit azután <a nép> szokása lett tenni a bálványaik előtt; s végül ott kelt fel a Nap, ahol fel kellett kelnie, és megállt, mert nem haladt előre. S látván az említett istenek, hogy a Nap nem halad az útján, megállapodtak, hogy elküldik Tlotlit hírnökül, hogy az ő részükről beszéljen a Nappal, és parancsolja meg annak, hogy haladjon az útján; ám a Nap azt válaszolta, hogy mindaddig nem fog elmozdulni a helyről, ahol volt, ameddig meg nem ölte és el nem pusztította őket; amely választól részben megijedvén, részben felháborodván, egyikük, akit Citlinek neveztek, fogott egy íjat és három nyilat, és rálőtt a Napra, hogy átdöfje a homlokát; a Nap leereszkedett, és így nem találta el; rálőtt egy másik nyilat másodszorra, és elvágta a testét; és harmadszorra is ugyanezt csinálta; s megharagudván a Nap, megfogott egyet ama nyílveszők közül, és Citlire lőtt vele, és átszúrta a homlokát, amitől az azután meg is halt. Látván ezt a többi istenek, elcsüggedtek, mivel úgy tűnt nekik, hogy nem tudják legyőzni a Napot; és mintegy reményt veszelve beleegyeztek, hogy végeznek magukkal, és feláldozzák magukat mindnyájan a mellükön; és ezen áldozat papja Xolotl volt, aki egy nagy késsel felnyitván a mellkasukat, megölte őket, majd pedig megölte önmagát is; és mindegyikük otthagya a ruhát, melyet viselt (ami egy takaró volt), azoknak a híveknek, akik őhöz tartoztak, kegyességük és barátságuk emlékezetére. S a Nap így kiengesztelődvén folytatta az útját. Az említett halott istenek ezen hívei vagy szolgálói pedig elrejtették ezeket a takarókat bizonyos rudakba, és egy hornyot vagy lyukat csinálván a rúdra, rátettek szívül bizonyos zöld kövecskéket és kígyó- és tigrisbőrt, és ezt a csomagolást *tlaquimillolinak* nevezték, és mindegyikük annak az ördögnek [*demonio*] a nevét adta <ennek a bálványnak>, akitől a takarót kapta, és ez volt a főbálvány, amelyet nagy tiszteletben tartottak, és az állat-alakokat [*bestiones*] vagy kő- vagy fafigurákat, amelyeket csináltak, nem tartották olyan nagy becsben, mint ezt. Ugyanerről számol be Fr. Andrés de Olmos atya: hogy ő talált Tlalmanalcóban egy ilyen bálványt sok takaróba csomagolva, jóllehet már félig elrohadt amiatt, hogy elrejtve tartották.

³⁴ *uno de ellos* – nyelvtanilag egyaránt vonatkozhat a hívekre és az istenekre is, de valószínűleg az istenekre kell gondolnunk.

II. könyv, 16. fejezet: *Amelyben folytatjuk a bálványoknak bemutatott emberáldozatok témáját*

De meg kell jegyeznünk, hogy amit az előző fejezetben mondtunk: hogy annyi rabszolgát öltek meg és áldoztak fel egy ünnepen, amennyi az isteneik közül arra az ünnepre esett – az a pénzen vett rabszolgákra értendő; és ez úgy történt, hogy férfiakat áldoztak a férfi isteneknek, nőket az istennőknek, és néha gyerekeket. De a háborúban foglyul ejtett rabszolgák közül mindet feláldozták és megölték, aki abban az időszakban volt nekik, akkor is, ha ezren voltak, mivelhogy különböző ünnepeken különböző ceremóniákat végeztek velük. S hogy ne érezzék annyira a halált, inniuk adtak egy bizonyos italt, amely – úgy tűnik – elkábította őket, és úgy viselkedtek, mint akik vidáman mennek a halálba. Az összes, háborúban foglyul ejtett rabszolga ezen egyetemes áldozatát és gyilkosságát egy nagyon nagy és komoly ünnepen hajtották végre, melyet az összes közül a legfőbbnek tartottak, és úgy neveztek, hogy *Panquezaliztli*. S mielőtt elkezdték volna ezt az oly kegyetlen áldozatot, felvonulást tartottak a Mexikó-beli *Uzilopuchtli*³⁵ bálványhoz a következőképpen: a *Papa* felöltözött a jelvényeibe, és vele együtt a kardinálisai is (nevezzük őket így), aztán reggel ugyanez a *Papa* fogta az említett bálványt, és erősen gyalogolva, vagy inkább futva, mögötte a többi pappal, Tenayucába mentek, amely két mérföldnyire van Mexikótól, és onnét Tacuba felé tértek, amely az említett helytől két további mérföldre van, és onnét Cuyoacánig, további két mérföldre, és onnan visszafordultak Mexikó felé, amely még két mérföld; úgyhogy dél volt, vagy még több is, mire oda megérkeztek. És ha a bálvány nem esett le, az jó jel volt; és ha leesett, azt rossz jelnek tartották. Így miután elhelyezték a bálványt a helyére, nagy szorgalommal nekiláttak az öldöklésnek, és éjjelig kivégezték a hadifoglyaikat. Az említett ünnepen, és egy bizonyos másikon is, szokásuk volt megnyúzni az így feláldozottakat, összevarrva a bőrt, mint amikor valaki lenyúzza kecskének bőrét tömlőnek, felakasztva e bőr lenyúzott kezeit és lábait, és egyes templomi papok fölvtették ezeket a saját testükre, és odaadásból [*devocion*] vagy büszkeségből viselték ezeket húsz napig, és bennük jártak az utcán ugrálva és kiabálva; és egyes nők a gyermekekkel együtt kegyességből odamentek hozzájuk, és megcsípték őket a halott bőrének a köldökén. S a körmükkel (amelyet mindig nagyra növesztettek) lecsíptek egy kicsit onnét, és megtartották mint relikviát, és megőrizték vagy megették, vagy odaadták a gyermeknek. Amikor pedig levetették ezeket a bőrt, nagy fáradtság s kínlódás árán dobták le magukról, mert húsz nap elteltével azok már megszáradtak, és rátapadtak a bőrükre.

Az említett *Uzilopuchtli* bálvány fő ünnepén egy Mexikótól két mérföldre található településen, amelyet Iztapalapának neveznek, új tüzet gyújtottak (miután

³⁵ Más forrásokban Huitzilopuchtli, a háborúisten.

kioltották a háztartások és a templomok minden tüzeit), s gyorsan elvitték ezt a tüzet megszentelni [*sanctificar*] az említett bálvány elé Mexikóba; és evégett megölték és feláldoztak egy embert, akinek a vérével meghintették az új tüzet, és ebből vettek tüzet, hogy az isteneik elé helyezték azt; és a nép is tüzet vett úgy a templomai, mint az otthona számára, még akkor is, ha egy vagy két napnyira laktak Mexikótól; s úgy tűnik, hogy ezt abban az évben csinálták, mely mintegy jubileumi év volt, minden 52. vagy 53. évben, amelyet *Xiuhzizquilónak* neveztek, és amely egy hétéves időszak [*hebdómada de años*] volt.

Nap- és holdfogyatkozás idején nagy áldozatokat mutattak be félelemből (különösen, ha napfogyatkozás volt), úgy vélvén, hogy végük lesz, mivel nem értették a természet titkát. S összekeresték az összes albínó vagy szőrtelen férfit és nőt, aki csak akadt, és ezeket ölték meg és áldozták fel, hogy kiengeszteljék [*aplacar*] a Napot; amivel – úgy tűnik – az isteneik Nap miatti halálát idézték emlékezetbe, amint ezt fentebb elmondtam a második fejezetben. A Nap fogyatkozásai alkalmából nagy kiabálást és ordítózást rendeztek, és akkor is, amikor holdfogyatkozás volt, vagy amikor valami más jelet vagy üstököszt láttak az égen, bár nem annyira, mint napfogyatkozás alkalmával.

A családi birtokokon nagy áldozatokat és külön felajánlásokat mutattak be avégett, hogy jó legyen a kenyér; és különösen *Centeutl* ünnepén, akit a kukorica vagy a kenyér istenének neveztek, akinek a tiszteletére sok papírt vágtak fel, s vérrel és *ulli*-cseppekkel együtt elhelyezték a szántóföldjeiken és veteményeiken. S egyes helyeken magam is láttam, hogy – már megkeresztelkedésük után – a veteményeikbe sok, fehér mésszel vagy gipsszel megfestett követ tettek, és mindig úgy találtam, hogy ez a régi babonájuk folytán van így, jóllehet amikor megkérdeztem az indiánokat, senki sem vallotta be.

Mondják, hogy Mexikóban bizonyos ünnepen a *Tlaloque*nak nevezett isteneknek (akik a vizek, avagy esők istenei voltak), felajánlottak bizonyos gyermekeket, akiket beletettek egy kenuba vagy csónakba, és elvitték őket ama tó bizonyos részébe, ahol volt egy örvény vagy víznyelő, és beelökte a kenut a gyermekekkel, az örvény vagy víznyelő elnyelte és elsüllyesztette a csónakot. De ma nem látható ez a víznyelő. Ezeket a *Tlaloque*-isteneket kézzel festették meg, és szárazság idején sok áldozatot mutattak be nekik – s végül is minden dolgot és szolgálatot tetszésük szerint adtak az isteneknek, és megünnepelték őket ki-ki annyira, amennyire csak tudta, és a születésük ünnepét is.³⁶

³⁶ Nyelvtanilag eldönthetetlen, hogy az őslakók saját születésnapjára kell-e gondolni, vagy inkább az istenekére, bár az utóbbi a bekezdés tartalma alapján valószínűbb.

JUAN DE TORQUEMADA: INDIÁN MONARCHIA³⁷

VII. könyv, 17. fejezet: *Hogyan áldoztak fel embereket az ördögnek ezen Új-Spanyolország népei? És elmondjuk ezen áldozat eredetét közöttük*

Elérkeztünk ahhoz az alkalomhoz, hogy az ördögnek értelmes teremtményekből bemutatott áldozatok témáját tárgyaljuk, melyeket – miután olyan terjedelemben kell tárgyalni őket, amelyet megkövetelnek – nem lehet egyetlen fejezetben röviden elintézni, mivel mindannak, amit eddig mondtunk, az a célja, hogy az effajta áldozatról beszéljünk, aminek bizonyítására beszéltünk mindarról, amiről a megelőző fejezetekben beszámoltunk; és nem lehet elhallgatni azt a módot, amellyel az ördög eldöntötte, hogy e népek szívének urává teszi magát, több és nagyobb előnyt húzva ebből, mint azokból, amelyeket az összes többi nemzetből szerzett; mivel ehhez a nyomorúságos és szerencsétlen <nemzethez> képest az összes többi igencsak hátramarad; minthogy ez a nép viszi el a pálmát, jóllehet vaktában szerzett győzelemmel, az emberáldozat borzalmas módja és kegyetlen aktusa terén...

VII. könyv, 18. fejezet: *Egy másik áldozatról, amelyet ezek az indiánok végeztek, melynek során megnyúzták a feláldozottakat; és kifejtsük a régiségét és eredetét*

Volt ezeknek az indiánoknak egy másik, nem kevésbé félelmetes, mint amennyire embertelen áldozatuk is, melyet ugyancsak az ördög talált ki, aki annak örül és attól elégedett, ha látja <az őslakók> kezét emberi vérral bevérezve lenni; és ez <az áldozat> az volt, hogy megnyúzták a feláldozottakat, mint egy új Szent Bertalant [...].³⁸ Ennek az áldozatnak az volt az eredete, hogy a mexikóiak istenük, Huitzilopuchtli rendeletére Culhuacan urától elkérték egyik lányát, akit királynőnek és az istenük nagyanyjának kértek fel, akinek a történetét elmondom az istenekről szóló könyvben, ahol erről az istennőről, Tociról is szó esik; s miután a lehető legnagyobb tisztelettel és apjának nagy megelégedésére elvitték, azután a következő éjszaka parancsot adott a bálvány <Huitzilopuchtli> a papjainak, mondván, hogy ő azt a lányt arra a célra választotta ki, hogy a mexikóiak közötti széthúzás és Culhua nemzet istennője legyen, s hogy ennek megfelelően azt akarja, hogy azután öljék meg a lányt, mert onnét kezdve anyjának tekinti, s hogy a megszentelésének [*consagrarsela*] és megistenítésének [*deificarsela*] módja az, hogy megölik, és miután megölték, megnyúzzák, és a bőrét és az irháját felveszi valaki a legvitézebb mexikói

³⁷ Segunda parte de los veinte, <II. kötet>, 114 és 116–118.

³⁸ A kihagyott szöveghelyen komolyabb szövegromlást gyaníthatunk, melynek rekonstrukciójára nem vállalkozunk.

ifjak közül, és órá adják az elhunyt lány ruháit, és elhelyezik a képmása és szobra mellé, és odahívják az apját és a culhuacani népet, hogy imádják a lányt.

Amikor a mexikóiak teljesítették a mondottakat – olyan nép lévén, amely mindenben engedelmeskedett neki <Huitzilopuchtlinak> –, és miután elhelyezték azt a legényt, aki a leányt ábrázolta, annak bőrével és ruháival, a képmás vagy szobor mellé, akkor hívták az apját, aki el is jött, hogy a lányát imádjá, azt hívén, hogy az még él, és hogy megválasztották a mexikói nemzet királynőjének; és amikor belépett a szentélybe (amely sötét volt), tömjént fogott, és elkezdett tömjénezn; és amikor meggyulladt, és fellobbant egy láng, akkor a király felismerte a csalást és becsapást, és félelemtől megszállva kirohant, kiabálva és a népét odahíva, és fegyvereket kérve az árulók ellen (amint ezt a maga helyén hosszabban elmondom), és elment a házába nagyon szomorúan, és a meggyalázott lánya ottmaradt holtan és megnyúzva és istennővé, Huitzilopuchtli nővérévé téve, bár az igazság az, hogy a sorsa az volt, hogy Huitzilopuchtlinál örökkévaló fájdalmat és kínzást szenvedjen el; de ami ettől fogva bevezetésre került, az az embernyúzó áldozati típus [*Sacrificio de desollar Hombres*] volt, mert azt hitték a barbár indiánok, hogy miután a bálványuk ilyen módon istenné tette azt a hamis istennőt, ezért kedves lesz neki az áldozatnak ez a fajtája, ha bemutatják számára; és ez az áldozat később széles körű használatban volt, ahogy látni fogjuk, amikor az ünnepekről beszélünk, melyeket ennek a hamis istennőnek és más isteneknek rendeztek.

VII. könyv, 19. fejezet: *Hogyan áldozták fel azokat az embereket, akik az ördög szolgálatában haltak meg?*

Volt egy kő a templom magaslatán, mely ama síkon és padlón helyezkedett el, amely azt a kis teret képezte, ahol a bálványok kápolnáit és oltárait [*Capillas y Altares de los Idolos*] álltak, szemben az említett kápolnával, és igen közel az oltár lépcsőjéhez, és ez több mint egy öl [*braça*]³⁹ hosszúságú volt, és fél kar [*media vara*]⁴⁰ szélességű, és egyharmad <kar> vastagságú. Ez a kő, így mondják egyesek, piramis alakú volt: inkább hegyes, mint amennyire széles, hogy jobban le lehessen fogni az embereket az áldozat elvégzése és sikeres kimenetele végett, s nekem úgy tűnik, hogy ez nagyon indokolt volt amiatt, amit később látni fogunk. Ezen a kövön hajtották végre az emberáldozatokat [*Sacrificios de Hombres*] nagyon rendszeresen, és semmilyen más élőlény vagy madár feláldozására nem szolgált. Idehurcolták a szerencsétlen embereket úgy, ahogyan a szarvasmarhát viszik a mészárosokhoz, és erről a vágó-

³⁹ 1 *braça* (*brazo*) tengerészeti hosszsmérték, a kasztíliai *brazo* 1,672 méter.

⁴⁰ 1 *vara* 768 és 912 mm közötti hosszúságot jelöl Spanyolország történeti régijától függően.

hídról, avagy embertelen és kegyetlen vérfürdőből küldték őket az örök szenvedések kárhozatára; s a kivégzésük végett a következő ünnepélyt rendezték.

Előjött sátán hat szolgálója [*ministros*],⁴¹ négy azért, hogy lefogja az áldozat lábát és kezét, egy azért, hogy a fejét és torkát fogja, amelyre egy félig felcsavarodott kígyó alakú botot szorított, és egy hatodik, aki a legfőbb és vezető pap volt, hozta a kést, amely egy nagy kovakő-kés volt, amely lovas-lándzsa [*lançagineta*] vasának az alakjára készült, és nagyon hegyes volt. Ez utóbbi és legjelentősebb szolgáló volt úgyszólván a főpap [*Sumo Sacerdote*]; neki – és senki másnak sem – volt az a tisztje, hogy felnyissa az embereket a mellükön, s kitépje a szívüket. *Papának* hívták, amint azt másutt már mondtuk, vagy *Topiltzin*nek. És meg kell jegyeznünk, hogy ez nagyon magas és általuk nagyon becsült méltóságnak számított; és egyesek szerint örökletes tisztség volt, amint régen öröklődött a papi tisztség és a főpapság [*Sumo Pontificado*] is, mivel általában ezen örökség és egyházi funkció örökösei az elsőszülöttek voltak.⁴² Ez a hat szolgáló ehhez az áldozathoz a hétköznapiól különböző ruhákba öltözve vonult ki, és pedig különösen a főpap, aki a vállain egy drapériát vagy szövetet hordozott tunika módjára bizonyos rojtokkal szegélyként; a fején díszes, *Quetzallin*nek nevezett zöld, valamint sárga tollakból készült koszorú volt; a fülében aranykarika fülbevaló volt, melyet bizonyos zöld kövekkel raktak ki, és az ajka alatt, a szakála közepéhez erősítve egy kicsiny tölcserű [*cañutillo*] viselt, amely egy *Tentel* nevezetű kék kőből készült kellő és szép arányban. Mind a hatuk keze és arca be volt kenve igen sötét feketére. Öten közülük, akik úgyszólván a kisebb papok voltak, nagyon kibodorítva s bizonyos bőrszíjjakkal visszahajtván viselték a hajukat, melyek fejük és homlokuk közepén övezték őket; a kezükben bizonyos kicsi papírpajzsokat hordoztak, amelyek különböző színekre voltak festve, mintegy azt kifejezendő, hogy háborúba vagy csatába mennek ellenségek ellen, aminthogy a ténylegesen feláldozottak szinte mindig ellenségek is voltak; ezek a papok fehér tunikát viseltek, amely feketével volt hímezve. Ezzel az öltözzel és dísszel, amelyet leírtunk, kivonultak; ennek látványa félelmet gerjesztett, mert úgy tűnt, mintha az ördög által felöltöztetve jönnének, és mintha az ördög pokolbéli üstjeinek kormával lennének bekenve, és jól kifejezték a csúnya és fekete megjelenésükkel, hogy kinek a szolgálói. Miután megálltak mind a hatan a bálvány előtt, tiszteletet és alázatot [*acatamiento y humillacion*] nyilvánítottak előtte, és utána rendben elhelyezkedtek az áldozati kő mellett. Azt, akit fel kellett áldozni, meztelenül hozták ki, csupaszon, és nagyon gyorsan és könnyedén lefoglák négyen közülük az említett kőre, amely úgyszólván hegyes volt, vállára fektették, és ráhajlítva megfeszítették a mellkasát; az ötödik pap rávetette a torkára a fabilincset vagy karikát, és rögzítette a fejét, nehogy valamiképpen † félrehajoljon vagy ránduljon, amikor felnyitják a mellét.

⁴¹ Vagy: ministránsa.

⁴² Torquemada feltehetőleg az izraelita vallásra gondol.

Midőn a kínzáshoz és büntetéshez így előkészítették ezt a lecsupasztított és erre a halálra ítélt embert, akit a lábánál és kezénél és torkánál fogtak le, előjött a főpap a késsel vagy törrel, és igen gyorsan és könnyedén felnyitotta a mellét, úgyhogy azt szinte nem is lehetett hallani, se látni, olyan nagy gyakorlata és jártassága volt, és kivette a szívet, és azt így gőzölögve megmutatta a Napnak, akinek felajánlotta azt a melegséget és gőzt; és a bálvány felé fordulván, a kápolnája küszöbére mázolt vele a külső részen,⁴³ és otthagytott rajta egy vérfoltot, és a szív a földre esett, ahonnan felvették, és egy tarkára festett, *Xicalli* nevezetű tökedénybe helyezve az oltár elé tették felajánlásul a bálványnak mint ama holttest legfőbb részét, melynek lelkét már a börtönében és büntetésben tartotta <a bálvány>. Az öreg papoknak szabad volt megenniük ezeket a szíveket, és ennek megfelelően meg is ették néha őket, jóllehet mások eltemették azokat, ahogyan éppen kedvük és gusztusuk volt; mert az ördög, aki kitalálta ezt, nem ügyelt a szertartások esetlegességeire, hanem csak a lényegre, hogy mindig megszerezze magának a lelkeket.⁴⁴

Amikor végeztek ezzel az áldozattal, legurították a testet a templom lépcsőin; és meg kell jegyeznünk, hogy ha az áldozat a hadifoglyok közül való volt, akkor a rokonaival és barátaival együtt eljött az, aki foglyul ejtette és megfogta, és nagy örömmujongással és ünnepélyességgel elvitték magukkal, és megfőzték, és más étkekkel együtt készítettek egy igen ünnepi és vidám lakomát; és ha gazdag volt az, aki ezt az ünnepet rendezte, akkor minden meghívottnak gyapottakarókat adott, és más ékességeket és értéktárgyakat azok közül, melyeket a házában tartott.

Ha ez az áldozat rabszolga volt, aki nem háborús győzelem folytán került hozzájuk, hanem más okból vagy módon, akkor nem hajították le a lépcsőkön, hanem az oltártól, avagy áldozati kőtől kézben vitték a házukig, és ugyanolyan lakomát ültek, bár nem annyi tapsolással és ünnepélyességgel. Egyes alkalmakkor (tehát nem mindig) felfogtak valamennyit a vérből, mely az áldozat melléből ömlött, és egy tálba vagy csészébe öntve azt, a bálványnak adták, jelezve neki, hogy igya meg, miközben először bekenték ajkait ugyanazon vérrel. E szertartás során tiszteletet és megbecsülést nyilvánítottak ama bálvány iránt, amelyiknek áldoztak, és azután a többi iránt is, melyek amazzal voltak (ha voltak ilyenek); ezzel véget ért ez az egy vagy sok részből álló áldozat, és a papok megfordultak és bementek minden további ceremónia nélkül, habár a végén ünnepek voltak, amint azt majd látni fogjuk – mert ebben a fejezetben nem volt más célom, mint hírt adni erről az embertelen dologról, melyet a sátán az ókori népek között más módokon valósított meg, míg ezen indián népek között ilyen módon.

⁴³ Ez a leírás feltűnően hasonlít Motolinia megfelelő szövegrészére (akitől Torquemada feltehetőleg átvette a beszámolót).

⁴⁴ Torquemada az ördögre való gyakori hivatkozással tulajdonképpen felmenti az óslakosokat az emberáldozat bűne alól.

A KERESZTÉNYSÉG ÉSZSZERŰSÉGE AZ ÍRÁSOK SZERINT

JOHN LOCKE

(LONDON: 1695)¹

VASSÁNYI MIKLÓS *ET ALII.*² (FORD.)

<4. FEJEZET>

<22> Amit most hinnünk kell ahhoz, hogy elnyerjük az örök életet, azt az evangélium világosan leírja. Szt. János azt mondja nekünk – Jn 3, 36 –, hogy „Aki hiszen az Fiúban, vagyon annak örök élete, aki pedig nem hiszen a Fiúnak, nem látja majdan az életet.” Hogy mi az Őbenne való hit, azt is megtudjuk a következő fejezetből: „Mondja néki az asszony: Tudom, hogy a Felkent eljő, és mikoron az eljő, mindenekre megtanít minket. Monda néki Jézus: Én vagyok az, ki teveled szólottam. Az asszony akkor elméne a városba, és mondja az embereknek: Jertek el, és lássátok az embert, ki megmonda nékem mindeneket, melyeket én valaha is cselekedtem. Vajon nem ez-é a Felkent? És sokan hívének benne” a szamaritánusok közül „annak az asszonynak a beszédéért, ki bizonyúságot tett vala, hogy »Mindent megmondott nékem, amit valaha is cselekedtem.« Mikor azért Őhózzá mentenek volna” a samáriaiak, „sokkal többen hívének az Ő beszédeiért, és az asszonynak azt mondják vala: Immár nem a te beszédédért hiszünk, <23> mert mi magunk

¹ Higgins-Biddle (ed.): Locke: *The Reasonableness of Christianity* szövege alapján, melynek oldalszámait a visszakereshetőség végett csúcsos zárójelek < > között közöljük a szövegben. A *Reasonableness of Christianity* első kiadása Londonban jelent meg 1695-ben. Lábjegyzeteink túlnyomó része Higgins-Biddle kritikai kiadásának jegyzetei alapján készült. A főszövegben és a lábjegyzetekben szereplő fordítói betoldásokat, megjegyzéseket csúcsos zárójelek < >, az eredeti terminusokat szögletes zárójelek [], Locke saját megjegyzéseit normál zárójelek () jelölik. A fordítás tartja az angol eredeti mondatthatárait, és a *Vizsolyi Biblia* (1590) modernizált helyesírású és stílusú szövegét idézi.

² A fordítás munkájában Vassányi Miklóson kívül részt vettek Erdei Ildikó, Fabiny Tibor, Péti Miklós és a KRE BTK Szabadszociológia BA és Vallástudomány MA szakos hallgatói, név szerint Albel Daniella, Bach András, Balázs Andrea, Berei Boglárka, Csizmarik Viktória, Dobák Borbála, Drábik Tünde Beatrix, Goller Dóra, Hegedűs Amanda, Hollósi Judit, Kalóczkai Lili, Kotán Melitta, Kovács Rebeka, Oláh-Környű Paulina, Puchinger Noémi, Somodi Éda, Soós Dorottya Sára, Suszta Laura, Szabó Niobé, Száli Kristóf, Szatmári Zsófia, Szijj Márton, Szmulai Nóra, Szűcs Bernadett, Takács Klaudia, Tarczali Dorina, Tódor György.

hallottuk, és tudjuk, hogy bizonytalán ez az ember a világnak a Megtartója, a Felkent”, Jn 4, 25, 26, 29, 39, 40, 41, 42.

Amely szöveghely által világos, hogy hinni a Fiúban annyit tesz, mint hinni, hogy Jézus a Felkent; hitelt adni a csodáknak, melyeket tett, és a nyilatkozatnak, melyet önmagáról adott. Hiszen azok, akikről azt mondták, hogy az asszony szavai miatt hisznek benne, 39. vers, azt mondják az asszonynak, hogy ők most már nem annak beszéde miatt hisznek, hanem mivel ők maguk hallották Őt, ezért tudják, vagyis minden kétségen túl hiszik,³ hogy Ő a Felkent.

Ez volt a nagy alaptétel, melyet akkoriban vitattak a názárethi Jézussal kapcsolatban, hogy Ő-e a Felkent, vagy sem, és az ehhez való hozzáállás különböztette meg a hívőket a nem hívőktől. Amikor a tanítványai közül sokan elhagyták őt, ama kinyilatkoztatását követően, miszerint Ő az élet kenyere, mely a mennyből jött le, „Ő így szólt az apostolokhoz: Vajon ti is el akartok-é menni? Akkor felele néki” Simon Péter: „Uram, kihez mehetnénk? Örök életnek beszéde van tenálad. És mi hisszük és bizonyosak vagyunk benne, hogy te vagy a Felkent, az élő Istennek Fia”, Jn 6, 69. Ez volt az a hit, mely megkülönböztette őket a hitehagyottaktól és a nem hívőktől, s ez elégséges volt ahhoz, hogy továbbra is viseljék az apostoli rangot; és Megmentőnk azt mondta, hogy ugyanerre a Szt. Péter által megvallott tételre – hogy „Jézus a Felkent, az élő Istennek Fia” – fogja felépíteni az egyházát, Mt 16, 16–18.

Azért tette csodáit, hogy meggyőzze az embereket erről; és az ezzel való egyetértésük vagy egyet nem értésük tette őket az Ő egyházába tartozóvá vagy nem tartozóvá, hívővé vagy nem hívővé. „Körüllevék őt a zsidók, és mondák néki: <24> Meddig tartasz még kétségben minket? Ha te vagy a Felkent, mondd meg nekünk nyíltan! Felele nékiek Jézus: Megmondottam néktek, és nem hittétek; a cselekedetek, melyeket cselekeszem az én Atyámnak nevében, azok bizonyosságot tesznek rólam. De ti nem hiszitek, mert vagytok nem az én juhaim közül valók”, Jn 10, 24–26. Ennek megfelelően Szt. János azt mondja nekünk <2Jn 1, 7>, hogy „sok csalárdok jöttek ez világra, kik nem vallják”, hogy Jézus, a Felkent eljött hústestben, amely szakaszt talán így lehetne jobban visszaadni, hogy „Jézus a Felkent, aki eljött hústestben”, lásd Mt 10, 32. És szerintem így kellene fordítani 1Jn 4, 2–3-at. „Csaló és antikrisztus az, aki meg nem marad a Felkent tudományában; Istene annak nincs. Aki megmarad a Felkent tudományában” – vagyis abban, hogy Ő Jézus – „azé mind az Atya, mind a Fiú”, 2Jn 7 és 9–10. Hogy ez a szöveghely jelentése, az világos abból, amit a megelőző levelében mond: „Valaki hiszi Jézust lenni a Felkentnek, az Istentől született”, 1 Jn 5, 1. S ezért amikor evangéliumának a végére ér, és megmutatja a célját, amiért megírta, a következő szavakat mondja: „Bizony sok több jeleket is tett Jézus az Ő tanítványai előtt, melyek e könyvben nem íratattak meg; ezek pedig megíratattak, hogy

³ Essay Concerning Human Understanding, IV. könyv, 14–18. fejezetek hit és tudás megkülönböztetéséről.

higgyétek, hogy Jézus a Felkent, az Istennek Fia; és hogy azt hívének, életet vegyetek az Ő neve által”, Jn 20, 30–31. Miáltal nyilvánvaló, hogy az evangélium azért íródott, hogy rávegye az embereket arra, hogy higgyenek abban a kijelentésben, hogy a Názáreti Jézus a Felkent; amiben ha hisznek, életet nyernek.

Ennek megfelelően az volt a nagy kérdés a zsidók között, hogy Ő-e a Felkent vagy sem; és a fontos dolog, melyhez az evangélium ragaszkodott, s amelyet hirdetett, az volt, hogy Ő a Felkent. Születésének első örömhíre, melyet egy angyal hozott a pásztoroknak, a következő szavakban hangzott el: „Ne féljete, mert íme, hirdetek nektek nagy örömet, mely mind az egész népnek örömére lesz; mert a Dávidnak városában született ma néktek Megmentő, aki a Felkent, az Úr”, Lk 2, <10–>11. Megmentőnk, amikor Mártával az örök élet elnyerésének módjáról beszélget, ezt mondja neki, Jn 11, <26 és> 27: „Valaki él és hiszen én bennem, soha meg nem hal. Hiszed-e ezt? Monda nékie: Igenis, Uram, én hiszem, hogy te vagy a Felkent, Istennek Fia, Aki hisz bennem, soha nem hal meg, elhiszed ezt? Azt mondta neki: Igen, Uram, hiszem, hogy te vagy a Felkent, az Isten Fia, aki e világra jövendő vala.” Ez a válasza megmutatja, mit jelent hinni Jézusban a Felkentben, hogy örök életünk legyen; ti. azt, hogy hisszük, hogy Ő <25> a Felkent, Isten Fia, akinek eljövételét megjövendölték a próféták. S így nyilatkozik erről András és Fülöp; András „azt mondja fivérének”, Simonnak: „Megtaláltuk a Messiást, azaz a Felkentet.” Fülöp „azt mondja” Nathanaélnak: „Megtaláltuk azt, aki felől írt Mózes a törvényben és a próféták, tudniillik a názaráthéli Jézust, Józsefnek fiát”, Jn 1, 41, 45 <és 46.> Aszerint, amit az Evangélista mond e szöveghelyen, én az Írás világosabb megértése végett mindenhová *Messiást* írtam *Christos* helyett. *Christos* ugyanis nem más, mint a héber *Messiás* görög megfelelője, és mindkettő annyit tesz, mint „a Felkent.”

S ez: hogy Ő a Felkent, volt ama nagy Igazság, melyről tanítványait és apostolait igyekezett meggyőzni, amikor megjelent nekik feltámadása után; amint az látható Lukács 24-ben, amit másutt fogunk részletesebben fontolóra venni.⁴ Ott olvashatjuk, milyen evangéliumot hirdetett Megmentőnk tanítványainak és apostolainak – és pedig amint feltámadt a halottak közül, magán a feltámadásának napján kétszer is.⁵

<5. FEJEZET>

S ha szabad azt, hogy mit kellett hinnie minden nemzetnek, abból összegyűjtenünk, ami hirdettetett nekik, <akkor> megfigyelhetjük, hogy az apostolok prédikációi a *Cselekedetek*ben mindenütt azon egyedüli cél felé tartottak, hogy bizonyítsák:

⁴ A 10. fejezet vége felé, Higgins-Biddle kiadásának 105–106. oldalán.

⁵ Lukács 24. részének beszámolója szerint Jézus a feltámadás napján kétszer is megjelent tanítványainak, és tanította őket, előbb az emmausi tanítványokat, majd mind a tizenkét tanítványt Jeruzsálemben.

Jézus a Felkent. Az apostolokról, akik tévedhetetlenül betartották Krisztus minden parancsát, nem tételezhetjük fel, hogy hanyagul hajtották volna végre e súlyos parancsolatot, melyet Ő távozásakor hagyott rájuk; vagy hogy félig teljesítették volna ezen utolsó megbízást. És ezért azt, hogy mit kellett tanítaniuk minden nemzetnek, bizonyosan megtudhatjuk abból, amit történetük tanúságtétele szerint ténylegesen tanítottak minden nemzetnek, ahol csak prédikáltak. Valóban: most, <Jézus> halálát követően általános elvárás <26> – sőt időnként kizárólagos követelmény – volt a feltámadásában mint szükséges hitcikkelyben is hinni; minthogy ez annak jele és vitathatatlan bizonyítéka, hogy Ő a Felkent, s most <már> ezt kellett hinniük mindazoknak, akik el akarták Őt fogadni Felkentként. Hisz miután a Felkent Megmentő és király kellett hogy legyen, és életet, valamint királyságot kellett hogy adjon azoknak, akik elfogadták Őt, amint azt látni fogjuk lépésről lépésre, ezért nem lehetett volna semmi alap arra, hogy a Felkentnek nevezzék Őt, és elvárják, hogy a Felkentnek is higgyék Őt olyanok, akik a halál hatalmában és a sír romlásában lévőnek gondolták Őt. S ezért akik a Felkentnek hitték Őt, azoknak hinniük kellett, hogy feltámadott a halottak közül; és azok, kik hitték a halottak közül való feltámadását, nem kételkedhettek abban, hogy Ő a Felkent. De erről bővebben másutt.⁶

Lássuk tehát, az Apostolok mily módon hirdették Krisztust, és mit terjesztettek hallgatóik elé a hit tárgyául. Szt. Péter Jeruzsálemben, ApCsel 2, az első prédikációjával megtérített háromezer lelket. Mi „volt az Ő szava”, melyet – mint azt a 41. versben olvassuk – „örömet vevének, s azután megkeresztelkedének?” Ezt a 22.-től a 36. versig <terjedő> szakaszból láthatjuk. Röviden ez – vagyis a következtetés, melyet levonhatunk mindabból, amit mondott, s amelyet úgy köt a lelkükre, mint amit el kell hinniük –, ti. hogy „Bizonytal tudja meg azért Izráelnek egész háza, hogy Isten tette úrrá és Felkentté azt a Jézust, akit ti megfeszítetek”, ApCsel 2, 36.

Ugyanezen szándékkal intézte beszédét a zsidókhoz a templomban, ApCsel 3, melynek célját a 18. vers mutatja meg: „Az Isten pedig, amikről eleve megmondotta minden Ő prófétájának szája által, hogy a Felkent elszenvedi, ekképen betöltötte.”

A következő fejezet (ApCsel 4) szerint, amikor Pétert és Jánost kikérdezik a béna emberen tett csodáról, ők megvallják, hogy az a názárethi Jézus nevében tétetett, aki a Felkent, akiben egyedül van megváltás [*Salvation*], 10–12. vers. Ugyanezt megerősítik számukra újfent az ApCsel 5, 29–32.-ben. „És minden napon a templomban és házanként nem szűnnek vala meg tanítani és hirdetni Jézust, a Felkentet”, ApCsel 5, 42.

Mi volt Istvánnak a tanácshoz intézett beszéde – ApCsel 7 –, ha nem megrovás, miszerint ők az Igaz árulói és gyilkosai? Mely megnevezés által egyértelműen a Felkentre utal, akinek <27> eljövételét a próféták előre látták, 51–52. vers. S látha-

⁶ A jelen 5. fejezet vége felé, Higgins-Biddle kiadásának 30. oldalán.

tó János 9, 22-ből a 24. verssel összevetve, hogy a zsidók véleménye volt az, hogy a Felkentnek bűn nélkül valónak kell lennie (ami az „Igaz” szó jelentése).

ApCsel 8 szerint Fülöp elviszi az evangéliumot Samáriába: „Akkor pedig Fülöp lement Samáriába, és prédikál vala nékik.” Mi volt az, amit prédikált? Van róla egy egyszavas beszámoló: a Felkentet, 5. vers. Mivel ez volt az egyetlen dolog, amit megkívánt tőlük, hogy higgyenek abban, hogy Jézus a Felkent; és amikor ezt magukévá tették, <akkor> bemelegítkeztek: „Minekutána pedig hittek Fülöpnek, ki azokat hirdeti vala, melyek az Isten országára és a Jézus Krisztus nevére való dolgok, megkeresztelkednek vala mind férfiak, mind asszonyok”, 12. vers.

Miután Fülöp a Szellem [*Spirit*] különleges elhívása által elküldetett onnét, hogy egy jeles személyt megtérítsen, Ézsaiásból prédikálja neki Jézust, 35. vers. És hogy mi volt az, amit Jézusról prédikált, azt megtudhatjuk abból a hitvallásból, melyet az eunuch tett, s amelyet követően bemelegítkezhetett, 37. vers: „Hiszem, hogy a Jézus Krisztus az Isten Fia”; ami annyit tesz, mint „Hiszem, hogy Ő, akit ti Jézus Krisztusnak neveztek, valóban és igazán a Felkent, aki megígértetett.” Mert hogy ugyanaz a dolog abban hinni, hogy Ő Isten Fia, és abban, hogy Ő a Felkent, az kiderülhet János 1, 45. és 49. összehasonlításából,⁷ ahol Nathanaél a következő szavakkal vallja meg, hogy Jézus a Felkent: „Te vagy az Istennek Fia, te vagy az Izráel királya!” Ugyanígy amikor a zsidók Lk 22, 70 szerint megkérdezik Krisztustól, hogy Isten Fia-e, <akkor> egyszerűen azt kérdik tőle, hogy Ő-e a Felkent? Ami nyilvánvaló, ha összevetjük ezt a három megelőző verssel: A 67. versben azt kérdezik tőle, hogy Ő-e a Felkent? Ő így felel: „Ha mondom néktek, nem hiszitek”; de egyszersmind azt is mondja nekik, hogy ezentúl Ő lesz a Felkent birodalmának birtokosa, amit ezek a szavak fejeznek ki, 69. vers: „Ez időtől fogva az embernek fia ül az Isten hatalmának jobbjára felől”; mire mindannyian felkiáltottak: „Te azért Istennek Fia vagy-é?” Vagyis: „Azt vallod, hogy te magad vagy a Felkent?” Amire ő így válaszol: „Ti mondjátok, hogy én az vagyok.” Hogy az „Istennek Fia” a Felkent ismert titulusa volt akkoriban a zsidók között,⁸ azt abból is láthatjuk, amit a zsidók mondanak Pilátusnak Jn 19, 7-ben: „Minékünk törvényünk nagyon, és a mi törvé-

⁷ A *King James Version* (1611) és Tyndale (1534) számozása szerint a 49. vers, Károli számozása szerint az 50.

⁸ Higgins-Biddle jegyzete szerint Locke ezen állítása váltotta ki John Edwards anglikán lelkipásztor (1637–1716) haragját, aki a *Some Thoughts concerning the Several Causes and Occasions of Atheism* (London, 1695) 112. és a *Socinianism Unmask'd* (London, 1696) 91. oldalán ítélte el ezt a tézist. A *Some Thoughts* vonatkozó megjegyzései szerint Locke értelmezése antitrinitárius, mivel a szokásos értelmezés szerint a *Son of God* kifejezés a Megváltó isteni mivoltára is vonatkozik. A *Socinianism Unmask'd* kritikája szerint pedig Locke szociniánus, illetve rakóviánus módon járt el, mivel *Messiah*, illetve *Son of God* Edwards szerint nem ugyanazt jelenti. Higgins-Biddle rámutat, hogy Locke az *A Vindication of the Reasonableness of Christianity* (London, 1695) 23–24. és 38–40. oldalain, valamint az *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (London, 1697) 349–376. oldalain védi meg a maga értelmezését.

nyünk szerint meg kell halnia, mert Isten Fiává tette magát”; vagyis azáltal, hogy <28> Felkentté tette magát, az eljövendő Prófétává, de tévesen; s ezért a törvény értelmében megérdemli a halált, 5Móz 18, 20. Hogy ez volt „az Isten Fia” közönséges értelme, az nyilvánvaló abból is, amit a főpapok, csúfolván Őt, mondtak neki, amikor a kereszten volt, Mt 27, 42:⁹ „Egyebeket megtartott, Ő magát nem tarthatja meg; ha Izráelnek királya, szálljon le most a keresztfáról, és hiszünk nékie. Bízott az Istenben, szabadítsa meg most Őt, ha kedveli Őt; mert azt mondotta: Istennek Fia vagyok”; vagyis: „Azt mondta, hogy Ő a Felkent; de ez nyilván hamis, mert ha az lenne, Isten megszabadítaná Őt; mivelhogy a Felkent lesz majdan Izráel királya, mások Megmentője, de ez az ember önmagát sem tudja megmenteni.” A főpapok itt azt a két, akkoriban használatos titulust említik, melyekkel a zsidók általában megjelölték a Felkentet, ti. „Isten Fia” és „Izráel királya.” Az „Isten Fia” oly bevett elnevezése volt az annyira várt és sokat emlegetett Felkentnek, hogy úgy tűnik: még a közöttük élt rómaiak is megtanulták, amint ez az 54. versből látszik:¹⁰ „A százados vitéz pedig, és akik övele valának őrizvén Jézust, amikor látták volna a föld indulását, igen megrémülének, mondván: bizony, Istennek Fia vala ez”, Ő volt az a rendkívüli személy, akit vártak.

Szent Pál – az ApCsel 9. fejezete szerint – az evangélium hirdetésére csodálatos módon kapott megbízást végrehajtván, 20. vers, „azonnal prédikálá a zsinagógákban a Krisztust, hogy Ő Istennek Fia volna”, vagyis hogy Jézus a Felkent; mivel a „Krisztus” ebben az esetben nyilvánvalóan tulajdonnév. S hogy ez volt az, amit Pál hirdetett, látszik a 22. versből: „Saulus pedig annál inkább erőt vészen vala, és szégyeníti vala a zsidókat, akik Damascusban lakoznak vala, megerősítvén, hogy Ő volna a Krisztus”, vagyis a Felkent.

Amikor Péter Caesareába érkezett Corneliushoz, ki egy látomás által arra rendeltetett, hogy érte küldjön, míg másfelől Péter azt a parancsolatot kapta látomásban, hogy ahhoz menjen, mit tanít neki? Teljes szónoklata – ApCsel 10<, 42> – azt kívánja megmutatni, amit állítása szerint Isten parancsolt az apostoloknak, hogy azok „hirdessék a népnek, és bizonyosságot tegyenek, hogy Ő az Istentől rendelt bírāja élőknek és holtaknak.” S hogy Ő az, akiről „mind a próféták is bizonyosságot tesznek, hogy bűnnek bocsánatát veszi az Ő neve által minden, aki hiszen Őbenne”, 42–43. vers. Ez az az ige, „melyet Isten megjelentett Izráel fiainak; amaz ige, mely elterjedt egész Júdeában, Galileában elkezdetvén, a bemeéítés után, amelyet János <29> prédikált”, 36–37. vers. És ezek azok a szavak, melyeket Corneliusnak ígérték, ApCsel 11, 14, „melyek által néki és minden leszármazottjának meg kell menekülnie”; mely szavak csupán annyit tesznek, hogy Jézus a Felkent, a Megmentő, aki megígértetett. Midőn ezt megkapták (mert ez volt minden, amit tanítottak nekik), a Szent Szellem

⁹ A *King James Version* szerint a 42–43., a *Vizsolyi Biblia* szerint a 43–44. versek.

¹⁰ A *King James Version* szerint az 54., a *Vizsolyi Biblia* szerint az 55. vers.

leszállt reájuk, és bemerítkeztek. Megfigyelhető itt, hogy a Szent Szellem még az előtt szállt le reájuk, mielőtt bemerítkeztek volna; amit más szöveghelyek szerint a megtérők [*Converts*] csak a bemerítés után kaptak meg.¹¹ Ennek oka feltehetőleg az, hogy Isten azáltal, hogy nekik adta a Szent Szellemet, ily módon világossá tette a mennyből, hogy a pogányokat – ha hiszik, hogy Jézus a Felkent – a bemerítés révén be kell engedni az egyházba éppen úgy, mint a zsidókat. Aki csak olvassa Szt. Péter védekezését, ApCsel 11, amikor azzal vádolták a körülmetélésen átesettek, hogy nem tartotta meg a távolságot, melyet a körülmetéletlenekkel szemben tartania kellene, ezen a véleményen lesz; és látni fogja az által, amit Péter mond a 15., 16., 17. versekben, hogy ez volt az alap és ellenállhatatlan tekintély az ő számára ahhoz, hogy olyan furcsa dolgot tegyen – amilyennek ez mutatkozott a zsidók szemében (akik eddig a keresztény egyház kizárólagos tagjai voltak) –, hogy befogadja a pogányokat a közösségükbe, ha hisznek. S ezért Szt. Péter a megelőző fejezetben, ApCsel 10, mielőtt bemerítené őket, ezt a kérdést teszi fel „a körülmetélésen átesetteknek, akik vele odamentek vala, s elálmélkodának azon, hogy a pogányokra is kitöltött volna a Szent Szellem ajándéka: Vajon megtilthatja-e valaki a vizet, hogy ezek be ne merítkezzenek, kik vették a Szent Szellemet, miképpen mi is?”, 47. vers. És amikor a farizeusok szektájából néhányan, akik hittek, „szükségesnek vélték, hogy a megtért pogányok körülmetélkedjenek, s megtartsák Mózes törvényét”, ApCsel 15, „Péter fölkelt, és monda nékik: Férfiak és atyámiai, ti tudjátok, hogy az Isten régebbi idő óta eldöntötte, hogy a pogányok” – tudniillik Cornelius, és azok, akik vele együtt tértek meg itt – „az én számból hallanák az evangéliumot, és hinnének. És Isten, ki a szíveket tudja, bizonyosságot tett¹² mellettük, mert Szent Szellemet adott nékik, mint minékünk, és semmi különbséget nem tett miköztünk és közöttük, megtisztítván szívüket hit által”, 7–9. vers. Úgyhogy mind a zsidók, mind pedig a pogányok, kik hitték, hogy Jézus a Felkent, ez után kapták meg a bemerítés pecsétjét; miáltal elismerést nyert, hogy az Ő tulajdonai lettek, és különböznek a hitetlenektől. A fent mondottak alapján megfigyelhetjük, hogy ezt a prédikációt, miszerint Jézus a Felkent, <30> Igének és Isten Igéjének nevezik; s ennek elhívését Isten Igéje befogadásának, lásd ApCsel 10, 36–37 és 11, 1 és 19–20; s az evangélium igéjének, ApCsel 15, 7. S hasonlóképpen azt, amit Márk (4, 14–15) az evangélium elbeszélésében egyszerűen az Igének hív, Szt. Lukács Isten Igéjének nevezi, Lk 8, 11; Máté pedig (13, 19) a Királyság Igéjének – amelyek, úgy látszik, az evangélium szerzői számára rokon értelmű kifejezések, és így is kell értenünk őket.

¹¹ Higgins-Biddle jegyzete szerint Locke az ApCsel 8, 12–17-re és 19, 5–6-ra célozhat.

¹² Locke: „bear”, Újszövetség: „ἐμαρτύρησεν”; Tyndale (1534): „bare”; *King James Version* (1611): „bare”; Coste (1715): „leur a rendu témoignage.” Miután Dr. Samuel Johnson szótárának (*A Dictionary of the English Language*, London, 1755) tanúságtétele szerint a *bare* a *bore*-ral együtt a *bear* egyszerű múlt idejű alakja lehet, ezért minden jel szerint Locke is *bare*-t akart írni, de a homophónia megtévesztette.

De hogy továbbmenjünk: ApCsel 13-ban Pál az antiochiai zsinagógában prédikál, ahol feladatának tekinti meggyőzni a zsidókat arról, hogy Dávid „magvából támasztotta Isten Izráelnek az Ő ígérete szerint a szabadító Jézust”, 23. vers; hogy Ő volt az, akit a próféták megírtak, 25–29. versek, vagyis a Felkent; s hogy felkenti mivoltának bizonyítékául Isten feltámasztotta Őt a halottak közül, 30. vers. Amiből kiindulva így érvel, 32–33. versek: „Hirdetjük néktek” – vagyis azt a jó hírt hozzuk –, „hogy azt az ígéretet, melyet tett az atyáknak, Isten betöltötte nekünk, mivelhogy Jézust feltámasztotta; mint a második zoltárban is meg vagyon írva: Én Fiam vagy te; e mai napon nemzettelek én tégedet.” S miután a következőkben Jézus halálból való feltámasztásával bizonyítja, hogy Ő a Felkent, ezt a következtetést vonja le a 38–39. versben: „Azért légyen néktek tudotokra, atyámfiak, férfiak, hogy Ő általa hirdettetik néktek a bűnök bocsánata; és Ő általa mindenki, aki hisz, megigazul mindenekből, amikből a Mózes törvénye által meg nem igazíthatott.” Ezt ebben a fejezetben újra meg újra Isten Igéjének nevezik; vesd össze a 42. verset a 44., 46., 48., 49. versekkel, valamint 12, 24-gyel.

Az ApCsel 17, 2–4 szerint Thessalonikában „Pál pedig, amint szokása vala, beméne a zsinagógába, és három szombatnapon vetekedék a zsidókkal az Írásokból, megmagyarázván és mutattván, hogy a Felkentnek szükséges volt szenvednie és feltámadnia a halálból; és hogy ez a Jézus, akit én hirdetek néktek, a Felkent. S némelyek azok közül hívének, és adák magukat Pálhoz és Siláshoz; de a zsidók, kik nem hittek vala, felháboríták a várost.” Lehet-e bármi világosabb, mint az, hogy e tétel elfogadása, miszerint Jézus a Felkent, volt az, ami megkülönböztette a hívőket a hitetlenektől? Mert ez volt az egyetlen dolog, amiről Pál három szombaton keresztül próbálta meggyőzni őket, amint a szöveg egyértelmű szavakkal mondja nekünk.

Onnét Bereába ment, s ugyanezt prédikálta; és a bereaiak dicséretet kapnak a 11. versben, mert vizsgálják az Írásokat, hogy vajon <31> ama dolgok – vagyis amiket Pál mondott a 2–3. vers szerint Jézus felkenti mivoltáról – igazak-e vagy sem.

Azt találjuk, hogy ugyanezt a tant prédikálja Korinthosban, ApCsel 18, 4–6: „Vetekedik vala pedig minden szombatokon a zsinagógában, s igyekezék mind a zsidókat, mind a görögöket meggyőzni. Mikor pedig elérkeztenek volna Macedóniából Silas és Timotheos, szorongattatott Pál szellemben, és bizonyosságot tőn a zsidóknak, hogy Jézus a Felkent. Amikor pedig amazok ellenszegülének, és káromlásokat szólának, a ruháit megrázzván monda nékik: A ti véretek légyen a ti fejeteken, én tiszta vagyok, és ez napságtól fogva a pogányok közé megyek.”

Egy hasonló alkalommal így szól a zsidókhöz Antiochiában, ApCsel 13, 46: „Szükséges volt, hogy először néktek hirdettessék az Istennek ígéje, de tekintve hogy ti megvetitek azt, a pogányok közé megyünk.” Nyilvánvaló itt, hogy Szt. Pál azért hártja amazok fejére a felelősséget az ő vérükért, mert szembeszegültek azzal az egyetlen igazsággal, hogy Jézus a Felkent; hogy a megváltás vagy a kárhozat [*Perdition*] azon múlik, hogy ezt az egyetlen tételt elfogadják-e vagy elutasítják. Úgy

értem, ez minden, amit hinniük kell azoknak, akik csupán egyetlen örökkévaló és láthatatlan Istent ismernek el, mennynek s földnek alkotóját, miként a zsidók tették. Mert hogy az üdvösséghez a hiten kívül még valami több is megkövetelhető, azt a későbbiekben látni fogjuk. Addig is helyénvaló ez esetben megfigyelni, hogy bár az apostolok a zsidókhoz és istenfélőkhöz (ahogyan a *Σεβόμενοι* szót fordítjuk, akik a kapukon belül tartózkodó jövevények [*Proselytes of the Gate*] voltak, s az egyetlen örökkévaló és láthatatlan Isten imádói) intézett prédikációik során nem mondtak semmit az ezen egyetlen igaz Istenbe, mennynek és földnek alkotójába vetett hitről, mivel szükségtelen volt erről olyanokat győzködni, akik eleve hitték és vallották ezt (hiszen világos, hogy ilyeneknek szólt mind ez idáig beszédeik többsége); mégis amikor bálványimádó pogányokkal volt dolguk, akik még nem jutottak el az egyetlen igaz Isten ismeretére, <akkor> ezzel kezdték mint olyannal, amit nélkülözhetetlen hinni, elvégre ez az a fundamentum, melyre a másik <tétel> épül, s amely nélkül nem jelenthet semmit.

Így amikor Pál a bálványimádó lystraiakhoz beszél, akik áldozni akartak volna neki és Barnabásnak, azt mondja, ApCsel 14, 15 <és 16–17>, hogy „mi azt hirdetjük, hogy az ilyen hitvány dolgokat elhagyván térjete meg az élő Istenhez, ki teremtette a <32> mennyet és földet és a tengert s mind azokban valókat; ki az elmúlt időkben engedte a pogányokat mind a maguk útján haladni. Jóllehet nem hagyta Ő magát tanúbizonyosság nélkül lenni, mert jóltevőnk volt, adván mennyből esőt és termő időket nekünk, betöltvén eledellel s örömmel a mi szíveinket.”

Így járt el a bálványimádó athéniakkal is, ApCsel 17 <23–24 és 29–31>, amennyiben ezt mondta nekik az ismeretlen istennek szentelt oltár kapcsán: „Akit ti nem tudván tiszteltek, azt hirdetem én tinéktek; Isten, aki teremtette e világot, és mindeneket, amelyek e világban vannak, mivelhogy földnek-mennynek Ura, kézzel csinált templomban nem lakik. – Mivelhogy azért az Istennek nemzetsége vagyunk, nem kell azt gondolnunk, hogy az Isten hasonlatos volna aranyhoz, ezüsthöz vagy kőhöz, amit mesterség vagy emberi eszköz faragott. E tudatlanságnak idejét azért elnézvén az Isten, mostan minden embereknek parancsolja mindenütt, hogy térjenek meg; mivelhogy rendelt egy napot, melyen megítéli majd e földnek kerekességét igazságban ama férfiú által, kit arra rendelt; mely dologról bizonyágot tett mindenkinek annak halálból való feltámasztásával.” Látjuk tehát, hogy ahol szükséges volt bármi többet előterjeszteni mint olyan dolgot, amit még hinni kell – ahogy a pogány bálványimádók esetében –, ott az apostolok ügyeltek rá, hogy azt ki ne hagyják.

Az ApCsel 18, 4 szerint Pál Korinthosban „vetekedik vala minden szombaton a zsinagógában”, és tanúságot tett a zsidóknak, hogy Jézus a Felkent. 11. vers: „Lakék azért ott egész esztendeig és hat hónapig, tanítván köztük az Isten igéjét”; vagyis a jó hírt, miszerint Jézus a Felkent, amit „az Isten igéje” jelent, ahogy azt már megmutattuk.

Amikor Apollos, az evangélium egy másik prédikátora tökéletesebben kitanulta az Isten útját, mi más tanított, ha nem ugyanezt a tanítást? Amint az látható a következő, róla szóló beszámolóban, ApCsel 18, 27, hogy „amikor Achaiába érkezett, sokat használta ama testvéreknek, kik hittének vala kegyelem által. Mert hatalmasan meggyőzi vala a zsidókat, és pedig nyilvánosan, bebizonyítva az Írásokból, hogy Jézus a Felkent.”

Szt. Pál ama beszámolóban, melyet önmagáról ad Festus és Agrippa előtt, megvallja, hogy ez az egyetlen tanítás, amit tanított a megtérése után; mert – mondja az ApCsel 26, 22-ben – „Istentől segítséget vévén <33> mind e mai napig állok, bizonyosságot tévén mind kicsinynek, mind nagyoknak, semmi sem mondván azokon kívül, melyeket Mózes és a próféták megjövendöltek; hogy a Felkentnek szenvednie kell, és a halálból való feltámadásban elsőnek lennie, és világosságot hirdetni e népnek és a pogányoknak.” Ami nem több, mint annak bizonyítása, hogy Jézus a Felkent. Ahogy a fentiekben megfigyeltük, ez az, amit Isten Igéjének hívnak – ApCsel 11, 1 összevetve a megelőző fejezettel annak 34. versétől végig; és 13, 42 összevetve 11, 3-mal. Az evangélium igéjének is nevezik, ApCsel 15, 7. És ez Istennek amaz Igéje és az az evangélium, melyet – ahol csak lejegyezték beszédeiket, úgy találjuk – az apostolok hirdettek; s ez volt az a hit, mely mind a zsidókat, mind a pogányokat hívókké és Krisztus egyházának tagjaivá tette; mert megtisztította szívüket, ApCsel 15, 9; és bűnbocsánatot hozott magával, ApCsel 10, 43. Tehát mindaz, mit a megigazuláshoz [*Justification*] el kellett hinni, nem több, mint ez az egyetlen tétel, mely szerint a názárethi Jézus a Krisztus, avagy a Felkent. Mindaz – mondom – amit hinni kellett a megigazuláshoz; mert hogy ez nem minden volt, amit szükséges volt megtenni a megigazuláshoz, azt látni fogjuk később.

<6. FEJEZET>

<33> Jóllehet fentebb láttuk abból, amit Megmentőnk maga jelentett ki, Jn 3, 36, „hogy aki hiszen a Fiúban, vagyon annak örök élete; és aki nem hiszen a Fiúnak, nem lát életet, hanem az Istennek haragja marad rajta”; és bár Jn 4, 39-et összevetve 42-vel megtudjuk, hogy ha hiszünk benne, abban hiszünk, hogy „Ő a Felkent, a világ Megtartója”; Szt. Péter hitvallásából pedig azt – Mt 16, 16 –, hogy Ő „a Felkent, az élő Istennek Fia”, minthogy Péter az a szikla, melyre Megmentőnk az ígérete szerint fel fogja építeni egyházát; jóllehet ez, mondom, és ami egyebet csak eddig megfigyeltünk, elégséges ahhoz, hogy tájékoztasson bennünket arról, hogy mi az, <34> amiben az Evangélium szerint hinnünk kell az örök élethez, anélkül hogy hozzátennénk azt, amit az apostolok igehirdetésében vettünk észre; talán mégsem lesz helyénvalótnak a dolog további tisztázása érdekében tekintetbe vennünk azt, amit az evangélisták állítanak ugyanerről a dologról, még ha más szavakkal is – amiről talán emiatt nem annyira általánosan vesznek tudomást e tekintetben.

Már megfigyeltük András és Fülöp szavainak összevetése alapján, hogy a „Felkent” és „az, akiről Mózes a törvényben és a próféták írtak”, ugyanazt jelölik. Most egy kicsit elmélyültebben kell fontolóra vennünk az érintett szöveghelyet, Jn 1-et; 41. vers:¹³ András azt mondja Simonnak: „Megtaláltuk a Felkentet.” Fülöp ugyanezen alkalommal, 45. vers,¹⁴ azt mondja Nathanaélnek: „Megtaláltuk azt, aki felől írt Mózes a törvényben és a próféták, a názárethbéli Jézust, Józsefnek fiát.” Amikor Nathanaél, aki ezt nem hitte el, meggyőződött erről Krisztussal való beszélgetése után, <akkor> e szavakkal nyilvánítja ki egyetértését: „Rabbi, te vagy Istennek Fia, te vagy Izráel királya!” Amiből nyilvánvaló, hogy azt hinni, hogy Ő az, akiről Mózes és a próféták írtak, illetve Isten Fiának lenni, illetve Izráel királyának lenni, gyakorlatilag ugyanaz, mint hinni, hogy Ő a Felkent; és az ezzel való egyetértés volt az, amit Megmentőnk elfogadott hit gyanánt. Mert Nathanaél e szavakkal történt hitvallása után: „Te vagy Istennek Fia, te vagy Izráel királya, felele Jézus, és monda néki: Mivelhogy azt mondám, láttalak téged a fügefa alatt, hiszel? Nagyobbakat látsz majd ezeknél”, 50. vers – kívánom, hogy olvassák el János első <fejezetének> befejező részét a 25. verstől figyelmesen, és mondják meg nekem, vajon nem nyilvánvaló-e, hogy az „Isten Fia” szószerkezet a Felkentet megjelölő kifejezés? Amihez adják hozzá Márta következő szavakkal kinyilvánított hitvallását, Jn 11, 27: „Hiszem, hogy Te vagy a Felkent, Istennek Fia, aki e világra jöendő vala”, valamint Szt. János következő passzusát, 20, 31: „Hogy higgyétek, hogy Jézus a Felkent, Istennek Fia, és hogy elhívén, életetek legyen az Ő neve által”, és aztán mondják meg nekem, vajon lehet-e kételkedni abban, hogy a „Felkent” és az „Isten Fia” rokon értelmű kifejezések voltak abban az időben a zsidóság körében.

<35> Dániel próféciája – 9. fejezet¹⁵ –, ahol Őt a Felkentnek, a fejedelemnek nevezik, és az Ő kormányzásának és királyságának említése s az általa való, a Felkentnek tulajdonított megszabadítás Ézsaiásban, Dánielben és más próféciákban¹⁶ oly ismeretesek voltak a zsidók előtt, és annyira fokozták az Őreá való várakozást ez idő tájt (ami a számításuk szerint az Ő eljövételének ideje kellett legyen, hogy helyreállítsa a királyságot Izráelben), hogy amint Heródes hallott arról, hogy a Bölcsök tudakozódnak „az után, aki a zsidók királyának született” – Mt 2, <2> –, azon nyomban „tudakozik vala a főpapoktól és írástudóktól afelől, holott kellene a Felkentnek születnie”, – 4. vers –, nem kételkedvén abban, hogy ha a zsidóknak bármiféle királyuk született, <akkor> az a Felkent, akinek eljövele most általános

¹³ Locke szövegében, Tyndale-ben és a *King James Version*ben 41. vers; a *Vizsolyi Bibliában* a 42. vers.

¹⁴ Locke szövegében, Tyndale-ben és a *King James Version*ben 45. vers; a *Vizsolyi Bibliában* a 46. vers.

¹⁵ 25. vers.

¹⁶ Higgins-Biddle jegyzete szerint Locke a 7. fejezetben Ézs 9, 6–7-re és Dán 7, 13–14-re, valamint 9, 25-re hivatkozik mint a Felkent politikai szerepével kapcsolatos próféciákra.

várakozás tárgya volt, amint ez látszik Lk 3, 15-ből: „A nép várta, és mindenek az ő szívükben ilyen módon gondolkodának János felől, hogy ha Ő volna-e a Felkent vagy sem.” S amidőn a papok és léviták, akiket azért küldtek, hogy megkérdezzék tőle, ki Ő,¹⁷ <akkor> Ő, megértvén szándékukat, <így> felel, Jn 1, 20: hogy Ő „nem a Felkent”; de tanúságot tesz, hogy Jézus „az Isten Fia”, vagyis a Felkent, 34. vers.

A Felkent e keresését tapasztaljuk ez időben Simeonnál is, akiről azt olvassuk, hogy „az Izráelnek vigasztalását várja vala”, Lk 2, 25. S karjába véve a gyermek Jézust, azt mondja, hogy „látta az Úr üdvözítését”, 30. vers; és Anna, „mikor ugyanazon órában a templomba ment volna, szintén hálát adott az Úrnak, és szól vala Őfelőle mindeneknek, kik várják vala a váltságot” Izráelben, 38. vers. Arimathei Józsefről pedig azt halljuk – Mk 15, 43 –, hogy „ő is várta az Isten királyságát”; és mindez a Felkent eljövetelét jelentette. És Lk 19, 11-ben azt olvassuk, hogy „azt gondolák, hogy megjelenik az Isten királysága.”

Miután ezt előrebocsátottuk, lássuk, mi volt az, amit Bemerítő János prédikált, amikor először megkezdte a szolgálatát. Ezt Szt. Máté mondja meg nekünk, 3. fejezet, 1–2: „Azokban a napokban pedig eljőve Bemerítő János, ki prédikál vala Júdea pusztájában, mondván: Térjete meg, mert elközelített a mennyeknek királysága.” Ez a Felkent eljövetelének kinyilvánítása volt; mivel a menny királysága és az Isten királysága ugyanaz, amint ez világos az evangelisták különböző szöveg helyeiből; és mivel mind a kettő a Felkent királyságát jelenti. A tanúság, melyet Bemerítő János tett, amikor elküldetett <36> a zsidókhoz, Jn 1, 19, az volt, hogy „ő nem a Felkent”; hanem Jézus az. Ez mindenkinek nyilvánvaló lesz, aki hajlandó összevetni a 26–34. verseket Jn 3, 27–30. versekkel. Miután a zsidók erősen szerették volna tudni, vajon János-e a Felkent, ő határozottan tagadja ezt, de azt mondja nekik, hogy ő csupán annak előfutára; s hogy van közöttük valaki, aki majd őutána jön, akinek ő a saruszját sem méltó megoldani. Másnap Jézust látván így szól: Ő az az ember; és hogy az ő vízbe való bemerítésének csak az volt a célja, hogy Jézus megjelentessék a világnak, s hogy nem ismerte Őt mindaddig, míg nem látta a Szent Szellemet leszállani Őreá. Mert aki bemeríteni küldte őt,¹⁸ az mondta neki, hogy akire látja, hogy a Szellem leszáll, és megnyugszik rajta, az az, aki Szent Szellembe fog bemeríteni; s hogy ő ezért tanúságot tesz arról, hogy ez az Isten Fia, 34. vers, vagyis a Felkent. És a 3. fejezet 26. stb. versei <szerint> Bemerítő Jánoshoz mentek, és azt mondják neki, hogy Jézus bemerít, és minden ember hozzá megy. János azt feleli, hogy Őneki a mennyből van hatalma; tudjátok, hogy soha nem mondtam, hogy én vagyok a Felkent, hanem hogy én bocsáttattam Őelőtte; neki növekednie kell, nekem

¹⁷ Jn 1, 19–20: Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου ὅτε ἀπεστειλὰν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱερουσαλὴμων ἱερεῖς καὶ Λευεῖταις ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτὸν Σὺ τίς εἶ; καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστὸς. – E versek értelmezésének komoly vitairódalma van.

¹⁸ Az Atya.

pedig kisebbé lennem; mert Őt Isten küldte, és Ő Isten igéit szólja; s Isten mindent a Fiának kezébe adott, „és aki hisz a Fiúban, annak örök élete van”; ugyanaz a tan, és semmi egyéb, mint amit az apostolok hirdettek később; ahogyan azt mindenütt láttuk például az *Apostolok cselekedeteiben*, hogy Jézus a Felkent. És így történt az, hogy János tanúskodik Megmentőnkéről, amint Jézus maga mondja, Jn 5, 33.

Ez volt az a kijelentés is, mely egy mennyei hang által adatott róla bemerítésekor: „Ez amaz én szerelmes fiam, kiben én gyönyörködöm”, Mt 3, 17. Ami annak kinyilvánítása volt, hogy Ő a Felkent; mivel – amiként megmutattuk – az „Isten Fia” azt jelenti, hogy „a Felkent.” Amihez hozzáadhatjuk az első említését a fogantatása után, az angyal Józsefhez intézett szavai szerint, Mt 1, 21: „Nevezed Őt Jézusnak: mert Ő szabadítja meg az Ő népét az ő bűneiktől.” Bevett tanítás volt a zsidó nemzet körében, hogy a Felkent jövetelekor minden bűnük megbocsáttatik. Az angyal ezen szavaira tehát tekinthetünk úgy, mint annak kinyilvánítására, hogy Jézus a Felkent; aminek e szavak: „az Ő népe” további jelei; amiből az következik, hogy van egy népe, s következésképp hogy Ő király.

DISPUTA

VENANTIUS FORTUNATUS: SZENT HILARIUS ÉLETE

ADAMIK TAMÁS (FORD.)¹

(1.) Szent és érdemekben igen boldog Pascentius² főpásztor atyának Fortunatus. Vallásos szíved aggódo buzgalma figyelmeztet, te igen boldog főpásztor, hogy Istennek szentelt életformádban a vallás kérdéseire folytonosan ügyelve gyakorold hivatásod, hogy könnyen beláthasd, te az egyház tudományának művelésére születél, és az emelt a magasba; kétségbevonhatatlanul a régi elrendelés és a katolikus tanítás fundamentumának megtartó öre vagy, és mint jó tanító szakadatlanul igyekszel a nép okulására valamit átadni a legfőbb tudományból, nem istenfélelem nélkül.

(2.) Ezen feladat iránti szeretettől indítatva oly mértékben méltóztattál engem sürgetni, hogy Hilarius hitvallónak, eme legszentebb férfinak a cselekedeteiről írjak, aki téged a bölcsőtől kezdve saját nyomdokai előtt mint különleges emberét felnevelt; te viszont tedd mérlegre legalább a szavait ennek a rám bízott feladatnak,³ mint olyanokat, amelyeket nem teljesen, hanem csak részben fűztem össze, ha egyáltalán visszhangot keltett eme igen régi pásztornak a hangja és valamiképpen az élete is nyájának fülében; egyszóval ő is tanúságot tett hivatásáról, és magad sem rejtegeted szeretetét.

¹ Venantius Fortunatus *Vita sancti Hilarii* című művét Krusch kiadásából fordítottam. Fortunatus galliai szentek életét írta meg: Szent Hilarius, Szent Germanus, Szent Albinus, Szent Paternus, Szent Radegunde és Szent Marcellus életét. Szent Hilariusról írt még egy másik művet is: *De virtutibus sancti Hilarii* (Szent Hilarius erényeiről) Az erényeken itt csodákat ért. 4. Ezen életrajzoknak akkora sikerük volt, hogy az idők folyamán olyan szentéletrajzokat is neki tulajdonítottak, amelyeket nem ő írt. E műveket Krusch az *Opuscula Venantio Fortunato male attributa* (A helytelenül Venantius Fortunatusnak tulajdonított művek) címen közli.

² Krusch ezt írja Pascentiusról: „Fortunatus Szent Hilarius élete című könyvét Pascentius poitiers-i püspöknek küldte el, »akit a bölcsőtől kezdve Hilarius nyomdokai előtt mint különleges szolgáját neveltek fel.« Ebből egyesek arra következtettek, hogy Pascentius Szent Hilarius tanítványaként, mint egy másik Fortunatus, hírneves költő volt, de tévedtek. Pascentius ugyanis nem volt Hilarius tanítványa, hanem azé a monostoré volt, amely Hilariusról kapta a nevét. Miután őt a Szent Hilarius apátja méltóságával ékesítették fel, Pientius püspök halála után, Charibert király parancsára elnyerte a püspöki széket is.” (5–6.)

³ Venantius Fortunatus a könyvet azért küldte el Pascentius püspöknek, hogy esetleges nyelvi és tartalmi tévedéseit helyesbítse, és tekintélyével védje meg. Mindezt tette azon a jogon, hogy Pascentius kérésére, sürgetésére vállalkozott e mű megírására.

(3.) De miközben saját tehetségem kicsinységét mérlegelem, rádöbbenek boldog Hilarius szilárd mérhetlenségére, olyannyira, hogy úgy tűnik, erről csak azt lehet mondani, hogy ez azzal egyenlő, mint az eget ujjal megérinteni, különösen – ahogy hallom – Szent Jeromosnak az az elragadó ékesszólása is vonakodott efféle pró-bálkozni; saját tehetségét hozzá képest annyira egyenlőtlennek ítélte, hogy jobbnak vélte, ha hallgat.⁴ (4.) Én pedig, akinek semmiféle tudomány öntöző folyói nem állnak rendelkezésére, akit még a szegényes esőcsatorna szűkös cseppje sem áraszt el, saját forrásomból semmit sem hozok elő; ezen vakmerőségemből csak szárazság árad, miközben Hilariuséból Eufratész, Hieronymuséból pedig Nílus hatalmas folyamai törtek elő.⁵ Amit róla a legtudósabb férfiak tudtak mondani, kisebb annál, mint amit érdemel. Ezt a legszentebb férfiút ajánlatosabb nekem csodálni, mint róla beszélni. Méltóbb lenne ezzel boldog Ambrust⁶ megbízni: írjon ő testvéréről, mert az ő szavai erényekhez kapcsolódva virágoztak. (5) De nehogy a túl hosszú oldal inkább visszatetszést keltsen, mint megszólítsa a hallgatót, jóllehet tapintatossággal neked engedelmeskedem, azzal szemben pedig igazságtalanságok követek el, akiről nem méltóképpen beszélek; de hiszem, hogy bocsánatot nyerek, ha odaadással vétkezem. Most pedig bemutatom életét.

(6.) Nos hát az igen boldog Hilarius, Pictavi városának püspöke, Aquitania tartományban született, a Britanniai óceántól mintegy kilencven mérföldre, a gall családok körében a nemesség lámpásával fényeskedik,⁷ sőt nagyszerűsége miatt a többinél ékebben. Ez a többlet szíve fényének köszönhető, mint ahogyan az esthajnalcsillag felragyogva a többi csillagot megelőzi. (7) A bölcsőtől kezdve akkora bölcsesség táplálta gyermekségét, hogy már akkor érzéklni lehetett, hogy Krisztus saját tanainak győzedelmes védelméhez szükséges katonának teremtette.

⁴ Jeromos „Római tanulmányait 367 körül fejezhette be, s utána Valentinianus császár székhelyére, Treviribe utazott, a Rajna félig barbár partjaihoz. Treviri mint katonaváros elkápráztatta nyüzsgésével. Ám ennél sokkal jobban érdekelte a császárváros vallásos élete, két szempontból is. Itt ismerkedett meg Hilarius műveivel, és saját kezével másolt is le belőlük Rufinus számára (Epist. 5, 2.). Másrészt Athanasziosz egykor ide is volt száműzve, és itt léte alatt sokakat megismertetett az egyiptomi remeték életével, és hatására aszketikus életideált követő vallásos közösségek jöttek létre. Az itt látottak miatt döntött úgy Jeromos, hogy Krisztusnak szenteli éltét, de még nem tudta, hogyan.” (Adamik: Szent Jeromos, 229–230.)

⁵ Szent Jeromos Venantius Fortunatusnak kedves szerzője lehetett, főleg levelei nyerték meg tetszését, és a három, szerzetesekről szóló életrajza: „Szent Pálnak, az első remetének élete”, „A fogoly Malchus szerzetes élete” és „Szent Hilarion élete”.

⁶ Szent Ágoston *Vallomásaiból* értékes információkat kapunk Szent Ambrusról, a szónokról. Az első és legfontosabb az, hogy Ambrus sokat prédikált, és 384 körül már híres szónok volt: Szent Ágoston Vallomásai. Fordította és magyarázta Balogh J. I–II. Budapest: Akadémiai, 5, 13, 23; 6, 3, 4. Vö. Adamik: Sanctissima Religio, 300–308.

⁷ Jean Doignon szerint Venantius Fortunatusnak azt a kijelentését, hogy Hilarius nemesi származású, laikus és házasság nélküli ember volt, nem lehet bizonyítani; vö. Reallexikon für Antike und Christentum XV (1991), 140.

(8.) Végül is feleségét és leányát, az Úr teljeségétől tiszteletreméltó lelkeket anynyira az egyházi szabályzat szerint neveltette, hogy bár még laikusként élt, isteni intésre főpapi kegyelem birtokába jutott: önmagát oly mértékben kordában tartotta önfegyelmével, hogy ezzel szinte jövőbeli szándékát jelezte: Krisztus templomában feddhetetlen papnak készül. (9.) Mert ami a halandók között szerfőlött nehéznek látszik, olyan óvatos volt, hogy a zsidókkal és az eretnekekkel nem étkezett, oly nagyon szent férfi volt, hogy a katolikus vallás ellenségeitől elborzadt: nemhogy nem lakomázott velük, de még üdvözlésüket sem fogadta, ha találkozott velük. A dávidi példát követve kerülte ezeket, nehogy megbotránkoztassa őt azzal, hogy asztalukhoz ül.⁸ (10.) Ó mily tökéletes laikus, maguk a papok szeretnének utánzóí lenni; az ő számára nem volt más az élet, mint Krisztust szeretettel félni, és félelemmel szeretni, akik őt követik, a dicsőségért futnak, akik eltérnek tőle, a büntetésért; a hívőre jutalmak, a tagadóra kínok várnak! (11.) Ő pedig most egyeseket a vallás kegyes voltára figyelmeztet, másokat az elképzelhetetlen Szentháromság megvallásáról tájékoztat, a többieket a mennyek országa ígéretével hívogatja, és nem szűnt meg a hit igazságának gyümölcstől duzzadó szavait a nép között ültetgetni.⁹ (12.) Mindez közismertté vált Szent Hilariusról, mivel ekkora fény, még ha akarta volna, akkor sem maradhatott volna rejtve, mert szinte szükségszerű, hogy mások sötéttségét fénybe borította a nép kegyes egyetértésével, vagy inkább Isten lelkének sugallatára; régen misztériumokra¹⁰ jelöltetett ki, megfelelő időben a szent oltárok papjává választották. (13.) Napról napra növekedett jóhíre, az erények szolgálóleánya, és hírneve nem elégedett meg azzal, hogy csak Gallia területeit világította be, hanem a külföldi nemzeteket és égtájakat is betöltötte. Mivel érde-meinek kegyelme szétáradt, e boldog főpapnak a dicsősége hamarosan az egész földkerekségen katonáskodott.¹¹

⁸ Bruno Krusch biztos abban, hogy ezt az életrajzot Venantius Fortunatus állította össze, ugyanaz, aki a csodáiról is írt egy könyvet, ami szintén fennmaradt. Több adatot, amiket elmondott Hilariusról Sulpicius Severusból merített; Hilarius másik, feltételezett levele, amely, úgy látszik, lányához, Abrához szól, „hamisnak tűnik” – írja. Igen rossz véleményem van az életrajz adatairól: „Meséken kívül Fortunatus semmi újat nem adott át az emlékezetnek; semmi olyan kutatást nem végzett műveiben, ami az egyháztörténetnek nagy hasznot hozott; úgy tűnik, még azt sem ismerte, amit Hieronymus *Hírneves férfiak* című művének 100. fejezetében Hilariusról írt. Így hát Hilarius életét, ami fennmaradt, Sulpicius Severusból, fiktív levelekből és mesékből fércelte össze, és ez távol áll attól, ami Fortunatus dicséretére válhatna” – állapítja meg Krusch (6).

⁹ Venantius Fortunatus itt Hilarius fő művére, a *De Trinitate*-re utal, amellyel kapcsolatban már Teuffel egyetértően idézte Jeromos levelét, amely szerint stílusával és könyvei számával Quintilianust utánozta: „Hilarius... XII Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero” (Teuffel-Schwabe: *Geschichte der römischen Literatur*, §418.).

¹⁰ Małunowicz: *De voce*, 264, szerint a *mysterium* szó Hilariusnál fordul elő a leggyakrabban: 84-szer; Tertullianusnál 6-szor; Cyprianusnál 1-szer; Arnobiusnál: -; Lactantiusnál 27-szer.

¹¹ Vö. Goffinet: *L'utilisation*, 6–7.

(14.) Így hát Constantius császár idejében, amikor a mérgező ariánus eretnekség a gyökeréből kisarjadt mérges virágával, akkor ez a legszentebb férfi, félelem nélkül, a hit buzgalmát magára öltve, mint harcos zászlótartó a hadsorok közepébe rohant, az eretnekek kardjai közé, az ellenséges üvöltözés közepette, bízván Krisztus szeretetében, egyáltalán nem félve a haláltól, egytől viszont nagyon félve – ami távol legyen tőle –, hogy a vallás megcsúfolásával kell élnie. (15.) Közülük Valens és Ursatius, akik gonosz hiszékenységükkel igyekeztek Isten egyházát makacsul megzavarni, a császárt meggyőzték arról, hogy ezt az igen művelt férfit, akiről beszélünk, továbbá a Mediolanumi Dionysius és a Vercellaei Eusebius száműzetésre ítélik.¹² Az eretnekek ugyanis semmit sem tudtak elérni Szent Hilarius ékesszólásával szemben. (16.) A hit ellensége azt remélte, hogy valamiféle felhővel befedheti a katolikus fényességet, ha ezt a férfit száműzetésbe taszítják, eltávolítják a harcból: hiszen, ahogy mondják, melyik perverz akar harcolni, ha a néma és a sánta sem szavakat kiejteni, sem futni nem képes, hanem mint az úszó a tengerben, elmerül az ékesszólás hullámával szemben. (17.) Így hát Kis-Ázsiába Frígia területére küldve száműzetésbe, erénye gyarapításáért köszönetet mondott, mivel minél messzebbre távozott saját hazájától Krisztus nevéért, annál inkább kiérdemelte, hogy pontosan annyival közelebb kerüljön az éghez.¹³ Miután megérkezett a kívánt helyre, nem szabad elhallgatnunk, hogy milyen engedményt kapott. (18.) Mert ebben az időben a Szent Lélek kinyilatkoztatásából megtudta, hogy leányát, az igen boldog Abrát, akit anyjával együtt Pictaviben hagyott, feleségül kérte egy rendkívül előkelő, gazdag és csinos ifjú. Az apa azonban folytonos imádkozásának eredményeképpen egy makulátlan égi jegyesről gondoskodott számára. (19.) Hamarosan, amikor alkalom adódott, saját kezével aláírt levelet küldött lányának, amely elégséges sóval volt fűszerezve, és illatos kenőcsökkel átitatva, amelyet Pictaviban ajándékként őriznek, jelezvén neki, hogy aggódó atyjaként olyan jegyesről gondoskodott számára, akinek nemessége az égig ér, szépsége legyőzi a rózsákét és a liliomokét, szemei a drágakövek fényével fényeskednek, ruhája háttérbe szorítja a hó tündöklését, ékességei kimondhatatlan fényártól virulnak, gazdagsága királyságokat hordoz önmagában, bölcsessége felfoghatatlanul villámlik, édessége a lépesmézet maga mögött hagyja, szemérmessége örökre érintetlenül létezik, illata édességet áraszt, kincsei fogyás nélkül kitartanak. (20.) Kiegészítve tehát a figyelmeztetést, hogy a lánya rosszul döntve senkihez se menjen feleségül addig, amíg meg nem várja apját, aki jegyest ígért neki, és az ígéretével együtt megérkezik. Abra ezt kedvesen fogadta, és mintha a levélben a jegyesét ölelné, követte az intelmet, senkihez nem ment feleségül. De hogyan jutott el az ígért jegyeshez, ennek elbeszélését a későbbiekre tartogatjuk.

¹² Vö. Albrecht: *Geschichte der römischen*, 1290: ellenük állította össze a *Liber adversus Valentem et Ursacium* című művét.

¹³ Vö. Conte: *Letteratura latina*, 504–505.

(21.) Ezenközben amikor az ariánus eretnekség gonoszsága az egész földkerekségen tombolt,¹⁴ a császár általános érvényű rendeletet adott ki, hogy az összes keleti püspökök Isauria Seleucia nevű városába gyűljenek össze, hogy megvitassák, hogyan értelmezzék a hit igazságát. Ekkor a többiekkel együtt Szent Hilarius is arra kényszerült, hogy Frígiából a fentebb említett helyre utazzon állami postaszolgálattal. (22.) Amikor egy bizonyos erődítményhez megérkezett, és vasárnap elment a templomba, tüstént egy pogány lány, Florentia, keresztül furakodva a népsokaságán, hangosan kinyilvánította, hogy az Isten szolgálja érkezett meg, és a lába elé rohanva, addig könyörgött neki, amíg a kereszt jelét tőle szabályosan meg nem kapta. (23.) A leányt az apja, Florentius is követte, és az egész családja kiérdemelte, hogy az Úr nevében megkeresztelkedjék. Ez a Florentia elhagyva szüleit, Hilarius nyomait követve egészen Pictaviig vele ment, és azt hirdette, hogy nem az az apja, aki nemzette, hanem az, aki megkeresztelte. (24.) Amikor pedig Seleuciába megérkezett, mindenki nagy lelkesedéssel fogadta, azért, hogy az isteni irgalom ezt az igen bölcs és egyedülállóan művelt férfit a világ színpadán léptesse fel, ahol a hitről kell határozni. (25.) Innen a vizsgálat után, felismerve az ellenségeket és legyőzve, a határozatokat írásban rögzítve, a zsinatot sikeresen befejezve, a császárhoz követséget küldenek: vele ment Szent Hilarius is, bár nem kötelezték rá, mert attól félt, hogy még újjáéled az elítélt hitszegés a vallás tantételeivel szemben. (26.) De hosszú lenne kifejteni, hogy a riminii zsinatra hogyan lopakodott be kigyósi klással az eretnekek csalárdsága, koholt ferdítéssel egyiket a másikra vonatkoztatva, és később a császár gonoszsága a seleuciai küldöttekre hárította a fondorlatot. (27.) Hilarius, Krisztus atléta azonban felismerve azt, hogy Riminiben veszélyesen előtérbe került a sátán hazugsága, oly mértékben, hogy a keleti részeket is fondorlatos hazugság szennyezte be,¹⁵ kéréseit három könyvben terjesztette elő a császárnak, hogy szemé elé tárja az ellentétes nézeteket, a vallással kapcsolatos eretnek viták szabadosságát, hogy a hamisság ne homályosítsa el az igazságot, hogy a gonoszság ne győzze le a méltányosságot, hogy a császár ne szálljon szembe Istennel, hogy a hitszegés ne lázadozzon a hit ellen. (28.) Ezek után Valens és Ursatius, lelkiismeretfurdalásuktól megrémültek, mert hamarosan ráébredtek, ha lehetőséget adnának a vitára, Hilarius ékesszólása legyőzné őket, feltüzelték a császár lelkét, amely a rosszabb oldal elkötelezettje volt, hogy sürgősen küldje vissza e boldog férfit Galliába, mondván, amíg ő jelen van, az eretnek mesterkedések nem lehetnek sikeresek.¹⁶ (29.) Ezt elérve, Hilarius kénytelen visszatérni Galliába, bár úgy véli, hogy inkább

¹⁴ Vö. Perendy: Az arianizmus, 60–67.

¹⁵ Vö. Brennecke: Hilarius, 352–359: a riminii és a seleuciai zsinatok katasztrofális csapást jelentettek a homousianus nyugati és a homoiusianus keleti püspökségekre, és megmutatták milyen a császári egyházvezetés. Valens és Ursacius ezt a formulát erőltették át: *homoiosz katasz graphasz* (uo., 353).

¹⁶ Vö. Bayet: Littérature, 475.

elviselné a száműzetést, mint ott befejezetlenül hagyja az egyházban keltett zűrzavart. (30.) Ó, boldog főpap, aki a legnagyobb veszélyben ment az ellenséges bíró császári ítélőszéke elé, a kínzatás félelme nélkül. Teljes szívéből valóban szerette Krisztus királyságát, és nem félt Constantius császárságától. Mert hogy az Úrért így kitette magát a nyilvánvaló veszélynek, ha lett volna gyilkosa: lelke azonban elnyerte a dicsőséget, még ha az idő nem is hozta el a büntetést. (31.) De tanúsítom, hogy az isteni szándék őrizte meg őt mindenki megjavításáért. Mert sokak nyelve elismeri, hogy a súlyos tévedéstől megzavart egész világot a Galliában Hilarius által gyakrabban összehívott zsinatok vezették vissza az igazság útjára. (32.) De hát mi különbség van a között, hogy mártíromsággal érte el az örök életet, vagy azért élt tovább, hogy mások el ne pusztuljanak? Nos, ha legszentebb lelkét nem is a gyilkos kardja vette el, a mártíromság pálmáját mégsem veszítette el.

(33.) Miközben pedig hazafelé tartott szülőföldjére, akkor a boldog Márton, hozzá hasonlatos módon érdemek el nem rejtett fénye, – aki később majd Hilariustól az ördögűző fokozatot kapja –, megtudva, hogy Hilarius visszatért, gyorsan Rómába ment. Mikor pedig kiderült, hogy elkerülte, egészen Galliáig követte. (34.) Márton ugyanis, aki mint hitjelölt eddig csak azt érdemelte ki, hogy Krisztust köpenyével befedje, csak akkor siethetett odaadón hozzá, amikor már belátta, hogy lelke minden tekintetben telve van misztériumokkal. Nem csoda, ha az, aki előbb látta meg Istent a szegényben, csak később ismerte fel őt a tanítóban

(35.) De nem illik hozzánk az sem, hogy mellőzzünk egy híres csodáját. Mert amikor Gallinaria szigetéhez közeledett, a szomszédok elbeszélésből megtudta, hogy ott számtalan hatalmas kígyótest tekereg mindenfelé, és éppen emiatt, ámbár közelinek tűnt nekik ez a sziget, megközelíthetlensége miatt távolabbnak látszott nekik, mint Afrika. (36.) Miután ezt meghallotta Isten embere, érezte, hogy e bestiális csatából győztesen fog kikerülni. Az Úr nevében előbb keresztet vetett, majd leszállt a szigetre. Őt látva a kígyók menekülőre fogták, mert nem tudták elviselni látását. (37.) Ekkor leszúrta botját a földbe, kijelölte vele, hogy meddig terjed ki az erény hatalma: ezután már nem volt szabad nekik elfoglalni azt, amit megtiltott; mintha a szigetnek ez a része nem is föld lenne, hanem tenger. Amíg ezt a részt a kígyók féltek megérinteni, könnyebb volt nekik a tengeren átmenni, mint a hangon. (38.) Ó megingathatatlan határ, amelyet a beszéd ültetett! Nyilvánvaló ebből, hogy mennyivel jobb a második Ádám a réginél. Az kígyónak engedelmeskedett, ennek olyan szolgálói vannak, akik parancsolni tudnak a kígyóknak. Azt a paradicsom székhelyéből kivetette ez a bestia, ez ágyaikból kizárta a kígyókat. Ez a kígyó elvetette a régi hazugságot, mert megtanulta teljesíteni a parancsot. (39.) Ó Hilarius édessége, gyógyszere és érdeme, aki elől késlekedés nélkül elfutottak a mérgek. Visszaadta a földet az embereknek, mivel vadállat helyett lakosként kelt át rajta. De térjünk vissza a sorrendhez!

(40.) Amikor a száműzetésből hazatérve megérkezett Pictaviba, valamennyien a legnagyobb szeretettel tapsoltak neki, azért, mert az egyház visszanyerte főpapját,

a nyáj pedig pásztorát.¹⁷ És ha úgy örültek, mintha ekkor vele együtt valamenynyien visszatértek volna hazájukba, akkor nélküle úgy sírtak, mintha vele együtt száműzöttek lettek volna.

(41.) Amikor pedig megparancsolta, hogy boldog Márton Locoteiacus nevű helységben pihenjen meg, kiérdekelte, hogy feltámasszon egy halottat Isten erejével. (42.) Néhány nap múlva ugyanis egy kisgyermek a keresztség újjászületése nélkül halt meg, mert kettős haláltól elítélve nem élhetett tovább. (43.) Ekkor a halott anyja, aki már nem volt anya, minthogy másik gyermeke nem volt, Szent Hilarius lába elő leborulva, könnyeivel öntözve szülöttének testét, felkiáltott: „Márton még kezdő hitjelöltként visszahívott egy halottat, te főpapként add vissza, kérlek, fiamat akár nekem, akár a keresztségnek, hogy te, akit a nép atyjának ismerünk, érd el, hogy engem anyának hívjanak.” (44.) Így inkább a könnyeitől kérve, mint szavaitól megindulva, az Isten embere szokásos fegyvereit alkalmazva leborul a földre. A halott sápadtsága lassan pirosodni kezd, hideg tagjai, mivel visszatért lélegzete, melegednek, szemei érzékelik a bolygó fényt, mert szempilláinak kapui felnyílnak, hangja levegőt véve mellének otthonából megfúva megszólal, a feltámadt a saját lábán járni kezd, egész teste korábbi állapotában megújul. (45.) Mit mondjak még? Addig feküdt a porban a pap, míg mindketten egyszerre fel nem keltek, az öreg az imádkozásból, a kisfiú a halálból. Íme a dicséretes élet, amely felebarátja testéből imáival elűzte a halált, kifosztotta az alvilágot, Krisztusban reménykedve. Megszűnik ott a halál joga, ahol Hilarius imádkozni kezd. De szavaink nem tudják e nagy dolgot jobban felékesíteni, mint az ő érdemei. Most pedig azt kell megemlítenünk, amit fentebb megígértünk: hogy a többi csodáját hogyan koronázta meg ezzel az alábbi csodával.

(46.) Nos hát igen boldog leányát, Abrát, akinek levelet írt a száműzetésből, sértetlenül viszontlátta; megszólítja olyan kedvesen, amilyenre csak az apa képes és a szónok ékesszólása. Mit mondjak? Megszólítja Hilarius, akinek ékesszólásával – rajta kívül – aligha merném bárkiét is összehasonlítani, kivéve azét, aki Szentlélekkel van eltelve: kipuhatolva lelkét, hogy érdekelné-e olyan jegyes, akiről az atyai kedvesség gondoskodik. (47.) Akkor leánya szívesen és vágyódva kívánta, hogy hamarosan egyesüljön vele. Ezt az akaratát a jámbor apa tiszteletben tartotta, nem szűnt meg imádságba merülni addig, amíg a leánya fájdalom nélkül, káros hatás nélkül Krisztushoz el nem költözött a világ jelen csúfságából: ahogyan illett, tiszteletre méltóan eltemette.¹⁸ (48.) Ó temetés dicsősége, amelyet jobbnak tartanak, mint az életet, mert amit az életből elvett, azt az égbe felküldte! Valóban, ahogyan én látom, több volt, így meghalasztani, mint feltámasztani. Mert a biztos üdvözülés: bűnöktől nem beszennyeződni. Hányan kívánnának, vagyonuk és életük átadásá-

¹⁷ Handbuch der lateinischen Literatur, 448–449.

¹⁸ Simonetti: Hilaire, 1158, megállapítja, hogy Hilarius levele lányához, Abrához „biztosan apokrif”.

val is, ilyen átmenetet vásárolni, ha esetleg kereskedőt találnának? Mi a különbség a kisgyermek feltámasztása és a meghalasztás misztériuma között? Azt a keresztiségre támasztotta fel, ezt az uralkodásra predestinálta, csakhogy abban a bűn lehetősége megmaradt, ez folttalanul végződött. (49.) Amikor ezt látta boldog Abra anyja, követeli a főpaptól, hogy ő is érdemes arra, hogy a világ bűnéből kiragadva a lányával együtt jelen legyen a királyságban. Óhaját megfontolva folytonos imádkozással maga előtt őt is átküldte a dicsőségbe. (50.) Ki fog úgy vélekedni, hogy ezt a férfit úgy szerette az Úr, hogy feleségét és a lányát megvetette? Mégis abból felismerhetjük, hogy jobban szerette őket, minthogy az anya és a lánya általa került át az örök fénybe. Ki az, aki megkísérelné az öntöző tehetség bőségét tőle elragadni, vagy képes lenne szavaihoz méltó szavakat találni? Ahogyan ő az osztatlan Szentháromság könyveit fennkölt szavaival összefűzte, vagy a dávidi éneknek a könyvét, s annak egyes darabjait szárnyas szavaival felemelte?¹⁹ (51.) Mennyire előrelátó volt a fejtegetésben, mély a tárgyalásban, ékesszóló a tudományban, csodálatos az erényben, sokrétű az elbeszélésben, finom a cáfolásban, furfangos a próféta szavaival, mint a kígyó, nem mellőzve az egyszerű galamb kedvességét sem, megnyerő tehetség sójával; a beszéd forrása, a tudomány kincstára, a tanítás fénye, az egyház védelmezője, ellenségeinek legyőzője. Aki a mondásait olvassa, nem hiszi el, hogy mondta, hanem inkább mennydörögte. Emberfeletti volt tudása, ezért olyan óvakodva vélekedett a vallásról. (52.) De aki meg akarja őt ismerni, emlékezzék száműzetésére, mérlegelje érdemeit, fontolgassa mondásait, vizsgálgassa mindennapi jeleit. Ő, amíg életben volt a világban, vagy írásba foglalta az egyház tanításának documentumait, vagy harcban letiporta az eretnek bűnöket, vagy csodáinak szavazatát nyújtotta a kérőnek: ezek az Úr akaratából mind a mai napig fennmaradtak beszédeinek köszönhetően.²⁰ (53.) De az én nyelvem nem elég ahhoz, hogy minden egyes dolgot, amit a Szentlélekről, aki általa részint cselekedett, részint pedig szólt, előadjam úgy, ahogy az méltó hozzá. Bocsássa meg nekem kegyesen, hogy sok mindent mellőztem, és csak kevés dolgot írtam meg. (54.) Így hát, amikor ez a legboldogabb Hilarius a jelen világ életéből dicsőséggel elköltözött Krisztushoz, a föld sírt, az ég pedig örvendezett.

¹⁹ Itt Venantius Fortunatus *Hilarius Liber hymnorum* című művére is utal.

²⁰ Vö. Zehnacker – Fredouille: *Littérature latine*, 378–80.

BIBLIOGRÁFIA

- Adamik Tamás: *Szent Jeromos Nehéz az emberi léleknek nem szeretni. A keresztény életéről, irodalomról és tudományról.* Latinból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Adamik Tamás. Budapest: Helikon, 1991.
- Adamik Tamás: *Sanctissima Religio. Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok.* Budapest: Szent István Társulat, 2012.
- Albrecht, Michael von: *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius.* II. Bern – München: K. G. Saur Verlag, 1992.
- Bayet, Jean: *Littérature latine.* Paris: Armand Colin, 1965.
- Brennecke, Hanns Christof: *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361).* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984.
- Conte, Gian Biagio: *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano.* Nuova edizione. Firenze: Le Monnier, 1991.
- Goffinet, Émile: *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des psaumes de saint Hilaire de Poitiers.* *Studia Hellenistica* 14. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1965.
- Handbuch der lateinischen Literatur der Antike.* Herausgegeben von Reinhart Herzog und Peter Lebrecht Schmidt. Fünfter Band. *Restauration und Erneuerung 284–374 n. Chr.* Herausgegeben von Reinhart Herzog. München: C. H. Beck, 1989.
- Krusch, Bruno: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbiteri italici Opera pedestria. Recensuit et emendavit Bruno Krusch.* Unveränderter Nachdruck der 1885 bei der Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin, erschienenen Ausgabe. München, 1981 (*Monumenta Germanicae Historica, Auctores Antiquissimi* 4, 2).
- Małunowicz, Leocadia: *De voce sacramenti apud s. Hilarium Pictaviensem.* Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1956.
- Perendy László: *Az arianizmus rövid története = Tóth Endre – Vida Tivadar – Takács Imre (szerk.): Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán.* Pannonhalma – Szombathely: Apátsági Múzeum – Iseum Savariense, 2016, 60–67.
- Simonetti, Manlio: *Hilaire de Poitiers. Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, t. 1.* Paris: CERF, 1990, 1154–1158.
- Teuffel, Wilhelm Sigmund–Ludwig Schwabe: *Geschichte der römischen Literatur.* Vierte Auflage. Leipzig: Teubner, 1882.
- Zehnacker, Hubert – Fredouille, Jean-Claude: *Littérature latine.* Paris: PUF, 1993.

ADAMIK TAMÁS (SZERK.): LATIN IRODALOM AZ ÁTMENETI KORBAN: 9–11. SZÁZAD. A KERESZTÉNY EURÓPA KITELJESEDÉSE¹

SZÉKELY MELINDA

Örömmel vettem kézbe Adamik Tamás *Latin irodalom az átmeneti korban: 9–11. század. A keresztény Európa kiteljesedése* című könyvét (Budapest: Kalligram, 2020), amely igen érdekes, értékes és hiánypótló munka, hasonlóan a sorozat korábban megjelent kötetéhez.² A címben jelzett „átmeneti kor” elnevezés arra utal, hogy a zűrzavaros, véres háborúktól, a viking, szaracén és magyar rablóhadjáratoktól sújtott IX–XI. századok időszaka átmenetet képez a Karoling-reneszánsz és a „kiteljesedő középkor magasrendű, kifinomult irodalma között”.³ A munka informatív és elemző is egyben, jól vegyíti ezt a két törekvést. A kötet egy rövid kortörténeti és irodalomtörténeti áttekintéssel kezdődik, majd a legfontosabb szerzők élete és műveik bemutatása következik 15 alapos, részletgazdag fejezetben. Minden egységet bibliográfia zár, ahol a mérvadó magyar és idegen nyelvű szakirodalomról tájékozódhat az olvasó. A könyv figyelemre méltó erénye a korabeli művekből fordított számos színes részlet, amelyek közül több is első ízben olvasható magyar nyelven Adamik Tamásnak köszönhetően.

A korszak történeti munkáinak címeit és műfajait megvizsgálva a következőket találjuk: *Annales*, *Historiae*, történeti életrajz, történeti monográfia, egy germán nép története. A hasonlóság szembeötlő, egyértelműen a klasszikus római irodalom szerzőinek műfaji mintáit követik. A Kr. e. I. századi Sallustius volt az, aki először

¹ A következő három írás csupán látszólag könyvrecenzió. 2022-ben jelent meg az utolsó kötet Adamik Tamásnak a középkor latin irodalmát bemutató sorozatában. Az ebből az alkalomból tartott könyvbemutatón négy előadás hangzott el, amelyek nem csupán a megjelent kötetekre, hanem a középkor latin irodalmának egy-egy jelenségére, kiemelten érdekes szerzőjére különféle nézőpontok alapján. Ezért látszott helyesnek, hogy az előadások publikált változatai együtt, a *Disputa* rovat keretein belül jelenjenek meg (a főszerkesztő megjegyzése).

² Adamik (szerk.): *Római irodalom a kezdetektől a nyugatrómai birodalom bukásáig*. Budapest: Kalligram, 2009; Adamik (szerk.): *Latin irodalom a kora középkorban: 6–8. század. A keresztény Európa születése*. Budapest: Kalligram, 2014; Adamik (szerk.): *Latin irodalom a Karoling-korban: 8–9. század. A keresztény Európa megerősödése*. Budapest: Kalligram, 2017. A legújabb kötet: Adamik (szerk.): *Latin irodalom az érett középkorban: 12–13. század. A keresztény Európa virágkora*. Budapest: Kalligram, 2022.

³ Adamik: *Latin irodalom az átmeneti korban*, 24.

a *Historiae* címet használta saját kora eseményeinek a leírásához; így is fordítjuk: „Korunk története”. A Kr. u. I–II. században Tacitus, az egyik legnagyobb hatású római történetíró művei: *Annales*, *Historiae*, Iulius Agricola életrajza, *Germania* monográfia. Az életrajzoknál a II. század elején alkotó Suetonius hatása is megfigyelhető. Ezek a szerzők voltak a IX–XI. századi történetírók mintaképei a címek, a témák, a nyelv és a stílus tekintetében is. Szívesen használnak antik kifejezéseket is a műveikben, mint például a szász szerzetes, Widukind. Megjelenik a középkori beszélt latin nyelv néhány kiejtésbeli sajátossága is, ahogy a longobard Liutprand művében is láthatjuk.⁴ Az ókori *auctor*okhoz hasonlóan az átmeneti kor történetírói közül többen is fontos udvari hivatalos töltenek be, például Liutprand vagy a burgund Wipo, mint egykor Sallustius, Suetonius vagy Tacitus, utóbbi legalábbis Domitianus császár halála után.

A korszak történetírói közül négy jelentős szerzőt emelek ki: Corveyi Widukind, Cremonai Liutprand, Reimsi Richer, valamint Wipo személyét és munkásságát.

Widukind bencés szerzetes, szász történetíró, a X. század második felében alkotott.⁵ Előkelő szász családból származott, 16 éves kora körül került Corvey monostorába, ahol kitűnő képzést kapott.⁶ Életét az apátság falai között töltötte. Egyetlen ránk maradt műve a *Rerum Saxonicum libri tres*,⁷ amit a fiatal Matilda hercegnőnek, Nagy Ottó császár leányának, Quedlinburg apátnőjének ajánlott.

A X. században a szász uralkodóház felemelkedésével szükségessé vált a szászok eredetéről legendás őstörténetéről írni. Mint ahogy egykor a rómaiak egészen a trójai hősig, Aeneasig vezették vissza eredetüket, a britek Brutustól, Aeneas dédunokájától, a frankok Franciótól, Hektor fiától,⁸ vagy a gótok Sevillai Izidor szerint Magógtól, Jafeth fiától származtatták magukat,⁹ a szászok Widukind szerint a normannoktól vagy – ahogyan írja, ifjú korában hallotta valakitől – a világhódító

⁴ Uo., 122, 124.

⁵ Uo., 192–218.

⁶ Widukind valószínűleg nem elsőszülött fiú volt a családjában. A késő római korban alakult ki az a szokás, hogy az előkelőbb családok felajánlották gyermeküket az egyháznak (*oblatio*), hogy megakadályozzák a családi vagyon szétaprózódását. A legidősebb fiú lett az örökös, a fiatalabb fiúk számára egyházi vagy katonai pályát választottak. Vö. Székely Melinda: Szegénység és szegénygondozás Rómában = Dobos Alpár – Petruț Dávid – Berecki Sándor – Vass Lóránt – Pánczél Szilamér Péter – Molnár-Kovács Zsolt – Forisek Péter (szerk.): *Archaeologia Transylvanica. Studia in honorem Stephani. Cluj-Napoca – Târgu Mureș – Budapest: Transylvanian Museum Society – Mureș County Museum – Martin Opitz Publishing House, 2015, 85–90, itt 87.*

⁷ Magyar László András fordításában olvasható: *Widukindus Corbeius: A szász történet három könyve*. Ford. Magyar László András, az előszót és a jegyzeteket írta Lőkös Péter. Budapest: Eötvös József, 2009.

⁸ Nennius *Historia Brittonum* 10; *Fredegar Historia Francorum* II. 4.

⁹ *Isid. Hist. Goth. 1d*; Sevillai Izidor: *A gótok, vandálok és szvévek története*. Fordította, jegyzetekkel, bevezető tanulmánnyal ellátta Székely Melinda. Szeged: JATEPress, 2008, 29. Jafeth Noé egyik fia volt a hagyomány szerint.

Nagy Sándor makedón katonáitól származnak, akik Sándor halála után szétszóródtak a földkerekségen.¹⁰

A szászok korai történetéhez Widukind a szóbeli hagyományra támaszkodott: mondákat, germán dalokat használhatott fel. A területszerzésnél például a szászok egy halom arany nyakláncot és karkötőt cseréltek egy tál földért, a földet azután szétszórták, és így foglalták el a lakóhelyet. Germán dalokat említ már Tacitus is *Annales* című művében (II. 88, 3): Arminius tetteit még 100 évvel később, Tacitus korában is énekeltek a germánok.¹¹ A szászok késő ókori, kora középkori történetéhez Widukind merített Beda *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Az angol nép egyháztörténete), Jordanes *Getica* (A gótok eredete és tettei), valamint Paulus Diaconus *Historia Langobardorum* (A longobardok története) című munkáiból is.

Widukind művének nagy része a szász királyi udvar politikai és katonai eseményeivel, főként I. (Nagy) Ottó, a Német-római Birodalom megalapítójának korával, legfontosabb győzelmeivel a magyarok és a szlávok ellen, valamint sikeres hódításaival foglalkozik. Viszonylag részletesen számol be a magyarok kalandozásairól és az augsburgi csatáról is.

Widukind a szülőföldjéről, a szász helyszínekről ír elsősorban, így például Ottó császárrá választását Rómában nem is említi. Kortársa, a longobard Liutprand hasonlóan Nagy Ottó császár viselt dolgairól ír, de számára Itália, a Mediterraneum lesz a fő helyszín.

Liutprand (920–972) előkelő, befolyásos családban született.¹² A pavai királyi udvarban élt, és tanulmányait is itt végezte főként II. Berengár itáliai király uralma alatt. 949-ben Berengár követeként Bizáncba utazott VII. (Bíborbanszületett) Konstantin császárhoz, és az itt látottak fölöttébb lenyűgözték. Visszatérte után, 956-ban valamilyen okból rossz viszonyba került Berengárral, így elhagyta Itáliát, a művében később *tyrannos*nak nevezte a királyt. Ottó német király udvarába menekült, ahol örömmel fogadták a keletet jól ismerő, kiváló nyelvtudású diplomatát. 962-ben Ottót Rómában császárrá koronázták, ő pedig cremonai püspökké nevezte ki Liutprandot. 968-ban ismét Konstantinápolyban járt követként, ezúttal II. Niképhorosznál, akiről rendkívül elfogultan ír: „Termete törpe, kicsiny vakondszerű szemei vannak, hájfjét rövid, sűrű, félig ősz szakáll ékteleníti, rövid nyakarút, dús és sűrű haja egy disznó képmását kölcsönzi neki.”¹³ A német császárok viszont határozottan szépek és fenségesek a leírásában. A bizánci császár szerint Ottó jogtalanul foglalta el Rómát, Liutprand viszont azt válaszolja, hogy az ő ura nem elfoglalta, csak „felszabadította” a várost. Ottó kérése, hogy fiának bizánci

¹⁰ Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 198.

¹¹ Vö. Székely Melinda: Calamitas atrocissima (Teutoburgi-erdő, Kr. u. 9) = *Aetas* 16 (2001) 2, 5–14, itt 6.

¹² Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 119–120.

¹³ Uo., 137; Süttő Szilárd fordítása.

császárléányt kérjen feleségül, felháborítja az udvart: „hallatlan dolog, hogy bíborban született apának bíborban született leánya idegen néppel keveredjen”. A keleti udvar ugyanis ekkor hatalmának és fényének csúcspontján volt, számukra csak egy császár létezett, a bizánci, Ottót pedig barbár, jogtalan uralkodónak tartották, ezért bántak megalázóan a követével is.¹⁴

Liutprand három történeti művet hagyott az utókorra. Az *Antapodosis* (Visszafizetés) című munka főként Németország, Itália és Bizánc történelméről szól, 958–962 között írta. Új irodalmi műfajt teremtett vele: a támadó hangvételű emlékiratot.¹⁵ A művet Recemundnak, a dél-hispaniai Elvira város püspökének ajánlotta, aki arra kérte Liutprandot, hogy „egész Európa” történetét írja meg. A prózában és versben írt munkában a kalandozó magyarokról is olvashatunk. Liutprand *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris* (Nagy Ottó császár viselt dolgai) című műve Ottó 962-es itáliai bevonulásától 964-ig tárgyalja az eseményeket. A harmadik munka a 968-as konstantinápolyi követjárásról írt beszámoló: *Relatio de legatione Constantinopolitana*.¹⁶

Widukind és Liutprand idősebb kortársa, a frank szerzetes, Reimsi Richer (Richerus) 940 körül született, és valamikor 998 után halt meg. *Historiae* (Korunk története) című művét négy könyvben írta meg.¹⁷

Reims a X. század utolsó évtizedeiben a korabeli kulturális élet centrumává vált. Az egykor kelta alapítású város környékéről számtalan ókori római felirat maradt fenn, rajta büszkén hirdetik: *civis Remus*, Remus polgár. Még a késő római Britannióból is került elő olyan felirat, ahol megjelenik a *civis Remus* kifejezés.¹⁸ A reimsi Flodoard (Flodoardus) a X. században alkotja meg azt a mítoszt, hogy a Rómát alapító Romulus testvére, Remus mégsem halt meg bátyja kezétől, hanem embereivel elvándorolt, és egy új várost alapított, ez Remus, a mai Reims. Flodoard azt sugallja ezzel a mítosszal, hogy Róma mellett Reims a másik nagy jelentőségű város. Eredetileg azonban egy kelta törzs neve. Megemlítem, hogy a városban a III. században egy hatalmas, három íves Mars-kaput építettek: a római világ legnagyobb diadalíve ez, 13 méter magas, 32 méter hosszú, hatalmas emlékmű, belső domborművén Romulus és Remus jelenete látható.

Reimsi Richer négykötetes *Historiae* című munkája a Nyugati Frank Királyság 888 és 995 közötti eseményeit mutatja be, és Reimsi Hinkmar *Annales* művének

¹⁴ Uo., 138.

¹⁵ Uo., 24.

¹⁶ Classen, Peter: A Nyugat és Bizánc a 8–10. században. Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2005. Liutprand történeti munkáit Süttö Szilárd fordításában olvashatjuk magyarul.

¹⁷ Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 219–238.

¹⁸ L. Septimius, Britannia Prima helytartójának (*praeses*) felirata. Collingwood, R. G. – Wright, R. P.: The Inscriptions of Roman Britain. I: Inscriptions on Stone. Addenda and Corrigenda: Tomlin, R. S. O. Oxford, 1995, 103.

folytatásának tekinthető. Az első két könyvében Richer elsősorban Flodoard *annales*ére támaszkodik, 969 után már a saját értesüléseit foglalja írásba. Központi szerepet foglalnak el a 885–888-as normann betörések és a 987-es királykoronázás, melynek során a frank uralkodók helyett első ízben lépett trónra a Capeting-ház.¹⁹ Richer *Historiae* című művének kéziratát 1833-ban Georg Heinrich Pertz fedezte fel a Bambergi Állami Könyvtárban.

Richer Reims érsekének, Gerbertnek a tanítványa volt, neki ajánlja művét a prologusban.²⁰ Richer csodálta mestere komoly tudományos tevékenységét a *quadri-vium*, vagyis az aritmetika, a zene, a geometria és az asztronómia területén, így ír róla: „nagy tehetségű és csodálatos ékesszólású férfi, aki nemsokára egész Galliát, mint egy lobogó égő gyertya bevilágította”.²¹ Richer viszont az orvostudomány iránt érdeklődött szenvedélyesen, ezért például az utolsó Karoling uralkodók betegségeit igen részletesen ecsetelte. A különböző betegségeket kívánta tanulmányozni, ezért Reimsből Chartres-ba utazott barátjához, Heribrand klerikushoz. Az utazás nehézségeiről írt munkája, a *De difficultate sui itineris ab urbe Remorum Carnotum* bemutatja a korabeli viszonyokat: a hídon például akkora lyukak voltak, hogy a lovak lába alá pajzsot és talált deszkákat kellett helyezni, hogy átjussanak a folyó felett.²²

1027-től, a szász császárok kihalása után a száli frank dinasztia kerül hatalomra, az ő történetírójuk a burgund Wipo, aki 995–1050 között élhetett.²³ Wipo pap, költő és történetíró, II. Konrád udvari káplánja volt, és valószínűleg fia, III. Henrik tanítója, akinek számos művet ajánlott. Konrádot 1024-ben királlyá választották, három évvel később, 1027-ben pedig német-római császár lett. Wipo nagy valószínűséggel követte a császárt Burgundiába (1033) és a szlávok ellen (1035) folytatott hadjárataira, ugyanis mindkettőről részletesen tudósít írásaiban. Wipo életéről keveset tudunk, alig többet, mint amire írásaiból következtetni lehet. A neve valószínűleg becenév, de csak ezt az alakot használja műveiben. Fő műve a *Gesta Chuonradi II. imperatoris* (II. Konrád császár tettei) című, 40 fejezetből álló életrajz, ami Konrád uralkodásának legfontosabb forrása. Az elbeszélés Konrád 1024-es királlyá választásával kezdődik, az uralkodásán keresztül folytatódik annalisztikus formában, és 1039-ben bekövetkezett halálával zárul. Wipo fő forrása saját emlékei és az udvar más tagjaitól származó szóbeli jelentések voltak, de felhasznált egy korábbi, 997-ben írt

¹⁹ Capet Hugót tekintik az első francia királynak, és ettől kezdve használják a Francia Királyság elnevezést.

²⁰ Gerbert (938–1003) Reims érseke 991–998 között, majd II. Szilveszter néven népszerű és nagy hatású pápa (999–1003). Adamik: Latin irodalom az átmeneti korban, 221–222.

²¹ Uo., 231.

²² Uo., 236. Richer művéből eddig csak néhány rövid részlet jelent meg magyarul: Mezey László (szerk.): Krónikások – krónikák. Szemelvények középkori krónikákból I. Ford. Lackner Béla, Léczes Károly, Pataki János. Budapest: Gondolat, 1960, 83–86.

²³ Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 385–410.

krónikát is. Wipo általában nagyon pozitívan mutatja be Konrádot: *Gloriosissimus imperator* (igen dicső császár), aki „békére és háborúra egyaránt alkalmas”.²⁴ Olykor módosít a tényeken, hogy Konrád jobb példaként szolgáljon. Kijelenti azonban, hogy hajlandó kritizálni Konrádot a hibák miatt, és alkalmanként meg is teszi, például a császár egyházzal kapcsolatos viselkedését tárgyalva.²⁵ Fiát, III. Henrik királyt az erények és a béke barátjaként említi.

Wipo több helyen is azt írja, hogy a királyság lényege a jó törvények hozása, betartása és betartatása.²⁶ Hangsúlyozza a tudás és a műveltség fontosságát is. A történetírás szerepét és jelentőségét is kiemeli: „nehogy az emlékezetes erényt a feledékenység rozsdája fedje be”.²⁷ Wipo történeti munkájából részletek jelentek meg a *Krónikások – krónikák* című munka II. kötetében²⁸ és *Az államalapítás korának írott forrásai* című kötetben. Utóbbiban a magyar vonatkozású részeket olvashatjuk.²⁹

Az átmeneti kor, a IX–XI. század a középkori latin irodalom utolsó olyan időszaka, amely még a klasszikus római irodalom utóéletének is tekinthető, ugyanis a korszak latin nyelvű szerzői a klasszikus római irodalmi művekből vették műfaji és nyelvi mintáikat. Új irodalmi műfajok is születtek a korban, mint a szekvencia³⁰ vagy a támadó hangvétellű emlékirat, utóbbi Cremonai Liutprand történetíró nevéhez fűződik. A korábbi századokban oly kedvelt világkrónika, az egyetemes történelem viszont háttérbe szorult, mivel ebben a korban kezdenek elkülönülni egymástól Európa egyes területei, például Franciaország Németországtól.

Adamik Tamás munkája hiánypótló, gondolatébresztő, gazdagon idéz az eredeti forrásokból, így kézikönyvként és tankönyvként egyaránt használható, fontos kötet.

²⁴ Uo., 394–395.

²⁵ Kristó Gyula (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai*. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 1999, 177.

²⁶ Adamik (szerk.): *Latin irodalom az átmeneti korban*, 390–391.

²⁷ Uo., 394.

²⁸ Mezey (szerk.): *Krónikások – krónikák*, II, 8–22.

²⁹ Kristó (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai*, 177–182. Ford. Thoroczky Gábor.

³⁰ A Wipónak tulajdonított Húsvéti szekvencia bekerült a húsvét liturgiájába is.

ADAMIK TAMÁS (SZERK.):
*LATIN IRODALOM AZ ÁTMENETI KORBAN:
9–11. SZÁZAD. A KERESZTÉNY EURÓPA
KITELJESEDÉSE*

BUBNÓ HEDVIG

Amikor Adamik Tamás középkori latin irodalomtörténetének immár ehhez a negyedik kötetéhez is megkaptam professzor úrtól a felkérést, hogy aktívan vegyek részt a könyvbemutatón, akkor meglepő módon nem a virágzó középkor – tehát e negyedik kötet – valamelyik témájához kérte a hozzászólásomat, hanem azt kérte, hogy a harmadik kötet egyik jelentős szerzőjének, Gerbert d’Aurillacnak a tevékenységét ismertessem.

Amikor e neves személy életútját kívánjuk felvázolni, nem mondhatjuk, hogy csupán Adamik Tamás irodalomtörténetéből olvashatnánk róla magyarul, mint ahogyan ez több olyan szerző esetében igaz, akik e négy kötetben előfordulnak. Gerbert d’Aurillacról rendelkezünk magyar fordításban Pierre Richének, a XX. század neves művelődéstörténészének 1999-ben a Balassi kiadónál megjelent monografikus munkájával, amely e kiváló koponya kiterjedt levelezésének felhasználásával készült.¹ Az irodalomtörténet ugyanakkor más műfaj, ahhoz vagy első felindulásunkban fordulunk, hogy eligazítson a legalapvetőbb ismeretek és a további irodalom tekintetében, vagy valamiféle ízelítőre vágyunk, ahogyan ezt Adamik Tamás jó stílusban megírt, latin és magyar nyelvű forrásrészletekkel fűszerezett, helyenként szöveggyűjteményként is forgatható munkáitól meg is kapjuk.

Gerbert d’Aurillac szűkebb korszaka az ezredforduló periódusa. Irodalomtörténeti szempontból a Karoling-reneszánsznak is nevezett időszakot követő átmeneti kor nagyjából két évszázadnyi intervallumához sorolandó, melyben már nem érvényesülnek a Karoling Birodalom nagy összekötő tendenciái, és ahol már a politikai szétforgácsolódáson is túljutva ismét a kisebb területi vagy kulturális egységekre irányul a figyelem, többek között néhány példaértékű iskolára, miközben hallatlan átalakulási folyamatok zajlanak a kereszténység életében: az utolsó népvándorlási hullám lezárultával – ha például szűkebb régiókat vesszük – a csehek, lengyelek, magyarok államalapítási folyamata, egyúttal a keresztény közösségbe történő betagozódása, mégpedig abba a közösségbe, ahol épp megszületik az új egyesítő hatalom, immár Német-római Császárság néven.

¹ Riché, Pierre: II. Szilveszter, az ezredik év pápája. Budapest: Balassi, 1999.

Ezeknek a folyamatoknak aktív résztvevője volt a most bemutatásra választott személy, Gerbert d’Aurillac (938–1003). Ha egyfajta hívószóra lenne szükségünk személyes pályafutásának megidézésénél, akkor Gerbert esetében ez a sokoldalúság lehetne, amit egy akkoriban szokatlanul mozgalmas életút tett lehetővé. Ahogyan Adamik Tamás a keresztény Európa kiteljesedésének nevezi a harmadik kötetben tárgyalt két évszázad irodalomtörténetét, úgy Gerber élete – valójában egy nem túl előkelő, dél-francia származású ifjú példátlan útja egészen a pápai trónig – jól tükrözi egy ilyen kiteljesedésnek a hallatlan ívét.

938 körül született Auvergne-ben, ahonnan Saint-Géraud d’Aurillac apátságába került tanulni. Innen vitte magával Borell, Barcelona grófja, hogy attól kezdve katalán területen folytathassa immár a *quadriviummal* is kiegészülő tanulmányait, ahol minden bizonnyal az arabok által közvetített tudományosságba is betekintést nyerhetett.² A barcelonai gróf és az érsek ezek után vitte magával az igen tehetséges ifjút Rómába, ahol bemutatták a pápának és I. Ottó császárnak egyaránt. Ott tartották, nem ment vissza Katalóniába, hanem hamarosan Reimsbe került (966–980), ahol előbb tanulmányokat folytatott, majd iskolamesterré vált. Később, 991 júniusától 998 augusztusáig Reims érseke is volt.

Fleury Abbo mellett Gerbert-hez kötjük a *quadrivium* tárgyainak kibontakoztatását, felemelését. A négy matematikai *ars* közül, melyek együttesét elsőként Boëthius nevezte négyesfogatnak, azaz *quadriviumnak*, a középkor korábbi szakaszaiban valójában csak a *musicát*, a zene elméleti tanulmányozását juttatták kimagasló szintre, a másik három – geometria, aritmetika, astronomia – helyenként szinte az ismeretlenség homályában maradt, egészen a XII. századig. Ekkor az érdeklődés általános fellendülése a *quadrivium* tárgyaira is ráirányította a figyelmet, ami azután további területekre is kihatott, a chartres-i iskola például speciálisan a természet tanulmányozása iránti nyitást eredményezte.

Ebben az átmeneti korban a zenében nagyot alkotók pedig egyre inkább a későbbi értelemben vett zeneszerzővé kezdenek válni, akiknek a nevéhez akár új műfajok megszilárdítását is kötjük, Notker Balbulus nevéhez például a szekvencia egyszerre irodalmi és zenei műfajának „megformálását, funkciójának kijelölését” – ahogyan Adamik Tamás a róla szóló fejezetben fogalmaz.³ Ettől kezdve a zene (elméleti) tanulmányozása mellé fokozatosan társul egy gyakorlati alkalmazási igény is a monostori és a katedrális iskolákban. Gerbert ezért a zene oktatására, a hangközök szemléltetésére készít monokordot,⁴ csakúgy, mint az egyéb tudományok szemléltetésére az abakuszt és különböző gömböket.⁵ Mindez természetesen előzetes, mély ismereteket követelt tőle, amit kiterjedt kapcsolatrendszerével is ébren

² Uo., 23–24.

³ Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 31.

⁴ Riché: II. Szilveszter, az ezredik év pápája, 48.

⁵ Uo., 72.

tartott azáltal, hogy levelezett Barcelona, Soisson, Tours, Bobbio és más apátságok barátként működő, tudós szerzeteseivel.⁶

Richertől tudjuk, hogy Gerbert 981-ben Rómába tartva Páviába is eljutott, II. Ottó udvarába, ahonnan az uralkodóval együtt Ravennába utazott, hogy – igazi kihívásként – a magdeburgi dóm tanárával, Otrickal tudományos vitát folytasson. A császár ezért oly nagyra becsülte, hogy 982-ben az egyik leggazdagabb apátság, Bobbio élére nevezte ki. Innen a császár korai halála (983) és irigyei miatt visszatért Reimsbe. Amikor reimsi érseki megbízatása körül is politikai csatározások bontakoztak ki, és át kellett adnia tisztét Arnulfnak, akkor 995-ben III. Ottó udvarába ment, akinek tanára és tanácsadója lett. 998-ban Ravenna érsekévé nevezte ki V. Gergely pápa, majd az ő 999-ben bekövetkező halálakor – Ottó tanácsára és nyomására – Gerbert-t választották pápává.

Pápaként a clunyi reformszellemiséget képviselte, védte a monostorokat a világi szféra benyomulásától. Püspökként szigorral lépett fel az egyháziak visszaéléseivel szemben is.⁷ Uralkodásából itt kiemelem a magyarokat közvetlenül is érintő kérdést, Szent István egyházalapító tevékenységét, melyben III. Ottó és II. Szilveszter egyaránt támogatta a magyar uralkodót, a korona küldését is az ő nevükhöz kötjük. Szent István számára a székesfehérvári bazilika reprezentatív funkcióinak kialakításánál – a III. Ottó által is tisztelt – Nagy Károly uralkodói központja, Aachen volt a példa, ahol a kápolna Szűz Máriának volt dedikálva, s ez erős párhuzamot mutat Szent István Mária-tiszteletével.

Gerbert-ről az életrajzi adatok jelentős részét tanítványa, Reimsi Richer (a Reims melletti Saint-Remi apátság tagja) írásából ismerjük, aki megírta *Historiae* című történeti munkáját, mely a X. századi Franciaország történetét tárgyalja a Capeting dinasztia felemelkedésének periódusát, 998-ig futtatva ki az eseményeket. Adamik Tamás irodalomtörténetéből is Richer munkáján keresztül szerezhetünk ismereteket Gerbert-ről. Megtudhatjuk mindjárt, hogy a *Historiae* előszavát Gerbert-nek ajánlotta, addigra már Reims érsekévé beiktatott mesterének. Értesülünk arról is, hogy Richer csodálta mestere jártasságát a *quadrivium* tárgyaiban, ám ő maga az orvostudományért lelkesedett,⁸ aminek tanulmányozására Chartres-ba utazott, s ilyen irányú érdeklődése művében is érződik, amikor például a Karoling uralkodók betegségeit részletezi, vagy egy Ingo nevű személy sebeit részletesen ecseteli.⁹ Richernek szenvedélye volt a retorika, annak is sallustiusi formája, történetiség vagy stílus tekintetében Sallustius és Tacitust tekintette példaképeinek, illetve az ő ókori műveiket mintának, egyebek mellett akkor is, amikor a hadigép elkészítésének

⁶ Uo., 72–73.

⁷ Uo., 223–224.

⁸ Adamik (szerk.): Latin irodalom az átmeneti korban, 221.

⁹ Uo., 221 és 229.

történetét írja le, vagy amikor a normann kalózok tetteit ecseteli.¹⁰ Valószínűleg 998 után halt meg, mert művében ekkor találkozunk utoljára Gerbert említésével, mint aki abban az évben Ottóhoz utazott, ő pedig felismerve tudását és zsenialitását, Ravenna érsekévé emelte.¹¹

Amikor egy ilyen többkötetes munka révbe ér, akkor megvan az a lehetőségünk, hogy a köteteket egyben és külön-külön is értékeljük. Sztereotip módon azt mondhatnánk, hogy ez a négykötetes vállalkozás nem jöhetett volna létre Adamik Tamás sok éves áldozatos munkája nélkül. Amikor a most bemutatandó, a XII–XIII. századot tárgyaló kötetnek örvendezünk, akkor ennek analógiájára, kicsit tréfásan és kétségkívül némi túlzással azt mondom, hogy ez az egész XII–XIII. századi irodalmi termés nem jöhetett volna létre Gerbet d’Aurillac megelőző tevékenysége nélkül. Ha ez a kijelentés, így leegyszerűsítve nem is lehet igaz, ám úgy már igen, hogy a korszakban bekövetkező ugrásszerű változások előzményként szükség volt azoknak az ismereteknek a felfuttatására, amelyekben Gerbert maga úttörő volt. Mozgalmas és kihívásokkal teli, a kereszténység határán létező más kultúrákból is merítő tudása miatt az irigyek támadásaival tarkított, valójában hit és tudás összeegyeztetésében fáklyaként világító életútja ezt példázza, méltó előzményeként annak a következő két évszázadnak, ahol már a tudomány világába ugyancsak lángként belobbanó nők is szerepet kaptak, köztük a negyedik kötet címlapján látható Bingeni Hildegard.

Adamik Tamás több évtizedes klasszika-filológusi és tanári munkáját a középkori művelődéstörténet vonatkozásában mintegy összegző, a latin nyelvű irodalmi kultúrát a szélesebb közönséggel is megismertető négy kötete mindannyiunk figyelmére érdemes munka.

¹⁰ Uo., 221, 225–226.

¹¹ Uo., 219.

ADAMIK TAMÁS (SZERK): *LATIN IRODALOM AZ ÉRETT KÖZÉPKORBAN: 12–13. SZÁZAD. A KERESZTÉNY EURÓPA VIRÁGKORA*

SIMON LAJOS ZOLTÁN

Elkészült Adamik Tamás monumentális középkori latin irodalomtörténete, mely négy vaskos kötetben, 77 fejezetben, összesen 2183 lapon tárgyalja a közműveltség-ből hovatovább teljesen kihullani látszó latin középkor irodalmát. Mivel magyar nyelven mindeddig jószerint csak a népszerűsítő világirodalmi összefoglalásokhoz fordulhatott a tájékozódni vágyó olvasó (amilyen pl. Szerb Antal vagy Kristó Nagy István munkája), ezek pedig igencsak hiányos, rég idejétmúlt előítéletektől sem mentes, nemegyszer félrevezető képet rajzoltak a középkor latin nyelvű irodalmáról, nyugodtan mondhatjuk, hogy Adamik Tamás műve fölbecsülhetetlen jelentőségű. Ilyen részletességű szintézis a nagy világnyelveken is párját ritkítja, ám a szerző még túl is lépett az irodalomtörténeti összefoglalások szokásos műfaji keretein. Munkáját úgy építette föl, hogy a bemutatott és elemzett szövegeket is közli, a prózai műveket bőséges szemelvényekben, a verseket pedig sokszor teljes terjedelmükben, még hozzá latin eredetiben és magyarul egyaránt. Újszerű megoldás ez, ami művét nemzetközi összehasonlításban is páratlanná teszi. Nem pusztán rendszeres, egyetemi tankönyvnek is kiválóan alkalmas irodalomtörténetet kapunk, hanem egyben olyan szöveggyűjteményt is, mely a szakavatott válogatás, a szemelvények bősége és változatossága révén a középkori irodalom kincsházaként is megállja a helyét. A vállalkozás heroikus voltát talán az jellemzi legjobban, hogy a műfordítások túlnyomó része is Adamik munkája, mivel olyan művek sokaságát mutatja be, amelyek magyar nyelven még sohasem láttak napvilágot. Érdemes külön kiemelni, hogy a magyarországi latinság remekműveit, így többek között Szent István *Intelmeit* vagy Szent László legendáját az európai latin irodalom természetes részeként, annak kontextusában, jelentőségükhöz méltóan nagy terjedelemben tárgyalja.

Kilátástalan vállalkozás volna érdemeihez méltóan bemutatni e hatalmas munkát, vagy akár csak a most megjelent zárókötetet, mely a középkori latin irodalom aranykorának látképét megrajzolva számos világirodalmi nagyságot vonultat föl. Pierre Abélard, Hildegard von Bingen vagy Albertus Magnus neve ismerősen csenghet azoknak is, akik a középkor irodalmában kevéssé jártasak. Ám a négy kötetből élénk táruroló panoráma egyik legfőbb erénye éppen az, ami már Adamik Tamás római irodalomtörténetét is mondhatni kivételessé tette: nem csupán a leg-

nagyobbakra összpontosít, hanem méltó terjedelemben mutat be olyan alkotókat is, akik hajdani jelentőségük ellenére az irodalmi kánon peremére szorultak, és jószerével feledésbe merültek. E rejtett kincsek, jobbára csak a szakemberek által ismert nagy alkotók közül itt csak egyetlenegy emelnénk ki.

Baldericus Burguliensis vagy Burgulianus, franciás nevén Baudri de Bourgueil a Vata-féle lázadás évében, 1046-ban született Orléans mellett, a Loire idilli szépségű völgyében. Tanulmányai után belépett Saint-Pierre-de-Bourgueil bencés kolostorába, melynek később apátjává is megválasztották. Adamik Tamás könyveinek vonzó részei azok a tömör, világos és élvezetes, sokszor finom humorral átszótt portrék, melyeket a tárgyalt szerzőkről rajzol, ezért a továbbiakban tőle idézünk:

(Baldric) Orléans püspöki székére is pályázott, azonban a király más mellett döntött, aki többet tudott fizetni érte. Ambíciói végül mégis eredménnyel jártak, mert 1107-ben Dol-de-Bretagne érsekévé nevezték ki. Ezzel azonban problémák is adódtak, mert Baldric nem kedvelte a bretonokat, műveletlennek tartotta őket: »jobban tetszik nekik a répa, mint a stílus és az írótabla« – írja róluk. Hiányolta a csendes és nyugodt kolostori élet kényelmét, szép és árnyas kertjeit, melyek versírásra ihlették. Ezért sokszor elhagyta püspöki székhelyét, és végiglátogatta Normandia gazdag és művelt apátságait, mint Bec, Fécamp, Fontenelle és Jumièges. Sőt még Angliába is ellátogatott: Worcester monostorába. Érseki tevékenysége nem volt olyan sikeres, mint apátként, talán ezzel magyarázhatjuk, hogy a pápa 1120-ban felfüggesztette, és hátralévő életét Saint-Samson-sur-Risle-ben töltötte. A kolostorokban maga köré gyűjtötte korának művelt főit, és az irodalom és a művészetek ápolásával múlatta köztük az időt. Mint a későbbi humanistákat, minden érdekelte, ami irodalommal, műveltséggel és a kulturált emberi élettel volt kapcsolatban. (66–67.)

Baldric prózai művei sem jelentéktelenek, s talán még ismertebbek is, mint költészete. Ez nem csoda, hiszen *Itinerarium* című munkája fontos forrása a korabeli apátságok életének, *Historia Hierosolymitana* című műve pedig az első keresztes háború történetét beszéli el; ennek ófrancia nyelvű földolgozásai is születtek. Adamik Tamás ezeket is részletesen elemzi, mégis leszögezi, hogy Baldric költészete sokkal értékesebb, mint prózája. Jegyezzük meg, a bencés apát 256 költeményből álló versgyűjteményét a nemzetközi kutatás is csak a legutóbbi időkben kezdte el igazán fölfedezni, mértékadó kritikai kiadása 1998 és 2002 között jelent meg.¹ Márpedig Baldric, miként a szövegek kiadója, Jean-Yves Tilliette nyomán Adamik

¹ Baudri de Bourgueil: *Poèmes*, Tome I. Texte établi, trad. et commenté par Jean-Yves Tilliette. Paris: Les Belles Lettres, 1998; *Poèmes*, Tome II. Texte établi, trad. et commenté par Jean-Yves Tilliette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

is kiemeli, „egyik legkiválóbb képviselője annak a humanista reneszánsznak, amely a XI. század második felében a Loire völgyében, nevezetesen Angers katedrális iskolája körül jött létre.” (88.)

Érdemes megjegyezni, hogy a nagy tudományú szerzetesek lelkes támogatója volt a páratlanul művelt Normandiai Adéla, más néven Adèle de Blois-Chartres, Hódító Vilmos legkisebb leánya, aki többek között Lavardini Hildeberttel és Canterbury Szent Anzelmmel is élénk levelezést folytatott. Művelt asszonyi főkből ebben az időben nem volt hiány. Egy Constantia nevű költőnő nem tétovázik Baldricot kora Homéroszaként magasztalni,² Baldric pedig a fiatal angol apáca, Muriel költészetét a következőképpen dicséri Adamik Tamás fordításában:

Ó mily édesek új szavaid mézzel ízesítve, / ó mily szépen cseng hangod, amint recitálsz! / Versed, ahogy recitálsz, tetszik zord szüleidnek, / férfihoz illik a szó, nőhöz a lány muzsika. / Illő szóválasztásod meg a megfelelő szín / máris a nagy költők kis csapatába sorol. / Érdemedet halmozza a vonzó, szép fiatalság, / ifjaknak tetsző alkatod és a szemed. (91.)

Az újabb kutatások meggyőzően bizonyították, hogy e körökben nem számított ritkaságnak a görög nyelv ismerete sem. Tudott görögül Cambrais későbbi püspöke, Odo, Bec kolostorában pedig egy bizonyos Robertus készített görögökből fordításokat, többek között Aranyszájú Szent János munkáiból.³ Baldric egyik versében pedig ezt a meghökkentő sort olvashatjuk: „Most a barbár Görögország Bourgeuilt szolgálja” (*Barbara nunc servit Graecia Burgulio, Carm. 200,130.*) Annyi bizonyos, hogy a „humanizmus” kifejezés egyáltalán nem túlzás, ha ezen a klasszikus latin nyelv és az ókori auctorok elmélyült tanulmányozását értjük. Lavardini Hildebert római útja során két elégiát írt, egyet az örök város romjaiban is fenséges múltjáról, egy másikat pedig a keresztény világ fővárosáról. (A kötetben e versek alapos elemzése is megtalálható.) Ez a két költemény nyelvében és verselésében olyan tökéletesen megvalósítja a klasszikus normákat, hogy sokáig nem középkori, hanem ókori eredetű műveknek tartották őket, s alighanem a XV. század bármelyik büszke humanista költője is habozás nélkül elfogadta volna a magáénak.

Hasonló tökéletességre törekedve, a klasszikus római stílus teljes birtokában írt Baldric is, messze túllépve az antik mintaképek pusztá imitációján. Érdekes azon párverse, melyet Ovidius *Hősnők levelei (Heroides)* című népszerű műve ihletett,

² Lásd erről Kretschmer, Marek Thue: Bourgueil, la nouvelle Athènes (ou Troie), et Reims, la nouvelle Rome: La notion de translatio studii chez Baudri de Bourgueil = *Latomus*, 70/4 (2011), 1102–1116.

³ Aigner, Petra: Der Helenamythos in der Rezeption des Baudri de Bourgueil und Godefroid de Reims: Gab es ein griechisches Umfeld und Kenntnisse der griechischen Literatur? = *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 2006/114, 1–25.

Parisz és Helené levélváltása. Parisz többek között azzal csábítja Helenét Trójába, hogy annak földje különösképpen termékeny, levegője egészséges, és olyan bort terem, melynek párja nincs a világon, kivéve talán azt, amelyet Orléans vidéke ad, mert abból még Henrik francia király is mindig vitt magával a háborúba, hogy bátorságot öntsön magába (*semper ut in bellis animosior iret et esset, Carm. 7,198.*). Tény, hogy a híres bourgueili bort még Rabelais is emlegeti. A Xanthosz vize oly kristálytiszta – folytatja Parisz –, hogy más folyó nem versenyezhet vele, hacsak nem a Loire, no meg a Bourgueil kertjeit öntöző szépséges Changeon (*cui preter Ligerim nullus simulabitur amnis, / et qui Burgulii rigat ortos Cambio felix, Carm. 7,208–209*). Nem időzhetünk el a különös költeményeknél, ám említsük még meg, hogy az Ovidius-imitációnak alighanem allegorikus értelme van: Parisz álarcá mögött Baldric rejtőzik, Helené pedig maga a görög műveltség, melyet a bencés szerzetes Hellászból a Loire vidékére próbál csábítani. A *translatio studii* közismert eszméjének korai megfogalmazását láthatjuk ebben, Hellász és Róma után Franciaország lett a műveltség új fellegetője, még fölül is múlva az előző kettőt, hiszen az új Athént a keresztény hit fénye ragyogja be, ez már, Étienne Gilson szavával, *Athènes du Christ*, Krisztus Athénja.

Baldric egyéni szint tudott vinni még a leghagyományosabb antik műfajokba is. Gyűjteményében szép számmal találunk epitáfumokat. Idézzünk itt ezek közül egy megindító darabot, egy előkelő, tízgyermekes anya, Osanna sírversét, ismét Adamik Tamás fordításában:

Vándor, hogy ki lehettem, s most mi vagyok, kutatód tán, / lánynak szült az anyám,
s lettem e pusztá hamu. / Férjhez azért mentem, hogy gyermeket adjak uramnak,
/ meghaltam, amikor megszületett tizedik. / Mert e fiú, jaj, nem a szokott módon
született meg, / császármetszéssel jött a világra szegény. / Házasságom lett oka,
lám, eme durva halálnak! Konzul hitveseként éltem, Osanna nevem. / Mit használ
tisztség, gazdagság, sok gyerekem, mit? / Krisztusom, üdvömet add meg, s nyugal-
dalmat is itt. (95.)

Ám Baldrictól a merész műfaji kísérletezés sem állt távol. Jó példa erre az *Óhajainak teljesüléséről* (*De sufficientia votorum suorum*) szóló verse, mely Horatius híres szatírájának (*Hoc erat in votis*, Arany János parafrázisában: *Ez volt vágyam netovábbja*) palinódiája.⁴⁴ Míg Horatius mindent megkapott az élettől (és Maecenastól), a bretagne-i érsekséget száműzetésként megélő Baldric számára az alkotásra ihlető, idillikus környezet sokáig csak vágyalom maradt. E melankolikus-nosztalgikus

⁴⁴ A költeményről lásd Blänsdorf, Jürgen: Ancient Genres in the Poem of a Medieval Humanist: Intertextual Aspects of the 'De sufficientia votorum suorum' (c. 126 H.) of Baudri de Bourgueil (1046–1130) = *International Journal of the Classical Tradition*, 1995/2, 209–218.

hangütésnek megfelelően a költemény nem hexameterben, hanem elégikus versmértékben szólal meg, ám nemcsak Tibullus elégiáit, hanem Vergilius *Georgicájának* képeit is megidézi, versét pedig egy bibliai allúzióval zárja: „mert mit használ, ha az egész világot megnyerem, de nem tehetem azt, ami nekem tetszik” (*Quid prodest etenim, si totus sit meus orbis, / quodque mihi placeat, edere non liceat, Carm. 7,236.*). A szatíra, a tanköltemény és az elégia elemeinek ötvözésével Baldric olyan egyedi és újszerű költeményt hozott létre, melyet az antik irodalmi műfajok közé szinte lehetetlen besorolni.

A Loire-völgyi bencés tudatában volt egyéni hangjának, költészete újszerűségének. A hagyományos antik műfajoktól való eltávolodásáról, saját ars poeticájáról meglepően közvetlen hangon szól a *Milyen szándékkal írt (Qua intentione scripserit)* című vallomások versében, melyből szintén Adamik Tamás bravúros fordításában idézünk néhány mondatot:

Jobb lett volna királyokról vagy távoli tájról / írni, vagy választani ellenlábásokat tán? / Nap pályáját vagy holdunknak szép havi útját, / vagy vad Szküllá dühét, a Kharübdisz forgatagában? / Mindez távol volt, és túlszárnyalta erőnket. / Effélékkel foglalkozni nekem lehetetlen. [...] Bárki elolvasná, unalomba merülve kidőlné. / Terhes lenne a sok idegen szó: két füle zúgna, / fejfájást is hozna e sok szörny, s ő felijedne. [...] Hát biztos dolgokról tarkán írogatok csak, / s megnevezek sok drága személyt illő szeretettel, / s olykor örömmel, olykor fájón szólva magamról, / vagy gyerekes vagyok, és szeretet vagy gyűlölet éltet. [...] Emberi mondatainkat is értsd meg tiszta szíveddel. (86.)

Talán e rövid áttekintés is világossá teszi Adamik Tamás irodalomtörténetének erényeit. A középkori irodalom nagyszabású panorámája a szerző több évtizedes, elmélyült kutatómunkáján nyugszik. A sokszor önmagukban is roppant terjedelmű szerzői életművek fölényes ismeretével emeli ki egy-egy alkotó munkásságának legjellemzőbb, leglényegesebb vonásait. A sokszor szuggesztíven megrajzolt íróportrék mellett az olvasó minden egyes írónál, múnél átfogó képet kap a legfontosabb filológiai problémákról, a kutatás jelenlegi állásáról, a további tájékozódást pedig minden fejezet után gondosan összeválogatott, részletes bibliográfia segíti. A mű használhatóságát nagyban növeli, hogy a nem mindig könnyen hozzáférhető szövegekből bőséges szemelvényeket közöl, mégpedig mind latin eredetiben, mind magyar fordításban – többnyire a szerző saját formahű, mives magyarsággal megszólaló fordításában. A roppant filológiai alaposággal megírt mű ezért szép számmal tartogat fölfedezésszámba menő, maradandó irodalmi élményeket is.

De vajon van-e még igény négy súlyos kötetnyi irodalomtörténetre egy olyan korban, amikor a különböző tudományterületeket népszerűsítő, vékonyka zsebkönyvek tömege ezzel az alcímmel csalogatja leendő olvasóit: „*A Very Short Introduction*”? Úgy tűnik, van. Adamik Tamás irodalomtörténet 2014-ben megjelent első kötete ma már szinte megszerzhetetlen.

MŰHELY

AZ ÚJ VALLÁSI MOZGALMAK KUTATÁSÁNAK FELLEGVÁRAI

Beszámoló a CESNUR-ról és torinói könyvtáráról

NEMES MÁRK

BEVEZETÉS

A '60-as évek óta eltelt több mint fél évszázad során az új vallási mozgalmak kutatása (angolul *new religions studies*, röviden NRS) a kortárs vallástudomány egyik jelentős specializációjává nőtte ki magát.¹ Ez idő alatt a tudományterület kialakította sajátos módszertanát, melyet elsődlegesen tudományterületi agnoszticizmus, új neutrális nyelvi eszköztár és transzdiszciplináris megközelítés jellemez. Leválva a kongregációs vallásos tudományok (*religious studies*), a szektatudományok (*cultic studies*) és a praktikus teológia gyökereiről, az új tudományterület párhuzamosan alkalmazza a történelemtudomány eredményeit (levéltári kutatások, írott visszaemlékezések), a szociológia empiriumát (társadalomtudományi kutatások, komprehenzív kérdőívek, fókuszcsoportos vizsgálat, médiaanalízis), a kulturális és szociálanropológia mélyfúrásait (életútinterjúk, terepmunka, részt vevő megfigyelés), valamint a témában releváns gyakorlati tudományok – köztük a jogtudomány – szisztematikus modelljeit is. Reflektál továbbá az elmetudományok kísérleti eredményeire, rendszerint vitatva az agymosás (*brainwashing*) és *mental manipulation* argumentumait, ugyanakkor aláhúzza az inherens vallásosság emberi szignifikanciáját (vö. *homo religiosus*). Diskurzusba lép továbbá a szektaellenes mozgalmak (angolul *anti-cultic movements*) állításaival. Mindenekelőtt ugyanakkor vallástudományi specializációként a posztmodern világ vallásosságának kérdéseit és formáit vizsgálja, figyelmét kifejezetten a második világháborút követő periódusban megjelent, új vallási mozgalmakra és a konvencionális vallásosság peremterületeire fordítva.

A tárgyalt szakterület képviselői önálló kutatómunkáikon túl több nemzetközi szervezetben, szakterületi műhelyben s munkacsoportban is végeznek tudományos munkát. Ezek közül legjelentősebbek az Egyesült Királyságban bejegyzett *Information Network Focus On Religious Movements* (INFORM),² a University of

¹ Vö. Ashcraft: *A Historical Introduction*, 8.

² Az 1988-ban jótékonyági szerveztként bejegyzett INFORM alapítója Eileen Barker (a London School of Economics professzora) a British Home Office felkérésére. Jelenleg a King's College London Theology and Religious Studies Departmentje ad otthont a kutatóközpontnak és

California (UCLA) *American Religions Collection*-je,³ továbbá az Olaszországban működő *Center for Studies on New Religions* (CESNUR). A cikk szerzője 2023–2024 között a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj Predoktori pályázatának keretei között lehetőséget kapott ezen műhelyek egyikének meglátogatására. A torinói *Center for Studies on New Religions* (olaszul *Centro Studi sulle Nuove Religioni*) könyvtárában *visiting researcher*ként végzett, hat hónapos kutatói periódusa alatt beható ismeretanyagot szerzett a műhely történetéről és jelenéről, elérhető állományáról és a helyszínen rendelkezésre álló kutatási lehetőségekről. A CESNUR szűk körben már ismert hazánkban; éves konferenciáik és *workshop*jaik az új vallási mozgalmakkal foglalkozó specializáció vezető nemzetközi rendezvényei. 2017 óta havi rendszerességgel megjelenő folyóiratuk, a *Journal of CESNUR* egyike a legnépszerűbb⁴ kortárs vallási jelenségekkel foglalkozó *open-access* vallástudományi szakmai periodikáknak. Kevésbé ismert ugyanakkor, hogy ezen szakműhely rendelkezik a világ egyik legkiterjedtebb specializált NRS-könyvállományával is. 2024 januárjáig katalogizált tételeik meghaladják a hetvenezres tételszámot. Elérhető továbbá a szakterület vezető (Q1 és Q2-es besorolású) folyóiratainak közel összes évfolyama nyomtatott formában, köztük a *Nova Religio*, az *International Journal for the Study of New Religions*, a *Journal for the Scientific Study of Religion* számai is.⁵ A CESNUR könyvállománya évente átlagosan ezer-kétezer tétellel növekszik. Kötetszám és a tematikus diverzitás tekintetében immáron húsz éve vezető európai kontextusban és világviszonylatban is kiemelkedik: az UCLA összevont gyűjteménye mögött a második legnagyobb szakterületi gyűjteményként jegyezték 2023-ban. Az alábbi rövid összefoglaló ennek a különleges gyűjteménynek a történetére és szakterületi szignifikanciájára szándékozik felhívni a figyelmet.⁶

gyűjteményének, amely rendszeres szemináriumokkal, éves nyilvános összefoglaló jelentésekkel és könyvkiadással járul hozzá a szakterület és az érdeklődők ismeretszerzéséhez.

³ A gyűjtemény korábbi neve *Institute for the Study of American Religion*, avagy ISAR. 1969-es alapítása J. Gordon Melton nevéhez fűződik. A gyűjtemény alapjául – hasonlóan a CESNUR állományához – két magánkollekció szolgált: J. Gordon Melton személyes könyvtára, valamint az Elmer T. Clark nevéhez fűződő *Clark Collection*, melyet özvegye adományozott a formálódó gyűjteménynek. Az ISAR közel ötvenezer tételes állományát 1985-ben vette át az *American Religions Collection*, ahol a mai napig elérhető.

⁴ Éves szinten a CESNUR jegyzése alapján több mint egymillió megtekintéssel.

⁵ Szükséges megjegyezni, hogy a helyben elérhető közel 200 folyóirat és magazin összes száma 2024 januárjáig még nem került katalogizálásra, így a CESNUR online keresőjében még nem lehet őket megtalálni. Ugyanakkor ezek nyomtatott formában elérhetők helyben, teljes terjedelemben.

⁶ A cikkben foglalt tételes információk alapjául a szerző 2024. 01. 04-én a CESNUR könyvtárában, Luca Ciotta könyvtárossal készült interjúja szolgál. Ciotta 1988 óta a gyűjtemény egyedüli könyvtárosa és a katalógus felelőse is. Felhasználásra került ezen felül Massimo Introvigne összefoglalója is a CESNUR első két évtizedéről, melyet Eugene Gallagher kötetében közölt:

A CESNUR TÖRTÉNETE

A CESNUR megalakulása az 1980-as évek második felére vezethető vissza, egyfajta szakmai reakcióként a korszakban megjelenő hasonló nagyobb nemzetközi műhelyek – köztük az INFOM és az ISAR – eredményeire. A szervezet alapítója Prof. Massimo Introvigne már ekkor húszezer tételes magánkollekciónak felajánlásával helyezte le a gyűjteményének alapját. A CESNUR létrejöttében fontos személy volt továbbá első elnöke, monsignore Giuseppe Casale is. Casale püspök vállalta a formálódó gyűjtemény és szakmai műhely felkarolását. Finanziális támogatása révén, a kezdeti húszezer tételes gyűjtemény első otthona a Vallo della Lucaniában található püspöki székhely lett. Casale 1988-as áthelyezése után a gyűjtemény követte őt a Puglia régióban található Foggiaiba. 1988 első felében (még Vallo della Lucaniában) megrendezésre került a CESNUR első szakszemináriumja is, melyen a svájci illetőségű Jean-François Mayer (University of Fribourg), az olasz katolikus pap, Ernesto Zucchini, valamint Massimo Introvigne (Salesian Pontifical University) adtak elő alig egy tucatnyi érdeklődő számára.⁷ A kis látogatottság ellenére 1988 második felében, immár Foggiaiban, sor került a CESNUR első nemzetközi konferenciájára is. Michael Homer, Utah állam tiszteletbeli olasz konzuljának (Birmingham Young University) közbenjárásával a szakterület két legjelentősebb képviselője is részt vett vendégként a rendezvényen.⁸ Eileen Barker (London School of Economics), valamint J. Gordon Melton (UCLA és Baylor University) részvételével a CESNUR lehetőséget kapott egy ekkor még körvonalazódó nemzetközi tudományos szervezési hálózatba való korai bekapcsolódásra.⁹

Massimo Introvigne 1989–1990 közötti publikációi,¹⁰ valamint személyes befektetése révén a gyűjtemény 1990-ben átköltözött Torinóba. 1990 és 1994 között saját otthonában, 1994 után pedig a via Confienza 19 szám alatt nyitotta meg ismét kapuit a könyvtár az ide látogató kutatók számára. 1996-ban a CESNUR „kulturális érdekelttségű nonprofit szervezet” státuszt szerzett Piemontban.¹¹ 1997-ben elindították azóta is működő weblapjukat,¹² valamint ugyanebben az évben kiadták a később több mint negyven kiadást megélt könyvsorozatuk első számát a torinói Editrice Elledici gondozásában.¹³ 2001-ben ugyanitt kiadásra került az azóta több frissítést is

„Cult Wars”, 21–30. Ugyanezen az összefoglaló először 2008. november 2-án hangzott el Chicagóban, az American Academy of Religion *Annual Meeting*-jén.

⁷ Introvigne: CESNUR, 23–31.

⁸ Stausberg: *The Study of Religion(S)*, 52–55.

⁹ Arweck: *Researching New Religious Movements*, 20–24. Ennek eredményeként a CESNUR új partnerirodákat létesíthetett az Egyesült Királyságban, Szicíliában és az USA-ban is.

¹⁰ Köztük a *Le nuove Religioni* és az *Il cappello del mago*.

¹¹ Ugyanebben az évben a CESNUR gyűjteménye közönyvtári státuszt is kapott.

¹² cesnur.org (2024. 01. 06.)

¹³ Introvigne: CESNUR, 23–31.

megélt, közel ezer oldalas *Enciclopedia delle religioni in Italia*, amely a mai napig az egyetlen komprehenzív gyűjtemény a kortárs Olaszország vallási sokszínűségéről. A szervezet harminc éves bejegyzett tevékenysége során közel ezer tudományos előadást, több mint harminc nemzetközi konferenciát és legalább ugyanennyi szakszemináriumot szervezett.¹⁴ Ezek közül számos konferenciaanyag a CESNUR weboldalán került archiválásra. 2017 óta a *Journal of CESNUR*¹⁵ elindulásával a konferenciákon elhangzó ötven-százötven előadásból több szöveg is megjelent átiratos szakkikként a konferenciát követő *Journal of CESNUR* különszámaiban. A rendezvény szakmai „ugródeszkaként” is szolgál fiatal kutatók számára: az itt elhangzott előadások átiratai gyakran jelennek meg vezető Q1-es és Q2-es besorolású nemzetközi folyóiratokban (*Nova Religio*, *Religion Today*, *International Journal for the Study of New Religions*). 2008-ban Massimo Introvigne¹⁶ hivatalosan átadta a CESNUR vezetői feladatkörét PierLuigi Zoccatellinek, aki 2024. május 24-én tragikus hirtelenséggel bekövetkezett haláláig a szervezet igazgatója volt.

A CESNUR KÖNYVTÁRA

Ahogy már említésre került a CESNUR könyvállománya a rendelkezik legnagyobb NRS-tematikájú gyűjteménnyel Európában, és világviszonylatban is a második legjelentősebbnek tekinthető. A hetvenezer tételes gyűjtemény elsődlegesen Introvigne könyveit,¹⁷ a szakterület képviselői által az elmúlt hatvan évben írt köteteket és folyóiratszámokat, valamint új vallási mozgalmakkal kapcsolatos jogi kommentárokat, jegyzőkönyveket, kutatási jegyzékeket és egyéb beszámolókat tartalmazza. A könyvállomány részét képezi továbbá egyes új vallási mozgalmak által felajánlott kötetek sora is. A hagyományos „szent szövegeken”, illetve teológiai értekezéseken

¹⁴ cesnur.org/conferenze.htm (2024. 01. 06.)

¹⁵ A *Journal of CESNUR* felelős szerkesztője Marco Respinti, főszerkesztője Massimo Introvigne, társszerkesztője pedig Pier Luigi Zoccatelli. Havi rendszerességgel angol nyelven publikálnak, ugyanakkor született már francia, olasz, japán és spanyol, kínai és orosz nyelvű tematikus különszámuk is: cesnur.net/supplements/ (2024. 01. 06.) Szerkesztőbizottságának tagjai világszínvonalú kutatók: Antoine Faivre (†), Bernadette Rigal-Cellard, Eileen Barker, Holly Folk, J. Gordon Melton, Liselotte Frisk (†), Luigi Berzano, Milda Ališauskienė, Stefania Palmisano, Susan Palmer.

¹⁶ Introvigne jelenleg a *Bitter Winter* online folyóirat főszerkesztője, elsődlegesen a vallásszabadság és alapvető emberi jogok kérdéseivel foglalkozik. Rendszeresen taglalja az új vallási mozgalmak helyzetét illiberális rendszerekben, diktatúrákban, ugyanakkor figyelemmel kísér kapcsolódó európai és tengerentúli jogeseteket és jogalkotói döntéseket is.

¹⁷ A gyűjtemény részét képezi Introvigne impresszív popkulturális magángyűjteménye, melyben megtalálhatók antik képregények, szépirodalom, valamint ponyva- és ifjúsági irodalom és egyéb különlegességek is.

túl (melyek beszerzése bizonyos mozgalmak esetében kifejezetten nehézkes lehet), a kollekció ezen szegmense tartalmaz soha nem publikált írott anyagokat, belső levelezéseket, valamint új vallási mozgalmak vezetői által tartott beszédek elsőkézből gépelt átiratait is. Az említett különlegességek és egyedi szövegek helyben olvasható formában várják az első szakterületi feldolgozást.

A gyűjtemény integritásának megőrzése érdekében az egyes tételeket kizárólag helyszíni kölcsönzéssel lehet igénybe venni. A gyűjtemény katalogizált anyagát előzetesen a CESNUR weboldalának *library* menüpontjában¹⁸ érhetik el az ide látogatók, ahol a hagyományos szerzői, cím- és kiadói adatokon túl kétféle könyvtárspecifikus módszerrel is kereshető a kiemelkedő gyűjtemény. Ennek első regisztere a megközelítés szerinti, kulcsszó alapú keresés. A katalógus rendszere ennek értelmében megkülönböztet (A) forrásszövegeket és apologetikát, (B) bibliográfiákat, enciklopédiákat és évkönyveket, (C) *cultic studies* szakirodalmat, (D) jogi kommentárokat és jegyzőkönyveket, (E) néprajzi és kulturális antropológiai szövegeket, (F) leíró (G) zsurnalisztikus, továbbá (H) rituális és szent szövegeket. A könyvtár rendszere külön kóddal kezeli (I) az elmetudományi, (L) művészeti, (O) szociológiai, (P) *anti-cultic*, (Q) filozófiai, (S) történeti, (T) katolikus pasztorálteológiai és (P) politikai megközelítéseket is.¹⁹ A könyvtár katalogizált tételei rendelkeznek továbbá másodlagos azonosítókkal,²⁰ melyek lehetővé teszik a mozgalom- és argumentumspecifikus keresést. Mindezek révén a katalógust forgató kutató rákereshet egy adott mozgalommal foglalkozó (pl.: Egyesítő Egyház vagy OSHO) szakirodalmakra, továbbá ezeket szűrheti tartalomspecifikus módon is (pl.: szűkítve csak belső írásokra; a karizmatikus vezetőről szóló beszámolókra; vagy éppen a mozgalommal kapcsolatos jogesetek lezárt jegyzőkönyveire). Ugyanezt vallásközi jelleggel is elérheti, akár több mozgalom teljes könyvanyagában kereshet rá közös kulcsszavakra (pl.: millenarizmus, bevándorlás, szexualitás).

A könyvtár 2019-ben a Via Confienza 19. szám alatti kétemeletes irodahelység első emeletére költözött. Mindez a látogathatóságot napjainkban némileg limitálja: az ide érkezők kizárólag előzetes időpontfoglalás után vehetik igénybe a könyvtár szolgáltatásait. PhD-hallgatóknak különösen javasolt témavezetői ajánlólevéllel is alátámasztani látogatási igényüket. A könyvtár jelenleg rövidített nyitvatartással dolgozik, hétfőtől péntekig csupán 10:00–13:00 között áll rendelkezésre. Technikai felszereltségét tekintve, lehetséges adott szakirodalmi és forrásszemelvényeket saját használatra helyben digitalizálni (szkennelt formában). A könyvtári állomány tételeit ugyanakkor kizárólag helyben lehet felhasználni, ezek kivételére semmilyen módon

¹⁸ library.cesnur.org/en/ (2024. 01. 06.)

¹⁹ (K) kód alatt található a már korábban említett ifjúsági és ponyvaregények és popkulturális kiadványok, míg (R) kód alá a novellák és szépirodalom került. Végül (V) kóddal kerültek bejegyzésre az „egyéb” kategóriába sorolt művek.

²⁰ library.cesnur.org/en/shortcuts.htm (2024. 01. 06.)

nincs lehetőség. Ennek elsődleges oka az állomány többségi magántulajdoni jellege. Az elérhető teljes sorozatok és könyvkülönlegességek között megtalálhatók olyan tételek is, melyekből kevesebb mint száz példány érhető el világszerte, sőt egyes tételek világviszonylatban is egyedinek számítanak. Mindezen limitációk ellenére a könyvtár vezetője, Luca Ciotta maximális helyszíni támogatást nyújt az elérhető állomány megtekintésére, illetve felhasználására. Ide látogató kutatóként javasolt az olvasni kívánt kötetek előzetes kikeresése a CESNUR online katalógusában, valamint időpontfoglaláskor egy „olvasólista” leadása. Ennek előzetes jelzésével jelentős időt spórolhat a látogató, érkezésekor pedig az igényelt kötetek a látogatói asztalon előre összegyűjtve várják őt.

A CESNUR és könyvtára az NRS-szakterület valódi fellegvára. A gyűjtemény *semi-public* jellege biztosítja a nyilvánosság előnyeit, állománya kereshető online, és egészében elérhető helyben. Ugyanakkor némi misztikumot is hordoz magában. A vastag, páncélozott tölgyfaajtók mögé, föld alatti helységbe rejtett könyvtár igazi „titkos gyűjtemény” érzetét kelti a látogatóban. Fordulatos története tovább erősíti ezen misztikum érzetét. Torinóba költözése óta a gyűjtemény számos alkalommal került felszámolás közelébe, mindazonáltal alapítása óta a mai napig ingyenesen elérhető a szakterület képviselői számára. Állománya sokszínű, nem zárkózik el saját tárgyának „belső” írott anyagaitól sem, sőt ezeket ugyanolyan értéként kezeli, mint a rendelkezésre álló szakkönyveket, kutatási jegyzékeket és tudományos folyóiratokat. Piemont tartomány – azon belül is Torinó – ehhez az inkluzív szellemiséghez és gyűjteményhez tökéletes közegként szolgál. A város a XIX. századi Európa egyik legprogresszívebb egyetemvárosaként számos okkult csoport és spirituális mozgalom kiindulópontja volt. Glastonbury, Lyon, Szentpétervár és Amsterdam mellett Torinó rendelkezett története során a legtöbb teozófus és szabadkőműves páhollyal. Az egyiptomi állományáról világhírű Museo Egizio falai között megtartott rekreált rítusok pedig számos későbbi új vallási mozgalom számára szolgáltak inspirációként.²¹ Ennek a szellemi olvasztótégelynek az öröksége a mai napig átjárja a várost, és érezhető a CESNUR könyvtárában is. Az ide látogató az első pillanattól kezdve kiemelkedő szakmai támogatással találkozik; angol, olasz, francia, német és spanyol nyelvterületek közel teljes körű szakirodalmi palettájával találkozva realizálhatja a szakterület eddigi produktivitását. A padlótól plafonig és faltól falig érő, összesen tizennégy polcsorra rendezett gyűjtemény, illetve a helyben elérhető, még fel nem dolgozott jegyzékek, archív kutatási anyagok és beszámolók, valamint a dobozsámra álló jogi kommentárok és jegyzőkönyvek egységesen ugyanazt az érzést keltik a látogatóban: „itt bizonyosan van még mit olvasni, feldolgozni és kutatni.” Az új vallási mozgalmakkal kialakult partneri viszony révén a látogatót több polcnyi új vallásos textus is várja. Ezek segítségével lehetséges ténylegesen

²¹ Introvigne: Damanhur, 71–84.

elmerülni a kutatás tárgyában. Látva ezt a sajátos partneri viszonyt, az embernek akarva-akaratlanul is Máté-Tóth András híres-hírheft szófördulata jut eszébe az új vallási mozgalmak és a kutató közti szakadék áthidalásáról: „bármit veletek, de semmit sem nélkületek.” A közös légtérben elérhető kurrens szakirodalom, az új vallási mozgalmak saját vallásos anyagai, valamint az ezekhez kapcsolódó felekezeti, *cultic studies* és *anti-cultic* irodalom közel teljes elérhetősége biztosítja az árnyalt és részletgazdag vizsgálati kép kialakítását. A CESNUR-ban végzett kutatással így az ide látogató garantáltan elsajátíthatja az NRS három legfőbb alapvetését. Saját vizsgálata terén megtanul továbblépni a legvégső kérdésekre való válaszkérésén.²² Nyelvi eszköztárát megújítja, sajátjává téve az NRS értéksemleges terminológiáját, ezzel leválva korábban használt és interpretációs oldalról túrterhelt szekta- és kultuszfogalmakról.²³ Módszertan tekintetében pedig megtapasztalhatja a *Mode II.* stádiumát, amely feloldja a tudományterületek közti határokat, és kiszélesíti a kutató saját látókörét is.²⁴ Mindezek révén sokkal részletesebb, magasabb minőségű és időtálló tudásra tehet szert, amely kizárólag itt és ehhez hasonló, valódi tudományos fellegvárakban (esetenként katakombákban) sajátítható el.

Torino, 2024. 01. 24.

BIBLIOGRÁFIA

- Arweck, Elisabeth: *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. London: Routledge, 2006.
- Ashcraft, W. M.: *A Historical Introduction to the Study of New Religious Movements*. Routledge new religions. London: Routledge, 2018.
- Barker, Eileen: *The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!* = *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/3 (1995), 287–310.
- Cresswell, Jamie – Bryan R. Wilson (eds.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. Florence – Ann Arbor, Michigan: Taylor and Francis – ProQuest, 2012.
- Gallagher, Eugene V. (ed.): „Cult Wars” in *Historical Perspective: New and Minority Religions*. Routledge inform series on minority religions and spiritual movements. London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- Introvigne, Massimo: *Il cappello del mago: i nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*. Milano: SugarCo Edizioni, 1990.
- Introvigne, Massimo: *Le Nuove Religioni*. Milano: SugarCo, 1991.
- Introvigne, Massimo: *Damanhur: A Magical Community in Italy* = Cresswell, Jamie – Wilson, Bryan R.: *New Religious Movements: Challenge and Response*. Florence – Ann Arbor, Michigan: Taylor and Francis – ProQuest, 2012, 71–84.

²² Barker: *The Scientific Study*, 287–310.

²³ Török: *Alkalmazható-e még*, 587–597.

²⁴ Martin and Wiebe: *Religious Studies*, 587–597.

- Introvigne, Massimo: CESNUR: A Short History = Gallagher, Eugene V.: „Cult wars” in historical perspective: New and minority religions. Routledge inform series on minority religions and spiritual movements. London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, 23–31.
- László, Emőke – Fruttus, István Levente (szerk.): A szolgálat ékessége: Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából. Károli könyvek. Budapest: KRE – L’Harmattan, 2018.
- Martin, Luther. H. – Wiebe, Donald: Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion = Journal of the American Academy of Religion, 80/3 (2012), 587–597.
- Stausberg, Michael: The Study of Religion(S) in Western Europe III: Further Developments After World War II = Religion, 39/3 (2009), 261–282.
- Török Péter: Alkalmazható-e még Weber és Troeltsch egyház-szekta tipológiája? = László Emőke – Fruttus István Levente: A szolgálat ékessége: Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából. Budapest: KRE – L’Harmattan, 2018, 103–117.

HÍREK

BESZÁMOLÓ AZ V. INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI HALLGATÓI KONFERENCIÁRÓL

Vác, 2023. november 10–11.

TEGZES NÓRA VALENTINA

2023. november 10–11. között Vácon rendezték meg a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi és Hittudományi Osztályai az V. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciát. A konferenciasorozat első eseménye 2018-ban volt, azóta egyre több alap-, mesterszakos és doktoranduszhallgató vesz részt rajta. A konferencia lehetőséget biztosít a kezdő lépések megtételére a tudományos pályán, hiszen a hallgatóknak szakmai előrehaladásukat kell bemutatniuk, csiszolniuk előadástechnikájukat, illetve be kell kapcsolódniuk az akadémiai diskurzusba.

Erre a hagyományteremtő kezdeményezésre szükség van. Az IVHK-n és a hasonló eseményeken a leendő kutatók éles helyzetben teszik próbára tudásukat, előadói készségüket és érveléstechnikájukat. Itt találkozhatnak az ország fiatal kutatói, illetve kutatójelöltjei tapasztalt oktatókkal, akik tanácsaikkal segíthetik őket. Konferenciaelőadást tartani – különösen diákként – életre szóló élmény, amelyhez a támogató környezet elengedhetetlen. Szerencsére ezt a támogatást, biztonságos közeget a konferencián közreműködő, különböző egyetemekről érkező, elismert szekcióelnökök és az őket a szekcióban segítő szervezők évről évre biztosítják.

Az elhangzott előadások színvonalasak voltak, témáik pedig szerteágazóak. A novemberi konferencián 12 szekcióban összesen 38 hallgató előadásán vehettek részt az érdeklődők; két plenáris előadásra is sor került. A megnyitón felszólalt Nemes Márk, a konferencia főszervezője, Miklovitz Attila, a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának elnöke, őket pedig Dr. Gloviczki Zoltán, az Apor Vilmos Főiskola rektora követte.

Az első napon a hallgatók összesen hat panelban tartották meg előadásait. Az első három panel egyike a „Hebraisztika és judaizmus” szekció volt. A négy előadó az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem doktorandusza, illetve doktorjelöltje volt. Tér, rítus és szöveg volt a középpontban: Dombi Gábor az első pesti zsinagógákról, Jávor Judit a széder este dramatikusan elemiről beszélt; Szilágyi Erzsébet a *Jáguri Hágáda* elemzését és összehasonlítását végezte el, Csanády László pedig a tanítvány fejlődéséről és a mesterének meghaladásáról szóló modellt alkalmazását mutatta be.

A második a „Valláspedagógia és vallásos oktatás” szekció volt. Az előadók elsősorban a XX. századhoz kapcsolódó kérdéseket tettek fel. A Debreceni Egye-

temről érkező MA-hallgató, Puskás Marcell a szülők gyermekeiknek iskolai életébe történő bevonódásához kapcsolódó kutatását ismertette. Az őt követő két előadó az Apor Vilmos Főiskola mesterszakos hallgatói. Vincze Norbert szabaduló elítéltek társadalmi reintegrációjával kapcsolatban az egyház és vallási közösségek szerepének lehetőségeivel, Veszeli Nóra pedig Sztéhlo Gábor evangélikus lelkész életével, munkásságával és szellemi hagyatékával ismertette meg a közönséget. A szekciót a Pécsi Tudomány Egyetem doktorjelöltje, Miklovicz Attila zárta vitaindító előadásával, amelyben a vallástudomány felelősségét tárgyalta a vallásközi párbeszéddel és a vallásszabadsággal összefüggésben.

A délelőtti utolsó szekció címe „Közép- és kora újkori vallástörténet” volt. Hasonlóan a második panel affiliációihoz, az előadók ebben a panelben is változatos felekezeti és világi felsőoktatási intézményi háttérrel érkeztek. A szekciót az Eötvös Loránd Tudományegyetem doktoranduszai nyitották meg. Gloviczki Ráhel X. és XV. század közötti ordók alapján mutatta be az európai császárkoronázás rendjét és a különböző leírások, utasítások, magyarázatok és elhangzó szövegek egymástól való eltéréseit. Koleszár Zsófia a XII. századi Angliába kalauzolta hallgatóságát Szent Elfréd alakján és az apátról szóló *Vita Aelredi* című életrajzon keresztül. Barta Péter József, az ORZSE doktorandusza, Peter Serrariusról, a XVI–XVII. századi spanyol *conversó*król és a korabeli zsidó-keresztény interakcióban történt határátlépésekről beszélt. Végezetül Mezei Emese, a Károli Gáspár Református Egyetem alapszakos hallgatója Luther Márton, Kálvin János, Martin Bucer, John Foxe és Johannes Eck hatását vizsgálta a kora újkori zsidóság megítélésével kapcsolatban.

Az ebédszünetet három további szekció követte. Az „Egyházi emigrációtörténet” panelban mesterszakos hallgatók beszámolóira került sor. Dudás Róbert Gyula a Pázmány Péter Katolikus Egyetemről érkezett kutatásával, amely Mindszenty József 1974-es, az érseki szolgálat alóli felmentését vizsgálta. Balázs Andrea, a Károli Gáspár Református Egyetem hallgatója a ferences szerzetesrend amerikai munkásságát és a XIII. Leó pápa által kezdeményezett rendi reformok ferencesekre gyakorolt hatását ismertette, különös tekintettel a magyar vonatkozású közösségek létrehozására az Újvilágban.

Az „Ókori és kora középkori vallástörténet” szekciót Magdus Tamás nyitotta meg. A Szegedi Tudományegyetem doktorandusza *Ceres*, *mundus* és a római *auctorok* munkájának összefüggését mutatta be. Előadásában a rejtélyes *mundus* megnyitásáról beszélt mint átmeneti rítusról, amely a holtak és élők világa közötti kitért kapuként működik. Farkas Vendel, az Uppsalai Egyetem MA-hallgatója prezentációjában a skandináv szarvassisakokhoz fűződő disszonanciát igyekezett tisztázni, megmutatva, honnan ered a gyakori, ám téves ábrázolás, és milyen kérdéseket vet fel a bronzkor, illetve a vendel- és a vikingkor idejéből származó leletekkel kapcsolatban.

Az angol nyelvű panelben Pinal Villanueva María, a Belgrádi Egyetem doktorandusza az okkultizmus fejlődéséről beszélt, elemzését elsősorban Živorad Mihajlović Slavinski pszichológus munkásságán keresztül a korábbi Jugoszlávia és a mai Szerbia területén végezte. Tuna Rita doktorandusz, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem hallgatója Ábrahám vándorlását a középpontba állítva, ásatásokra alapozva összehasonlította az ókori Közel-Kelet monoteista és politeista vallásait, majd ezt követően a hitrendszerek változását az ókortól napjainkig.

Az első nap zárásaként Dr. Donald Westbrook kutató online csatlakozott a konferenciához, hogy karrierépítő tanácsokat adjon a jövő kutatóinak.¹

A konferencia egyik érdeme az volt, hogy a szervezők kulturális programot is biztosítottak a résztvevőknek. Az első napra a Váci Egyházművészeti Múzeum látogatásával, majd a Remete Pince Étteremben közösen elfogyasztott vacsorával készültek.

A második napot Dr. Busku Szilvia nyitotta meg *Kíváncsiság, gög, testi érzékiség – Az ágostoni kísértések Heideggeri értelmezése* című előadásával.²

Az előző naphoz hasonlóan, szintén hat panelben zajlottak az előadások. Az első szekció az „Interdiszciplináris és vallástudományi kutatások” volt. Retkes-Kiss Antal Farkas, a Magyar Képzőművészeti Egyetem hallgatója előadásában részben saját, restaurátorként végzett munkáját ismertette. A katolikus vallásgyakorlatba beépült papír alapú amulettek fogalmának és típusainak bemutatását követően körbeadott egy nyomtatott másolatot a feltehetően XVIII. századi, általa felújított Breverlről, amelynek eredetije a Kiscelli Múzeum gyűjteményének része. Őt a Szegedi Tudományegyetem hallgatói követték. Nemes Márk doktorjelölt bemutatta a Jehova Tanúi mozgalomhoz tartozó alanyokkal végzett kutatását, amelyben kvalitatív és kvantitatív módszerekkel a Tanúi-identitást vizsgálta. A panelt Hollós Judit, a Tan Kapuja Buddhista Főiskola mesterszakos hallgatója zárta, aki közönségét először egy tibeti vallással, egy kihalófélben lévő írástípussal, a dongba (vagy tomba) képirással, és a naxi (nási) néppel ismertette meg, majd egy újfajta tanulási lehetőséggel is. A több egyetem közreműködésével létrejött MOOC.org weboldalon elérhető kurzuson elsajátított tudását ötvözte egyetemi tanulmányai-val; prezentációjában azt vizsgálta, hogy milyen módon fonódik össze a tibeti bön vallás a dongba képirás használatával.

Az előző szekcióval párhuzamosan futott a „Vallásfilozófia” panel. Bialkó László Gergő, a Pécsi Tudományegyetem doktorandusza kísérletet tett a bódhizattva és a Nietzschehez kapcsolódó Übermensch tipológiájának összehasonlítására, a párhuzamok és különbségek fölfedésére. A Károli Gáspár Református Egyetem mesterszakos hallgatója, Veres Ábel célkitűzése a mai egyház és vallás értelme-

¹ Lásd Miklovicz Attila beszámolóját (a szerk).

² Lásd Enesey Diána beszámolóját (a szerk.)

zése volt, amelyhez Dietrich Bonhoeffer és Søren Kierkegaard műveit elemezte. Az ELTE doktorandusza, Enesey Diána Dorisz, az előtte elhangzott előadáshoz Kierkegaardon keresztül kapcsolódott: a *Félelem és reszketés* és a *Filozófiai morzsák* c. műveken keresztül vizsgálta a hallgatás fogalmát, az individuum Isten-viszonyát, illetve a hit közölhetőségét és paradox jellegét. A panelt záró Gärtner Péter a Pécsi Tudományegyetem doktorandusza. Előadása a gazdaságetika és a vallás kapcsolódását 1990-től tekintette át, amikor II. János Pál pápa és az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa közgazdászokkal közösen tartott találkozót. Az ehhez kapcsolódó tanulmányokkal, neves közgazdászok munkáival és végül a szcientológia etikai hittételének összehasonlításával mutatott be egy esettanulmányt.

A szekciókon belül a sokszínűséget a témák és az intézmények különbözőségén túl az előadók eltérő képzési szintjei is biztosították. Az ebédet megelőző Hit- és Bibliatudományi szekciót Kalmár Ákos, a Szegedi Tudományegyetem MA-s hallgatója nyitotta meg a Jézus halálra ítéletét eredményező per jogi megközelítésével. Amellett érvelt, hogy Pilátus az ítéletet a zsidó nagytanácstól függetlenül hozta, akik inkább megvédeni kívánták Jézust, nem kivégeztetni. Besztercei Márk, az ELTE osztatlan tanárszakos hallgatója VII. századi egyháztörténeti kontextusba ágyazva IV. János pápa III. Kónsztantinosz császárhoz írott levelét és Hitvalló Szent Maximosz 20. opusculumát vizsgálta. A doktoranduszokat ebben a szekcióban a Pázmány Péter Katolikus Egyetemről érkező Lévai Ádám képviselte, aki Órigenész és Alexandriai Kelemen írásait forrásként használva a korai kereszténység misztériumvallásos jellegét fedte fel az érdeklődőknek a beavató kultuszok tükrében.

A jóhangulatú, a főiskolához tartozó étkezőben közösen elköltött ebédet a konferenciát lezáró utolsó három panel követte. A „Valláselmélet” szekció első két előadója a Szegedi Tudományegyetemről érkezett. Csúri Alexandra az általa is teljesített *El Camino*-zarándokúton szerzett saját tapasztalatait és mások elbeszéléseit kérdőíves kutatás eredményeivel ötvözte. Ezeket keresztül a zarándokúthoz kapcsolódva a hit és a spirituális élmények szerepét, a mentális egészségre gyakorolt hatását vizsgálta. Paizs Melinda Adrienn doktorjelölt egy kutatócsoportban 2016 óta végzett kutatást mutatott be az Everness Fesztiválról, amely a Balaton mellett évente rendezett, egy hétig tartó spirituális fesztivál. Az előadó részt vevő megfigyelőként és kérdőívekkel gyűjtött adatokból kapott eredményeket ismertetett. Czétényi Gellért doktorandusz az ELTE képviselőjeként a zsidó, a keresztény, a muszlim és a szikh hagyomány szent könyveinek mint tárgyakként a használatát mutatta be, illetve a hozzájuk kapcsolódó rítusokat, szabályokat és tilalmakat.

A Felekezeti fejlődéstörténet két előadója is a Pázmány Péter Katolikus Egyetem doktorandusza. Szaplanczay Máté a katolikus egyházon belül az ukrán, a román, a magyar és a szlovák görögkatolikus egyházak státuszát elemezte az elmúlt 30 év változásaira visszatekintve. Nagy Katalin az egyházjogon belül a büntetőjogi normákat helyezte középpontba, összehasonlítva a keleti és latin egyházak rend-

szereit. Kovácsné Smatarla Ibolya, a komáromi Selye János Egyetem doktorandusza a Filadelfia Diakonissza Egylet megalakulásával ismertette meg hallgatóságát. A történeti áttekintést különböző pozíciókra vagy feladatokra, például betegek ápolására felkérő levelek elemzésével egészítette ki.

A Teológiai és Hittudományi vizsgáldások panel a konferencia utolsó szekciója volt. Harag Márton, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem doktorandusza Gavin D’Costa teológus gondolatai alapján beszélt Krisztus pokolra szállásáról, a nem keresztények üdvözüléséről és a kettő kapcsolatáról. Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola alapszakos hallgatója, Kondorosi Noémi előadásában Svéd Szent Brigitta látomásait a *Revelationes celestes* IV. könyvében szereplő leírások alapján elemezte.

Összességében a legjellemzőbb problémát az időkeretek betartása okozta, ebben a szekcióelnökökre hárult a hálátlan feladat, hogy az előadókat figyelmeztesse – több-kevesebb sikerrel. Olykor pontatlanságok is előfordultak, ezek kijavításában az elnökök mellett a közönség is támogató észrevételekkel segítette a hallgatókat, amire az előadók szinte kivétel nélkül nyitottan reagáltak. Emellett a közönség előtti nyilvános beszéd izgalmát, illetve a szabad előadás műfaját is meg kell szokni. Ebből adódóan a konferencia a jövőben is gyakorlóterep lehet egy TDK- vagy OTDK-előadás előtt, de akár az ezekre készített kutatások bemutatásának és továbbgondolásának is megfelelő szakmai platformot biztosíthat. Ezek mellett színvonalas előadásokat és elkötelezett kutatókat és kutatójelölteket ismerhettünk meg, akik tudásuk mellett a vallástudomány interdiszciplináris jellegéből fakadó, szerteágazó, számos tudományterületet felölelő, sokszínű jellegéről is bizonyosságot tettek.

FLOW-ÉLMÉNY VAGY ÁLLHATATOSSÁG: HOGYAN ILLESZKEDJÜNK AZ AKADÉMIAI KÖZEGBE, ÉS VÁLJUNK TERMÉKENY KUTATÓ-ÍRÓVÁ

Vác, 2023. november 10.

MIKLOVICZ ATTILA

A 2023-ban ötödik alkalommal megrendezett Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferencia (IVHK) szervezői a féljubileum alkalmából olyan plenáris előadókat kerestek, akik követendő modellt állíthatnak a hallgatók elé. Törekvésük az volt, hogy az interdiszciplinaritás horizontális és a tudományos kutatás vertikális dimenzióinak egy-egy eklatáns példáját mutassák be a konferencia résztvevőinek.

A tudományos kutatás vertikális mélységeinek demonstrációjaként Dr. Busku Szilvia előadása hangzott el (lásd Enesey Diána beszámolóját) a következőkben Donald A. Westbrook amerikai valláskutató *An Invitation to the Interdisciplinary Journey: Philosophy, Theology, Religious Studies and the Art of Academic Publishing* című prezentációját ismertetem.

Westbrook a kortárs vallástudomány fiatalabb generációjához tartozik, mégis jelentős publikációkkal és elismertséggel rendelkezik elsősorban az új vallási mozgalmak kutatásának területén. A konferencia szervezői éppen ezért kérték fel az előadásra: példákkal, tanácsokkal szolgálni a hazai fiatal kutatóknak arról, hogyan szerezhetnek helyet és tudományos elismertséget a nemzetközi porondon, hiszen Westbrooknak nem sokkal a doktori fokozata megszerzése után már monográfiái jelentek meg az Oxford és a Cambridge University Press gondozásában, fejezetei a Brill és Routledge antológiáiban, valamint cikkei például a *Journal of Coptic Studies*, a *Nova Religio* vagy a *Journal of Contemporary Religion* című folyóiratokban. A hallgatók emellett megtudhatták, milyen magyar vonatkozású inspirációk érték az amerikai kutatót, illetve hogyan változott a munkamódszere az évek során.

Itt most az előadó rövid életrajzának kellene következnie az előadás tartalmának felvezetéséhez; mivel azonban prezentációja az előmenetelén keresztül mutatta be sikerének „titkát”, ezért át is térhetünk ennek ismertetésére. Westbrook az előadása elején átadott három, általa lényegesnek vélt útravalót. Elsőként Max Müller híres mondását idézte, miszerint ha valaki egy vallást ismer, akkor egyet sem, és ezt kivetítette a diszciplináris monokromizmusra is, biztatott a különböző szaktudományok követésére. Másodszor felhívta a figyelmet a változásokhoz való

adaptáció és a reziliencia fontosságára, hiszen akár egy kutatásban, akár magában az akadémiai közegben is készen kell állni az irányváltásokra, a kihívásokkal való megküzdésre. Végül a kapcsolati háló kiépítését emelte ki, különösen olyanokkal, akik tudományos kihívásokat állítanak a munkánkkal szemben, mert rengeteget tanulhatunk az ilyen helyzetekből.

Ahogy elmondta, mivel családja nem igazán engedhette meg, hogy közvetlenül a középiskola után magánegyetemi hallgató legyen, állami főiskolára iratkozott be, ahol szabadbölcészetet hallgatott, de figyelme egy 2003-as Jacques Derrida-kurzuson való részvétel után a filozófia felé fordult. Sikerült felvételt nyernie a neves Kalifornia Egyetemre Berkeley-ben, ahol filozófia alapszakot végzett olyan oktatók keze alatt, mint John Searle, Hubert Dreyfus vagy Barry Stroud. Searle hallgatójaként első kézből nyert betekintést a híres Searle–Derrida-vita részleteibe. Mivel keresztény nevelésben részesült, filozófia alapképzése után a mesterfokozatot vallási területen kívánta megszerezni, ezért a pasadenai Fuller Egyetemre iratkozott be, amely az amerikai protestáns evangéliumi keresztény hagyományokra épülő felsőoktatási intézmény. Itt figyelmét a mormon tanulmányok keltették fel, és segédkezett is az egyetem későbbi elnökének, Richard J. Mouw-nak az evangéliumi-mormonista párbeszédében.

A teológia mesterfokozat megszerzése után a mormon tanulmányok folytatása miatt vallástudományi irányban folytatta posztgraduális képzését a Clearmont Graduate University-n. Eközben olyan neves valláskutatóktól tanult, mint Richard Bushman és Patrick Q. Mason történészek, Gawdat Gavra koptológus, Phil Zuckerman szociológus vagy J. Gordon Melton, az Institute for the Study of American Religion alapítója. Kutatási érdeklődése itt fordult az új vallási mozgalmak felé, azon belül is a szcientológia felé, és végül az amerikai tagok között végzett átfogó kvalitatív kutatás és terepmunka alapján készült disszertációját védte meg. A vallástudományi oktatói/kutatói helyek szűkössége miatt átképezte magát könyvtár és információtechnológia szakra, és jelenleg a San José Állami Egyetemen oktat ezekben a tárgyakban, miközben vallástudományi pályafutását sem adta fel, folyamatosan kutat, publikál és szerkeszt a témában. Életrajzán keresztül azt kívánta demonstrálni, hogy nem feltétlenül kell elköteleződni egy diszciplína mellett, nála a filozófia (BA), teológia (MA) és vallástudomány (PhD), később a könyvtár-tanulmányokkal kiegészülve mind hozzájárultak a széles látókörhöz és módszertani pluralizmushoz, amivel a kutatásai alanyaihoz viszonyult.

Jótanácsul tapasztalataiból a következőket emelte ki: a felsőoktatási tanulmányokat inkább maratonhoz, mint „hajrázáshoz” érdemes hasonlítani, tehát célszerű kialakítani egy hosszú távú írási módszertant, legyen az reggelente (a korán kelőknek) vagy esténként (a bagolytípusoknak), de legyen rendszeres és módszeres. Minden olvasási élményt jegyzeteljünk ki, és őrizzük meg későbbi szerkesztéshez. Ha a témánkon, tézisünkön dolgozunk, írjunk bátran és szabadon; ritkán sikerül

elsőre tökéleteset írni, viszont szerkeszteni könnyebb a meglévő anyagból, mintha a hajrában döbbenünk rá, hogy még „semmink sincs”. Mindazonáltal elkaphat bennünket a Csíkszentmihályi által leírt *flow*-élmény, és alkothatunk ilyen „ihlett” tudatállapotban is. Figyelmeztetett azonban, hogy ügyeljünk testi és mentális egészségünkre. Mint megjegyezte, a disszertációja végéhez közeledve őt is elkapta ez az érzés, és egy többnapos időszakot végig írt egyhuzamban, de később a módszeres és rendszeres írási beosztást eredményesebbnek találta. Továbbá javasolta az írótaborokat hasonló szakterületen kutató hallgatókkal.

A szcientológiai kutatások kapcsán megemlítette a vallási közösség speciális terminológiájának és „szlengjének” elsajátítását, hogy terepmunka vagy interjúk közben egyrésztől folyamatosan értsük, hogy miről van szó, másrésztől az interjúalanyok jobban megnyílnak egy otthonos nyelvi környezetben. Nyilván minden vallási közösségnél érvényes ez, de ő – keresztény háttérrel – teljesen idegenül mozgott eleinte a szcientológia terepén, míg akár a kopt, akár a mormon kutatások alatt sokat tudott a „hozott anyagból” dolgozni.

Mindemellett elmondta, hogy már hallgatóként igyekezett minél több konferencián részt venni, személyesen megismerkedni a témájának vezető kutatóival, illetve a kiadóvállalatok képviselőivel. Így tudta a disszertációja anyagát is végül monográfiaként elfogadtatni a Cambridge University Pressnél. Itt megjegyezte, hogy a két legfontosabb tudnivaló a nagy nemzetközi könyv- vagy folyóirat-kiadóknál: a) alaposan ismerjük meg a tartalmi és formai igényeiket, és kiadványjavaslatainkat igyekezzünk ezek keretein belül elkészíteni, és b) ne féljünk az elutasítástól, adjuk be, és tanuljunk abból is, amikor nem sikerül. Emlékeztetett, hogy a disszertáció nem egyenlő egy monográfiával, jelentős mennyiségű szerkesztést igényelhet az átalakítás. Sohasem túl korai publikálni – mondta –, lehetséges, hogy más hallgatókkal vagy éppen a téma egy-egy „nagy öregével” közösen adódik a lehetőség.

Saját példájára utalva felhívta a figyelmet, hogy soha nincs késő „újr gondolni” magunkat, különösen fiatalon. A doktori után neki is el kellett végeznie a könyvtár- és infokommunikációs szakot, hogy választott témájának kevés kutatói helye miatt egyetemi álláshoz jusson. Viszont az új helyén fenn tudta tartani régi érdeklődési köreit. Végül Westbrook – kétgyermekes édesapaként – arról is említést tett, hogy ne felejtjük el, hogy van élet az akadémián kívül is, és mondhatunk nemet is olyan projektekre, amelyeket nem tudunk a magunkénak érezni. Tartsuk szem előtt az öngondoskodást testi és szellemi értelemben.

A hallgatóság visszajelzései megerősítették a szervezőket arról, hogy a hallgatói konferenciákon igenis érdemes a tudományos felkészültséget hangsúlyozó előadások mellett példákat biztosítani arról is, hogy a fiatal kutatók hogyan boldoguljanak a néha útvesztőnek bizonyuló akadémiai világban.

BUSKU SZILVIA ELŐADÁSA HEIDEGGER ÁGOSTON-ÉRTELMEZÉSÉRŐL

Vác, 2023. november 11.

ENESEY DIÁNA

Dr. Busku Szilvia (filozófus, közgazdász) a Tomori Pál Főiskola docense. Elsősorban Martin Heidegger filozófiájával foglalkozik, különös tekintettel a szorongás és a halálhoz viszonyuló lét fogalmára és témájára. 2022-ben jelent meg *A szorongás mint önsorsjavító lehetőség* című kötete, a Gondolat Kiadó gondozásában, amelynek fókuszában Heidegger szorongásfogalma áll. A fogalom ugyanakkor olyan módon bontakozik ki, hogy a szerző egyrészt kitekint a pszichológiai, illetve pszichoanalitikus szorongásfelfogásra, másrészt betekintést nyújt abba a filozófiatörténeti folyamatba, amelynek során a szorongás filozófiai témává vált.¹ Így a monográfiában szóhoz jut Sigmund Freud és Carl Gustav Jung, valamint olyan gondolkodók is, akik tudvalevőleg jelentős hatást gyakoroltak Heidegger gondolkodói útjára, kérdésfelvéseire, illetve gondolkodási irányaira (és irányváltásaira is), jelesül Arisztotelész, Szent Ágoston, Luther és Kierkegaard. Az V. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferencia második napján elhangzott Heidegger-előadásban úgyszintén kiemelkedő jelentőségük volt a hatástörténeti és fogalomtörténeti szálaknak. A plenáris előadás mindvégig a filozófia és a teológia határterületén haladt, méghozzá kiváló egyensúlyérzékkel. Az előadás elsősorban az 1920/21-es tanév nyári szemeszterében elhangzott, *Phänomenologie des religiösen Lebens* címet viselő előadássorozat néhány szakaszára, valamint a *Lét és idő* egyes paragrafusaira támaszkodott.

Busku Szilvia jól strukturált előadásának kiindulópontját a gond (*Sorge*) heideggeri fogalma jelentette, amelynek körvonalazásához az 1927-ben megjelent *Lét és idő* vonatkozó paragrafusait, valamint a *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére) [Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)]* című, 1922-es Heidegger-előadást hívta segítségül. E két szövegből kibontakoztak a gondfogalom lényegi vonásai, vagyis a gondnak a jelenvalólet (*Dasein*)² létezését egészében átható, egzisztenciá-

¹ Busku Szilvia: *A szorongás mint önsorsjavító lehetőség*. Busku Szilviának 2024 tavaszán újabb monográfiája jelenik meg, amelynek központi témája Heidegger művészetértelmezése és a történetiség problémája lesz.

² A *Dasein* kifejezést a továbbiakban is a jelenvalólet terminussal adom vissza, Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István fordítására támaszkodva. Azért

lis jellege és világra irányultsága. Továbbá az is, hogy a gond, amely a jelenvalólét faktikus, mindennapi létezésében egyfelől a nem-jelenvalólétszerű létezők (itt elsősorban a hétköznapiok praktikus eszközhasználatára kell gondolnunk) felé irányuló gondoskodásként (*Besorgen*), másrészt a többi, jelenvalólétszerű létező (azaz a körülöttünk élő emberek) felé forduló gondozásként (*Fürsorgen*) mutatkozik meg. A gondoskodás pedig alapvető létszerkezeti meghatározottsága a jelenvalólétnek, s ezt az előadás számos mindennapi példával, érzékletesen szemléltetette. Mégpedig olyan meghatározottságról van szó a gondoskodás esetében, amely folyvást arra készíti a jelenvalólétet, hogy a világon belüli létezőknél legyen, körük építse fel az életét, ily módon szem elől tévesztve valódi önmagát. Azonban a jelenvalólétnek a gond megszüntethetlensége mellett és a szüntelen világra irányultság ellenére kellene mélyebben megértenie önnön létét és létének szerkezetét, hogy „autentikus” módon, vagyis létszerkezeti adottságaihoz híven létezessen.

Ám a gond fogalma nem Heidegger találmánya, e terminus gyökerei az őskereszténységhez is visszanyúlnak, erre Busku Szilvia is felhívta a figyelmet, Fehér M. Istvánra és Otto Pöggelerre hivatkozva.³ Természetesen az előadás ehhez a tematikus egységhez szintén bevont primer forrást is a vizsgálódás körébe, nevezetesen a *Phänomenologie des religiösen Lebens* címen megjelent előadásokat, amelyekben a heideggeri gondfogalom előképeként a *Bekümmerng* (illetőleg ennek létmódként megjelenő formája: *Bekümmertsein*) terminus jelenik meg. A koncepció leginkább a törődés fogalmával adható vissza, ámde ez a kifejezés – ahogy erre az előadó is rávilágított – nem mentes a szorongás és az aggodalom konnotációjától sem. Az előadó röviden és lényegre törően kitért arra, hogy milyen mozzanatokban fedezhető fel az őskeresztény élettapasztalat a fiatal Heidegger gondolkodásában kulcsfogalomként aposztrofálható, a gond (*Sorge*) által körvonalazott „faktikus élet(tapasztalat)” (*faktische Leben[serfahrung]*) meghatározásában. Az előadás Pál apostol leveleinek heideggeri értelmezése nyomán kiemelte, hogy a fakticitás (*Faktizität*), a faktikus élet az evilági élet ténylegességét jelenti, s mint ilyen, leginkább a történetiség fogalmából ragadható meg. Heidegger számára azért is szolgáltatnak jó alapot a páli levelek a faktikus élet fogalmának felvázolásához és kifejtéséhez, mert úgy véli, hogy ezekben az első keresztény közösségekben az evilági életen volt a hangsúly; nekik még volt egyfajta eredendő időtapasztalatuk is, amely a kairológikus idő-

találom előnyösebbnek a „jelenvalólét” fogalmát, mint a magyar nyelvű szakirodalomban szintén elterjedt „ittlét” kifejezést, mert előbbi sokkal kifejezőbben mutat rá a Heidegger gondolkodásában kulcsfontosságú idődimenzióra. Ezenfelül fogalomválasztásomnak a szóban forgó előadás sem mond ellent, ugyanis Dr. Busku Szilvia is „jelenvalólét”-ként beszélt a heideggeri *Dasein*ről.

³ Fehér M. István tanulmányáról és Otto Pöggeler *Der Denkweg Martin Heideggers* címet viselő kötetéről van szó. (Fehér M.: Őskeresztény élettapasztalat és eszkatológikus idő, 9–35; Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 36–45.)

felfogás felé mutat. Ebben az időfelfogásban döntő jelentőségű az éberség és – ezzel összefüggésben – a bizonytalan jövő felé való előrenyúlás is. A *Lét és idő*ben ezek a fogalmak a lehetőségekhez viszonyuló lét és a halálhoz való előrefutás [*Vorlaufen*] terminusaiban köszönnek vissza.

A fenti, teológiai hatástörténeti elemek rövid bemutatásával az előadó elénk tárta azt a gondolati síkot, amelyen Heidegger Augustinus-értelmezésének néhány, az előadás címében is megjelölt, specifikus vonatkozása feltérképezhető. Továbbra is a gond és a faktikus élet fogalmai kísérik az elemzés gondolati útját. Azonban innentől a két fogalom teológiai háttere dominált az előadásban, ezért Busku Szilvia a *Phänomenologie des religiösen Lebens* című előadássorozat 1921-es nyári szemeszterének előadásait magában foglaló szakaszának 12. paragrafusát helyezte a középpontba. Ebből bontakoztatta ki az ágostoni gondfogalom Heidegger gondkonceptiójára gyakorolt hatását. A 12. paragrafusban Heidegger a sokféleségben való szétszóródás (*zerfließen in Mannigfaltiges*) képét vetíti elénk,⁴ amely egyértelműen a *Lét és idő*ben felvázolt gondfogalom árnyoldalait mutatja, nevezetesen a világra való ráhanyatlást és a világba való belefeledkezés veszélyét. Az előadó hangsúlyozta, hogy a szétszóródottság fogalmát Heidegger Augustinusnál fedezte fel, és ültette át később a *Lét és idő* gondfogalmába ezt a konnotációt.

Ugyanakkor Heidegger egy sajátosan ágostoni gondfogalmat is feltár, amelynek központi elemeként a kísértés (*tentatio*) fogalma jelölhető meg. A kísértés a faktikus élet tapasztalatának ágostoni ábrázolásában szükségképpen teherként nehezedik az emberre, ugyanis – mint Heidegger mondja, természetesen Ágoston gondolatait követve – „az élet nem más, mint állandó kísértés” (*ständige Versuchung*).⁵ Heidegger az ágostoni kísértések három fajtáját, vagyis a testi érzékiséget, a kíváncsiságot és a gőgöt részletesen ki is bontja ugyanezen szöveghely 13. paragrafusában. A testi érzékiség vonatkozásában Heidegger az érzéki tapasztalatban való feloldódás problémáját állítja a középpontba. Busku Szilvia pedig felhívta a figyelmet arra, hogy Heidegger a *Lét és idő* 36., *A kíváncsiság* című paragrafusában úgyszintén az érzéki élvezetek ágostoni leírását idézi fel, felmutatva a látás elsőbbségét, valamint azt, hogy a látás az az érzékszervi képesség, amelyet a többi érzékszerv is egészen különös módon sajátít ki – erre Ágoston figyelt fel elsőként.⁶

A látás elsőbbsége elvezet a jelenvaló lét meghatározó gondoskodást lehetővé tevő körütekintés fogalmáig. Az alapvetően a gondoskodásra, azaz a világon belüli tevékenységekre és munkálkodásra irányuló körütekintés olykor, amikor éppen nincs mire vagy kire irányulnia a gondoskodásnak, illetve a gondozásnak, felszabadul. Ám ez a felszabadulás egyúttal a kíváncsiságot is felszabadítja, amelyet

⁴ Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus, 205.

⁵ Uo., 206.

⁶ Heidegger: *Lét és idő*, 202–203.

Heidegger élesen elhatárol a szemlélésben és a megismerésben jelentős szerepet betöltő rácsodálkozástól.⁷ A kíváncsiság szétszóródás, amely mindig valami újat keres, azaz „puszta látni-akarás” (*bloße Sehenwollen*):⁸ újabb és újabb tapasztalatokat áhít. Ekképp jelenik meg a kíváncsiság fenoménje Ágostonnál is. Vagyis a Heidegger koncepciójában megjelenő, a kíváncsiságban szétszóródott és a világban feloldódó jelenvalólét leírása illeszkedik az ágostoni kíváncsiság-felfogáshoz.

Az előadás záró szakaszában a góg, illetve az elbizakodottság fogalmi álltak a középpontban, illetve az, hogy ezek a fogalmak miképp jelennek meg Heideggernél. Busku Szilvia hangsúlyozta, hogy a góg problémája Heidegger gondolkodásában mindenekelőtt a másokkal való együttlétben (*Mitsein*) merül fel, ugyanis az ágostoni leírás is a másokhoz való viszony kontextusán belül tárgyalja az elbizakodottság kísértését a *Vallomások* X. könyvének XXXIX. fejezetében. Az előadó azt is megjegyezte, hogy Heidegger filozófiájára nézvést nem elsősorban a másokhoz való viszonyulás forog kockán, hanem sokkal inkább az, hogy a jelenvalólét az elbizakodottsággal önmagát fedi el, vagyis annak lehetőségét, hogy önnön létét eredeti módon értse meg. Ugyanis az elbizakodottság olyan tendenciát mutat, amelyben a jelenvalólét elhítet önmagával valamit, amit önmagában látni vél. Ebben a beállítódásban mintha elveszne a világvonatkozás is, amely azonban megszüntethetetlen, hiszen a jelenvalólét egyik alapmeghatározottsága az, hogy világban-benne-létként (*In-der-Welt-sein*) egzisztál. Az önmagával való törődésnek az a fajtája, amely az elbizakodottságban megmutatkozik, az a kísértés, amelyben a jelenvalólét (vagy Ágostonnál az ember) a legmélyebre, az önelvesztésbe zuhanhat.

Végezetül Busku Szilvia kiemelte, hogy az ágostoni kísértés-fogalom kettős irányú, vagyis nem csupán a bukás és az önelvesztés fenyegetettsége, de az önmagára találás lehetősége is benne rejlik, vagyis egyfajta próbatételként írható le. Ugyanakkor a kísértést mint próbát egyetlen ember sem kerülheti el: meg kell küzdeni vele. Hasonló következtetés bontakozik ki Heidegger gondfoglalma és az ahhoz fűződő, a jelenvalólét elől önnön létét elfedő veszélyek (világban való elmerülés és feloldódás) kapcsán is. A jelenvalólét számára a gond alapvető, meghaladhatatlan meghatározottság, feladata tehát abban áll, hogy a gond béklyói ellenére önnön léte felé forduljon, és önmagaként létezzen. A gond nem csupán a világban való feloldódáshoz, de a mélyebb létmegértéshez is elvezetheti a jelenvalólétet.

Busku Szilvia remek arányérzékkel felépített előadása egyfelől izgalmas filozófiai és filozófiatörténeti adalékokat nyújtott azok számára, akik mélyebben ismerik Heidegger írásait, másfelől értékes bevezetést is jelentett a heideggeri filozófia különleges fogalomvilágába.

⁷ Uo., 204.

⁸ Heidegger: Augustinus und der Neuplatonismus, 224.

BIBLIOGRÁFIA

- Busku Szilvia: A szorongás mint önsorsjavító lehetőség. Budapest: Gondolat Kiadó, 2022.
- Fehér M. István: Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő. Martin Heidegger korai vallás-fenomenológiai előadásai = Magyar Filozófiai Szemle, 2011/4, 9–35.
- Heidegger, Martin: Augustinus und der Neuplatonismus = Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, 159–246. (=GA 60)
- Heidegger, Martin: Lét és idő. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1990.

VALLÁS ÉS EGYHÁZ A VÁLTOZÓ TÁRSADALOMBAN.

VALLÁSTUDOMÁNYI KONFERENCIA

Kolozsvár, 2023. december 7–8.

DEMETER NOÉMI

A Valláskutató Intézet, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Szociológia és Szociális Munka Intézet, valamint a Kriza János Néprajzi Társaság szervezésében került sor a *Vallás és egyház a változó társadalomban* című, interdiszciplináris konferenciára, amelyen erdélyi és magyarországi kutatók ismertették munkájuk eredményét.

Elsőként Kiss Dénes (BBTE) köszöntötte az egybegyűlteket, majd bemutatta a Valláskutató Intézetet, rövid történetét és eddigi eredményeit. Kelemen Hunor mellett a közönséget Kovácsi István unitárius püspök is megtisztelte jelenlétével és köszöntőjével. Végül Bálint Róbert (Valláskutató Intézet) felvázolta a konferencia menetét.

Tánczos Vilmos (BBTE) *A csíksomlyói pünkösdi búcsú új kulturális ökonómiája* című plenáris előadása a búcsú gyökeres átalakulását tárgyalta. Mint rámutatott, az időszerkezet összeomlott, a kegyhelyeken töltött idő lerövidül, és teret enged a profánnak. A szent és a profán egymásba csúszása vezetett a rituális állandóság felbomlásához. A tér változásának az esetében is a szent és a profán összemosódásáról beszélhetünk, a kegyhely veszít szerepéből és perifériakussá válik, míg a különböző profán terek és az ezeken zajló események kardinális szerephez jutnak. Az új rítushasználathoz csatlakoznak az új médiumok, mint például a digitális média. Az előadás fő célja tehát a búcsú nem vallásos elemeinek és jelentéseinek a bemutatása volt.

A három szekcióra tagolt előadások sorát Komáromi Tünde (KRE) nyitotta meg, aki *Krízishelyzetek és vallásos gyógyítás: egy kutatás tanulságai* című előadásában bemutatta, hogy az ortodox papok segítségét nemcsak az ortodox hívek veszik igénybe, hanem némely területeken református és unitárius hitű magyarok is. A kutató a jelenség megértésében felvázolja az okot, amiért a magyar etnikumú egyének ortodox paphoz fordulnak krízishelyzetben, és jellemzi a református és ortodox közösségeken belül a papok és a hívek kapcsolatát. A következő előadó, Hubbes László (Sapientia EMT) *Csillagvallás és apokaliptikus elemek az új nemzetmitológiákban* című előadásában összehasonlító vizsgálatában a román és a magyar kultikus és apokaliptikus honlapokat állította szembe egymással. Diósi

Dávid (BBTE) *Rituálékedvelő társadalmunk üres templompadjairól* című prezentációjának központjában az ember mint rituális lény (*homo ritualis*) állt, s elsősorban a hétköznapi tevékenységek rituálissá válását tárgyalta. Az első szekció utolsó előadója Figus-Illinyi Rita (SZTE) volt, aki *A reziliencia távlatai a társas identitás mentén* címmel a közösség ellenállóképességét vizsgálta. A kutatás a társas identitást javasolja összekötő elemként az egyéni és a közösségi reziliencia között, kiemelve a multikauzalitás és a perspektíva fontosságát.

A második szekció első előadója, Kiss Dénes *Felekezeti kötődés és egyházi integráció a romániai romák körében* címmel ismertette a roma népesség statisztikai leírását, ezen belül pedig a népességszám időbeli alakulását és az egyházbba való integrálódást. Makkai Péter (Keresztény Diakóniai Alapítvány) *A romániai cigányság helyzete, avagy miért fontos a református cigánymisszió elindítása* című előadásában a romák helyzetét vizsgálja, kiemelve lakhatási körülményeiket, iskolázottságukat, egészségügyi ellátásukat, foglalkoztatottságukat és a roma-inklúzió nemzeti stratégiáját. Ezen belül fókuszál a magyar anyanyelvű, református romák Kovászna megyei helyzetére, hangsúlyozva a pontos helyzetfelmérés fontosságát. Végül javaslatot tesz egy erdélyi református cigánymisszió kidolgozására, bemutatva a szükséges előfeltételeket és lépéseket. Peti Lehel (Nemzeti Kisebbségkutató Intézet) a Kelet-Románia pünkösdi közösségek dinamikáját vizsgálta, az előadásban főként az álnéven Ursareni és Penteoani nevezett falvak roma lakosainak a helyzetét mutatta be (*Hogy születnek a roma pünkösdi közösségek? Kelet-romániai példák*). A szekciót Fosztó László (Nemzeti Kisebbségkutató Intézet) zárta *Khangeri ando munro kher (Házam a templom). Az online kommunikáció hatása a vallási nyilvánosságra a koronavírus járvány idején. Esettanulmány egy neoprotestáns roma gyülekezet példáján* című előadásával. Betekintést nyújtott egy neoprotestáns roma gyülekezet életébe és pandémia következtében meghonosított, életükre jelentős hatást gyakorló, különböző online megoldásokra.

A nap utolsó szekciójának első előadója Rosta Gergely (PPKE) *Eltűntek, de hová? A 2022-es magyarországi népszámlálás vallási eredményeinek tanulságai* címmel a népszámlálásban vallási hovatartozásukat nem megválaszolók döntését próbálta értelmezni. Végezetül Hegedűs Rita (Selye János Egyetem) *Felekezeti identitás és vallásosság a népszámlálások és a közvélemény-kutatások tükrében* című előadása zárta a napot, amelyben a magyarországi vallási helyzet változását vizsgálta a 2021–2022-es népszámlálások és kutatások adatai alapján. A szekularizációs hipotézis alapján a kutatás arra fókuszál, hogy nem a vallás maga, hanem az egyházakhoz kötődő vallásosság veszít szerepéből. A kutatás rámutat a felekezeti hovatartozás csökkenésére és arra, hogy a vallásos egyének aránya is alacsonyabb, mint az egyházas vallásosaké. A kutató a vallásosság és a felekezeti identitás közötti változást vizsgálja, kiemelve a valláshoz kapcsolódó identitás és kultúra fontosságát.

A második nap plenáriselőadását *Az objektivitástól a megélt vallásig – az ön-reflexív valláskutatás kihívásai – avagy miért más a vallás?* címmel Vidacs Bea tartotta meg. Az előadás keretében egy magyar falu keresztszülő-választási stratégiáinak a vizsgálatát egy magyarországi látnokasszony körül kialakult vallási csoportban végzett kutatásával vetette össze.

A negyedik szessziót Hesz Ágnes (PTE) kezdte *Vernakuláris vallás a magyar titkosszolgálati levéltárban* című előadásával, amelyben a kommunista állambiztonsági szolgálatok által létrehozott iratoknak a vernakuláris vallás kutatásában való felhasználhatóságára kérdezett rá. Bögre Zsuzsanna (PPKE) *Ellenállás vagy alkalmazkodás a szétszórt szerzetesnők túlélési stratégiája?* című munkájában négy, 1950-ben feloszlott női szerzetesrenddel foglalkozott a reziliens viselkedés szempontjából. A következő előadó, Jonica Xénia (Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár) az Erdélyi Papi Misszió Egyesület által szervezett népmissziók helyzetét mérte fel, nemcsak vallási, hanem kulturális, társadalmi és politikai szempontból is „*Mentsd meg a lelkedet!*” *Adalékok a 20. századi erdélyi – ferences – népmisszió történetéhez* című prezentációjában. A tömb utolsó előadását Beke András (BBTE) tartotta meg *Egy tömeges vallási konverzió intézményi és mentális háttere. Az 1931-es csíkszentkirályi kántorválasztás elemzése* címmel. Az előadó választ keresett arra, miként szegültek a hívek a püspökség ellen, illetve miért tértek át a görögkatolikus vallásra.

Az ötödik szekciót Kurta József Tibor (KPTI, BBTE) nyitotta meg *Ráncok az egyház arcán, avagy a liturgia relativizálódása az erdélyi református egyházban* című előadásával, amelyben nyomon követte az erdélyi református egyház liturgiájának egységesítési folyamatát. Kiss Gábor (BBTE) *Egyház–jog–szociológia: megfontolások az egyházi bíróságok elérhetőségének vizsgálata kapcsán*, különös tekintettel a házasság- és büntetőjogra című előadásában a jogtudatosság, konkrét jogismeret és igénytudatosság mobilizációs szubjektív faktorok segítségével mutatta be azon tényezőket, amelyek befolyásolják a kereset érvényesítésének körülményeit. A szekciót András Szabolcs (BBTE) *A jelenkori erdélyi római katolikus egyház közéleti szerepének balkanizálódása* című előadása zárta. Az előadó a katolikus egyházban átvett ortodox viselkedésformákat s ezek jelenbeli működés módját vizsgálta.

A hatodik előadássorozat első szereplője Beke Boróka (DRHE) volt, aki *Az egyház mint saját keretein túlövő hálózat* című vizsgálatát mutatta be. Megtudhattunk, hogy a közösségi vallásgyakorlás helyét hogyan veszi át az individuális vallásgyakorlás. Szabó Éva (BBTE) *A közösségi média „vallása”* című előadásban a kutatás a közösségi média vallásként való lehetséges szerepét vizsgálja. A Twitter és a Facebook használatának hasonlóságát vizsgálja a hagyományos hitrendszerekhez, és arra a következtetésre jut, hogy ezek a platformok „nem létező világok” létrehozásával és fenntartásával befolyásolhatják a valóságot mint a szabadsághoz való jogot. A kutatás eredményei nem egyértelműek a nem válaszolókra (40%) vonatkozóan, ami teret ad a különböző értelmezéseknek, a „nem válaszolók vallásossága” és a „vallástalan-

ságuk” között. A kutatás célja a nem válaszolók elemzése a népszámlálási adatok alapján. Tőke Sugárka (BBTE) *A csíksomlyói pünkösdi búcsú képi megjelenítése az online sajtóban* címmel a csíksomlyói búcsú különböző médiareprezentációit, ezek típusait mutatta be és hasonlította össze.

A hetedik szekciót Andok Mónika, Szilczl Dóra és Radetzky András (PPKE) közös előadása indította: *Vallási tartalomgyártók, újságírók szerepfoglalkozása, motivációi*. Megtudhattuk, hogy a vallásos médiatartalmak előállítói milyen szerepfelfogásokkal, elköteleződésekkel, motivációkkal és célokkal rendelkeznek. Máté-Tóth András (SZTE) *Bűn – megbocsátás – konvívencia* című előadásában a megbocsátás és a kiengesztelődés folyamatainak vallási dimenzióját vizsgálta, Szilárdi Réka (SZTE) az Everness fesztivál résztvevőinek vallási hátterét, elképzeléseit vizsgáló, a programkínálati elemeit értékelő kutatását mutatta be.

A konferencia utolsó szekciója Török Emőke és Bíró Emese (KRE) *Nők a lelkészi pályán* című előadásával kezdődött. A kutatók azt a kérdést tárgyaltak, hogy a lelkésznők hogyan élik meg az emancipatorikus szerepüket, a lelkészi hivatásukat, valamint hívőként női szerepüket. Czire Szabolcs (KPTI) *Hálózati szempontok a gyülekezetépítésben* című előadásban a Budapesti Unitárius Egyházközség gyülekezetépítésének az adatbázisát és a kapcsolattartás rendszerét mutatta be. Az utolsó előadást Bálint Róbert Zoltán, Kató Szabolcs (KPTI) és Kiss Dénes tartotta meg *A protestáns egyházak és a lelkészek új kihívásai* címen. Vizsgálatukban a protestáns lelkészek nehézségeit, az őket érő különböző feszültségeket és a megküzdéshez szükséges kompetenciáikat térképezték fel.

A valláskonferencia utolsó mozzanata Máté István *Szolgálatban Kalotaszegen. Lelkipásztori életstratégiák és életpályák a kalotaszegi Református Egyházmegyében* című könyvének bemutatása volt. Peti Lehel részletesen és önreflexíven ismertette a művet, kiemelve jelentőségét, hozzájárulását az alsópapság társadalmi szerepének értelmezéséhez. Az eseményen a könyv méltatóján és szerzőjén kívül még Pozsony Ferenc, Máté István témavezetője szólalt fel hosszabban.

A kétnapos rendezvényt Kiss Dénes zárta le, amelyben köszönetet mondott a résztvevőknek és a szervezőknek. Végül a résztvevők egy emelkedett hangulatú vacsorán vehettek részt, hogy megünnepeljék a sikeres rendezvényt és a tudományos tapasztalatcserét.

A HERMENEUTIKAI KUTATÓKÖZPONT 30 ÉVES JUBILEUMI KONFERENCIÁJA

Budapest, 2024. február 1.

D. TÓTH JUDIT

Jubileumi konferenciára gyűltek össze az előadók és érdeklődők 2024. február 1-jén a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának Buda Béla termében. Az ünnepi konferencia apropója a Hermeneutikai Kutatóközpont megalapításának harmincadik évfordulója volt, és az alkalom fő szervezői között Horváth Orsolya és M. Pintér Tibor mellett ott találjuk Fabiny Tibor irodalomtörténészt, Shakespeare-kutatót, világi teológust, a KRE tanárát, aki nemcsak a jeles alkalom szervezésében és lebonyolításában volt oszlopos tag, hanem a Kutatóközpont létrehozásában és munkájában is mind a mai napig meghatározó szerepet játszott, játszik.

Trócsányi László rektor és Horváth Géza dékán köszöntő szavai és a konferencia megnyitása után Fabiny Tibor tartott méltató előadást a Hermeneutikai Kutatóközpont elmúlt harminc évéről. Visszatekintve a kezdetekre, kiemelte, hogy a Kutatóközpont – szegedi előzmények után – Bolyki János református teológus és mások kezdeményezésére, több felekezet közreműködésével jött létre, Gerhard Ebeling zürichi kutatóközpontját tekintve legfontosabb modelljének. Az 1993. december 13-án létrejött központ alapítói között mások mellett ott találjuk Fabiny Tibort, aki a legutóbbi időig a központ elnöke volt, tőle Hanula Gergely vette át a 2010-től Hermeneutikai Kutatóközpont Intézet néven működő intézetet. A Kutatóközpont kezdettől fogva ökumenikus szellemben végezte munkáját, ami működésük legszélesebb körben ismert eredményéből, az általuk kiadott *Hermeneutikai Füzetek* c. sorozatból is kitűnik. Mind a Kutatóközpontnak, mind az ötvenedik kiadványához elérkezett sorozatnak elévülhetetlen érdeme, hogy a bibliai és teológiai hermeneutika és exegézis sok-sok alapművével ismertette meg a hazai érdeklődőket, nemcsak az egyházakon belül, hanem azokon kívül is.¹ Ahogy előadásában Fabiny Tibor elmondta, a Kutatóközpont munkája nem csupán a *Füzetek* kiadásában merült ki, hanem emellett egyetemi munkát és kutatásokat is folytattak, folytatnak. Ezek

¹ A sorozat kiadványairól tájékozódni lehet *A Hermeneutikai Kutatóközpont munkája és kiadványai* című füzetből (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024) és internetes linkjéből: hermeneutika-btk.eu/wp-content/uploads/2024/01/hermeneutikai-kotatokozpont-tajekoztato.pdf.

közül az egyik legjelentősebb, ma is futó projekt az Egyesített Bibliaolvasó honlap létrehozása és fejlesztése (EBO, ebo.kre.hu), amely az összehasonlító bibliaolvasás technikai feltételeit teremti meg, de hasonlóképpen fontos *A protestáns fundamentalizmus hermeneutikai kérdései* kutatócsoport munkája is, amelyben az előadónak ugyancsak vezető szerepe van.

Fabiny Tibor előadását követően a második szekcióban a *Teológiai bibliaértelmezés – pro és kontra* címmel meghirdetett kerekasztal-beszélgetést hallgathatták meg az érdeklődők, melynek moderátora Zalatnay István volt, résztvevői pedig Bernhardt Dóra, Békési Sándor, Fabiny Tibor, Hanula Gergely, Horváth Orsolya, László Virgil és Mártonffy Marcell. A beszélgetés Fabiny Tibor *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról* című kötetéhez kapcsolódott (Budapest: L'Harmattan, 2023) és az abban már megkezdett párbeszédet elevenítette fel, illetve folytatta. A kötet megjelenésének előzménye az volt, hogy a szerző egy korábbi, 11 pontból álló teológiai röpiratát (ahogyan ő nevezi, pamfletjét) elküldte több teológus, lelkész, bibliakutató ismerősének, akiket „gondolkodó párbeszédre” szólított fel a röplapban megfogalmazott kérdésekkel kapcsolatban, melyek középpontjában a Szentírás-értelmezés „új” irányának, többek által paradigmájának nevezett teológiai hermeneutika áll. A személyes megszólításra harminchárman válaszoltak, többnyire református és evangélikus lelkészek, teológusok, de római katolikus teológusok is. A teológiai hermeneutika lényege, hogy az elmúlt évszázadok bibliaértelmezései után ismét Isten szavára, Igéjére kívánja irányítani az értelmezők figyelmét. A kerekasztal résztvevői a korábbi válaszadók között is ott voltak, így nem volt számukra ismeretlen az a termékeny, „hidépítő” vita, amely Fabiny és a párbeszédben résztvevők között kibontakozott. A hozzászólások elsősorban a teológiai hermeneutika fogalma, mibenléte, a hermeneutika és exegézis, a Biblia mint az értelmezés tárgya, mint szent szöveg, a Biblia és az Isten Igéjének egymáshoz való viszonya, az értelmezés különböző irányainak, paradigmáinak az eredményei és hiányosságai, az Egyház, a gyülekezetek értelmezői szerepe körül forogtak.

Az ebédszünet utáni harmadik szekcióval megkezdődött a hermeneutika és a fundamentalizmus nagy témáihoz kapcsolódó, többnyire harmincperces előadások sora. Ezt a sort a bibliafordítás és hermeneutika kapcsolatát különböző megközelítésekben bemutató három előadás nyitotta meg: Horváth Géza (*Luther bibliafordítása*) egy korábbi, *A lutheri reformáció ötszáz éves öröksége* című kötetben (Budapest: Luther Kiadó, 2018, 167–186.) megjelent tanulmányának (*Luther bibliafordítása(i) és hatása az újfelnémet nyelv kialakulására*) rövidített változatát adta elő, míg Pecsuk Ottó *A literális bibliafordítások igénye az ókorban*, M. Pintér Tibor pedig *A bibliafordítás funkcionális megközelítésének hermeneutikája* címmel tartott előadást. Hangsúlyozták, hogy a fordítás egyben mindig értelmezés is, ezért a mindenkori fordító felelőssége nagy, különösen a szent szövegek esetében; Luther a fordítást egyenesen Isten különleges kegyelmének és adományának tartotta. Pecsuk Ottó

előadásából megtudhattuk, hogy a fordítás két lehetséges pólusáról, az eredeti szöveg betű szerinti értelméhez (tartalmához) és formájához ragaszkodó, vagyis formális, formahű és a jelentést szabadabban visszaadó, a befogadó nyelv sajátosságait jobban figyelembe vevő, dinamikus, értelmező fordítás lehetőségéről már a nagy ókori fordítók, mint például Szent Jeromos is tudtak, bár az ókori fordítások alapvetően literálisak voltak. Horváth Géza előadása nemcsak Luther német nyelvű fordításainak előzményeiről, hanem a reformátor fordítási elveiről és megoldásairól is beszélt, melyekben krisztológiájának nagy szerepe volt, illetve kitért Luther népnyelvi fordításainak az újfelnémet nyelv kialakulására gyakorolt hatására is. M. Pintér Tibor nyelvészként közelített a szekció fő témájához, amikor az egyik modern elméletnek, a funkcionalizmusnak a bibliafordításban játszott szerepéről beszélt. A funkcionalista elv célja olyan fordítás létrehozása, amely a befogadóközösség igényeihez igazodik, ami viszont kapcsolódik a befogadók nyelvhasználatához, kulturális háttéréhez, felekezeti hovatartozásához. Az elmélet szerint a forrás- és a célnyelvi szöveg soha nem lehet azonos, a kettő viszonyában nem az ekvivalenciára, hanem a megfeleltetésre kell törekedni. Mi, magyarok ennek a gyakorlati megvalósulását a már meglévő, különböző magyar nyelvű fordítási változatok összehasonlításával tudjuk vizsgálni, az összehasonlító munkában pedig éppen a már említett Egyesített Bibliaolvasó (EBO) oldal lehet segítségünkre.

A délutáni előadások *A fundamentalizmus hermeneutikai kérdései* elnevezésű szekcióban folytatódtak, az elnöki teendőket pedig Fabiny Tibor, *A protestáns fundamentalizmus hermeneutikai kérdései* kutatócsoport vezetője látta el. A szekció érdekessége volt, hogy az első három előadás a téma kutatásának három (tudományos, történeti, evanglikál) perspektíváját volt hivatott bemutatni. Szalai Miklós történész, filozófus előadása (*A keresztény, zsidó és iszlám fundamentalizmus*) a három, címben jelzett világvallás fundamentalista irányzatainak sajátosságait mutatta be történelmi utalásokkal, világossá téve közös vonásukat is: tudniillik azt, hogy a hagyományhoz, a nyelvben, öltözetben, szokásokban is megmutatkozó kulturális identitáshoz való merev ragaszkodásuk meg is változtatja a hagyományt. Izsák Norbert előadása („*Made in America*”. *A fundamentalizmus kialakulása és terjedése az Amerikai Egyesült Államokban*) az USA-ból elinduló és ott jelentőssé váló protestáns fundamentalizmust mint a modernizmusra és a szekularizációra adott „szorongásjellegű” választ értelmezte, a kezdetekre is visszatekintve. A leegyszerűsítő, antiintellektuális irányzatok sajátossága a szeparatizmus, a folyamatos ellenségképzés és a gonosszal folytatott harc, a felsőbbrendűség tudata, ugyanakkor paradox módon az elzárkózás ellenére is a politikában való jelenlét vágya. Az Egyesült Államokban egyszerű, tanulatlan emberek tudtak karizmatikus, prófétai szerephez kerülni, és sikereiket, tekintélyüket az USA kiválasztottságának a hangsúlyozására felhasználni. Márkus Tamás *Mi és mi nem a fundamentalizmus?* című előadása kérdésekkel kezdődött: mit jelent a fundamentalizmus, mit tartunk annak, mihez

képest vagyunk fundamentalisták, hittartalomnak vagy mentalitásnak kell-e tekintenünk, mi az evangélikalizmus (evangéliumi kereszténység) és a fundamentalizmus viszonya? A fogalmak körüli tudatlanság és zavar egyik okát az előadó abban látta, hogy az alapvető forrásoknak nincs magyar nyelvű irodalma. Az előadó vizsgálta az evangélikalizmus, az evangélikások (az evangéliumi keresztények) és a fundamentalizmus viszonyát, utalt a mozgalom kezdeteire, legfontosabb nyilatkozataira (az 1910-ben deklarált öt hittételre, „fundamentumra”, az 1979-es Chicagói Nyilatkozatra) és rámutatott arra, hogy a fundamentalizmus ma a protestáns egyházakban jelentősebb, mint más keresztény egyházakban.

A konferencia utolsó, ötödik, *A fundamentalizmuson túl* elnevezésű szekciója, továbbra is Fabiny Tibor elnöklésével, a teológiai és politikai perspektívára irányította a hallgatóság figyelmét. Horváth Orsolya *Luther dinamikus hermeneutikája* című előadása Luther hermeneutikájának ontológiai alapját, Isten – ember – világ kapcsolatát állította középpontba a reformátor néhány munkája alapján. Luther hermeneutikájának ontológiai gyökereit vizsgálva az ember Isten szavát értelmező helyzetéből indult ki, amit az ember véges volta határoz meg; a Szentírás megértése pedig, amelynek szintén van története, soha nem lehet befejezett megértés. Az előadó ugyancsak vizsgálta a hit és az értelem funkcióját, működését a megértésben, amelyet szintén a „közben”, a be nem fejezettség dinamikája jellemez. Veres Ábel előadásában (*John Webster teológiai hermeneutikája*) John Webster (1955–2016) munkáinak fordítójaként és kutatójaként szolt a témáról, és a teológus rövid bemutatását azzal kezdte, hogy Webster nem volt megosztó személy; saját rendszeres teológiája nem volt, gondolkodására Eberhard Jüngel teológiájának és Karl Barth etikájának és korai teológiájának vizsgálata hatott. Saját teológiáját az egyházcentrikusság és a trinitárius istenkép jellemezte. A konferencia utolsó előadása (*Fundamentalizmus és politika*) a fundamentalizmus kérdéskörét politikai perspektívába helyezte. Bár a fundamentalista irányzatok lehetséges politikai szerepvállalásait már a korábbi előadók is érintették, sőt arról is esett szó, hogy nem minden közösség teológiai „fundamentalizmusa” jár együtt politikai ambíciókkal, Buda Péter előadása a vallási fundamentalizmusnak a politikai fundamentalizmussal való összekapcsolódását mutatta be, úgy is, mint új szakrális fenyegetettséget, amely komoly kihívást jelent a demokratikus berendezkedésű országok politikai gyakorlata számára.

A mindvégig nagy érdeklődéssel kísért egész napos konferencia a tervek felvillantásával zárult.

IM-KONFERENCIA PÁZMÁNY PÉTER ÉLETMŰVÉRŐL

Budapest, 2024. február 23.

HURSÁN SZABOLCS

Február 23-án került sor az Irodalmi Magazin Pázmány Péter-konferenciájára. A Petőfi Irodalmi Múzeum díszterme – az egykori Károlyi-palotában – nemcsak különlegesen szép, hanem világos, tágas, jól berendezett terével és kiváló hangosítással kellemes és megfelelő helyszínek bizonyult.

A program kerekasztal-beszélgetéssel kezdődött, melynek résztvevői a Pázmány-kutatás kiemelkedő alakjai voltak: Ajkay Alinka, Gábor Csilla, Hargittay Emil és Tusor Péter. A diskurzus moderátora Maczák Ibolya volt, aki kérdésfelvetéseivel keretezte és vitte előre a párbeszédet. Hargittay Emil a kutatás jelenlegi állására vonatkozóan az 1998-as, piliscsabai „Pázmány Péter és kora” konferenciát említette meghatározó kezdőpontként. Több későbbi kutató itt lépett föl először, továbbá itt fogalmazódott meg az életművel kapcsolatban a kritikai kiadás igénye. Tusor Péter Pázmányt korszakalkotó személyiségként mutatta be, akivel a katolikusok is megérkeztek a hitviták küzdőterére. Hargittay Emil a XVII. századi katolikus-protestáns kontroverzió középpontjában a Szent hagyományra is építő és a *Sola Scriptura* elvén álló bibliaértelmezés különbségére mutatott rá, miközben arra is kitért, hogy az 1670-es évekre gyakorlatilag elfogytak a vitában szembenállók érvei. Gábor Csilla a Pázmány-életmű irodalmi értéke kapcsán a latin nyelv és a grazi oktatási gyakorlat a prédikációszerkesztésben megnyilvánuló hatására hívta fel a figyelmet. Véleménye szerint Pázmányban összhangban volt a vallásosság racionális és misztikus oldala, melynek háttérben imádságos lelkülete állt. Az életmű hatása kapcsán a résztvevők azt hangsúlyozták, hogy az szinte minden katolikus szerzőre hatással volt, de nem beszélhetünk „kézivezérlésről”, és nem volt „Pázmány-iskola”. A panel a Pázmány-kutatás jövőjével zárult. Fontos feladatként került szóba a nemzetköziesítés, és a résztvevők hangot adtak a reménynek, hogy a teljes kritikai kiadás 2030-ig napvilágot fog látni.

A színvonalas beszélgetést hasonlóan értékes szekciók követték. Az első szekció méltán viselte a *Hit, vita, áhítat* nevet. Tasi Réka lendületes, szabatos előadásában az érzékelésre és befogadásra vonatkozó, egykori kortárs elméleti modellek szerepét tárgyalta a Pázmány-prédikációkban. Báthory Orsolya a Pázmány által vívott hitvitákról adott áttekintést. Horváth Csaba Péter Pázmány fő műve, a *Kalauz* formá-

lódását tekintette át annak három kiadása tükrében (1613, 1623, 1637). Bogár Judit előadásának középpontjában Pázmány imakönyve állt, amely nemcsak katolikus, hanem protestáns imakönyveknek is mintájául szolgált.

A második szekció az *Adaptáció, információ, kompiláció* nevet viselte. Bajági Rita Kempis Tamás nagy hatású műve, a *Krisztus követése* Pázmány általi fordítását vizsgálta. Az előadásból kiderült, hogy Pázmány kiváló fordítója volt a műnek. Förköli Gábor a Pázmány-levelezés politikai vonatkozású csomópontjait tekintette át. Csorba Dávid a Debreceni Református Kollégium könyvtárában levő *Kalauz*-kötetekben található bejegyzéseket mutatta be, és osztályozta sajátos elemzési szempontok szerint a művel vitázó XVII–XVIII. századi református diákok megjegyzéseit. Lovas Borbála érdekes előadásában kéziratok kódexek alapján mutatott rá arra, hogy a Pázmány-szövegeket (elsősorban prédikációkat) a XVII. századi erdélyi unitárius lelkészek is intenzíven felhasználták.

A harmadik szekció – *Iskola, köztér, szépirodalom* – középpontjában a Pázmány-életmű hatástörténete és napjainkban elfoglalt helye állt. Keisz Ágoston lendületes, kedvcsináló előadásban igyekezett példákat felhozni arra, hogy miközben a tantervben egyre kevesebb tér nyílik a korai magyar nyelvtörténet oktatására, miként lehet mégis Pázmány Péter műveit megismertetni a diákokkal. Az előadó a vitakultúra, az életvezetés, és a nyelvtörténet szempontjaira mutatott rá megközelítési lehetőségként. Tüskés Anna Pázmány Péter művészeti ábrázolásait vette számba alapos előadásában. A konferencia két utolsó előadása egyaránt Pázmánynak a XX. századi magyar irodalomban betöltött helyéről szólt. Dóbék Ágnes olyan történelmi tárgyú műveket elemzett, ahol Pázmány mint szereplő tűnik fel, és amelyekben a Pázmány-szövegek használata is kimutatható. A záróelőadásban Maczák Ibolya a Pázmány mint irodalmi ikon képét boncolgatta.

Összességében azt lehet mondani, hogy az Irodalmi Múzeum által rendezett konferencia jól mutatta a hazai Pázmány-kutatás széles spektrumát.

BESZÁMOLÓ BANGHA IMRE OXFORDI EGYETEMI TANÁR KÖNYVBEMUTATÓJÁRÓL

Budapest, 2024. április 11.

ÁRPÁD ESZTER – SZABÓ ZOLTÁN

2024. április 11-én, a magyar költészet napján, a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán megrendezésre került Bangha Imre oxfordi egyetemi tanár könyvbemutatója, melyben a *Költők és koldusok között (Indiai napló 2001 – 2017)*, valamint a „*Nap s Hold nélkül ragyog a fény*” *Klasszikus hindi irodalom* című két könyve került bemutatásra. A bemutatást az előbbi kötetet szerkesztő Frazer-Imregh Monika vezette.

A könyvbemutatón Bangha Imre mesébe illően mutatta be India kultúráját és a hindi irodalom remekeit, melynek köszönhetően a hallgatóság a bemutató alatt Indiában érezhette magát. Elmesélte, hogyan jutott ki Indiába először az egyetem keretein belül, és hogy számtalan hindi irodalommal foglalkozó tanítómester keze alatt tett szert jelenlegi tudására. Tartózkodóan megosztotta velünk a hindi költészet és klasszikus irodalom fennmaradásának nehézségeit, ugyanis a nyelv ősisége és kötöttsége miatt kevesen vállalkoznak az ezen területen való kutatómunkára. Az első Indiai útja során megismerkedett a *braj*¹ nyelvvel és irodalommal, melyet a mai indiaiak nehezen vagy egyáltalán nem értenek. A nehézséget az okozza, hogy kevésbé használják a *braj* nyelvet, így az apránként eltűnik a modern kultúrájukból. Majd beszámolt arról is, hogyan teremtett kapcsolatot a kaszton kívüliekkel, más néven az érinthetetlenekkel, akiket az indiaiak tisztátalannak tartanak. Rengeteg szegény emberrel elegyedett szóba a saját anyanyelvükön, és ennek köszönhetően számos baráttra talált, akikkel a mai napig tartja a kapcsolatot, és akik szintén nem keveset tettek hozzá a kutatásaihoz. Ehhez kapcsolódóan a könyvbemutató felvezetésénél a szerkesztő megkérdezte Bangha Imrét, hogy valójában hány nyelven is beszél, amelyre szerényen felelve azt válaszolta, hogy inkább felejt a nyelveket. Ezután rátért a klasszikus hindi irodalom nagyjaira, akik meghatározták India irodalmi magját. Először Kabírt említette, akitől a „*Nap s Hold nélkül ragyog a fény*” *Klasszikus hindi irodalom* című könyvének a címét kölcsönözte. Egy rövid részlet Kabír kétsorosaiból:

¹ A *braj* nyelv, más néven *braj bhasha* az Észak-Közép-India két uralkodó irodalmi nyelvének egyike volt, mielőtt a XIX. században a hindi váltotta fel.

Láttam test nélküli csodát és urat, mint szolgál;
 Nap, s hold nélküli ragyog a fény, s a szolgának nincs dolga.

(*Kétsorosok*, Bangha Imre fordítása)

Továbbá megemlítette Meera Bai, más néven Mírábáj hindu költőnőt, akit a klasszikus hindi irodalom legnagyobb költőnőjének tartanak. A klasszikus hindi irodalom további nagy alakja a muszlim Malik Muhammad Jayasi, aki egy nagy eposzt írt, melynek a címe *Padmávat*.

A könyvbemutató végeztével Bangha Imre tiszteletére és költészet napja alkalmával a hallgatóság több tagja felolvasott a klasszikus hindi irodalomból pár versrészletet.

Íme megemlékezem a Teremtőről, aki egy, aki kezdet,
 ő alkotta a földi világot, ide életet ő teremtet.
 Ő alkotta a fényt, ami rögtön vad ragyogásba kezdett,
 nagy szeretettől túlcsoordultan ő alkotta a mennyet.
 Ő alkotta a tüzekeket, a levegőt, a vizet meg a földet,
 ő alkotta sokszínű képpé a kéket, a pirosat, a zöldet.
 Ő alkotta az egeket, a poklot, ő formálta a földet.
 ő alkotta a millió élőt, mind kik a létbe jöttek.
 Ő alkotta hét szigetét a tarka földkerekeknek,
 ő alkotta tizennégy síkját a teljes létnek.
 Ő alkotta a napot, ami kiragyog, ő adott holdat az éjnek,
 ő alkotta a csillagokat, meg a sok csuda csillagképet.
 Ő alkotta a nap melegét, ő biz a hideget, az árnyat,
 ő alkotta a fellegeket, vakító kardját villámnak.
 Nincsen más, aki bármi hasonlót tenni ma képes lenne,
 Ő neve ajkamon, így hát folytatam, bölcsen belekezdék e történetbe.

(*Padmávat 1*, Lackfi János fordítása)

A versfelolvasások után India sokszínűségéről kérdezhettük Bangha Imrét, többek között arról, hogy hány nyelvet beszélnek India területén, amire azt felelte, több mint ezer ilyen nyelv létezik, melyek közül több mint 20 nyelv van India hivatalos nyelvei közé sorolva. Egy másik kérdésre válaszolva elmesélte a nehézségeket, amelyeket európaiként tapasztalt, mivel minden fehér emberre a szubkontinens történelme miatt az indiaiak britként tekintettek egy időben, és emiatt mindenki angolul akart vele beszélgetni.

Zárásként meg szeretnénk említeni, hogy életre szóló élmény és inspiráló volt ott lenni a ma élő legnagyobb magyar indológus könyvbemutatóján, aki szeretettel és alázattal beszélt az indiai kultúráról, furcsaságairól és a klasszikus hindi irodalomról.

SOME KIND OF LIBERATING EFFECT – RELIGION IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE TODAY

A film directed by Valerio Severino, screened at Károli University
of the Reformed Church April 4, 2024, Budapest

LAURA SUSZTA

The screening of the above-named documentary took place at Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary as part of the Károli Community Days (“Training Week”), followed by a discussion between Miklós Vassányi (Faculty of Humanities, Károli University) and the film director, Valerio Severino, and was moderated by Judit Mudriczki (Faculty of Humanities, Károli University).

“Do we have the freedom to delve into the study of religion today?” This query forms the basis of Valerio Severino’s documentary, titled *Some Kind of Liberating Effect*. The film presents a tapestry of life lessons woven with the backdrop of academic history and the varied political environments of Central and Eastern Europe. This cinematic journey unfolds thirty years after the era of the so-called Scientific Atheism and clandestine religious practices, offering insightful portraits of scholars of religion that reflect both individual experiences and societal shifts in post-communist countries.

This documentary explores the theme of academic freedom within the realm of religious studies and embarks on a journey through the varied political environments of Central and Eastern Europe. The film captures insights from scholars hailing from Hungary – Mihály Hoppál, András Máté-Tóth, László Gergely Rosta, Tamás Nyirkos –, Czechia, Poland, Lithuania, Latvia, Estonia, Romania, and Ukraine. Spanning across twelve cities and three generations, it presents a mosaic of perspectives. Through a series of interviews, the voices of twenty scholars intertwine and coalesce, crafting a narrative tapestry.

Valerio Severino, a scholar of religion, who obtained his PhD at the University of Rome La Sapienza and achieved his Habilitation in Italy has collaborated on research endeavors with esteemed institutions such as the Italian Lincean Academy, as well as the Hungarian and Polish Academies of Sciences, alongside his role as a Marie Curie Fellow at the University UPOL in Olomouc, Czech Republic. Notably, Severino is recognized for his authorship of *Documenting the History of Religions in the Hungarian Academy of Sciences (1950–1970). Letters, Reports, and Requests*

across the Iron Curtain (Brill 2021), wherein he investigates the intricate dynamics of religious scholarship during the mid-20th century. His scholarly pursuits primarily revolve around the 1956 Hungarian revolution and the Cold War history of the academic study of religions.

Furthermore, Severino has ventured into the realm of filmmaking with his feature directorial debut, *Some Kind of Liberating Effect*, which garnered sponsorship from the European Commission, marking a multidisciplinary exploration of his intellectual undertakings beyond traditional academic domains.

The 54-minute film, as mentioned earlier, focuses on the freedom of scientific investigation of religion. It is divided into two parts – one focusing on the period before the regime change, and the other considering contemporary events – all encompassed within a frame story rich with fairy-tale metaphors. In the first part, attention is drawn to the anti-religious policies and state-sponsored atheism, narrated through the personal experiences of researchers and university professors closely associated with religious studies, thereby substantiating what we know about the relationship of this regime with religion.

The second part of the film focuses on current situations, further probing whether there is freedom in academic research. Reflecting on recent political events such as the Russian-Ukrainian war, Hungarian decisions and laws concerning science, or women's opportunities and equality within academia, the discussion explores topics related to these.

Following the screening of the film, the questions and answers session also centered more on present-day issues. The director of the film recounted the challenges encountered during filming, prompting the audience to reflect on these issues and pose questions accordingly. The documentary is now available with Hungarian subtitles on the “Freedom to Study Religion” YouTube channel. The subtitles were created by Éva Ágoston, Anna Papp, Anett Pataki, Henriett Szilágyi, and Laura Torma, as part of an academic activity organized by Judit Mudriczki at Károli University of the Reformed Church.

EKSZTASZISZ, ELRAGADTATÁS, MISZTIKA. A KATOLIKUS MISZTIKA KUTATÓCSOPORT KONFERENCIÁJA

PPKE Szt. II. János Pál díszterem, 2024. április 12.

ORSÓS GYÖRGY

A Pázmány Péter Tudományegyetem Katolikus Misztika Kutatócsoportjának újabb éves konferenciáján az eddigi hagyományokhoz híven most is a keresztény – és kisebb részben a pre-keresztény – misztika különböző aspektusairól hallhattunk előadásokat Szeiler Zsolt (PPKE BTK) szervezésében. Az előadók egy része már nem először szerepelt ezen a konferenciasorozaton, de mellettük új nevekkkel is találkozhattunk, mivel a konferencia első, történeti részét egy második, irodalmi-művészeti rész követte. Az előadók sorjában a következők voltak: Patsch Ferenc SJ (PU Gregoriana), Lautner Péter (PPKE BTK), Kendeffy Gábor (KRE HTK), Vassányi Miklós (KRE BTK), Németh Csaba (PPKE Természet könyve Kutatócsoport), Bakos Gergely OSB (SSzHF), Görföl Tibor (PTE), Stemler Ábel (MTA–ELTE Liturgiai Kutatócsoport) és Endrédy Balázs (PPKE). A rendezvényt Kuminetz Géza rektori köszöntője nyitotta meg.

Az első előadó, Patsch Ferenc jezsuita atya az *Apophthegmata patrum* (Az atyák mondásai) c., korai közel-keleti szentenciagyűjteményre alapozta előadását, melyet online tartott meg Rómából. A gyűjtemény egyik története szerint a „hétköznapi” kereszténység a tökéletesség felé vezető út egyik fokozatának tekinthető. Patsch Ferenc ennek alapján *Az atyák mondásai* három üzenete közül a teológiai tanulásra reflektált szemléletes módon. Eszerint a kereszténység „hétköznapi, normális” fokozatának értelme, jelentősége arra a hagyományra épül, amelyik a IV. századtól él, amikor az *Apophthegmata patrum* is keletkezett. A központi gyakorlati teológiai kérdés ebben a gyűjteménybe ugyanis az, hogy vajon megteheti-e az ember, hogy csak a mennyei dolgokra figyel, hátrahagyva az evilági életet – ahogyan az első sivatagi atyák Egyiptomban. Az előadó véleménye szerint nem igazán, és ez éppen az ember természetéből, racionális életmódjából következik.

Ezután egy történeti kitekintés keretében az ókori, platóni *ekstasis*ről is hallhattunk Lautner Péter jóvoltából. Noha Platón nem használta az *ekstasis* („kilépés”) főnevet a dialógusaiban, a tő igei változata több helyen is felbukkan nála. A *Phaidros*ban, Szókratész második beszédében Platón az *erós* egyik formájának jellemző vonására utal, ami az én eksztatikus feloldódása, amely orientáció-váltást,

az életvitel megváltozását vonja maga után, konkrétan a dolgok, ügyek sodrából való félreállást. A szerelem és a társas viszony ugyanakkor lényegi alkotórésze marad ennek az eksztatikus állapotnak – ez szükségszerű feltétel. Egyébiránt a platóni erős-felfogásról azonban sok elmélet született az idők során – tette hozzá az előadó.

Kendeffy Gábor *Szent Ágoston: A lélek helyhatározói* c. előadásában a *Vallomások* és a *Zsoltármagyarázatok* kerültek terítékre a legnagyobb latin egyházatyá életművéből. Augustinus *Vallomásai* az Isten és ember közötti viszony leírását nyújtják: eszerint az Istenhez való felemelkedés egyik útja az Isten előtti leborulás. A *Zsoltármagyarázatok* pedig az „átlagos” hívő lelkiismeretéről való fejtegetését tartalmaznak. Az ágostoni eksztázis felemelkedés vagy részleges felemelkedés, melyet természetszerűen visszazuhanás követ, de az ilyen tapasztalat mindenképpen a hit egy magasabb fokozatának tekinthető, és az isteni kegyelem körébe tartozik, melynek alapja az ember oldaláról a töretlen hit.

Közel-keleti tájakra utazhattunk Vassányi Miklós előadását hallgatva, melynek címe *Szenvedély és misztikum néhány korai szír forrásban* volt (az előadás bővített szövege olvasható a *Vallástudományi Szemle* 2023/2. számában). A téma a korai szír misztika volta, melynek egyik szép dokumentuma a *Fokozatok könyve* címen ismert anonim prédikációgyűjtemény (IV. század). Ennek érdekessége, hogy az egyházpolitika kérdései szorosan összekapcsolódnak benne a szív gyakorlati teológiájával. A korai szír szerzők szimbolikája, nyelvezete biblikus eredetű, sémi hagyományokon nyugszik, még nem befolyásolta a görög teológia és filozófia. Kiemelten fontos bennük a test és a szív tisztasága, az önmegtartóztatás és az alázat mint Isten misztikus megtapasztalásának feltételei.

Németh Csaba a középkori *extasis* néhány alakjáról beszélt. A páli elragadtatás, *raptus Pauli* „exkluzív” és „inkluzív” olvasata a páli szöveghely két olvasatát különböztette meg. Szent Ágoston a szöveghelyet egyszeri, csodaszerű eseményként értette, amely Szent Pál kivételével senkivel sem történt meg („exkluzív” olvasat). A XIII. századtól ezt az értelmezést képviseli a *raptus* fokozatosan kialakuló teológiai konstrukciója. A ritkább, „inkluzív” olvasat ezzel ellentétben egy olyan spirituális tapasztalat leírását adja, amely megtörténhet vagy megtörtént lényegileg bármely szemlélődő lélekkel. Ebben az olvasatban a páli elragadtatás nem egyedülálló és egyszeri eseményt jelent, hanem egy olyan állapotot, amely bizonyos körülmények között elérhető. A két olvasat gyökeresen más előfeltevéseken alapul.

A konferencia következő előadója, Bakos Gergely bencés atya *Nicolaus Cusanus raptus-fogalmáról* beszélt, amely a keresztény újplatonizmus hagyományaira épül. Eszerint az Istenre irányuló megismerés véget nem érő út (ahogyan ezt már az 500 körül működő Ál-Areopagita Dénes kifejtette az *Isten neveiben*). Ez vezet a negatív – Istenről csak tagadásokban beszélő – teológia irányába. Az ember célja azonban ezen az úton is az elrejtett Isten megtapasztalása, még ha ez a tapasztalat nem fogalmi is.

Végezetül Stamler Ábel az *Alienatio, ekstasisz, raptus*: Útban a doctor asceticus szintézise felé c. előadásában Karthausi Dénes (Dionysius Carthusiensis, cca 1402–1471) *Summa fidei orthodoxae* című művének elemzése hangzott el. Az előadó ezen a kifejezeten egy monasztikus közösségnek szánt, spirituális útmutatóként íródott művön keresztül elemezte az *alienatio*, az *ecstasis* és a *raptus* feltételeit, lehetőségeit, különbségeit, a megismerés területeire és szerveire való vonatkozásait, illetve mindezek összefüggéseit a kontemplációval. Stamler Ábel zárásként kitért arra is, hogy Dénes életműve nem egyszerű összegzés, hanem a XIII. századi skolasztika *versus* misztika ellentét meghaladásának egyik legfontosabb példája.

Endrédy Balázs előadását sajnos nem állt módomban meghallgatni, így erről nem tudok beszámolni. Összegzésképpen azonban elmondhatom, hogy a konferencia témakörei, felvetései kifejezetten izgalmasak voltak, sokat tanulhattunk különösen a késő antik és középkori misztikáról.

RECENZIÓK

Turcsán-Tóth Zsuzsanna:

Alapvetés az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai elemzéséhez

(BUDAPEST: MARTIN OPITZ, 2023)

Turcsán-Tóth Zsuzsanna 2015-ben sikeresen megvédett doktori disszertációjának monográfiája szóban forgó kötet: a Martin Opitz Kiadó *Archaeologica*-sorozatának 25. kötete 368 oldalas. A kiadótól már megszokott, rendkívül színvonalas minőségben megjelent monográfia nem csupán egy doktori disszertáció kötelező módon megjelent formája: a kötet végén szerényen megbúvó köszönetnyilvánításból láthatjuk, hogy a munka egy közel két évtizedes, hosszú és a női tudósi életpályák mögött megbúvó nehézségekkel tűzdelt személyes és szakmai fejlődés eredménye. Azért tartom fontosnak ezt egy recenzióban hangsúlyozni, mert a magyar tudományosságban továbbra is kevés szó esik arról, milyen nehézségekbe ütközik a szakmai *cursus honorum* lépcsőfokain lépdelni az anyává lett doktoranduszoknak.

A kötet hosszú idők óta az első olyan, magyar nyelven megjelent szakmonográfia, amely a római vallás történetének és tárgyi, régészeti forrásainak (vallásrégészet) egyik leglátványosabb és a világ múzeumaiban nagy népszerűségnek örvendő csoportjával foglalkozik. A kötet tartalmi és strukturális elemzését követően erről a fontos aspektusról szeretnék még szólni recenzióm végén. A kötet nyolc elemző fejezetből áll, amelyet a kispasztikákat, gemmákat és mécseseket bemutató képtáblák, a 11 tárgytypusba sorolt részletes katalógus, éremkatalógus, egyéb tárgyak katalógusa, táblázatok, glosszárrium, irodalomjegyzék és köszönetnyilvánítás követ.

A bevezetőben a szerző röviden felvázolja Artemis Ephesia istennő kutatásának jelentőségét, és megfogalmaz néhány olyan, a klasszika-archeológia, vallástörténeti kutatások és művészettörténeti elemzések interdiszciplináris összefonódását szorgalmazó kérdést, amelyre munkájában igyekszik részletesen válaszolni. A kötet tizedik oldalán, a téma felvázolásánál a szerző felteszi azokat a kérdéseket, amelyek azt vizsgálják, miként fejlődött Artemis Ephesia központi szentélyének kultuszszobra, milyen hatások érvényesültek az ikonográfiai változások kidolgozásában, lehetséges-e tipológiát megállapítani, van-e lokális, globális vagy univerzális aspektusa a kultusz vizuális emlékegyének. Bár a megfogalmazott kérdések helyesek, az ókori istenbrázolások dinamikus alakulásával, az ókori vizuális narratívák változásának mechanizmusával, a lokális, globális és globális vallás fogalmával a szerző nem foglalkozik. Hasznos lett volna módszertanilag és vallástudományi megfontolá-

sokból is reflektálni a hellenisztikus és különösen a Római Birodalomban elterjedt kultuszok vizuális narratíváival módszertani szempontból foglalkozó munkákra, így Richard Gordon 1979-es paradigmaticus tanulmányára vagy Philip Kiernan 2020-as monográfiájára.¹

Eltekintve ettől a módszertani hiányosságtól, amely a kultusz tágabb, vallástörténeti kontextualizálását mellőzi és az ikonográfiai-vizuális programnak egy szélesebb módszertani keretet adhatott volna, a szerző ambiciózus terve valóban fontos munkaként értelmezendő, hisz rögtön a bevezetőjében jelzi, hogy célja az eddig ismert összes Artemis Ephesia-ábrázolás összegyűjtése és annak eddigi legrészletesebb elemzése, amelyre utoljára 1973-ban, Robert Fleischer klasszikus munkájában² került sor. A kötet célja tehát a nemzetközi tudományosság számára is fontos hozzájárulás, hisz egy fél évszázada lezárt *corpus*nak adja az új, kritikai és számos frissen előkerült tárggyal gazdagított katalógusát.

A második fejezetben a szerző részletesen bemutatja az ephesosi Artemis-tempлом hat fázisának részletes, immár nemcsak irodalmi forrásokból, de hosszú évtizedeken át zajló régészeti ásatásokból ismert történetét és a központi kultuszszobor izgalmas történetét is. A közel 1500 éven át, a Kr. e. XI. századtól a Kr. u. V. századig szentélyként funkcionáló, később az ókori világ egyik csodájaként és legnépszerűbb zarándokhelyeként ismert szentély kultuszszobrának első ismert ábrázolása nagyon késői, a Kr. e. II. századból származó apró érméken (*kistophoros*) jelenik meg, és a Kr. u. 236-os tűzvészt követően jóformán alig jelenik meg, tehát a kultusz 1500 éves történetéből ismert ikonográfiai forrásokat alig 400 év alatt hozták létre, és alakították számos lokális és globális formában. A szerző részletesen bemutatja az irodalmi forrásokat a kultuszkepről, kitér a többi kis-ázsiai, hasonló, de ikonográfiai sajátosságaik nyomán jól elkülöníthető helyi Artemis-ábrázolásra (Artemis Anaitis, Artemis Leukophryéné, sardeisi Artemis) és a szentélyhez közvetlenül kötődő ikonográfiai forrásokra (szobrokra, kisplasztikákra, érmékre). Külön fejezetben elemzi az Artemis-szobor érméken történő megjelenítési formáit, ami különösen fontos közvetítőként szolgált a kultusz globális, birodalmi elterjedésében és népszerűsítésében.

A negyedik fejezetben a szerző kísérletet tesz 1955 óta először, hogy a központi szentélyből ismert szoborformák nyomán készült, több mint 200 Artemis Ephesia ábrázolást részletesen elemezze, és egy tipológiát hozzon létre. Többször elismétli, hogy egy ilyen jellegű munka nem csupán a száraz, tárgy-leíró, klasszika-archeológiai és művészettörténeti elemzések rigorózus ismétlése, de fontos adalék arra vonat-

¹ Gordon, Richard: *The real and the imaginary. Production and Religion in the Graeco-Roman World*, *Art History*, 2/1, 1979, 5–34; Kiernan, Philip: *Roman Cult Images: The Lives and Worship of Idols from the Iron Age to Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

² Fleischer, Robert: *Artemis von Ephesus und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, xxxv. Leiden: Brill, 1973.

kozóan is, hogy megértsük, hogyan változik az ókorban egy istenség mítoszához, mítoszváltozataihoz kötődő vizuális narratíva, és milyen szakaszai, fázisai vannak lokális, regionális és makroregionális terekben. Bár a kötetben nem látunk egyértelmű tipológiát – és a szerző hangsúlyozza, hogy talán nem is elkészíthető –, az ötödik, hatodik és hetedik fejezetekben minden eddigénél részletesebb ikonográfiai elemzését látjuk Artemis Ephesia ikonográfiai forrásainak. A fej, a felsőtest és az *ependytés* (az istennő alsótestét takaró merev, reliefekkel és *protomékkal* díszített kötény) legapróbb részleteinek elemzése során Turcsán-Tóth Zsuzsanna kitér nemcsak a központi szentélyhez kötődő Nagy és Szép Artemis néven ismert szobrok (katalógusának A29 és A30-as esettanulmányai) ikonográfiai sajátosságaira, de az összes, Rómába és a világ nagy múzeumaiba került vagy magánygyűjteményekben, aukciós házak oldalain és változatos online tartalmakban felbukkanó forrásokra is. Különösen értékes a munkának azon része, amely a XVI–XVIII. századi olasz humanista és antikvár szakirodalomban megjelenő, rajzok és metszetek formájában megmaradt Artemis-ábrázolásokat elemzi: a szerző bizonyítja, hogy nem csupán az ókori művészettörténeti és régészeti forrásokat, de az ennek kontextualizálásához elengedhetetlen historiográfiai forrásokat is kiválóan ismeri. Ezeket kötetének lenyűgöző minőségű képanyaga egészíti ki, amely ismételten fontos és hiánypótló adalék Fleischer 1973-as munkájához képest. Az ikonográfiai részletek elemzésekor a szerző fontosnak tartja, hogy azokat ne csupán művészettörténeti elemként, de egy mára már elveszett mítoszgyűjtemény tárgyi lenyomataként, az istennő kultuszához kötődő narratívák és misztériumok (beavatási szertartások) részeleimeiként tárgyalja. Bár munkájában kevés szó esik a kultuszgyakorlatról és az istennő kultuszához kötődő történet(ek) változásáról, hatásairól, ezeknek részleteit az ikonográfiai alfejezetekből hámozhatja ki az olvasó. Ezekre azonban csak akkor derül fény, ha részletesen belemélyedünk a kultuszszobor sajátos ikonográfiájának elemzésébe: a méhekről szóló alfejezetből megtudjuk például, hogy ezen ábrázolásnak lehetnek közép-anatóliai, de akár hettita, bronzkori előképei is, és a kultusz Kr. e. XI. századi kezdetei előtti időkre visszavezethető forrásai. Ezekkel azonban óvatosan kell bánni, ahogy Artemis Ephesia „melleinek” hettita gyökerekre visszavezethető előképeit többen (így Simon Zsolt is) cáfolták már.

Ezek az egyelőre hipotézisként értelmezendő izgalmas javaslatok Anatólia és Kis-Ázsia más vallástörténeti esettanulmányaira is igazak: a pessinusi Magna Mater kultuszának ikonográfiai előképeit ugyan a korai neolitikumig visszavezethetjük, de annak késő-neolitikumi és bronzkori korszaka alig ismert. Ugyancsak ilyen, késő bronzkori és vaskori előzményeket látunk Iuppiter Dolichenus dolichei szentélyében, ahol az elmúlt évtizedek ásatásai (Michael Blömer munkássága) bizonyították a kultusz hellenisztikus kor előtti előképeit is. A régió vallástörténetének komplex vizsgálatára a kötet ugyan nem vállalkozhatott, de ezek a példák jól szemléltetik, hogy Kis-Ázsia és Anatólia bronzkori, hellenisztikus és római kori vallástörténete

szorosan kötődnek egymáshoz, és számos esetben megállapítható valamilyen jellegű „kontinuitás” vagy újraalkotott vallási hagyomány.

A kötet nyolcadik, összefoglaló fejezetében a szerző röviden összegzi az ikonográfiai elemzés eredményeit: nem foglal határozott állást a szakirodalomban vitát képező és feltehetően válaszra esélytelen szakmai kérdésekben, de következtetéseire nyomán azt olvashatjuk, hogy az eddig ismert nagyszámú Artemis Ephesia-szobor ikonográfiája folyamatosan változik. A traianusi-hadrianusi korban különösen jelentős változások figyelhetők meg a szobor új arculatán, és a mediterrán világban elterjedt szoborváltozatok némelyike nagy eséllyel akár helyi termék is lehet (bár ezek pontos készítési módját lehetetlen rekonstruálni).

Katalógusában a tárgyak rövid, szakirodalmi jellegű felsorolását látjuk, nem tér ki azok részletes elemzésére és bemutatására (ami a kötet terjedelmét monumentálissá duzzasztaná), de mindegyik tárgyhoz nagyon jó minőségű, ám szinte miniatúr méretű fotó is társul. A kötet képanyaga lenyűgöző: minőségében, részletgazdagságában is egyedülálló az Artemis Ephesiáról szóló kötetek sorában. Az elmúlt években számos vitát váltott ki a humántudományok – és azon belül az ókortudományi kutatások – globalizációja, nemzetköziesedése, az angol nyelv domináns terjedése. Míg egyes kutatók a helyi, regionális tanulmányokat és az anyanyelvű szakirodalom fenntartását hangsúlyozzák, mások az izoláció, a nyelvi bezárkózás és a párhuzamos, elefántcsonttoronyszerű tudományos élet ellen küzdenek. Egy ilyen nemzetközi jelentőségű munka, amely Fleischer 1973-as monográfiája óta elsőként foglalja össze a témát érthető módon, angolul is megjelenhetne, és nagy igény lenne erre. Ugyanakkor a magyar ókortudomány, a vallástörténeti és vallástudományi kutatás számára is fontos, hogy anyanyelviségében fennmaradjon. A dilemmát nem tisztem eldönteni, de azt fontosnak tartanám, hogy a szerző angol nyelven is kiadja munkáját, hisz erőfeszítése és munkájának gyümölcse többre hivatott. Ugyanakkor dicséretes az is, hogy Kerényi Károly, Hahn István, Tóth István vagy Thomas Köves-Zulauf munkássága után Turcsán-Tóth Zsuzsanna is csatlakozik azokhoz a valláskutatókhoz, akik jelentős kötetekkel gyarapították a római vallásról szóló, nem túl gazdag magyar nyelvű szakirodalmat.

T. Szabó Csaba

Idan Dershowitz:
The Valediction of Moses: A Proto-Biblical Book

(TÜBINGEN: MOHR SIEBECK, 2021)

Idan Dershowitz izraeli–amerikai tudós 2020 óta a Potsdami Egyetem Zsidó Teológiai Intézetének részeként működő, „Héber Biblia és exegézise” elnevezésű tanszék vezetője. A kinevezését követő évben két figyelemre méltó monográfiát jelentetett meg a tekintélyes Mohr Siebeck kiadó „Ószövetség” kutatási sorozatában. A jeruzsálemi Héber Egyetemen megvédett doktori téziséből írt könyve a bibliai szerkesztéstörténet tárgyi módszereiről (*material redaction*)¹ szól, míg a recenzió tárgyát képező másik kötet, az úgynevezett Shapira-tekercek hitelességével kapcsolatos, a tekercek hamisítvány voltát megállapító, lassan másfél évszázados döntés felülvizsgálatára irányuló tudományos diszkusszió újranyitása.

A kérdéses bőrtekerceket Moses Wilhelm Shapira (1830–1884) ismert antikvitáskereskedő 1883. július 10-én ajánlotta fel megvételre a berlini *Königliche Bibliothek*nek, majd a hónap végén a *British Museum*nak, amelynek jeruzsálemi ügynökeként tevékenykedett.² Mindkét intézmény szakértőket rendelt ki a pontos provenienciával nem rendelkező – Shapira tájékoztatása szerint a Holt-tengertől keletre, ‘Ara’ir (a bibliai Aroer városa) és Wadi Mujib (a bibliai Arnon folyó) között egy barlangban, beduinok által megtalált – kéziratok megvizsgálására. Hermann Guthe (1849–1936) két hónappal az általa végzett vizsgálatot követően könyv formájában is közzétett leírásából³ tudjuk, hogy tizenhat fragmentumot vizsgált meg,

¹ Dershowitz, Idan: *The Dismembered Bible. Cutting and Pasting Scripture in Antiquity.* (Forschungen zum Alten Testament 143). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

² Shapira Kamenyec-Podolszkijban született, ahol tradicionális zsidó tanulmányokat folytatott, majd – Bukarest érintésével, ahol 25 évesen anglikán vallásra tért át – kivándorolt Jeruzsálembe, amelynek keresztény negyedében 1861-ben antikvitásboltot nyitott. 1874-től haláláig a British Museum ügynöke, amely részére számos különleges, autentikus orientális kéziratot adott el (1883. szeptembere után is!), melyek közül különösen a jemeni tóratekercek és a másfélszáz darabos karaita kéziratok említendők.

³ Guthe, Hermann: *Fragmente einer Lederhandschrift enthaltend Mose’s letzte Rede an die Kinder Israel.* Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1883. Guthe publikációja sajnos nem tartalmazza a fragmentumok facsimile másolatát, bár Shapira 1883. augusztus 7-i, Ginsburgnak írt, a tekercek korábbi tudományos vizsgálatáról írt memorandumában említést tett arról, hogy 1883. július végén Lipcsében lefényképezette azokat. A British Museum részére Shapira már csak tizenöt tekercezt adott át, onnan egyetlen olvashatatlant fotófelvétel ismert.

anyaguk bőr, szélességük 7,6 és 9,7 cm hosszúságuk – néhány kisebb fragmentum kivételével – 15 és 90 cm között volt (ezért helyesebb őket tekercs helyett inkább csíknak nevezni), amelyek feltehetően három kéziratból származtak. Az egyik majdnem teljes, a második valamivel hiányosabb volt, míg a harmadikból mindössze egy erősen korrodálódott töredék szerepelt. A bőrcsíkok Mózes Ötödik Könyvének (Deut.) egyfajta, hiányos, néhol kiegészített, sajátos helyesírású verzióját tartalmazták. Az írás azonban nem kvadrátírás, hanem – az 1868-ban, az Arnon-folyótól északra fekvő Dhibanban (bibliai Dibon) felfedezett Mésa-sztélén szereplőhöz hasonló, de attól néhány betűvel eltérő – proto-héber ábécé volt. Mind a Karl Lepsius által összehívott német szakértői bizottság, mind Christian David Ginsburg (1831–1914), aki a British Museum megbízásából részletes vizsgálatnak vetette alá a Shapira által letétbe tett tizenöt fragmentumot, brit kollégáival (Archibald Sayce, Adolf Neubauer), illetve Guthével – és az ügybe felkéretlenül beavatkozó francia Charles Simon Clermont-Ganneau-val (1846–1923) – egybehangzóan, korabeli hamisítványnak minősítette a sajtószenzációvá⁴ vált gyűjteményt.

Idan Dershowitz – aki az általa „Mózes Búcsúbeszéde” (*Valediction of Moses*, rövidítve: V) megnevezéssel jelölt szöveg kutatását a Harvard Society of Fellows junior tagjaként (2017–2020) folytatta – könyve bevezetésében (1–33.) a negatív döntést őt fő okra vezette vissza. 1883-ban a szakértők nem ismerhették a holt-tengeri tekercseket, ezért a beduinok által a Holt-tenger közelében talált több ezer éves, vászonba csomagolt, aszfalttal bevont, nem feltekert, hanem hajtogatott bőrkéziratokról szóló történetet furcsának és hihetetlennek tartották. Shapira értékesítette azokat a paleo-héber feliratokat tartalmazó, hamisított, többnyire erotikus tárgyú moabita kerámiákat a berlini Vorderasiatisches Museumnak, melyekről 1873-ban Clermont-Ganneau bizonyította be, hogy egy bizonyos Salim al-Khouri műhelyében készült kortárs hamisítványok. Clermont-Ganneau – az 1883-as vizsgálat során konkrétan nem igazolódott – feltételezése szerint a Shapira-csíkok jemeni tóratekercsek margójából levágott darabok voltak.⁵ A szöveg nyelvi furcsaságait korabeli kelet-európai askenázi héber nyelvhasználatra vezették vissza. A fragmentumok paleográfiája pedig nem egyezett az akkor ismert feliratokéval (Mésa-sztélé, Siloám felirat, pénzérmék).

A holt-tengeri tekercsek felfedezése gyökeresen kiüresítette ezeket az érveket,

⁴ Shapira a háromezer évesnek tartott tekercseket egymillió fontos áron ajánlotta megvételre. Kettőt közülük a British Museum nyilvános kiállításán mutatták be, amelyet a miniszterelnök, William Ewart Gladstone (1809–1898) is szükségesnek tartott személyesen megtekinteni. Az angol napilapok szenzációs szalagcímekkel, folytatásban közölték Ginsburg kvadrátbetűs átírását és fordítását, majd Clermont-Ganneau negatív álláspontját, Ginsburg és tudóstársai verdiktjét, végül – a kor antiszemita hangulatát tükröző módon – a további fejleményeket, beleértve Shapira 1894. március 9-i öngyilkosságát is.

⁵ Chanan Tigay ugyanakkor kimutatta, hogy a jemeni Tóra-tekercsek széles margójának levágása és hasznosítása nem zárható teljesen ki Shapira környezetében. Uő.: *The Lost Book of Moses: The Hunt for the World's Oldest Bible*. New York: Ecco, 2016, 313–319.

így már Menahem Mansoor (1958), majd a – paleo-héber *Deuteronomium*-fragmentumok lelőhelyeként is ismert – qumráni 4. számú barlang exegetikai szövegeinek szerkesztője, John Marco Allegro (1965) is a Shapira-tekercek hitelességének felülvizsgálatát tartotta indokoltnak. Dershowitz éppen erre – a XX. századi kortárs tudomány által ismételen elvetett – felülvizsgálatra vállalkozott.

Dershowitz könyvének második fejezetében (34–40.) a Shapira által összegyűjtött héber kéziratoknak a berlini Staatsbibliothek gyűjteményében őrzött autográf listájában (Ms. or. fol. 1342.) általa azonosított háromoldalas dokumentumot ismerteti és értékeli, amelyet könyve megjelenésével párhuzamosan, önálló tanulmányként is publikált.⁶ A dokumentum (melynek fénymásolatát a könyv 35–37. oldalán közli) Shapira saját kezű, általa több helyen korrigált kvadrátbetűs átírását tartalmazza a tekercek néhány részéből, ami Dershowitz szerint azt támasztja alá, hogy Shapira meg volt győződve a kéziratok hitelességéről, és hogy nem ismerte a tartalmukat (39.).

A harmadik fejezet (41–71.) tartalmazza – a Dershowitz szerint elsősorban a deuteronomiumi törvénykönyv (Deut. 12–26 fejezet) és a P-réteg hiányával jellemezhető – V általános filológiai analízisét. A negyedik fejezet (72–93.) a V két olyan szövegrészének a Héber Biblia többi könyvével való szövegösszefüggéseit vizsgálja, amelyek a sztenderd deuteronomiumi szöveghez képest bővebbek (Tízparancsolat és az Ebál-Gerizim hegyi rítus). Dershowitz mind a két sztenderd Tízparancsolat-verziót (Ex. 20:1–17; Deut. 5:6–21), mind a hagyományosan *dekalógikus intertextusok*ként azonosított szövegeket a V Tízparancsolat-verziójára (142–145; 159–160; 169–170.) vezeti vissza, amelyben Isten végig egyes szám első személyben beszél, az egyes parancsolatokat az „Én vagyok *Elohim*, a te istened” fordulat zárja, és a sztenderd Tízparancsolat kiegészül azzal, hogy „Ne gyűlöld testvéredet szívedben!” (Lev. 19:17). Az ötödik fejezet (94–95.) az első négy alapján összegzi Dershowitz azon állítását alátámasztó irodalomkritikai érveket, melyek szerint a V hiteles, az Első Templom időszakában keletkezett proto-deuteronomiumi szöveg, amelyet a Héber Biblia szerzői ismertek, és széles körben figyelembe vettek (94.).

A hatodik fejezet (96–130.) a Mózes Búcsúbeszéde nyelvi profiljáról szóló, Na’ama Pat-El professzorral (University of Texas) közösen megírt, az 5. fejezetben írt filológiai konklúziót alátámasztó részletes exkurzus. Ezt követi az ókori szöveg kommentált kritikai kiadása (131–155.), angol fordítása (156–166.) és a paleo-héber szöveg rekonstrukciója (167–174.). A kötetet részletes, naprakész bibliográfia (175–184.) továbbá forrás-, tárgy- és névmutató (185–203.) zárja.

A könyv a téma nagyon gondos feldolgozása és megírása, színvonalas, tudományos és vitaindító munka. Sajnos ez a vita az ilyen esetekben megszokott, mai

⁶ Dershowitz, Idan: The Valediction of Moses: New Evidence on the Shapira Deuteronomy Fragments = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 133/1 (2021), 1–22. DOI: 10.1515/zaw-2021-0001.

sztenderd empirikus vizsgálatokkal nem dönthető el, mivel a Shapira-tekerceseknek nyoma veszett az utolsó ismert tulajdonosuk, Philip Brooks Mason (1842–1903) halálát követően.

Dershowitz legfőbb tudományos teljesítménye, hogy – a korabeli sajtóban közölt illusztrációkra, Ginsburg, Guthe, illetve az általa felfedezett és közzétett Shapira-féle átírásokra támaszkodva – elkészítette a további tudományos diszkusszió céljára széles körben elfogadott kritikai kiadást, és Na'ama Pat-El segítségével kiemelte a szöveg számos szövegbeli és nyelvi sajátosságát.

A könyv megjelenése óta elindult vita – ahogy arra Koert van Bekkum – rámutatott, alapvetően metodológiai kérdések körül forog.⁸ Dershowitz szövegkritikai érvelését többen vitatják, különösen problematikus a masszoréta Deut. szöveg V-ből való levezetése, amelynek konkrét helyek (például a V, illetve az Ex. és Deut. Tízparancsolat) kritikai összehasonlítása ellentmond.⁹ A Qumránban talált paleo-héber írással írt *Deuteronomium*-szövegek (4QpaleoDeut^s = 4Q46, i.e. 250–200 és a 4QpaleoDeut^t = 4Q45, i.e. 75–50) tartalmazzák a deuteronomikus szöveget.¹⁰ A V paleográfiája ugyancsak erősen vitatott, a szöveg nyelvészeti elemzése pedig megerősíteni látszik az 1883-as tudományos diskurzus során kialakult konszenzusos véleményt.¹¹ Természetesen a szöveg a judaizmus fejlődéstörténete kutatásában ettől függetlenül is tanulmányozásra érdemes, amely ebben a gazdagon illusztrált monográfiában a kiadó jóvoltából *open access* is elérhető.

Barta Péter József

⁷ A bőrtekerces C14-vizsgálata, a tinta nagy pontosságú kémiai elemzése, az írás mikroszkópos elemzése, annak morfológiájára, a betűk állására és a *ductusra* (a betűt alkotó vonások száma, a vonások iránya és sorrendje) kiterjedően; a tinta feletti felületen lévő patina elemzése a benne és alatta lévő modern szennyeződések szempontjából; a tinta-bőr interakció vizsgálata stb. Rollston, Christopher A.: *Deja Vu all over Again: The Antiquities Market, the Shapira Strips, Menahem Mansoor, and Idan Dershowitz* = *Rollston Epigraphy: Ancient Inscriptions from the Levantine World*, rollstonepigraphy.com/?p=896. (2024.03.30.)

⁸ van Bekkum, Koert: *Moses Wilhelm Shapira's 'Deuteronomy' between Epigraphy and Literary Criticism* = Hoffmeier, James K. et al. (szerk.): „Now These Records are Ancient.” *Studies in Ancient Near Eastern and Biblical History, Language and Culture in Honor of K. Lawson Younger, Jr.* (Ägypten und des Alten Testament, 114) Münster: Zaphon, 2022, 53–59.

⁹ Meir bar-Ilan szerint az Ebál-Gerizim hegyi rítus hosszabb verziója ugyancsak a masszoréta szövegből származtatható a rabbinikus szövegekben említett áldás-átok tükrözés szokásával (m. *Sot* 7:5; b. *Sot* 37b; p. *Sot* 7:4, 21c; palesztinai Targumok a Deut. 27-ről).

¹⁰ Feldman, Ariel: *Deuteronomy in the Texts from the Judean Desert* = Don C. Benjamin (ed.), *The Oxford Handbook of Deuteronomy*. Oxford Academic, 2020. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190273552.013.22

¹¹ Richelle, Matthieu: *The Shapira Strips in Light of Paleography: Six Impossible Things Before Breakfast* = *Semítica* 63 (2021): 243–294; Suchard, Benjamin: *A Valediction to Moses W. Shapira's Deuteronomy Document* = *Bibliotheca Orientalis*, 2021, Vol. 78, No. 3–4, 364–387. DOI: 10.2143/BIOR.78.3.3289918

Koltai Kornélia – Zsengellér József (szerk.):

Héber üdvözlőversek és a peregrináció

(BUDAPEST: MAGYAR HEBRAISZTIKAI TÁRSASÁG –
L'HARMATTAN, 2023)

A művelt laikus irodalmi közvélemény jelentős része is alighanem meghökkenve kapná fel a fejét, ha egy előadás vagy tanulmány címe héberül író magyar költők munkásságának bemutatását ígérné. Egy szűkebb, hebraista vagy régi magyar irodalommal foglalkozó közönség persze mindig is tudatában volt annak, hogy a XVII. században a magyarországi protestáns értelmiségre nemcsak a héber nyelv ismerete, de használata is jellemző volt. Mindig ismert volt, hogy a különleges alkalmakra írt és elmondott héber nyelvű szövegek sora a peregrinusok által írt köszöntőversektől egészen a Kelp Márton által Apafi Mihály temetésén elmondott gyászbeszédig terjed, ámde szövegkiadások és átfogó kutatások hiányában ez a hagyomány gyakorlatilag ismeretlen volt a nem specialista közönség számára. Ezért fontos tudománytörténeti eseménynek tekinthető, hogy 2023-ban egy különleges kutatás eredményeként napvilágot látott *A héber üdvözlőversek és peregrináció* című tanulmánykötet, amely ennek a különleges hagyománynak a talán legfontosabb szövegtörzsetét, a *carmina gratulatoria*, azaz a köszöntőversek műfaját vizsgálja.

A kötet a fűlszöveg szerint „a keresztény hebraisztika eddig ismeretlen darabjainak feltárását tűzte ki célul.” A megfogalmazás azonban túl szerény, mivel a tanulmányok alapján bátran kijelenthetjük, hogy a kutatás több tudományterületet is gazdagított, a keresztény hebraisztikán túl a magyar irodalom- és művelődéstörténetet, általában a művelődéstörténetet vagy éppen a héber nyelvű irodalomtörténetet, de a peregrinációk és háttértörténetük történetén keresztül a történelemtudomány számára is releváns adalékokkal szolgál. A kutatás célja persze nem irodalmi kánonképzés volt, és a régi magyar irodalom vagy a héber irodalom kánonját aligha fogja befolyásolni a tárgyalt szövegtörzset, de a kánon peremén bár, mégiscsak ugyanúgy a magyar irodalomtörténet részét képezi, ahogyan például Janus Pannonius latin nyelvű költészete, és mindenképpen izgalmas fejezete a magyar művelődéstörténetnek is; miközben a héber nyelvű irodalom határterületein is helye van. A hebraistákon és néhány irodalomtörténeti specialistán kívül a tágabb közönség számára kevéssé ismert, hogy héber nyelvű költészet nemcsak a zsidó irodalom belül létezik, és nemcsak zsidó szerzők tollából (gondoljunk például a modern héber irodalmi nyelv egyik fontos alakítójára, az orosz keresztény költőnőre, Elisevára,

vagy a modern izraeli irodalom héberül író arab és drúz szerzőire, például Anton Sammaszra, Reda Mansourra vagy Naim Araidira); a magyar peregrinusok héber nyelvű munkássága így ebbe a hagyományba is illeszkedik. Önmagában az a tény is kutatásra érdemessé teszi ezeket a szövegeket, hogy több kultúra határmezsgyéjén születtek, ekként a XVI. századi történelem, vallástörténet és kultúra több szegmenséről is fontos képet nyújtanak.

A tanulmánykötet – amelynek bemutatójára 2024. február 4-én – az éves Schweitzer József Emlékkonferencián került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán, egy ötfős kutatócsoport többéves munkáját mutatja be. A kutatócsoport tagjainak – Biró Tamás, Götz Andrea, Juhász Szandra, Koltai Kornélia és Zsengellér József – többsége hebraista, de hasonlóképpen járatos más tudományterületeken is: van köztük irodalmár, teológus és számítógépes nyelvész; míg a csoport ötödik tagja nyelvészként, szakfordítóként és terminológusként egészítette ki a csoport munkáját. Arra a kérdésre, hogy hogyan, mikor és miért vetődött fel a kutatócsoport létrehozásának ötlete, Zsengellér József előszava számol be. Royston M. Roberts a *serendipity*, azaz a véletlen felfedezések közé sorolná a váratlan szembesülést a szövegkorpusszal; míg egy teológus vagy általában egy hívő ember az isteni gondviselés és sugallat példajaként tekint arra, ami azt követően történt, hogy 2006-ban visszakerültek Sárospatakra a második világháborút követően Szovjetunióba eltulajdonított könyvek. Ekkor Dienes Dénes professzor azzal kereste meg Zsengellér Józsefet, hogy fordítson le számára egy szöveget. A peregrinusok által írt héber köszöntőversek szisztematikus gyűjtését és kutatását addig senki nem kezdte meg, míg az említett szöveg és a hozzá tartozó vers – Komáromi Csipkés György munkája – nem került Zsengellér József kezébe, és nem keltette fel az érdeklődését. Ennek a felfedezésnek és érdeklődésnek az első eredménye egy 59 szerzőtől származó üdvözlőversből összeállított lista lett, majd ebből született az a kutatási projekt, amely méltán nevezhető átfogó, interdiszciplináris kutatásnak, és amely mára 72 szöveget ölel fel.

A *carmina gratulatoria* műfaja alkalmi költészet volt, általában diákok, néha oktatók által írt, jeles alkalmakra született köszöntőverseket takar. Ilyen alkalom volt egy előadás, egy vita vagy egy védés; egyszerre szolgált protokolláris, tudományos és szórakoztató célokat. Legtöbbször latin vagy anyanyelvi költészetről van szó, de más nyelveken, például görögül vagy héberül írt versek is fennmaradtak. A keresztény hebraisták által használt héber nyelv persze nem a kor zsidóságának héber nyelve, mivel sokkal inkább a Biblia nyelvén alapul, még akkor is, ha a szerző tanult rabbinikus hébert, rendszerint olyan tanároknak köszönhetően, mint például a magyar peregrinusok jeles támogatója, Johannes Leusden. A versek esetében – miként fentebb jeleztem – persze ne számítsunk a XVII. századi magyar irodalom vagy a héber nyelvű költészet kánonját újragondolásra készítő szövegekre. Laskai Matkó János, Diószegi Kalmár Pál, Keresztúri G. Bálint, Gyarmati István,

Debreczeni S. Gáspár, Nicolao Archino, Komáromi Csipkés György, Szathmári Ötvös István, Johannes Leusden, Somosi P. János és Alistáli Farkas Jakab versei nem irodalmi remekművek, többségük – minden értelemben – iskolás költemény, néhány kiemelkedő lírai teljesítményt és egyéni invenciót találunk csak. Még a héber nyelvtudás sem mindig magas színvonalú, jócskán találunk a szövegekben nyelvtani hibákat, elírásokat, és a versek értékét még csak nem is kuriózumszámba menő ritkaságuk adja meg. Jelentőségük kultúraköziségük és művelődéstörténeti szerepükben áll, és arról ad számot, hogy volt olyan kor, és voltak olyan közegek a vallásháborúk, az inkvizíció és a török háborúk által sújtott Európában, amikor keresztény teológusok, egyúttal műkedvelő költők, héberül írtak irodalmi szövegeket, konkrétan verseket; ami akkor is figyelemre méltó tény, ha jól körülhatárolható és elsődlegesen protokolláris alkalmakra írt szövegekről beszélünk. A tanulmánykötet első tanulmányában, Zsengellér József a „miértre?” próbál választ adni, azaz arra a kérdésre, hogy minek köszönhető ennek a különleges műfajnak, egyfajta zárványnak a megszületése, és miért éppen a XVII. században születtek meg ezek a versek. Zsengellér a választ a fenti történeti-háborús kontextusban, a héber nyelv oktatásának helyzetében, valamint a héber nyelv „teológiai és érzelmi pozíciójában” (44.) találja meg; a hagyomány elsovadását pedig abban, hogy a század végére a héber nyelvhez fűződő kapcsolat hangsúlyváltozásokon ment át. Miként Zsengellér fogalmaz: „a pragmatikus nyelvhasználat felé mozduló, racionalizálódó teológiaoktatásban a nyelv szentségéről annak gyakorlati alkalmazására és tudományos elemző munkában való hasznosítására tevődött át a hangsúly, elvéve ezzel a héber nyelv használatának azt a misztikusságát, ami rímekbe öntött gondolatok megszólaltatására is vonzóvá tette.” (46.) Azonban Zsengellér arra is felhívja a figyelmet, hogy a korban népszerű elmélet a magyar és a héber nyelv rokonságáról a magyar hallgatók körében még vonzóbbá tette a héber nyelv tanulását, és ezek a hallgatók a XVII. században nagy számban jutottak el a hébert magas színvonalon oktató egyetemekre.

A tanulmányok jelentős része a szövegek irodalomtörténeti, nyelvi-stilisztikai elemzésével foglalkozik, de Dienes Dénes, Biró Tamás és Götz Andrea tanulmányainak köszönhetően többek között történettudományi és nyelvi-informatikai kontextust is kapunk. Dienes a magyarországi diákok peregrinációjának és annak változásainak történeti hátteret elemzi, Biró Tamás a digitális bölcsészet lehetőségein keresztül közelít a szövegkorpuszhoz; Götz Andrea pedig szociopragmatikai vizsgálatokat végzett gyakorisági elemzések alapján. Az irodalmi megközelítések közül Juhász Szandra tanulmánya a szerzők közötti kapcsolati hálókkal foglalkozik, egyúttal a kori teológusi-értelmiségi tereibe is betekintést nyújt, amennyiben a szerzők személyén és kapcsolatain keresztül kirajzolódik a XVII. századi teológusképzés és a köré szerveződő tudományos-kulturális élet intézményrendszere is.

Bartók István tanulmánya az irodalomtörténet és az eszmetörténet határain mozog a szerzők helyét és szerepét vizsgálva a kor gondolkodásában. Koltai Kor-

nélia pedig a biblikus stílus használatát elemzi, és verstani kérdéseket vizsgál, de recepcióesztétikai-befogadáselméleti szempontokat is felvet. Verstani vizsgálatai érintik a költői eszközök használatát vagy a rímelés (keresztrímek, páros rímek stb.) bemutatását is. Érdeemes megjegyezni, hogy Koltai habilitációs eljárásra benyújtott és sikeresen megvédett dolgozata is a *carmenekkel* foglalkozott, és az elemzésekben a szerző sikeresen ötvözte héber nyelvi és irodalmi felvérteztségét olyan fontos verstani vizsgálatokkal, mint például a magyar ütemhangsúlyos verselés (a felező nyolcas, felező tizenkettes verselés) alkalmazásának kimutatása vagy néhány meglepően modern és az avantgárdot vagy az expresszionizmust megelőző innováció kiemelése, amelyek azonban inkább a szerzők elégtelen hébertudásának következményei, mintsem tudatos megoldások. A kötet végén pedig egyfajta *bonus track*ként, Postma Ferenc és Zsengellér József két újonnan előkerült köszöntőverset mutat be.

Az úttörő kutatás résztvevői alapos és átfogó munkát végeztek egy-egy szakterületen és a társtudományok határmezsgyéjén is, miközben hálózatkutatási vagy számítógépes módszereket is bevontak. A kötet így különböző erényeket villant fel: a hagyományos megközelítések és a modern technika által inspirált szempontok és lehetőségek a kutatás során kiegészítették egymást, és gazdag képet rajzolnak egy izgalmas művelődéstörténeti korszakról és jelenségről. Ugyanakkor a kutatás számos olyan izgalmas kérdést és lehetőséget is felvet, amelyet érdemes lenne akár az egyes kutatók vizsgálatainak, akár egy újabb közös projektnek a tárgyává tenni. Öröndetes módon úgy tűnik, hogy a kutatás tovább folytatódik, legalábbis ezt ígéri Zsengellér József az előszóban, amely szerint már több komolyabb terv is körvonalazódik. A kutatócsoport reményei szerint hamarosan megjelenik egy szövegkiadás is, eredeti héber szövegekkel, angol és magyar fordításokkal, amely igazi kincsesbányának ígérkezik, és ha megengedhető ennyi szubjektív megjegyzés, recenzens személy szerint is nagyon várja ennek megjelenését. De hasonlóan örömteli várakozással nézünk a többi terv – az újabb szövegek felkutatásának, a kor magyarországi héberoktatása vizsgálatának vagy a külföldön még *terra incognita*nak számító téma nemzetközi tudományos élet vérkeringésébe való bekötésének – elébe, ami újabb fontos felfedezésekkel kecsegtet.

Peremiczky Szilvia

Beverley Clack – Brian R. Clack:
The Philosophy of Religion: A Critical Introduction

(CAMBRIDGE: POLITY PRESS, 2019, 3RD ED.)

Beverley Clack és testvére, Brian R. Clack 1998-ban adták ki először *The Philosophy of Religion* című munkájukat azzal a céllal, hogy kritikailag mutassák be átfogóan a vallásfilozófiát, ezzel bebizonyítva, hogy a vallás ma is fontos, a vallásfilozófia pedig izgalmas, ha kellő kreativitással közelítjük meg. Sem a 2008-as, sem a 2019-es kiadás célja nem különbözik az elsőétől, ám a könyvet minden alkalommal kiegészítették az eltelt évek tudásanyagával, valamint a társadalmi eseményekre való reflexióval.

A könyv háromszáz oldala hat fejezetre tagolódik. Az első fejezet a vallás definíciójával kezd, hogy megalapozza a későbbiekben használt kulcsfogalomhoz való hozzáállást. A vallásmegközelítések közül két csoportot különítenek el. Az egyik a vallás lényegéből, a másik a funkciójából kiindulva kíván definíciót adni. Tylor például a vallást annak lényege szerint, mint természetfeletti lényekben való hitet határozta meg. Spiro ezt túl általánosnak vélte, ezért az ő meghatározása szerint a vallás egy olyan intézmény, melyben egy kulturálisan posztulált emberfeletti lényvel lépünk kapcsolatba kulturálisan meghatározott mintázatnak megfelelően.

Ezzel szemben a funkcionalista megközelítés fókuszában a vallás társadalomra gyakorolt hatása, szerepe áll. Robertson Smith szerint a primitív emberi közösségeknél még nem volt jelen a személyes hit, ám hagyományok és gyakorlatok, szertartásokhoz hasonlatos események már akkoriban is voltak. Ezért aztán a vallásnak az a szerepe egy társadalomban, hogy megőrizze, fenntartsa annak formáit és működését. Az első funkcionalista definíciót Durkheim adja, aki szerint a vallás szent dolgokhoz kötődő hit- és gyakorlatrendszer egysége, amely erkölcsi közösséget alkot azok között, akik gyakorolják. Yinger pedig úgy véli, a vallás lényegi természete szerint biztosít egyfajta módot arra, hogy az embereket foglalkoztató végső kérdésekre és feloldhatatlan problémákra, mint amilyen a frusztráló félelem a haláltól vagy az élet jelentéktelenségétől, választ, megoldást adjon.

A filozófiai teizmus megközelítésében isten egy olyan létező, akinek a létét racionális érvekkel alá lehet támasztani, és akinek a létre filozófiailag, logikailag szükség van. Le Podevint emelik ki, aki úgy gondolja, a filozófia a vallás megközelítése szempontjából hasznos és járható utat kínál. Ennek a megközelítésnek egyik

kritikája azonban, hogy ha érvekkel bizonyítható istenről beszélünk, akkor isten nem a hit szférájába tartozik, hanem logikai tárggyá degradáljuk.

A második fejezet szól részletesen a természetes teológiáról és istenről. Isten létét *a priori*, magából isten „ideájából”, valamint *a posteriori*, tapasztalatból kiindulva lehet levezetni. Az *a priori* istenérveknél többek között Anzelm ontológiai istenértét Gaunilo, Descartes-ét Kant kritikájával szembeállítva olvashatjuk. Az *a posteriori* érveknél a kozmológiai érv kibontásával kezdenek, az Aquinói Tamás *Summa Theologiae*-jében olvasható első utat, valamint az al-Kindi és Ghazali által képviselt Kalam kozmológiai érvet mutatják be, melyek az első okra vezetnek vissza. A célból levezetett, teleológiai, valamint a tervező szükségességéről szóló évről is olvashatunk, például Paley-től kiemelve, aki úgy gondolja, mindennek kell, hogy legyen egy szerzője. Ezzel szembeállítva látjuk Darwint, aki szerint ez nem összeegyeztethető a természetes szelekcióval, valamint Dawkins is rámutat az érv hiányosságára: ki tervezte azt, aki mindent tervezett? A lelkiismeret meglétéből kikövetkeztetett isten érvével Freud száll vitába, ugyanis azt állítja, a lelkiismeret egy szülői auktoritás belsővé vált hangja, és semmiképp sem isten szava.

Végül szóba kerülnek az óvatos megfontoláson alapuló érvek (*prudential argument*), amelyeket Pascal is képviselt: biztosabb, ha hiszünk istenben, mert nincs vesztenivalónk, ha tévedünk, ellenben mindent megnyerünk, ha hitünk beigazolódik.

A fejezetben az istenérvek mellett az isteni attribútumok és azok értelmezései, problematikái, illetve lehetséges magyarázatai kapják a legtöbb figyelmet. Például ha örökkévalóságról beszélünk, akkor azt az időn belül is érthetjük, vagy az időn kívüli örökkévalóságra is gondolhatunk. Isten változatlansága is csak úgy logikus, ha időn kívüliként fogjuk fel, hiszen a változás mindig időben történik. Valamint vannak egymással ellentmondó attribútumok: ha azt állítjuk, hogy nem hatnak rá érzelmek és szenvedélyek, ezzel vajon nem esik-e csorba a mindentudásán? Ha isten jóságos, akkor nem tud vétkezni és rosszat tenni, de ha van olyan, amire nem képes, akkor hogyan lehet mindenható?

A harmadik fejezet a teizmus kihívásait taglalja. Először elemzi a rosszat, majd az ebből adódó problémát, amelyet Hume is megfogalmaz: isten vagy nem jóságos, vagy nem mindenható, máskülönben miért volna a rossz? Különböző teodíceákat mutat be a könyv, amelyek ezt a feszültséget igyekeznek feloldani. További nehézség a vallásokkal kapcsolatban, hogy a vallástörténeti hozzáállás hagyományosan az, hogy a vallás a tudatlanság terméke, a tudomány primitív formája, egyfajta hiba, isten pedig az emberi elme teremtménye. A vallásról való beszédnél nem könnyíti meg a feladatot, hogy a vallás témája és tárgya szavakkal nem megragadható.

A negyedik fejezet alternatív megközelítéseket mutat a vallásfilozófiához. Cupitt például a teisztikus nyelv használatáról gondolkodott, és úgy vélte, az 'isten' szó a vallásos, spirituális élet valóságára és jelentőségére utal egyfajta szimbólumként, mintsem egy személyre. Külön alfejezetet kapott a feminista vallásfilozófia, töb-

bek között olyan szerzőket kiemelve, mint Carol Christ, aki az istennőhöz való visszatérésről írt, vagy Tina Beattie, aki Szűz Mária mint lehetetlen példakép problematikáját veti fel.

Az ötödik fejezet az isteni tevékenységekkel, a csoda mibenlétével és a halhatatlanság témakörével foglalkozik. A halál utáni élet lehetőségeiről, lehetséges mibenlétéről is szó esik. Price például egy olyan túlvilágot képzel el, mely az álomhoz hasonlatos, tehát fizikai dolgokat és testeket érzékelünk, ám mindez csak az elménkben történik, mert a test elpusztul, az elme megmarad. Weininger pedig úgy vélte, a nők nemüknél fogva olyannyira a szexualitást és a természetet képviselik, hogy képtelenek eltávolodni tőle, emiatt nem is képesek kilépni a mulandóságból a halhatatlanságba – ellentétben a tiszta értelmet megtestesítő férfiakkal.

A hatodik fejezet tér ki az olyan – negatív értelemben vett – fundamentalista jelenségekre, amikor a hitből fakadóan atrocitásokat, evilági szemmel bünt követünk el. Kierkegaard *Félelem és reszketés* című munkája mellett kortárs példákat is hoz, többek között a 2001. szeptember 11-i eseményeket, majd vizsgálja a vallásos hit és az etikai szféra viszonyát. Sutherland például úgy véli, a morálnak mindig elsőbbséget kell élveznie a vallásos hittel szemben.

Véleményem szerint a könyv eléri célját, sikerül a vallásfilozófiát érdekesnek és izgalmasnak bemutatnia. Az inkább látókörbővítésre szánt, bevezetés jellegű olvasmány jó táptalaja lehet a további ismeretek szerzésének. Ami esetleg hiánysággként felróható, hogy kevés az olyan szerző az egyébként bőséges bibliográfiában, aki nem a zsidó-keresztény kultúrkör örökségén nevelkedett, így maga a könyv is inkább keresztény alapú vallásfilozófiával foglalkozik.

A szöveget közérthetően fogalmazták meg, jól követhető és konzekvens, így nemcsak a tudományos olvasóközönség érdeklődésére számíthat, hanem laikusok számára is érdekes olvasmány lehet. A közvetlen hangnem a humoros, hétköznapi példákon keresztül érhető leginkább tetten. Az olvasó bátorítva és ösztönözve érzi magát az olvasottak továbbgondolására, ezt segítő direkt kérdéseket is találunk egy-egy szövegegység után, ahol a szerző, kiszólva az olvasóhoz, annak véleményére kíváncsi.

Szabó Niobé

Boros István (szerk.):

„Szeresd az írások tudományát” „*Ama scientiam scripturarum!*”,
Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett
konferencia tanulmányai

(BUDAPEST: SZENT ISTVÁN TÁRSULAT,
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA, 2023)

2020 őszén Szent Jeromos halálának 1600. évfordulójára emlékezve a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara, a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat és a Váci Egyházmegyei Könyvtár közös konferenciát szervezett. Ennek a konferenciának az anyagát tartalmazza az a kötet, amelynek címéül Szent Jeromos buzdítását választották a szerkesztők: „*Ama scientiam scripturarum*”, „*Szeresd az írások tudományát!*”. A konferencia a bibliai szövegek történeti, kritikai, filológiai módszerekkel történő vizsgálatát helyezi fókuszába, amely a Szentírás igazságának pontosabb megértéséhez vezet. Ebben a folyamatban kitüntetett szerepe van Szent Jeromos munkásságának, aki szakértő filológus és teológus módjára, igényesen, nagy műveltséggel és nyelvismerettel felvértezve végezte el a Szentírás szövegeinek fordítását és kommentálását. A szép kivitelű kötetet a Váci Egyházmegyei Gyűjteményben fennmaradt elefántcsont relief képe díszíti, amely Szent Jeromost szokásos ikonográfiai attribútumaival együtt ábrázolja: remeteként, mezítelen felsőtesttel, szakállasan, egy barlang előtt állva. Egyik kezében bűnbánata kifejezéseként követ tart (ez a mellverés bűnbánati geszturára utal), másik kezét egy stólára helyezett könyvön nyugtatja, és a keresztre tekint. Lábánál az az oroszlán látható, amelyiknek a talpából a Legenda Aurea szerint kihúzta a tüskét, majd az oroszlán azután megszelídült, valamint a *vanitas* jelképeit, a nyitott könyvet és a koponyát is megjelenítette a relief készítője. Varga Lajos a könyvborítón szereplő ábrázolást részletesen elemzi a kötetben szereplő tanulmányában, elhelyezi a művészettörténetben a többi egyéni vagy csoportos Szent Jeromos-ábrázoláshoz viszonyítva térben és időben is: valószínűsíti, hogy olasz földön készülhetett. Összehasonlítja Matthaus Donner Szent Jeromosról készült ólom domborművével és a váci párdarabjával, a Szent Sebestyén-relieffel. A relief a Szent Jeromos-i érények közül a tudományos elköteleződést és az aszkézist is megjeleníti. A képen szereplő bíborosi kalap arra utalhat, hogy Damasus pápa mellett munkálkodott Rómában, de tudjuk, hogy valójában nem volt bíboros, és ez a kalapábrázolás anakronizmus.

A címlap után a kötet szerkesztőjéről, Boros Istvánról szólnék, akinek *Adalékok Szent Jeromos teológiájához* című tanulmánya rámutat arra, hogy Jeromosban

elsősorban az aszkéta remetét, a Szentírás fordítóját és magyarázóját tisztelték, nem annyira a teológust vagy dogmatikust. A 15. levél elemzése kapcsán kifejti álláspontját Jeromos szentháromságtani nézeteiről. Boros István arról is ír, hogy milyen viszonyban állhatott Marius Victorinusszal, valóban a tanítványa volt-e, ismerte-e a műveit. Jeromos célja nem az volt ennek a levélnek a megírásával, hogy részt vegyen a IV. század szentháromságtani vitáiban, hanem csak annyi, hogy megvédje magát a rosszindulatú szíriai szerzetesekkel szemben, akik eretnekséggel vádolták, így határolódott el a szabellianusoktól és az arianusoktól.

Kránitz Mihály *A Szentírás mint az evangelizáció eszköze Órigenész (185–254) és Szent Jeromos (347–420) egyházi íróknál* című tanulmányában összehasonlítja Órigenész és Szent Jeromos fordításhoz való viszonyát, előképzettségüket, műveltségüket. Idézi XVI. Benedek pápa szavait az egyházatyák Szentírás-szeretetéről, Órigenész- és Jeromos-idézetekkel rámutat arra, hogyan használták ezt a tanításban és az igehirdetésben. Szent Jeromos Nepotianus áldozópapnak a következő tanácsot adta: „Nagyon gyakran olvasd az isteni Írásokat, sőt a szent könyvet soha ne tedd a kezedből!” (Ep. 52,7), és Jeromosról úgy beszél, mint aki „Isten szavának nagy szerelmese”, ezzel utal arra, hogy a Biblián keresztül Isten mindennap szólhat a hívőhöz.

Ehhez a gondolathoz kapcsolnám a kötet végén szereplő beszámolót, amelyben Tarjányi Béla a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 30 éves tevékenységét mutatja be a fenti idézetek szellemében. A társaság nagyon sokat tett a Biblia népszerűsítése érdekében és azért is, hogy a hívők rendszeresen elővehessék akár kis formátumú zsebbiblia vagy, könnyen hordozható könyvek formájában a Szentírást. Bibliaolvasó szemináriumokat tartottak több magyarországi és határon túli városban is, előkészítették a Káldi-Neovulgata kiadását, és kiadták a cigány nyelvű fordítását is.

Szent Jeromos művei közül a remete- és szerzeteséletrajzokkal foglalkozik Pataki Elvira tanulmánya *A szerzetes és a hangyák* címmel; a *Malchus élete* című mű narrációs technikáját elemzi. A Jeromos által írott életrajz főszereplője előbb szerzetes volt, majd fogságba esett, és rabságában juhokat kellett őriznie, kényszer hatására megházasodott, de mégis testi érintkezéstől mentes lelki szövetségben élt együtt feleségével, mígnem egy isteni sugallatra visszatért a kolostora közösségébe. Ennek a kolostorba való visszatérés-gondolatnak az előzménye a műben leírt hangyaboly megpillantása és a hangyákról való elmélkedés. A tanulmányban Pataki Elvira részletesen feldolgozza a hangyaboly-leírás előképeit és forrásait a görög-római pogány irodalomban és a keresztény egyházatyáknál is. Rámutat a vergiliusi bukolika párhuzamaira, elemzi az állatmeséket, és a tücsök és a hangya kapcsán figyelemre méltó szöveghelyeket idéz az egyházatyáktól. A szorgos hangya és a léha, csak a zenélésnek élő tücsök antik irodalomból ismert ellentéte helyett Jeromosnál a tücsök másként, pozitív módon ábrázolva jelenik meg az egyik, Eustochiumhoz írott levelében. A bűnbánat, az ima és az ének szüntelen művelését javasolja „*esto cicada*

noctium” felszólítással. A „*formica Dei*” szókapcsolat az egyházatyák közül Szent Ágostonnál is előfordul az *Enarrationes in Psalmos*ban, a tempomjáró, prédikációt hallgató, himnuszt éneklő, így magának szellemi javakat gyűjtögető, azokat télen jó szívvel osztogató hívő előképeként. A *Vita Malchi* lehetséges forrásaként Pataki Elvira Órigenészt nevezi meg, kimutatja a *Contra Celsum* közvetlen hatását a hangyákról szóló 7. *caput*ban. A tanulmányból megtudjuk, hogy Szent Jeromos pogány irodalmi műveltsége is hatott a *Vita Malchi* szövegének megformálására, Vergilius *Georgicája* és *Aeneise* is kimutatható a hangyák ábrázolásában.

Takács László *Ellenfelek és ellenségek* című tanulmánya Szent Jeromos vitairatairól szól, amelyek közül hetet szoktunk ebbe a csoportba osztani: A luciferanusok és az ortodoxok vitatkozása, Helvedius ellen Szűz Mária szüzességéről és Jézus testvéreinek problémájáról, Iovinianus ellen, majd az Órigenész tanainak elítélésről szóló Jeruzsálemi János ellen, Rufinus ellen, Vigilantius ellen, A pelagianusok ellen. Takács László foglalkozott a műfaji meghatározás és a művek csoportosításának kérdésével: mitől vitairat egy vitairat? Írt azokról a személyekről, akikhez ezek a művek íródtak (például ismerte-e személyesen őket Jeromos, fiktív vitákról van-e szó). A tanulmány kifejti Jeromos vitával kapcsolatos meggyőződését („nem embereket gyűlölök, hanem tévtanokat”), a vita műfajának viszonyát, kapcsolatát a kommentár műfajával, amelyet Jeromos igen kedvelt, és nagyobb mértékben művelt, valamint a vita viszonyát a levél műfajával is. Minden Jeromos-vitairat célpontja az Egyház olyan tagja, aki eltér az ortodox tanítástól; célkeresztjében az eretnekek állnak. Kiderül a vitairatokból, hogy Jeromos világosan látta, hogy az egyházon belüli tévtanok néha hermeneutikai forrásból fakadnak. Nála a Biblia szövegének fordítása és kommentálása az egyház egységének fenntartását is szolgálta.

Fenyves Krisztián tanulmányában a krisztológiai értelmezések fejlődését vizsgálja Szent Jeromos szövegmagyarázatainak fényében. Az Úr szenvedő szolgáljáról szóló énekek értelmezéstörténetéhez Szent Jeromos Izajás könyvéhez készült szövegmagyarázatát használta fel. Az egyházatyák Izajás próféciáját és a Szolga sorsát Jézusban látják beteljesedni. A szerző rámutat arra, hogy a keresztények nemcsak átvették az Ószövetséget, hanem Krisztus halálából és feltámadásából kiindulva újraolvasták és újraértelmezték, így az bizonyos értelemben új szöveggé is formálódott. Jeromosnál a *iuxta Hebraicam veritatem* jelenti a héber szöveg tekintélyébe vetett hitet, annak elsőbbségét a fordítási problémák megoldásában, a rabbinikus gondolatok felhasználását. A tanulmány írója idézi Szent Ágoston beszámolóját Jeromos fordításáról, aki szerint „kortársunk, Hieronymus, ez az igen tanult, mindhárom nyelvet jól ismerő pap, nem görögről, hanem héberről fordította le latinra a szent iratokat. A zsidók azt vallják, hogy Hieronymus tudós munkája hiteles, míg állításuk szerint a Septuaginta fordítói számos helyen tévedtek” (De civ. Dei 18,43).

A könyv utolsó, IV. része Szent Jeromos munkásságának utóéletével és hatástörténetével foglalkozik. Székely János *Káldi György, Szent Jeromos bibliafordításának*

kiváló magyar tolmácsolója című tanulmánya azzal indít, hogy egy internetes blogger szerint nem érdemes Káldi György fordítását használni, mert nem az eredeti szövegekből fordít, hanem a Vulgatából. Cáfolja ezt az állítást, és rámutat arra, hogy mit is jelent eredetiből fordítani a Bibliát. Bár magyar nyelvű bibliafordítások a tatár és török pusztítás miatt nem maradtak fenn az 1000–1500 közötti évekből, biztos, hogy léteztek, ilyen volt például a huszita biblia vagy Szántó (Arator) István fordítása, és a protestánsok is készítettek bibliafordításokat a Vizsolyi Biblia előtt is. A Vulgatából fordítani a tanulmány írója szerint azt jelenti, hogy a Vulgata latin szövege jó, mert híven tükrözi a héber, arám vagy görög szöveget; a fordító olyan görög és héber kódexekből is dolgozhatott, amelyek azóta már elvesztek. Ebben a tanulmányban idézi Székely János, hogy Káldi gyönyörűen fordította az „Istennek lelke lebeg vala a vizek fölött” kifejezést, mivel a lebegni ige héberül a madárnak a fiókái vagy a tojásai feletti lebegését jelenti, anyai szeretetét fejezi ki. A biblia vers mögött ott van egy sumer mítosz is, ami szerint a világ egy hatalmas tojáshoz volt hasonló, és az istenség mint egy óriási madár kotlott, lebegett felette, és előhívta belőle az életet.

Pecsuk Ottó *„Ha a szükség úgy hozza, örömet élünk vele” – A Vulgata szerepe a Vizsolyi Bibliában* címmel írta meg tanulmányát. Áttekinti a nyugat-európai reformáció viszonyát a Vulgatahoz és a XVI. században létrejött újabb latin bibliafordításokat. A XVI. században a Vulgata mellett új latin nyelvű bibliafordítások készülnek, mert Lorenzo Valla és a filológia tudományának hatására felmerül, hogy a Vulgataba is kerülhettek másolási hibák az évszázadok folyamán. Az összegyűjtött héber és görög kéziratok alapján végezték el a Vulgata javítását. Akkoriban az egyes fordítók a latin nyelvű bibliafordítások segítségével tudták összehasonlítani az exegetikai megfigyeléseiket és fordítási megoldásaikat. Ezek szerepe fontos a Vizsolyi Biblia keletkezéstörténetének megértésében is. Tanulmányában fordítási szempontból problémás szöveghelyeket vizsgál, és rámutat, hogy ezek megoldásában többségben vannak azok a helyek, ahol a fordító a Vulgata fordítási megoldását tartja a legjobbnak, és ezt is alkalmazza (12 db a 30 példából), 7 alkalommal a Vizsolyi Biblia önálló fordítási megoldást talál a héber szövegre, a többi esetben, kisebbségben vannak azok, amelyekben más fordításokat követ. A fordítók által is nehéznek tartott esetekben a Vulgata megoldásai jelentettek biztos fogódzót.

Szuromi Szabolcs Anzelm *Szent Jeromos ekkleziológiai írásaival és egyházfegyelmi hatásukkal* foglalkozott előadásában. Jeromoshoz a püspök szerepére, feladatára vonatkozó írásai és a Máté evangéliumához írott kommentárja és a levelei alapján közelít. Szent Cyprianus írásaival együtt Szent Jeromos munkái képezik az egyház hierarchikus működésének és szentségkiszolgáltató tevékenységének legfontosabb egyháztani pilléreit a XI–XII. századi kánonjogi gyűjteményekben. Adamik Tamás *Szent Jeromos Petrus Abelardus Historia calamitatum* című írása egy XII. századi történetben előforduló Szent Jeromos-idézeteket vizsgál, mivel a kutatás nem fordított eddig figyelmet arra, hogy Jeromos hatott-e Abelardus és Heloysa

írásaira. Abelardus levelében életének történetét beszéli el, közben gyakran idéz az egyházatyáktól, de míg Szent Ágostontól csak négyszer, Szent Jeromostól 18-szor. Arra keresi a választ, hogy mivel magyarázható Jeromos ilyen mérvű kedveltsége. Erre nem elegendő magyarázat, hogy a szöveghelyek a házasság kellemetlenségeit és nehézségeit bizonygatják, mondván: a bölcsnek nem való a házasság (Iovianus ellen). Jeromos még Cicerót is idézi a házasság ellen, aki Terentiától való válása után azt mondta, hogy nem tudja egyformán szolgálni az asszonyt és a filozófiát is. A filozófusnak tehát nem szabad megházasodnia sem az antik római szónok, sem Jeromos szerint. Más helyeken arról szól a Jeromos-idézet, hogyan kerüljék el a filozófusok a kísértéseket és a sokaságot. Abelardus saját életének megpróbáltatásait párhuzamba állítja Jeromoséval, aki azt írja, hogy „Semmi más nem vethető szememre, csak nemem, s azt sem vetik szememre, csak amikor Paula Jeruzsálembé utazik.” Abelardus azért idézhetett ennyit Jeromos műveiből, mert a kortársaival sokat vitatkozó egyházatyja örökösének tekintette magát.

A konferenciakötet négy nagy egységre osztható, amit a szentírási helyek és a hivatkozott ókori művek mutatója, valamint a névmutató egészít ki, könnyűvé téve ezáltal az idézetek és hivatkozások visszakeresését. Az első tematikai egység Szent Jeromossal mint a Biblia tudós fordítójával foglalkozik. Martos Levente Balázs *Szent Jeromos a biblikus egyházdoktor* című írása hagiográfiai és életrajzi adalékokkal mutatja be, hogyan gondolkodott az egyházatyja a fordításról, mit jelentett számára az „értelem szerinti fordítás”, a célnyelvhez való alkalmazkodás, és hogy a jó fordításban az idegen nyelv gondolatait a saját nyelv jellegzetességeinek megfelelően, pontosan és szabatosan kell kifejezni. A jó fordítás azonban Jeromos számára nem elsősorban művészet, hanem az igazság tisztázásának eszköze, a szöveg pontos továbbadása pedig az igaz tanítás továbbadását jelenti.

Gánicz Endre *Szent Jeromos és a szentírási kánon* című tanulmányában a szent szövegek csoportosításában három részt különít el az egyházatyánál a *De viris illustribus* alapján. A kánoni és az apokrif könyvek mellett megfigyelhető egy „mintegy kánoni” csoport is. Van olyan irat, amely fokozatosan nyerte el tekintélyét, míg más iratok, annak ellenére, hogy nyilvánosan olvasták, használták őket az egyházban, nem kerültek bele a latin kánonba. Jeromos az Ószövetséget illetően a palesztinai kánon könyveit fogadta el, az Újszövetségnél viszont nem kérdőjelezte meg azt a 27 kánoni iratot, amelyek korábban is elfogadott voltak.

A Jeromos előtti latin bibliai szövegekről írva Benyik György rámutat arra, hogy Jeromos előtt is léteztek már latin Biblia-fordítások, de ezek gyakran lokális nyelvezetet használtak, és stílusuk sem vetekedett a pogány írók műveinek stilisztikai szépségeivel. A szentírási szövegeknek számos különböző, párhuzamosan használt és olykor pontatlan fordítását használhatták a II. századtól a források tanúbizonyosága szerint. A szerző áttekinti a Vetus Latinára vonatkozó kutatást, a *Vetus Latiná*nak a Vulgatába való tagozódásáig. Mivel Jeromos fordítási korrekciója csupán a négy

evangéliumra terjedt ki, az Újszövetség többi része a régi latin fordítás szövegén keresztül vált a Vulgata részévé. Ágoston is a Szentírás számos latin nyelvű változatáról ír (*Latinorum interpretum infinita varietas*), de ezekre csak az ókeresztény atyák eltérő szövegeiből következtethetünk, és nem tudjuk megállapítani, hogy a *Vetus Latina* mely könyvek fordításait tartalmazhatta.

Oláh Zoltán elemzése azt tárja fel, hogy harminc év távlatában hogyan érvényesült a *Hebraica veritas* elve. Szent Jeromos leveleiben és kommentárjában mutatja be Izajás 6. értelmezését. Jeromos 381-ben Damasus pápához címzett levelében (18A és 18B levél, ami azért két részletben maradt fent, mert az elsőnél a papirusz végére ért) magyarázta már ezt a szövegrészt, majd a 408–410 közé datálható *Izajáshoz írt kommentárjában* is visszatért rá. A levélben hosszabban fejtette ki a szöveg magyarázatát, mint a kommentárjában, és amíg a levelében még a Septuaginta alapján dolgozott, harminc évvel később már a héber szöveg alapján magyaráz, de folytatja korábbi gondolatait, nem kell revideálnia őket.

Szent Jeromossal mint a Biblia értelmezőjével foglalkozik Szatmári Györgyi *Folyamok* című tanulmánya, amelyben a folyóvíz mellé ültetett fa képe a Teremtés könyvétől a Jelenések könyvéig tárul fel Jeromos magyarázatában. A nedvességtől éltetett fa a Törvényen elmélkedő ember, akinek az élete gyümölcsözővé válik. Jeromos e bibliai folyamok vizének tükrében megmutatja Krisztus, az egyház és a hívő kapcsolatát, az írások lelki értelmét, gyümölcsét. Racs Csaba *Szent Jeromos Ezékiel kommentárjának* keletkezési körülményeiről, Órigenész hatásáról, a kommentárban az étellel kapcsolatos üdvösség hirdető igékről ír. A kiszáradt csontmező életre keltésének látomásában a rabbinikus értelmezést jobban érvényesíti Jeromos: a kortörténeti értelmezés szerint a Midrást követi, szerinte Izraelnek mint népnek a babiloni fogságot követő újjáéledéséről szól ez a kép, keresztény értelmezés szerint viszont a halottak végidőbeli feltámadását látták benne. Jeromos álláspontja szerint ezek a kiszáradt csontok Izraelt jelentik, és a Szentírásban máshol erősebb érveket lát a halottak feltámadására vonatkozóan. Kocsis Imre *A Filemonnak és a Galatáknak írt levelek* jeromosi értelmezését mutatta be. Jeromos a Filemonnak írt levél magyarázata során szembe szállt azokkal a keresztényekkel, akik szerint a szóban forgó levél nem Páltól származik, vagy ha Páltól származik, csak ajánlást tartalmaz, nem pedig tanítást. A kommentár szerint Pál apostol a római fogsága idején írta ezt a levelet, amelyben egy Onezimosz nevű rabszolga megtérése kapcsán a kegyelem erejét és hatását mutatta be. Onezimosz elszökött gazdájától és meglopta azt, majd Pál hatására megtért, és megbánta korábbi bűneit. A Galata-levél a pogányságból megtérteknek íródott, és Jeromos a kommentárjában kiemeli, hogy Pál határozottan szembeszáll azokkal, akik azt tanítják, hogy a megigazolást a cselekedetek által nyerhetjük el. Ebben a kommentárban található annak az antiochiai esetnek a leírása is, amely a Pál és Péter apostolok közötti nézeteltérésre vonatkozik, mely szerint Pál megfeddte Pétert színlelt viselkedése miatt. Szent Ágoston, aki a szín-

lelést a csalással és a hazugsággal azonosította, igen kritikusan fogadta Jeromos értelmezését, és levélváltásukban vita bontakozott ki erről.

Nyúl Viktor a Máté evangéliumához fűzött kommentár alapján Jeromos Péter ábrázolásával foglalkozik. Péter alakjában a tanulatlan halászból lett igehirdetőt, a többi tanítvány szóvivőjét és képviselőjét, a meggyengülésében és megingásában esendő emberi személyt láthatjuk, aki rábízta magát Isten kegyelmére, ami átformálja törekeny emberi lényét. Perendy László szintén a Máté-kommentárral foglalkozott, de annak forrásai szempontjából. Bár az Előszó szerint a négy könyvből álló mű mindössze két hét alatt íródott 398 márciusában Cremonai Eusebios kérésére, és Jeromosnak sietnie kellett a munkával barátja hajójának indulása miatt, a tanulmány írója valószínűnek gondolja, hogy Jeromos ehhez a művéhez már korábban összegyűjtötte a fellelhető görög és latin forrásokat, sőt a mű bizonyos részei már készen lehettek, mikor a felkérését megkapta. Az Órigenész és Hilarius által írt kommentárok hatásán kívül Antiochiai Teophilosz, Apollinarisz, Hérakleai Theodórosz, Hippolütosz műveit is felhasználhatta Jeromos ehhez a kommentárhoz, amely munkásságában egyfajta fókuszpontot alkotott, és magába foglalta a II., a III. és a IV. század számos exegetikai irányzatának és szerzőjének meglátásait. Somos Róbert Szent Jeromos Zsoltár-értelmezéseivel és az órigenészi hagyománnyal foglalkozott, és arra a megállapításra jutott, hogy a Zsoltár-értelmezések terén került Jeromos legközelebb Órigenészhez. A tanulmány másik következtetése az, hogy Jeromos *Excerpta ad Psalmos* című munkájának talán nem ugyanaz a fő mondanivalója, mint a mintául szolgáló órigenészi Zsoltár-Enchiridionnak. Utóbbi olyan műfajú könyvecskét jelent Somos Róbert szerint, amelynek fő célja életvezetési, morálfilozófiai tanácsokat adni rövid, tömör, egyszerű és érthető formában, nem pedig filológiai jegyzet. Órigenész számára a zsoltárok az etikai tanítás hordozói; olyan szempontból válogatta ki a zsoltárverseket, hogy azok rövid magyarázataival keresztény lélekvezetési tanácsokat adjon, Jeromos pedig a munka eredeti terjedelmét megváltoztatva az órigenészi kihagyásokat pótolni igyekezett, és felhasználta még hozzá Tertullianus *De spectaculis* és Lactantius *De ira Dei* című műveit is.

A konferenciakötet áttekintést ad a magyarországi Szent Jeromos-kutatás jelenlegi állásáról, és a benne található tanulmányok hivatkozásai azt is megmutatják, hogy ezek a tudományos eredmények hogyan kapcsolódnak a nemzetközi és magyar Jeromos-kutatáshoz. Jeromos művei közül a legtöbb esetben a levelek kerülnek elő a tanulmányok érvelésében, ezeket 2005-ben adták ki magyar fordításban Takács László szerkesztésében (Szent Jeromos: Levelek I. Ford. Adamik Tamás – Puskely Mária – Takács László Szerk. Takács László, Szenzár Kiadó, Budapest, 2005). Jeromos munkásságának hazai megismertetéséhez hozzájárult John N. D. Kelly 2003-ban magyarra fordított monográfiája is (John N. D. Kelly: Szent Jeromos élete, írásai és vitái (Ford. Nemes Krisztina, Szerk. Heidl György, Paulus Hungarus – Kairosz,

Budapest, 2003). A konferenciakötetben található tanulmányok Jeromos forrás-használatát, munkásságát, kortársaihoz való viszonyát, utóéletét és hatástörténetét egészen a magyar Biblia-fordításokig követik nyomon, és hasznos olvasmányul szolgálnak az antikvitás, a középkor és a Szentírás kutatói számára.

*Óbis Hajnalka*¹

¹ Óbis Hajnalka: egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem BTK, Történettudományi Intézet

