VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2024. XX. ÉVFOLYAM 2.

A TARTALOMBÓL

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA: Artemis Ephesia természetszimbólummá válása a kora újkorban. Források és értelmezések

CYRIL PASQUIER: Irenaeus and Unity. About the Book „Irénée de Lyon, théologien de l'unité"

LENYÓ ORSOLYA: Porból lettél és porrá leszel. Hamvazószerda rítusának alakulása a középkori és kora újkori Európában

SCHEFFER MIKLÓS: Betekintés a középkori templomok keletelésének problémájába. 2. rész: Saját vizsgálatok

BARTA PÉTER JÓZSEF: „Jöjjön, aki csak jönni fog, imáink és kívánságaink egyszerűen erre irányulnak." – Rabbi Shapira és Peter Serrarius különös interakciója a kora újkori Amszterdamban

TÓTH ANNA JUDIT: Prokopios a szlávok vallásáról (*De bellis* VII. 14. 22–29)

BUBNÓ HEDVIG: Egy XX. századi szentéletrajz margójára

CZAKÓ ISTVÁN: A bűn: vallás- és filozófiatörténeti vázlat

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XX. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2024

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES
Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Huszadik évfolyam, 2024/2. szám

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

Főszerkesztő: Tóth Anna Judit
Főszerkesztő-helyettes: Ilyefalvi Emese

Szerkesztők:
Turcsán-Tóth Zsuzsanna (Tanulmányok)
Németh György (Forrás)
Hanula Gergely (Disputa)
Sarnyai Csaba Máté (Műhely)
Bakos Áron (Hírek): aron.bakos@ubbcluj.ro
Tamási Balázs (Recenziók): tamasib@or-zse.hu

Szerkesztőbizottság:
Adamik Tamás, 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, Zsengellér József

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

Turcsán-Tóth Zsuzsanna: Artemis Ephesia természetszimbólummá válása a kora újkorban. Források és értelmezések 9

Cyril Pasquier: Irenaeus and Unity. About the Book „Irénée de Lyon, théologien de l'unité" 23

Lenyó Orsolya: Porból lettél és porrá leszel. Hamvazószerda rítusának alakulása a középkori és kora újkori Európában 52

Scheffer Miklós: Betekintés a középkori templomok keletelésének problémájába. 2. rész: Saját vizsgálatok 77

Barta Péter József: „Jöjjön, aki csak jönni fog, imáink és kívánságaink egyszerűen erre irányulnak." – Rabbi Shapira és Peter Serrarius különös interakciója a kora újkori Amszterdamban 101

FORRÁS

Tóth Anna Judit: Prokopios a szlávok vallásáról (*De bellis* VII. 14. 22–29) 123

DISPUTA

Bubnó Hedvig: Egy XX. századi szentéletrajz margójára 139

MŰHELY

Czakó István: A bűn: vallás- és filozófiatörténeti vázlat 149

HÍREK

Beszámoló *A túlélés mintázatai* című kiállítás megnyitójáról. 2024. április 18. (Tegzes Nóra Valentina) 163

Tanszéki hagyományok és változó világok. Néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatók 2. hallgatói konferenciája. Budapest, 2024. április 18–19. (Zalatnay Klára Lujza) 165

Vallási rituselemzések a Hungarológiai Doktori Iskola hallgatóinak éves konferenciáján. Kolozsvár, 2024. április 19. (Benedek Roland Áron) 167

Beszámoló a *Rurality and religion. Places and networks of religion in rural areas of Roman Italy, Gaul, and the Northern Provinces* nemzetközi konferenciáról. Graz, 2024. május 6–8. (Szabó Csaba) 169

A Reformation Research Consortium 13. *Early modern encounters. Religions, Cultures and societies* című konferenciája. Palermo, 2024. május 14–16. (Tóth Anna Judit) 172

Beszámoló a CESNUR Bordeau-ban megrendezett nemzetközi konferenciájáról. Pessac, 2024. június 12–15. (Nemes Márk) 174
Schmidt Éva Archívum honlapjának bemutatója. Budapest, 2024. augusztus 5. (Szilágyi Zsolt) 181

RECENZIÓK

Michael Greed – Dawn Kruger (eds.): *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God.* SIL International. Lean Publish, 2022. (Wang Lijin) 187
H. H. Hardy II: *Exegetical Gems from Biblical Hebrew: A Refreshing Guide to Grammar and Interpretation.* Grand Rapids, MI: Baker Academic A Division of Baker Publishing Group, [2019] (Bödör Zoltán) 194
Frazer-Imregh Mónika (ford.): *Marsilio Ficino – A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez.* Budapest: Polaris Könyvkiadó, 2024. (Császárné Guth Bernadett) 198
Emily Sigalow: *American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019. (Erdős Ágnes) 201
Emily Michelson: *Catholic Spectacle and Rome's Jews Early Modern Conversion and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 2022. (Szabó Kitti) 205
Maya Garren Tam (ed. and trans.): *On the Jews of Jemen (Von den Juden des Yemen). A Report by Victorian Explorers. The Aid Committee for Yemenite Jewry*. New York: Maya Garren Tam, 2023. (Kárpáti Judit) 209
Nathan Betz – Anthony Dupont – Johan Leeman (eds.): *Revelation's New Jerusalem in Late Antiquity.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2023. (Kulcsár Géza) 213

LECTORI SALUTEM!

A jelen számban öt tanulmány kapott helyet, melyek témájuk időrendjében követik egymást. Turcsán-Tóth Zsuzsanna írása az ephesosi Artemis istennő kereszténykori utóéletének egy saját aspektusával foglalkozik: bemutatja, hogy a kisázsiai görög istennő hogyan vált a Természet allegóriájává az újkorban. Cyril Pasquer angol nyelvű tanulmánya egy 2023-ban megjelent Szent Iréneusz tanulmánykötet apropóján ad átfogó értékelést az Iréneusz-kutatás jelenlegi állásáról, irányvonalairól. Lenyó Orsolya a hamvazószerda liturgiájának fejlődését vizsgálja, azzal a céllal, hogy teljes képet adhasson a rítus változatairól a középkori és koraújkori Európában. Scheffer Miklós írásának első része már megjelent a Vallástudományi Szemle 2024/1. számában, ahol a szerző bemutatta témájának: a templomok keleti irányba való tájolására vonatkozó kutatások történetét és főbb kihívásait. Most a második részben számos gyakorlati példán mutatja be hazai templomaink keletelésének technikáit: és a kutatásban már ismert típusok mellett egy újfajta keletelési gyakorlat lehetőségére is rámutat. Barta Péter József tanulmányában a XVII. századi Amszterdamba kalauzol el egy Peter Serrarius megörökítette különös találkozó hátterét elemezve. Shapira, jeruzsálemi askenázi rabbi és az amszterdami millenarista közösség osztoztak a Messiás közeli eljövetelének hitében, és ez a történelem adott pontján nem hétköznapi kapcsolatfelvételre adott lehetőséget.

A Forrás rovatban Prokopios Iustiniaus háborúiról szóló művéből adok közre egy szemelvényt magyar fordítással és magyarázatokkal, amely a szlávok vallásának és életmódjának legelső forrása. Bubnó Hedvig a Disputa rovatban megjelenő írásával emlékezik vissza José Ignacio Tellechea Idígorasra, egy nagy hatású Loyolai Szent Ignác életrajz írójára. A Műhely rovatban Czakó István a készülő *Magyar Filozófiai Enciklopédiá*ból ad közre egy újabb szemelvényt, a „Bűn" szócikk alapszövegét. A kötetet Hírek és Recenziók zárják. Jó olvasást kíván a főszerkesztő:

Tóth Anna

TANULMÁNYOK

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.9

ARTEMIS EPHESIA TERMÉSZET-SZIMBÓLUMMÁ VÁLÁSA A KORA ÚJKORBAN[1]

Források és értelmezések

TURCSÁN-TÓTH ZSUZSANNA

ABSTRACT

The Transformation of Artemis Ephesia into a Symbol of Nature in the Early Modern Period: Sources and Interpretations

The cult of Artemis of Ephesus worshipped in Asia Minor for nearly a millennium, had began to decline in the 3rd century AD and disappeared by the early 5th century AD. However, by the late Middle Ages, her figure was revived in a new form, reinterpreted not simply as an ancient Greek goddess but primarily as a symbol of nature (Dea Natura). This transformation was supported by ancient texts and artifacts, which reshaped her into an allegory of nature, blending her attributes with those of deities like Isis and Cybele. This paper builds on previous research and investigates how ancient depictions of Artemis of Ephesus influenced the *Dea Natura* engravings featured in the 1615 edition of Vincenzo Cartari's Le imagini degli dei degli antichi.

Artemis Ephesiát közel ezer éven át tisztelték Kis-Ázsiában,[2] ám ősi volta sem menthette meg kultuszát a pusztulástól. A Kr. u. III. században a szentélye egy földrengés során súlyosan megsérült, később a gótok fosztották ki. Ezután részben felújították, de régi pompáját és jelentőségét már soha nem nyerte vissza. Erre utal, hogy a szentély területén lévő érmeverő műhelyeket sem nyitották meg újra, így Artemis Ephesia alakja közel négyszázötven év után eltűnt a veretekről.[3] Tisztelete a kereszténység

[1] A szerző a tanulmány alapjául szolgáló kutatást az Emlékezetkultúra az antikvitástól a modernitásig kutatócsoport 20708B800 témaszámú, a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara által finanszírozott pályázat keretében végezte.

[2] Artemis Ephesia kultuszának eredete vitatott. Az ókori szerzők szerint a görögök megérkezése előtt alapították. (Kallimachos: Hymni III. 237–245, Pausanias VII. 2. 6–8). Az istennő nevét említő legkorábbi felirat a Kr. e. VI. századból származik (SEG 36. 721), az Artemision területén az első, egyértelműen szentélyként szolgáló épület a Kr.e. VIII. századra keltezhető, míg a legkorábbi kultikus tevékenység nyomai a Kr. e. XI. századra vezethetők vissza. A témáról részletesebben lásd: Turcsán-Tóth: Alapvetés, 19–27.

[3] Az ephesosi pénzverdékből származó első darabok a Kr. e. VII. században készültek. Artemis Ephesia legkorábbi ábrázolásai – legalábbis abban a formában, ahogy ma ismerjük – a Kr. e. II. században készült *kistophoros*okon tűntek fel először, és egészen a Kr. u. III. századig rendszeres

térhódításával egyre inkább háttérbe szorult, míg végül a kultuszszobrát fetételezhetően Ióannés Chrysostomos pusztította el Kr. u. 401-ben, az Ephesosban tett látogatása során.[4] Ám „rokonaival"[5], például *Aphrodité Aphrodisiasszal*[6] vagy *Artemis Leokophryénével*[7] ellentétben a neve nem merült a feledés homályába – furcsa módon épp a kereszténységnek, pontosabban az *Apostolok cselekedetei*ben[8] fennmaradt, az ephesosi ezüstművesek lázadásáról szóló történetnek volt köszönhető.[9] Ábrázolásai azonban teljesen eltűntek és csak a reneszánsz idején fedezik fel újra őket; ekkor azonban az ókor iránt rajongók nem pusztán egy ógörög istennőt csodáltak benne. Az alakját új tartalommal töltik meg, sajátos szimbólummá válik, és elszakadva az antikvitásban betöltött szerepétől, már nem Artemis Ephesia többé, – legalábbis nem abban az értelemben, ahogy Démétrios, az ephesosi ezüstműves imádta őt. Ő lesz *Dea Natura*, akit Isisnek vagy *Diana Ephesia*nak is neveznek. Andrea Goesch doktori diszszertációjában már részben felvázolta azt a folyamatot, amely során Artemis Ephesia ábrázolása a XVI. században a természet allegóriájává vált, és bemutatott több olyan írott és tárgyi forrást, amelyek ebben szerepet játszottak.[10] Jelen tanulmányomban az ő kutatásához kapcsolódóan szeretnék néhány kiegészítést tenni Vincenzo Cartari 1615-ben megjelent könyvének *Dea Natura* ábrázolásaira vonatkozóan.

A középkorban a természet allegóriájának megfogalmazása sokáig irodalmi keretek között zajlott, hiszen egy olyan sokrétű fogalmat, mint a természet, nehéz volt képi formába önteni.[11] Ernst Curtius *Natura*-t az ókori világ egyik utolsó vallási élményének tar-

díszítményei volt az érméknek. Fleischer: Artemis von Ephesos, 39–46; Karwiese: Ephesos, 297, 310–313, 324–325; Turcsán-Tóth: Alapvetés, 44–46.

4 Ps.-Proclus Constantinopolitanus: Dialysis de oratione dominica 20. A témáról bővebben lásd: Bennhdorf: Zur Ortskunde, 104, 5. jegyzet; Kukula: Literarische, 269, No. 405, 2. jegyzet, vö Muss: The Artemision, 309–310.

5 Az anatóliai kultuszszobor-ábrázolások között a hellénisztikus és római korban megjelent egy sajátos csoport, amely jól körülhatárolhatóan megkülönböztethető a kor más istenábrázolásaitól. Ezeknél a szobroknál a lábak összezártak, felkarok szorosan a testhez simulnak, a könyökök behajlítottak, az alakarok előre nyúlnak, a kézfejek kissé kifelé fordulnak, a tenyerek enyhén megdöntve felfelé néznek. Az alsótestet a deréktól vagy csípőtől kezdődő, merev, kötényhez hasonló, függőlegesen és/vagy vízszintesen tagolt ruhadarab öleli körbe A mellkason láncok sorakoznak, a fejet *polos* ékesíti. A női istenek, akik ezen csoport többségét alkotják, hosszabb vagy rövidebb fátylat viselnek és gyakran különböző állatok kíséretében jelennek meg. Robert Fleischer a monográfiájában Artemis Ephesia rokonszobrainak nevezte ezeket. Fleischer: Artemis von Ephesos, XI.

6 Uo., 146–184.

7 Uo., 140–146.

8 ApCsel. 19. 23–40.

9 Goesch: Diana Ephesia, 21.

10 Goesch: Diana Ephesia, 21–29.

11 Goesch: Diana Ephesia, 21. *Natura* alakjának középkori irodalomban való megjelenéséről bővebben lásd: Knowlton: The Goddess Nature, 224–253; Curtius: Europäische Literatur, 114–137.

totta;[12] mindazonáltal ennek a képzetnek a kialakulása egy hosszú folyamat eredménye.[13] Bár *Physis* vagy *Natura* alakja több irodalmi műben is feltűnt, az első szerző, aki a Természetnek valamilyen fizikai formát adott, Claudianus volt,[14] egy olyan ősi, de szép nőalakként mutatta be, akit szárnyas lelkek vesznek körül.[15] Leírásában ez a fizikai forma csak másodlagos fontosságú; Claudianus a feladatkörének bemutatására nagyobb hangsúlyt helyez a műveiben.[16]

Curtius szerint Claudianus *Natura*-ja egy Kr. u. III–IV. században keletkezett, *Physis*nek szentelt himnuszra vezethető vissza.[17] Ebben a műben egyfajta univerzális, mindent átható erőként jelenik meg, amely olyan jelzőkkel ragadható meg, mint a legősibb, mindennek anyja, az apa, az anya, a dajka, a tápláló, a bölcs, mindent adó stb. [18] Ennek a komplex képnek számos eleme megjelenik a középkor *Dea Natura* felfogásában is.[19] A kora keresztény szerzők számára *Natura* alakja több szempontból is kihívást jelentett. Felsejlettek mögötte a pogány istennők; teremtő erőként Istennel, anyai funkcióit tekintve pedig Máriával vetélkedett. Így viszonylag hosszú idő telt el, míg megtalálták a helyét a kor gondolkodásában.[20]

Curtius és Knowlton négy középkori írót (Bernardus Silvestris, Alain de Lilles, valamint Guillaume de Lorris és Jean de Meung) emel ki, akiknél megfigyelhetők a *Natura* képének változásai. Silvestris *De mundi universitate* művének *Natura* alakja részesedik a teremtő tevékenységben, ilyenformán maga is egyfajta isteni lény, de az anyaghoz kötött.[21] Alain de Lille *De Planctu Nature* című munkájában már részletes fizikai leírást kapunk *Naturá*ról, amely erősen emlékeztet Apuleius *Aranyszamár* című művében szereplő Isis alakjára.[22] Alain de Lille-nek ez a műve különösen fontos, mivel

[12] Curtius, Europäische Literatur, 115.

[13] A Natura képzet filozófiai és irodalmi hátteréről az ókorban bővebben lásd: Knowlton: The Goddess Nature, 224–232.

[14] Knowlton: The Goddess Nature, 234–235; Curtius: Europäische Literatur, 115.

[15] Claudianus: De consulatu Stilichonis II. 464–466.: *Vestibuli custos vultu longaeva decoro ante fores Natura sedet, cunctisque volantes dependent membris animae.*

[16] Rendet teremt a káoszban (*veterem qua lege tumultum discrevit Natura parens*): De raptu Proserpinae I. 249–250; az istenek gondviselője (*talis ab Idaeis primaevus luppiter antris possessi stetit arce poli famulosque recepit natura tradente deos*): De quatro consulatu Honorii 198–199; istenek házasságának őrzője/közvetítője, (*pronuba fit Natura deis ferrumque maritat aura tenax : subitis sociantur numina furtis.*): Magnes 38. Knowlton: The Goddess Nature, 233–234; Curtius: Europäische Literatur 114.

[17] Orphei: Hymni X.

[18] Curtius: Europäische Literatur, 114–115; Goesch: Diana Ephesia, 22.

[19] Goesch: Diana Ephesia, 21.

[20] Goesch: Diana Ephesia, 22–23. vö. Berndt: Dame Nature, 11.

[21] Knowlton: The Goddess Nature, 236–241; Curtius: Europäische Literatur, 116–121; Goesch: Diana Ephesia, 23.

[22] Knowlton: The Goddess Nature, 242–249; Curtius: Europäische Literatur, 227–229; Kemp: Natura, 9–10.

az első középkori *Natura*-ábrázolásokat ezen leírás ihlette.[23] Végül Curtius hosszan értekezik a *Rózsaregény*ről is, amelyben a szerzők elsősorban *Natura* termékenységi aspektusát hangsúlyozzák.[24]

A képzőművészet, ellentétben az irodalommal, nem támaszkodhatott az ókori hagyományokra, mivel a kor művészei csak ritkán öntötték képi formába a természet allegóriáját.[25] Ennek egyik példája, Archelaos domborműve Homéros apoteózisáról, amelyen *Physis* egy leánygyermekként jelenik meg *Pistis*, *Sophia*, *Areté*, *Mnémé* társaságában.[26]

A középkor első ismert *Natura*-illusztrációja Alain de Lille egyik verséhez készült: itt a Természet fátylat, köpenyt és övvel átkötött tunikát viselő nőalak, akit csak a mellette szereplő *Natura* felirat alapján lehet azonosítani.[27] A XIV. században, valamint a XV. század első felében készült többi Természet-ábrázolás is hasonló. Bár előfordulnak olyan elemek, amelyek egyedibbé teszik ezeket – például a ruhát virágok vagy más növények díszítik, vagy az öltözet többé-kevésbé megfelel Alain de Lille leírásának[28] – még nem alakultak ki olyan jellegzetességek, amelyek markánsan megkülönböztetnék a Természetet más allegóriáktól.

Csak a XV. század végére alakul ki egy sajátos ikonográfiai típus: *Natura* egy gyönyörű nőalak, aki a kebléből kispriccelő tejet a földre permetezi.[29] Ezzel a képi megformálással *Natura* tevékenységi köre némileg beszűkül, hiszen így annak tápláló aspektusa válik hangsúlyossá.

A XVI. századtól kezdve egyre jobban megragadható Artemis Ephesia képmásának hatása a *Natura* ábrázolásokon,[30] amelynek legfeltűnőbb megnyilvánulása az emlők számossága.[31] Ez nem jelenti a másik forma eltűnését;[32] Cesare Ripa *Iconologia* című művében[33] is így jelenik meg. Megjegyzendő azonban, hogy ezek a jellemzők – a fiatal nőalak, a földre csöppenő tej – Ripánál nem kizárólag *Natura* ábrázolásán figyelhetők meg, a Jóság (*Benignita*)[34] és a Táplálás (*Sostanza*)[35] is rendelkeznek ezekkel. Artemis

[23] Kemp: Natura, 10.

[24] Curtius: Europäische Literatur, 132–135.

[25] Kemp: Natura, 9.

[26] British Museum, leltári szám: 1819,0812.1.; Zanker: The Mask, 158–162.

[27] A XIV. század első feléből származó, Biblia Pauperum stílusú, a szerző *Anticlaudianus* című művén alapuló pommersfeldi Codex (Kodex 215).

[28] A korszak más *Natura*-ábrázolásairól bővebben lásd: Kemp: Natura 11–13.

[29] Kemp: Natura, 17–19. vö. Goesch: Diana Ephesia, 24–25.

[30] Kemp, Natura, 21– 25; Goesch: Diana Ephesia, 25.

[31] Például Nicolo Tribolo 1529-ben készült *La Natura* szobra. (Musée National du Château, Fontainebleau, leltári szám: I.S.124). Az ábrázoláson nemcsak ez jelenti a hasonlóságot, hanem az *ependytés* is egyértelműen felismerhető.

[32] Goesch: Diana Ephesia, 26.

[33] Ripa: Iconologia, 374.

[34] Uo., 49.

[35] Uo., 495.

Ephesia ábrázolása ezzel szemben egyedi, megjeleníti azokat a jellegzetes vonásokat, amelyek a *Natura* képzethez kapcsolódnak, ráadásul az ókori Mediterráneum egyik legismertebb istennője volt, nem véletlen tehát, hogy riválisává vált ennek a típusnak.

Az, hogy Artemis Ephesia alakja egyre nagyobb hatást gyakorolt a *Natura*-ábrázolások megformálására, az ókori szövegek tanulmányozásának és a korszakban meginduló „ásatásoknak" is köszönhető.[36] Artemis Ephesia képmásának *Dea Natura*-ként való újjászületésében két antik szerző, Macrobius és Hieronymus játszott kiemelkedő szerepet.[37] Macrobius Isist „sokmellű" istennőként írta le, és a természettel, valamint a földdel azonosította.[38] Hieronymos nem Isist, hanem Dianát nevezte „sokmellűnek", és minden élőlény táplálójának tekintette.[39] E források legkorábbi irodalmi recepciója nem Itáliában, hanem attól északabbra történt: [40] Georgius Pictorius (1500–1569), német orvos és polihisztor, *Theologia Mythologica* című munkájában Macrobius nyomán Isist „sokmellű" istennőnek nevezte.[41] Ugyancsak ezt a szöveghelyet használja fel Lilio Gregorio Giraldi (1479–1552), olasz költő és tudós a *De Deis Gentium*ban, [42] valamint Vincenzo Cartari (1531–1590), mitográfus és az Este-ház több tagjának titkára, *Le Imagini de i dei de gli antichi* című értekezésében. Cartari arról is beszámol,[43] hogy X. Leó pápasága idején (1513–1521) találtak egy, az istennőt ábrázoló szobrot; ugyanezt az alakot véli felfedezni Hadrianus érméin is.[44] Művének egy későbbi, 1615-ös kiadásában a szerkesztők, Cesare Malfatti és Lorenzo Pignoria, ezt a szövegrészt egy olyan metszettel illusztrálták, amely egy *Dea Natura*-szobrot ábrázol két érme társaságában (1. kép).[45]

Mielőtt alaposabban elemeznénk ezt a képet, szólni kell a mű két további *Dea Natura*-ábrázolásáról. Az első, Claudianus *De consulatu Stilichonis*-ban leírt jelenetet ábrázolja (2. kép), némileg módosítva: a nőalak a barlang mellett nem ül, hanem áll, és a szárnyas lelkek puttók formájában veszik körül, közülük az egyiket a karjában

[36] Goesch: Diana Ephesia, 26. A kora újkorban meginduló ásatásokról bővebben lásd: Furlotti: Antiquite 9–46.

[37] Goesch: Diana Ephesia, 27–28.

[38] *„Isis iuncta religione celebratur, quae est vel terra vel natura rerum subiacens soli. Hinc est quod continuatis uberibus corpus deae omne densetur, quia vel terrae vel rerum naturae altu nutritur universitas."* Macrobius: Saturnalia, *I.20.*

[39] Hieronymus, PL 26, 441A–C

[40] Goesch: Diana Ephesia, 28.

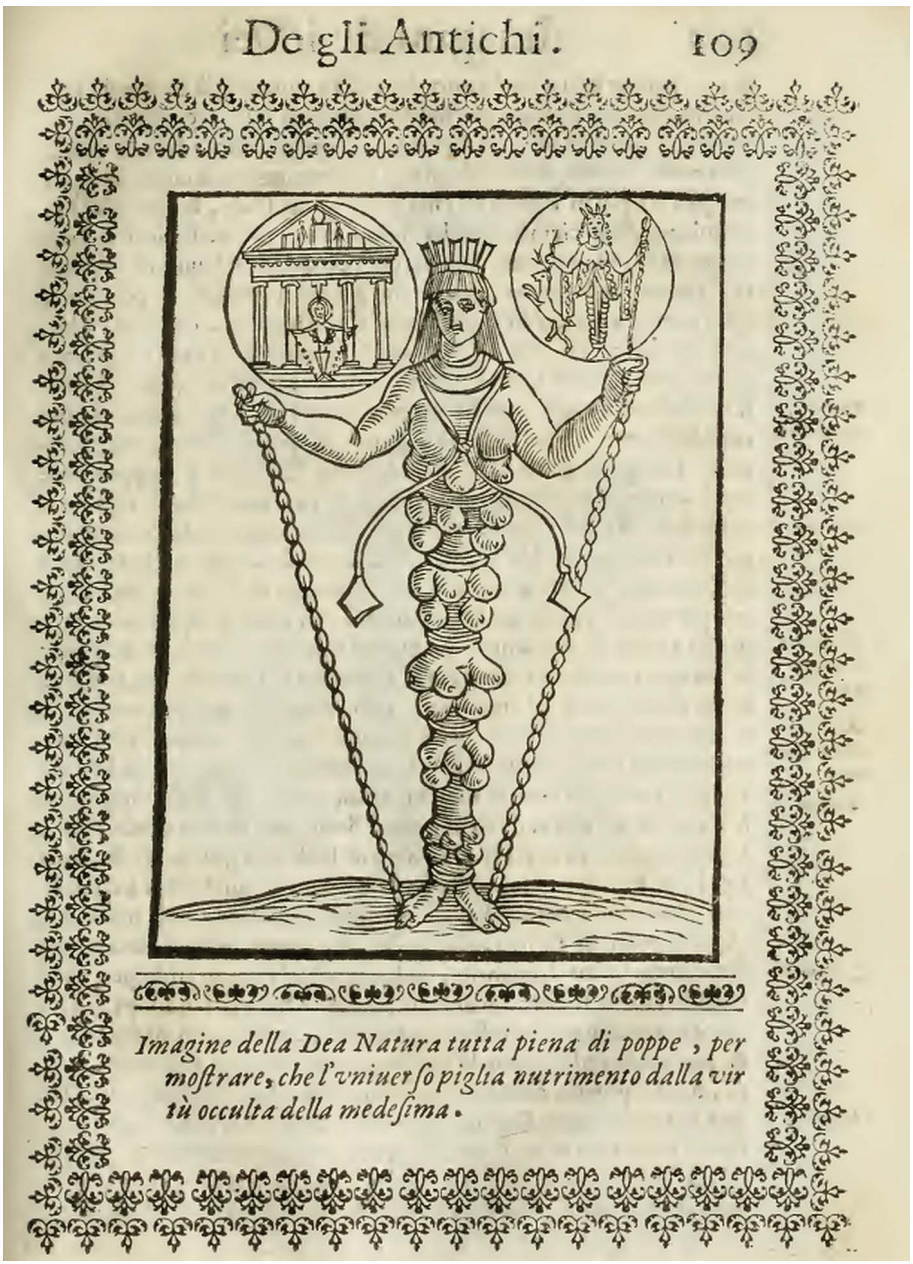
[41] *„Eius simulacorum continuatis uberibus, linea veste, et cornibus ornatum fuit."* Pictorius: Theologia mythologica, 40.

[42] Giraldi: De Deis Gentium, 527–528.

[43] Cartari: Le Imagini, 84.

[44] Artemis Ephesia ábrázolásai leggyakrabban a Kr. u. 2. század érméin bukkannak fel; különösen sokat ismerünk Hadrianus uralkodásának idejéből. Nem véletlen, hogy Cartari egy ilyen érmére hivatkozik. Az Artemis Ephesiát ábrázoló érmék időbeli és földrajzi megoszlásáról lásd: Turcsán-Tóth: Alapvetés, 14. táblázat, 349–351.

[45] Cartari – Malfatti – Pignoria: Le Vere, 109.



1. kép. Vincenzo Cartari 1615-ben kiadott művének egyik Dea Natura ábrázolása

2. kép. Claudianus versének illusztrációja Vincenzo Cartari 1615-ben megjelent könyvében

tartja. A felsőteste fedetlen, több emlő látható rajta, amely részben Artemis Ephesia a korszakban ismert ábrázolásainak hatásaként kerülhetett rá. A kép Claudianus költeményének illusztrációjaként szerepel a műben.[46]

A másik metszet nem az eredeti, Cartari-féle szövegben szerepel, hanem abban a kiegészítésben, amelyet Lorenzo Pignoria írt a szöveghez. Ebben utalva az eredeti műre ismét elmondja, hogy a X. Leó pápa idején találtak egy ilyen szobrot. Ezt a részt egy Artemis Ephesia-szobor képével illusztrálja, ez a szobor azonos lehet a John Soane's Museumban őrzött körplasztikával – legalábbis annak korszakban ismert állapotával.[47]

A szobor középen áll, míg az érmék, a kép felső részén jobb és bal oldalon helyezkednek el. A főalak fején sajátos formájú korona, az alapja egy pánt, amelyből egymással nem érintkező, téglalap alakú lapocskák nyúlnak ki. Ez alatt egy fátyol, amely elöl eltakarja a homlokot, hátul pedig a vállig ér. A mellkas felső részét egy egyszerű, díszítetlen nyakék fedi, amely az egyiptomi *ushek*hez hasonló; az alsó szegélyéhez egy, a szegycsontnál csomóra kötött zsinór kapcsolódik, amelynek a

[46] Cartari – Malfatti – Pignoria: Le Vere, 21; Claudianus: De consulatu Stilichonis II. 464–466.

[47] Cartari – Malfatti – Pignoria: Le Vere, 511. John Soane's Museum (Leltári szám: M613). A kora újkori grafikákon, festményeken és metszeteken megjelenő Artemis Ephesia körplasztikák gyakran nem azt az állapotot tükrözik, amelyet ma ismerünk, ami megnehezíti az azonosításukat. Sokszor nehezen dönthető el, hogy egy ma ismert ábrázolás korábbi állapotát, vagy annak a művész saját elképzelései szerint kiegészített töredékét, esetleg egy napjainkra elveszett másik szobrot ábrázol-e. Az A15-ös szobor történetéről bővebben lásd: Turcsán-Tóth, Alapvetés, 59–62.

végeit egy-egy rombusz alakú lapocska zárja le. A felkarok a felsőtesthez simulnak, míg az alkarok oldalra nyúlnak. A kezekben egy-egy, ovális elemekből álló „bot", kissé megdöntve, a lábfejek mellé támasztva. Az alsótestet *ependytés*[48] takarja, amely formájáról és vízszintes tagolásáról[49] könnyen felismerhető. Deréktól lefelé a testet emlők borítják, így az *ependytés*t is. A felsőtesten az alak „valódi" emlői elkülönülnek a többitől, ezt az elkülönülést a zsinór íve még hangsúlyosabbá teszi. Ez az ábrázolásmód nem előzmények nélküli; egy nagyon hasonló figura szerepel Enea Vico 1557-ben megjelent *Le Imagini delle Donne Auguste* című művében (3. kép),[50] azokkal a különbségekkel, hogy az alak a fején falkoronát visel, a nyakéke díszített, a fátyla egyiptomi jellegű, és a derekáig ér, a kezében tartott botok felső vége pedig nem a vállakig, hanem a fej felső harmadáig ér.

A két érme közül a jobb oldali Artemis Ephesia *epiphaniá*ját, míg a bal oldali Massiliai Artemist ábrázolja. Az előbbin az istennő az ephesosi temploma, az Artemision lépcsőin áll, ez a fajta megjelenítési mód gyakori volt Hadrianus korában.[51] Az utóbbin Massiliai Artemis tűnik fel, ez a verettípus azonban korábbi, a Kr. e. I. században készült.[52] Cartari a szövegben csak a Hadrianus korabelit említi, így felmerül a kérdés, hogy Malfatti és Pignoria vagy a metszet készítője miért döntött a másik használata mellett, hiszen a mintául vett érmetípuson szereplő név alapján (Hostilius Saserna) tudhatták, hogy az korábbi.[53] Sőt, Hadrianus uralkodásának idejéből számos olyan veret ismert, amelyen Artemis Ephesia alakja részletesebben jelenik meg.[54] A választásban feltehetőleg az játszott szerepet, hogy a massiliai istennő kultusza Ephesosból eredeztethető,[55] így a két istennő némi túlzással megfeleltethető egymásnak; mindkét alak tehát egyfajta *Dea Natura* képmásként értelmezhető.

[48] Jelen munkámban az *ependytés* alatt azt a merev kötényhez hasonló ruhadarabot értem, amely az Artemis Ephesia-szobrok alsótestét díszíti. Turcsán-Tóth: Alapvetés, 157–188 vö. Fleischer, Artemis von Ephesos 88–102. A néhány fennmaradt ókori szövegtöredék alapján, amelyben ez a kifejezés előfordul, sokkal tágabb értelmű volt. Egy olyan ruhadarab megnevezésére használták, amelyet valamilyen módon a *chitón* felett viseltek a nők. Miller: The Ependytes, 313–329.

[49] Az ependytés tagolásáról és formájáról lásd: Turcsán-Tóth: Alapvetés, 163–165.

[50] Goesch, Diana Ephesia, 29.

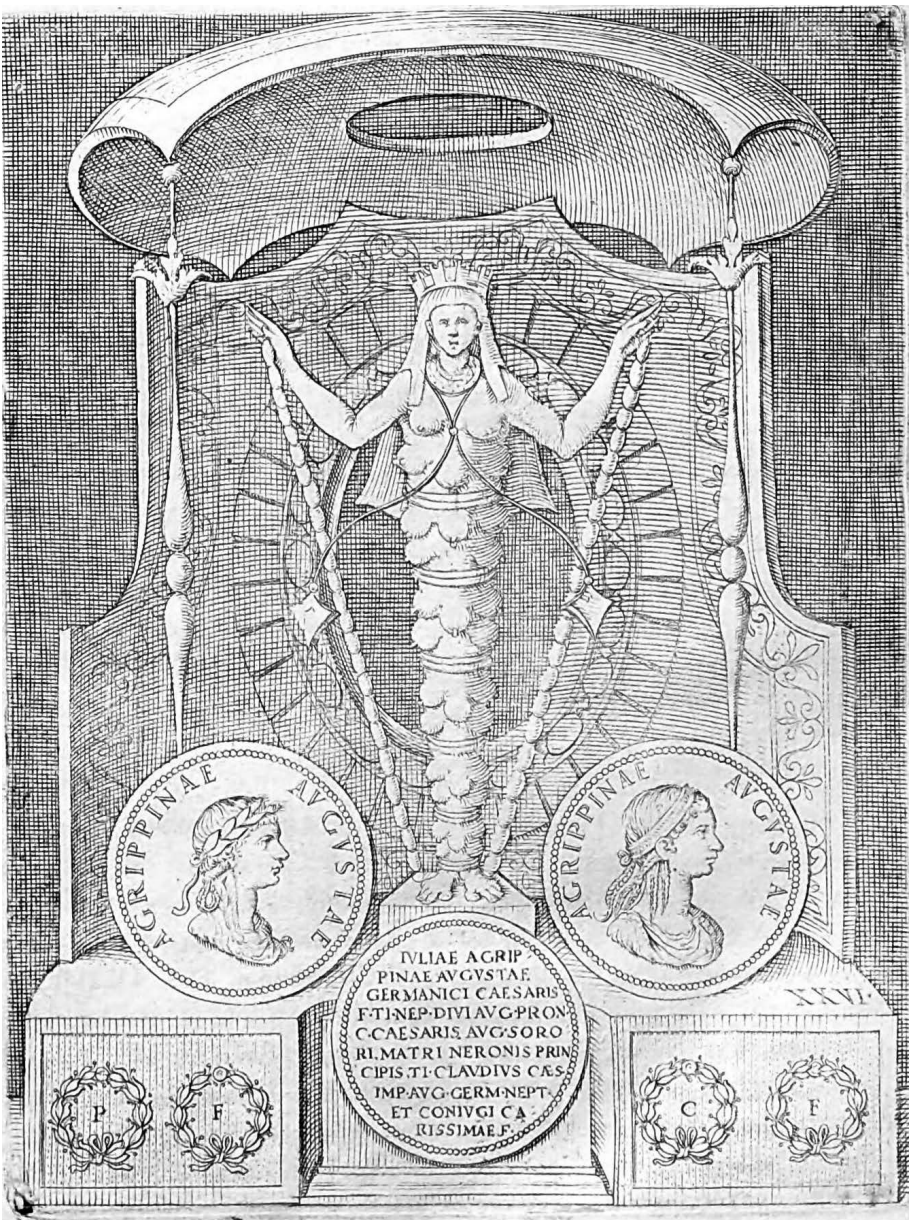
[51] RPC III. Nr. 1332-1335, 1346, 2061-2062, 2071, 2076, 2082.

[52] Crawford: Roman, 448/3.

[53] A metszeten nem szerepelnek feliratok, de az érmék eredetijén igen. A metszet készítőjének vagy a megrendelőnek a célja az istenalak ókori formájának megjelenítése volt, nem pedig az érme bemutatása, ezért annak elhagyása ésszerű döntésnek tűnik, hiszen meghagyásával csak kisebb méretben lehetett volna ábrázolni az istennőket.

[54] Az Artemis Ephesiát ábrázoló érmék közül a Kr. u. II. századi vereteken figyelhetők meg legjobban az ábrázolás részleti; ezek közül különösen sok készült Hadrianus idején. RPC III. Nr.1328–1331.

[55] Massiliai Artemis kultuszát a Kr. e. VI. században a területre érkező phókaiaiak alapították. A városukat elhagyó gyarmatosítókhoz Ephesosban csatlakozott Aristarché, egy előkelő asszony, aki álmában azt az útmutatást kapta Artemis Ephesiától, hogy másolja le szent tárgyait, hajózzon el a phókaiaiakkal, és ahol várost alapítanak, építsenek egy szentélyt számára. Aristarché és a phókaiaiak



3. kép. Enea Vico művének illusztrációja

eleget tettek az istennő utasításának, és minden általuk alapított városban meghonosították a kultuszát. Strabón, Geographika, IV.1.4 Artemis Massiliába kerüléséről lásd még: Malkin: Religion and Colonization, 69–72; Malkin: What is, 52; Turcsán-Tóth, Alapvetés, 35–37.

4. kép Lodovico Moscardo kötetében megjelenő bronz kisplasztika, amelyet a szerző Isisként azonosít

5. kép A Museo Nazionale Atestinoban (Este) őrzött kislapsztika. (Leltári szám: 15582)

Mind Vico, mind Cartari könyvének *Dea Natura* alakjaiban több antik istennő vonása is felfedezhető, mindazonáltal legdominánsabban Ephesos úrnője van jelen. A testtartás, a szorosan összezárt lábak, az *ependytés*, valamint a kezekben tartott „botok" mind erre utalnak. Goesch[56] a két illusztrációt kapcsolatba hozza Lodovico Moscardo, 17. századi műgyűjtő saját kollekcióját bemutató kötetének Isis ábrázolásával[57] (4. kép). Noha a szerző nem említi, ezen a képen egy ma ismert, Artemis Ephesia-ábrázolásként azonosított bronz kisplasztikatípus egyik példányát látjuk (5. kép).[58] Méretükből adódóan ezek a tárgyak kevésbé kidolgozottak, mint egy körplasztika, így az olyan finom részletek, mint az ékszerek vagy *protomé*k[59] legfeljebb csak nagyon sematikusan szerepelnek rajtuk. Ezeken a bronz kisplasztikákon a felsőtestet teljesen beborítják a „mellek", amelyek eredetileg kerekdedek és domborúak lehettek, de a kopás miatt rombusz alakúvá csiszolódtak.[60] Az *ependytés* négyzet alakú mezőkre tagolt, középükön kisméretű, kör alakú mélyedés,[61] esetleg kerek kiemelkedés látható. Nem kell a szemlélő-

[56] Goesch: Diana Ephesia, 29.

[57] Moscardo: Note overo, 17,

[58] Jelen tanulmányomban az egyes Artemis Ephesia-ábrázolásokra az általam készített katalógusszámai alapján hivatkozom. Turcsán-Tóth: Alapvetés…, G1 (őrzési hely: Bologna, Museo Civico, leltári szám: 854), G2 (őrzési hely: Boston, Museum of Fine Arts, leltári szám: 66.951); G5, (őrzési hely: Este, Museo Nazionale Atestino, leltári szám: 15582) A fotót az Olasz Kulturális Minisztérium és a Venetoi Múzeumok Regionális Igazgatóságának engedélyével közlöm. (Direzione regionale Musei Veneto, su concessione del Ministero della Cultura.)

[59] Szobrokat, edényeket vagy más felületeket díszítő, többnyire egy állat vagy ritkábban ember fejét vagy felsőtestét ábrázoló díszítmény.

[60] A G1-en még kerekdedebbek, a G2-ön rombusz alakúak, a G5-ön pedig szinte teljesen lekoptak.

[61] G2

nek túl sok képzelőerővel rendelkezni ahhoz, hogy ezekben a díszítőelemekben az egész testet beborító emlőket lásson, ahogy ezt Moscardo is tette, amikor bemutatja gyűjteményének ezt a darabját.[62] Mégsem ez árulkodik leginkább arról, hogy a bronz szobrocskák egyike vagy egy hozzájuk nagyon hasonló példány ihlette a metszetet készítő művészt. A lábfejek mellé támasztott, a felső végénél megragadott, tojás formájú elemekből álló „botok", amelyek az eredeti kultuszszobor kézfejéről lecsüngő gyapjúcsomót jelenítik meg, egyértelművé teszik, hogy az alkotó ismerte ezt az ábrázolástípust.

6. kép Massiliai Artemist ábrázoló denarius hátlapja (L. Hostilius Saserna, Kr. e. 48)

A Vico-féle metszethez képest történt változtatások többsége Massiliai Artemis ábrázolására vezethető vissza. A falkorona helyére egy, az érmén szereplő alak sugárkoronájához hasonló fejdísz került. A fátyol megrövidülése és a botok hossza szintén ennek köszönhető. A testet beborító emlők Vico ábrázolásán egyforma méretűek, míg Malfatti és Pignoria metszetén az alak emberi anatómiának megfelelő helyen ábrázolt emlők hangsúlyosabbak. Ez utóbbi, a hangsúlyos emlők, Massiliai Artemis képmásának is a jellegzetességei. (6. kép) A díszítetlen nyakék szintén az érméről származhat, szinte az összes vereten feltűnik egy íves vonal a mellkas felső harmadán. Az egyiptizáló vonások mindkét esetben Isist idézik: Vico metszetén a fátyol formája, mindkét alakon a nyakék felépítése, de leginkább a szegycsontnál csomóra kötött zsinór (Isis csomó?).[63] A falkorona talán Tychétől vagy Kybelétől, illetve az Artemis Ephesiát ábrázoló érmékről származhat.[64]

Cartari és Vico művének ábrázolásai tökéletesen szemléltetik azt, hogyan mosódtak egybe az ókori istennők alakjai *Dea Natura* képében a kor gondolkodásában. A metszeteket készítő művészek által megalkotott istennő a valóságban soha nem létezett, de Isis, Artemis Ephesia, Massiliai Artemis, és talán Kybelé vagy Tyché egyes vonásai is felismerhetők benne.

[62] A megjelenésüket azzal indokolja, hogy az istennőnek a testét képletesen úgy jelenítették meg az ókorban, mint aki a világegyetemben minden dolgot táplál. Moscardo: Note overo, 17.

[63] Isis öltözetének változásiairól bővebben lásd: Bianchi: Images of Isis, 470–505.

[64] Az Artemis Ephesia szobrokon lévő fejdíszekről, valamint ezek kora újkori értelemzéséről lásd: Turcsán-Tóth, Alapvetés,80–87.

Natura illetve *Dea Natura* alakja rendkívül sokrétű és szerteágazó, ezért minden korszak művésze számára kihívást jelentett a képi megformálása. Nem véletlen tehát, hogy sokáig inkább az irodalomban találkozunk alakjával. Az ókorban, ha nemet társítottak hozzá, rendszerint nőként jelenítik meg. Isteni mivolta meglehetősen bizonytalan; bár istennőként is feltűnhet, gyakran inkább egyfajta univerzális, mindent átható erő, vagy egy-egy aspektusa válik hangsúlyossá. A középkor folyamán azonban a művészek megkísérlik fizikai formába önteni e fogalmat. Noha még a kora újkorra sem alakul ki egységes ábrázolásmódja, néhány jellegzetes vonás, például az emlők sokasága, állandó elemmé válik. Az antikvitás istennőinek ábrázolásai, különösen Artemis Ephesiáé jelentős hatást gyakorolnak *Dea Natura* képi megformálására. Azáltal, hogy feltárjuk, mely érmék, kisplasztikák, szobrok vagy reliefek hatottak a középkor és a kora újkor művészeire vagy inspirálták őket műveik megalkotása során, felderíthetjük, hogy mely tárgyak voltak ezekben a korszakban ismertek. Így pontosabban nyomon követhetjük az Artemis Ephesia emlékanyag történetét, feltárhatjuk a rárakódott fizikai (restaurálások, kiegészítések) és szellemi rétegeket, és közelebb kerülhetünk az ókori istennő kultuszának megértéséhez, illetve ahhoz, hogyan élt tovább a későbbi korszakok emlékezetében.

BIBLIOGRÁFIA

Elsődleges források – Ókori szerzők

Claudianus: Claudian I – II. (szerk. és ford.) Platnauer, Maurice, Cambridge etc.: Harvard University Press, 1990.

Kallimachos: Hymni Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Callimachi Hymni et epigrammata. Berolini: Weidmannos, 1907.

Pausanias: Jones, W.H.S. – Litt, D. – Ormerod, H.A. (ford.): Pausanias's Description of Greece. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

Orphei Hymni: Abel, Eugenius: Orphica. Leipzig: G. Freytag, 1885.

Macrobius: Saturnalia: Willis, Jacob (szerk.): Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia. Teubner, Lipsiae, 1963.

Strabón: Strabo: Geographica. (szerk.) Meineke, August, Leipzig: Teubner, 1877.

Szakirodalom

Benndorf, Otto von: Zur Ortskunde und Stadtgeschichte, Forschungen in Ephesos, Band 1. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906, 9–115.

Berndt, Elsa: Dame Nature in der englishen Literatur bis Herab zu Shakespeare. Berlin: Mayer & Müller, 1923.

Bianichi, Robert, S.: Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the interpretatio graeca. = Bricault, L. – Versluys, M. J. – Meyboom, P. G. P. (eds.): Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14. 2005. Leiden: Brill, 2007. 470–505.

Cartari, Vincenzo: Le imagini de i dei de gli antichi. Venetia: Presso Francesco Ziletti, 1580.

Cartari, Vincenzo – Malfatti, Cesarea – Pignoria, Lorenzo: Le Vere e Nove Imagini De Gli Dei Delli Antichi. Padua: Apresso Pietro Paolo Tozzi, 1615.

Crawford, Michael: Roman Republican Coinage. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1974.Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern: A. Francke AG, 1948. Fleischer, Robert: Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. EPRO 35, Leiden: Brill, 1973.

Furlotti, Barbara: Antiquities in motion: from excavation sites to Renaissance collections. Los Angeles: The Getty Research Institute, 2019.

Giraldi, Lilio Georgio: De Deis gentium varia et multiplex historia, in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, et pleraque clarius tractantur. Basel: Oporinus, 1560.

Goesch, Andrea: Diana Ephesia. Ikonographische Studien zur Allegorie der Natur in der Kunst vom 16–19. Jahrhundert. Frankfurt am Mein Peter Lang: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1996.

Karwiese, Stefan: Gross ist die Artemis von Ephesos: die Geschichte einer der grossen Städt der Antike. Wien: Phoibos Verlag, 1995.

Karwiese, Stefan: Die Münzprägung von Ephesos. Band 5,1: Katalog und Aufbau der römerzeitlichen Stadtprägung. Wien, 2012.

Kukula, Cornelius: Literarische Zeugnisse über den Artemis¬tempel, Forschungen in Ephesos, Band 1 Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, Alfred Hölder, 1906, 237–277.

Kemp, Wolfgang: Natura: Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie: Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie im Fachbereich Altertums- und Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen. Kiadatlan doktori disszertáció, 1973.

Knowlton, Edgar C.: The Goddess Nature in Early Periods = The Journal of English and Germanic Philology 19, 1920/2, 224–253.

Malkin, Irad: Religion and Colonization in Ancient Greece. Studies in Greek and Roman Religion III, Leiden: Brill, 1987.

Malkin, Irad: What Is an *Aphidruma*? = Classical Antiquity 10, 1991/1, 77–96.

Miller, Margaret C. Miller: The Ependytes in Classical Athens = Hesperia 58, 1989/3, 513–329.

Moscardo, Lodovico: Note overo memorie del museo del conte Lodovico Moscardo. Padoa, 1656.

Muss, Ulrike: The Artemision in Early Christian Times = Early Christianity 7, 2016/3, 293–213.

Pictorius, Georgius: Theologia mythologica ex doctiss. uirorum promptuario, labore Pictorij Vill. in compendium congesta. : Videlicet De nominum deorum gentilium ratione. De imaginibus, aut formis, insignibusque eorundem et omnium imaginum explanationes allegoricæ. Antwerpen: Michiel Hillen van Hoochstraten, 1532.

Ripa, Cesare: Iconologia, Venetia: Presso Cristoforo Tomasini, 1645.Turcsán-Tóth Zsuzsanna Alapvetés az Artemis Ephesia szobrok ikonográfiai elemzéséhez. Budapest: Martin Opitz Kiadó, 2023.

Zanker, Paul: The Mask of Socrates, The Image of the Intellectual in Antiquity. Berkeley etc.: University of California Press, 1995.

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.23

IRENAEUS AND UNITY

About the Book "Irénée de Lyon, théologien de l'unité"[1]

CYRIL PASQUIER

ABSTRACT

This article is an in-depth study of a recently published book on the notion of unity by the church father Irenaeus of Lyon. The 26 articles that make up the book are reviewed, in a manner that is more synthetic than analytical. In this way, we try to discern the main lines of force, the deep tendencies that inhabit this collective publication. Is the "Irenaean community" united? We distinguish two main orientations within this group of researchers: a historical and a theological one. We show both the legitimate approaches of these two schools and their limitations. To what extent can these two trends be unified? The second part or our article considers the very notion of unity, both in this book and according to Irenaeus. For Irenaeus, unity sometimes seems to be a broader concept than that which emerges from this monograph. For Irenaeus, unity is not only organic, but also metaphysical. It is around this broader notion of unity that it would be desirable to build unity.

INTRODUCTION

One year after Irenaeus of Lyon was officially proclaimed "doctor of the church", under the title of "Doctor of Unity", the publication in January 2023 of a volume of essays entitled "Irénée de Lyon, Théologien de l'Unité" provides an exciting opportunity to delve into the most recent research on this Father of the Church. We offer here our reflections on this work. They are the fruit of twenty years' assiduous study of Irenaeus and a careful and sympathetic reading of all the articles in this collective book. The thrust of the following lines is a meditation on unity in the spirit of Saint Irenaeus. We will begin by discussing the unity of the scientific community that has produced this work. We will then consider the meaning that the authors of this work give to the notion of unity. And we will compare it with what we have understood

[1] Bady – Chaieb (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. I would like to thank Gabriel de Colnet and Pierre Molinié for reviewing this study.

of unity in Irenaeus. Finally, we will open the debate on other themes of unity in the bishop of Lyon's teaching.

I. THE UNITY OF THE IRENAEAN SCIENTIFIC COMMUNITY

1. The Community's profile

The community of researchers who contributed to this book can be described as follows. Most of the authors are French-speaking (13 out of 22). 3 come from the English-speaking world (1 English, 1 Canadian, 1 American), 2 are Italian, 2 researchers are Armenian living in Europe (Louvain and Lyon), 1 is Greek from Thessaloniki, 1 is a French-speaker writing on Georgia. The denominations of the researchers are varied – Catholic, Orthodox, Protestant, non-denominational – as G. Bady underlines in his introduction.[2] But on the whole, religious affiliation remains discreet and is never used as a label to make claims. It is scientific research that takes precedence among all these authors and constitutes the unifying element of this community. The community is also a living entity: not only do the authors mention the articles of their colleagues, but they also make frequent reference to fruitful written and oral exchanges. The meetings between these researchers have provided a valuable intellectual stimulus.

Among the university towns represented, Lyon (8 authors) and Rome (3 authors) alone account for more than half of the articles. This lively communication between Lyon and Rome recalls Gregory the Great's famous letter to Etherius, bishop of Lyon, in 601, concerning the manuscripts of Irenaeus.[3] By this time, the aura of the Doctor of Unity had already been overshadowed by the post-Nicene Fathers. Let us hope that this renewed exchange between Rome and Lyon about Irenaeus will bear much fruit and "recapitulate", to speak in an Irenaean way, the disappointing exchange of the seventh century.

Notable absentees from this community include German researchers, who are present only through their publications referenced at the bottom of the page. The overwhelming majority of European authors is also a call to open up the Irenaean community to other continents. The Chilean school of theology, for example, numbers good Irenaean scholars, such as R. Polanco (quoted in this book) and Cl. Pierantioni.

[2] Bady: Irénée "Docteur de l'unité" et "théologien de l'unité", 15.

[3] Gregory the Great: *Epist.* XI, 40 (CCSL 140A, 937): "As for the deeds and writings of Blessed Irenaeus, we have been searching carefully for a long time, but to date we have not managed to find anything". (The translation is ours).

Africa and Oceania, notably with Denis Minns in Australia, could also have been invited to contribute.

It should also be noted that some of the contributors to this volume (at least E. Ayroulet, as vice-postulator, A. Bastit and M.-L. Chaieb) were involved in drafting the *positio* sent to the Dicastery for the Causes of Saints in Rome in preparation to the official declaration of Irenaeus as a Doctor of the Church. From the outset, this shows just how official this publication is. It is, in a way, the "memorial book of Irenaeus' doctorate". It attempts to answer the question: In what way can we call Irenaeus *Doctor unitatis*, as Pope Francis announced on 21 January 2022? It is unlikely, therefore, that the most original aspects of the doctrine of the Bishop of Lyon will be found in this volume, since at least some of the data presented here has served as material for a plea to facilitate a magisterial decision: the Pope's proclamation of Irenaeus' doctorate. This book is therefore a call for the publication of its twin with all the new themes of research, which are not mentioned in the present work. We will come back to this.

This community is also united by the themes addressed in the articles. The Irenaean themes dealt with can be described as "classic". The main subjects of theological investigation are the *regula fidei*, the unity between faith and reason, the question of Roman primacy, recapitulation, the good pleasure of God (divine plan), the economic Trinity, the debate on bipartite or tripartite anthropology, and the *imago Dei*. These are indeed the major aspects of Irenaeus' theology. All Bachelor of Theology students should study at least one of these well-known aspects of Irenaeus. This recent book takes a fresh look at these themes, with a wealth of useful reflections and references for students. For experienced researchers, however, this volume may sometimes give the impression that certain Irenaean concepts have been treated to the point of exhaustion. In this respect, some of the articles are reminiscent of late scholasticism: an excess of erudition, an increasing technicality of language, but nothing theologically original always emerges from these works.

This unified and academic treatment of the great Irenaean themes does not erase all particularism. The concept of "unity in diversity", much emphasised in this book and to which we shall return, applies perfectly to the scientific community involved. There really are all styles of researchers. Some are more inclined towards theology, others towards philology, still others towards history, and so on. At the risk of being a little schematic, however, we can distinguish two major sensitivities within this community. The point is not to force all the authors into two boxes. Many of the articles are atypical and do not fit neatly into one or another category. But let us try to characterise these two "schools".

2. The two "schools" of thought

a) A historical trend

Thesis

The tendency of the first school is historical. The authors of this school are keen to place the Church of Irenaeus' time in its historical context. On this point, H. Pietras' article, the very first in the volume, seems quite emblematic. The aim of this article is, in a way, to demythologise the beginnings of the Church (that of Irenaeus' time) from a post-Nicene rereading. In fact, the "imperial Church" reinterpreted at her convenience the birth of Tradition, and this, according to Pietras, does not correspond to historical reality. And Irenaeus helps us to re-establish the truth on this point. According to Pietras, Irenaeus presents Tradition first and foremost as a content of faith, and therefore as knowledge. In the time of Irenaeus, the Church had more of a community dimension than a hierarchical one. It let the Holy Spirit do its work, and Christians, especially leaders, behaved morally in accordance with their faith. It was holiness, his fidelity to the Gospel, that made the leader, and not primarily his position. For Pietras, the imperial Church, on the other hand, later took on a much more juridical character. And apostolic succession was then understood as the continuity of the sacramental laying on of hands rather than as a simple transmission of knowledge of the faith, as was the case in the time of Irenaeus. Pietras says: "Irenaeus does not speak of a mythical apostolic succession that would have been realised through an uninterrupted transmission of the laying on of hands, because it is not men who appoint presbyters, but the Spirit".[4]

What are we to make of this thesis? It is true that Irenaeus, of the 37 officially declared Doctors of the Church, is the only pre-Nicene author. This particularity should therefore be emphasised. We are invited to contemplate a pre-Nicene theology which, until now, has received proportionately less attention than the later periods, since it had not yet "produced" a doctor.[5] Ante-Nicene times are still little explored theologically, and the appointment of Irenaeus as a doctor seems providential.

Moreover, the phenomenon of the imperial Church's rewriting of early theological history is now well known. We know that there are many false documents that rewrite early doctrinal history in a way that is perfectly consistent with what it became in the imperial and medieval periods. For example, the history of the sacrament of marriage mentions a false ninth-century decretal by Pseudo-Isidore on marriage, attributed to Pope Evaristus, the first successor of Saint Peter. According to this text, as early as the time of the second Pope in the history of the Church (1st century), there was already a notion of Christian marriage taking place in public before a

[4] Pietras: L'unité de l'Église, 40.

[5] Pasquier: Théologie du corps, 549–550.

priest.[6] This mythical approach is therefore a rewriting of the history of the early Church with the aim of erasing all the paradoxes of history. And Pietras' historical sensibility rightly objects.

However, this author does not entirely avoid the pitfall of reaching to the opposite excess. He sometimes seems to idealise the early Church to the point of making it a separate reality from the imperial Church. This gives the impression that the Church at the end of the second century was quite different from the imperial Church. The spectre of A. Loisy's famous expression "Jesus announced the kingdom, and it is the Church that has come"[7] appears in the background. Thus, the plan initially laid out by Jesus would have been profoundly modified by the imperial Church, but this plan would still be perceptible in Irenaeus' writings. Wouldn't Pietras be passing from one myth to another? Let us analyse the objections to this idea, first from a historical point of view, and then in relation to the thought of Irenaeus himself.

Objections

– On the historical point of view

The discontinuity between the early Church of Irenaeus' time and the imperial Church does not seem to have been as absolute as Pietras suggests. There are indeed elements of continuity. For example, the canonisation of New Testament writings was the work of the imperial Church, but it was largely initiated by Irenaeus.[8] The Bishop of Lyons set about defining a list of apostolic writings that would later become normative by decision of the ecclesiastical hierarchy. The process of canonisation of the New Testament is therefore common to the two periods separated by Pietras.[9] Another point in common: the appointment of leaders in the spirit of a charism of function, and no longer only – as was the case in the first century – in relation to a charism of prophecy.[10] The community leader no longer needed to personally have prophetic charismatic revelations but had to demonstrate only human qualities and a good knowledge of the already established biblical Revelation. The Church of Irenaeus' time, though pre-imperial, was already no longer the ideal community described in the Acts of the Apostles (2,42–47). What is more, the reality of history does not fit the pattern according to which the fight against heresies after the Edict of Milan (313) would have exactly replaced the fight against the Roman Empire in Irenaeus' time, with the Church moving from state persecution to doctrinal "persecution" by certain deviant currents. The time of the Bishop of Lyon was a time of persecution by both the Roman Empire and the Gnostic heresy. The fight against heresy was

[6] Schillebeeckx: Marriage. Human Reality and, 269–272.

[7] Loisy: L'Évangile et l'Église, 111. (The translation is ours).

[8] Norelli: Les bases de la formation, 834.

[9] Bingham: Senses of Scripture in the Second Century, 54.

[10] Norelli: Les bases de la formation, 834.

therefore an element of continuity between the two periods. Heresy did not wait for the end of the imperial persecutions to see the light of day. Moreover, Irenaeus was not an "ultra-opponent" to the Roman Empire. In the spirit of Romans 13, he repeatedly calls for respect for the existing authorities.[11] His apocalyptic spirit is moderate, not exaggerated. He also defends the primacy of Rome, which was the capital of the Empire at the time. This emphasis on Rome in religious terms does not, at the very least, invite political denigration. It is Rome as a whole, as an eminently apostolic city and imperial capital, that is praised by Irenaeus.

We also know that the Church was already expanding rapidly in the second century.[12] Christianity did not wait to become a state religion before experiencing exponential growth. According to Norelli, the second century saw the gradual establishment of institutions for governing communities: a single bishop with control over an increasingly large group of Christians. For Norelli, this centralisation of power was certainly decisive for the survival of groups of believers in Jesus and for the stabilisation of Christianity as a religion.[13]

In terms of Irenaeus' theology itself

As for the very logic of Irenaean theology, here again the thesis of the sharp discontinuity between the second and fourth centuries poses a problem. Irenaeus does not actively support the theory of a "golden age" at the beginning of a historical period. His theology of progress and accustoming postulates that the perfection of history will come at the end. If there is an idealisation of history in Irenaeus, it is in the millennium, at the end rather than at the beginning. Pietras' strong insistence on the Spirit at work in the early Church – in tension with the ecclesial hierarchy – suggests a Joachimite influence on his thinking. But the Irenaean millennium is very different from the millennium of Joachim of Fiore.[14] Irenaeus' "kingdom of the just" is no more an "age of the Spirit" than an "age of the Son". In Irenaeus, the "two hands of the Father", Son and Spirit, always act together. In short, Irenaeus is clearly the apostle of historical continuity in growth. If history is one, why should the Church of Irenaeus' time and the imperial Church be two?

Moreover, Pietras clearly wants to avoid a materialistic and magical conception of sacramentality, in other words, the caricatured presentation of the sacraments in the Middle Ages. Hence his insistence on the principle of knowledge – faith – at the time of Irenaeus, rather than on a quasi-mechanical apostolic succession, independent of

[11] Pasquier: Saint Irénée de Lyon, 91.

[12] Blaudeau: Constructions géo-ecclésiologiques, 69.

[13] Norelli: Les bases de la formation, 846.

[14] Pasquier: Approches du millénium, 413–429.

holiness and charisms, through the laying on of hands.[15] But this emphasis on the principle of knowledge alone does not correspond to the spirit of Irenaeus himself. All his efforts were devoted to countering a category of Christians, the Gnostics, who based their system on knowledge alone, to the detriment of the more incarnational elements of religion.[16] Irenaeus, on the other hand, bases all his teaching not only on knowledge of the faith, but also on the intrinsic goodness of human physicality and the actions that flow from it. How can we think that the outline of the sacrament of Holy Orders through the laying on of hands was of no importance to Irenaeus, who insisted so much on the creation and re-creation of the world by "the two hands of the Father"? The Father in heaven would have hands while men here on earth would be with no arms? For Irenaeus, the whole divine plan is a laying on of hands by God the Father on the world, on his priestly people. Wouldn't it have an analogy among human beings?

Most of the articles in the first part of the book, entitled "The Church, a crystallisation of the problems of unity", reflect this historical trend. H. Pietras, Ph. Blaudeau, M. Dujarier,[17] M.-L. Chaieb and P. Mattei, for example, present the idea of a Church that is neither juridical nor hierarchical, but above all fraternal and centred on the acceptance of the Gospel, on plurality, diversity, decentralisation, synodality and so on. One cannot help but think of a certain ecclesiological a priori. The reference on two occasions to I. Marrou's "authorised" interpretation of the *propter potentiorem principalitatem* (primacy of Rome) – in the sense of an "ecclesiology of communion" – is significant of this sensitivity.[18] The Vatican I Council Fathers, who interpreted Irenaeus on this theme in a more centralising sense, are somewhat disqualified.[19]

Generally speaking, the vocation of theology is not simply to take up the current ideas of our time or themes already highlighted in the Church, even by the Supreme Pontiff himself. Theology must also continue to inspire new ideas drawn from Christian sources such as Irenaeus. Theology remains free, even if she is at the service of the Magisterium.

[15] Pietras is opposed not only to a medieval caricature of apostolic succession, but also to the "pipeline theory", very well described in Merkt: "Ministère de la tradition" et "charisme de la vérité", 27–42.

[16] Merkt: "Ministère de la tradition" et "charisme de la vérité", 29, about the Lutheran theologian Georg Major: "The true Catholic Church was not constituted by the *successio ordinaria*, the episcopal succession, but by the *successio doctrinae*, the doctrinal succession. He was probably unaware that he was following in the footsteps of Gnostic thinkers such as Ptolemy" (The translation is ours). Aren't there similarities between this approach and that of H. Pietras?

[17] Dujarier: L'Église, "caravane" de frères et de sœurs, 86–95.

[18] *Adversus Haereses* [*Ah*] III, 3, 2; Pietras: L'unité de l'Église, 85; Mattei: L'héritage ecclésiologique d'Irénée, 127.

[19] Vatican I, Dogmatic Constitution "Pastor aeternus" (July 18, 1870); DS 3056.

b) A theological trend

A laudable principle of dogma development

Facing this first school, which is mainly historical, a second very different sensibility is represented in this book. From the outset, it is more theological than historical. It consists in presenting Irenaeus in a manner consistent with subsequent theological developments. This intellectual approach is based on the laudable principle of a homogeneous development of dogma throughout the history of the Church. The teaching of Irenaeus, an early Catholic theologian, must necessarily be linked to the expressions of Catholic faith that came after him. To support this idea, the principle of Saint Vincent of Lérins can be recalled: "Let the understanding, the knowledge, and wisdom of individuals as of all, of one man as of the whole Church, grow and progress strongly with the passage of the ages and the centuries; but let it be solely in its own genus, namely in the same dogma, with the same sense and the same understanding".[20] The theological authority of Irenaeus is thus only strengthened if we can show that the "growth" in the interpretation of Christian revelation over the centuries has been in "the same sense" as the impetus he originally gave in the second century.

Irenaeus, largely absent from the history of theology

However, it is important to know what actually happened in the case of Irenaeus. On the whole, the authors of this volume rightly emphasise the weak influence of Irenaeus on later theologians, especially in the heart of the Christian West, but also in the East. A survey carried out in this volume on the repercussions of Irenaeus in Tertullian, Cyprian and Maximus the Confessor reveals the weak influence of the Bishop of Lyon on the later Fathers.[21] Only one periphery, Armenia (and Georgia), can claim to have been influenced by Irenaeus at a time when he had less influence in the major centres of Christianity.[22] In fact, Irenaeus fell into oblivion fairly quickly in the late patristic period, and he was little known in the Middle Ages, at the time of

[20] Vincent of Lérins, *Commonitorium primum* 23 (PL 50, c. 668); DS 3020. Vincent of Lérins could also have been influenced by Irenaeus on this theological point, because of the links between Lérins and the Irenaean Ireland of his time. See Pasquier: Approches du millénium, 366–367.

[21] Mattei: L'héritage ecclésiologique, 115–129 (Tertullien et Cyprien); Ayroulet: Entre Irénée et Maxime le Confesseur, 462–469 (Maxime). Bady: Le bon plaisir de Dieu (*eudokia*) chez Irénée et d'autres Pères grecs, 201, does not conclude that Irenaeus had a clear and explicit influence on the later Greek Fathers. Filiotis-Vlachavas: Saint Irénée dans la théologie hellénophone, 299, also points to a lesser influence of Irenaeus in the Eastern tradition, in comparison with many other Greek Fathers.

[22] Kepeklian: Que savons-nous de la version arménienne, 213–241; Yevadian: Lire Irénée de Lyon, 242–272; Outtier: Irénée inattendu, 273–279.

the great theological syntheses.[23] Saint Thomas Aquinas does not mention Irenaeus once. The traces of Irenaeus in Christian antiquity and in the Middle Ages are, on the whole, very few, especially in comparison with those left by the post-Nicene Fathers. There has never been an "Irenaeanism" in the same way as there is an Augustinianism. Nor has Irenaean literature been plagued by the phenomenon of pseudepigraphy. History has not recorded the existence of a "Pseudo-Irenaeus" who plagiarised and distorted the thought of the master, so well-known and widespread was this thought. On the other hand, there is a pseudepigraphy of almost all the main post-Nicene Church Fathers, both Western and Eastern. Irenaeus, on the other hand, experienced the opposite phenomenon: "desepigraphy", or censorship.

That Irenaeus left his mark on the collective theological unconscious and the spiritual tradition of the fourth to the sixteenth centuries is certain. Let's take a comparison with the history of marriage. "Marriage for love" is an almost non-existent concept in all patristic writings. Does this mean that there was no conjugal love in the daily lives of Christians of that time? Certainly not. Love, a mysterious and ineffable reality, was experienced more than it was expressed in writing.[24] Analogously Irenaeus' teaching – even if the Greek version of *Adversus Haereses* seems to have disappeared very early on – may have left living traces in the Western and Eastern theological tradition in the Middle Ages, notably through the monasteries that seem to have kept some of his manuscripts, unlike the cathedral schools and the libraries of the conventual orders. But trying to identify these traces at all costs is a matter of guesswork that adds little to theological understanding. Certain comparisons with medieval, modern and contemporary theology quickly prove to be ineffective, or even hazardous. Written evidence of Irenaeus' concrete influence on later epochs is often lacking. What's the point of fiction?

We can therefore conclude that if Irenaeus participated in the maturing of Christian theology, it was implicitly for over a thousand years, and then more explicitly from the sixteenth century onwards, when his work reappeared. In a way, Irenaeus was absent from 19 ecumenical councils. He did not participate directly in the colossal theological development of most ecumenical councils in the history of the Church. Indeed, the Council of Trent, the 19th ecumenical council, did not yet quote Irenaeus, whereas his famous *Catechism* did.[25] Trent was therefore a pivotal period for the theological revival of Irenaeus. Theological history before Trent took place, so to speak, without Irenaeus.

[23] Pasquier: Approches du millénium, 393–400.

[24] Schillebeeckx: Marriage. Human Reality and Saving Mystery, xxiv: "The unspeaking love and the silent loyalty of so many marriages".

[25] Pasquier: Approches du millénium, 486.

Theological comparisons that are sometimes a little forced

All this implies the need to treat the doctrinal posterity of Irenaeus with extreme caution. Concretely, in the present studies, a certain number of comparisons with later theology seem to us to be a little forced. In order of appearance of the articles, let us cite Lees's Augustinian-Thomistic presentation of the three forms of faith.[26] For *credere Deum* and *credere Deo*, the comparison with Irenaeus is still acceptable, but for *credere in Deum*, the explanation is less convincing.[27] In the same way, for the Aristotelian-Thomistic definition of truth – *adaequatio rei et intellectus*[28] – the comparison with Irenaeus is a little quick, because we need to be more precise about the status of reality in Irenaeus,[29] which is undoubtedly not the same as in Aristotle or St Thomas.

The article by A. Bastit is a special case, but in the end, it is in the same spirit as the previous ones[30]. Here, the relationship is established upstream of Irenaeus, rather than downstream. The aim is to show that on an anthropological question – the relationship between "animal soul" and "intellective soul" – in other words the debate between bipartite and tripartite anthropology – Irenaeus' thinking is close to that of Aristotle. This would prove that Irenaeus is, at least indirectly, close to Aristotelian Thomism. The demonstration does not seem convincing to us, because the author does not begin by quoting the two times when Irenaeus mentions the name of Aristotle. They are both negative. On both occasions it is the Gnostics, and not Irenaeus, who are disciples of Aristotle. The Gnostics thus have the nerve to put the image of Christ and that of Aristotle on the same level. And their subtleties attempt to set themselves up against the faith, in the manner of Aristotle.[31] So, if Irenaeus is an Aristotelian, it is really on the sly.[32]

It is true that the bishop of Lyon had such a sense of reality, linked to his very concrete theology of creation, the Incarnation, and the resurrection, that it may be tempting to establish a filiation with Aristotle. But this is far from obvious from Irenaeus' writings. Irenaeus' reason is that of a theologian enlightened by faith. He was not subservient to any philosophical school, but he does not fall however into fideism. The context of Irenaeus' time was very different from that of the Middle Ages. When St Thomas was using Aristotelian tools almost entirely in his theology, it was also the time of the great Christianity of the thirteenth century, the time when cathedrals were being built. In a way, Aristotelianism was the "rational cathedral"

[26] Lees: *Fidei regula, Regula veritatis*, 56–59.

[27] Ibid., 58–59.

[28] Ibid., 65.

[29] See the notion of "being of faith (être de foi)", Pasquier: Aux portes de la gloire, 136; *passim*.

[30] Bastit: *Homo vivens*, une redondance?, 303–332.

[31] Respectively *Ah* I, 25, 6 and II, 14, 5.

[32] Le Boulluec: La Notion d'hérésie, 140–142, « Hérésie et Aristotélisme », where Aristotle in Irenaeus is presented as an instrument of heresiological polemic.

that allowed Saint Thomas to "adore" the one and triune God in his theology. In Irenaeus, faith and reason are much more "blended" to use an expression and concept familiar to him (κρᾶσις). In this way, trying to find in Irenaeus the very reason of Aristotle (or that of the Porticus school), as Bastit does, seems a delicate operation.[33] In comparison, this identification of philosophical sources is much easier in Augustine, who clearly grew up as a philosopher before becoming a theologian.

If possible, we should study Irenaeus' reasoning with Irenaeus' own reason. And this reason is not a medieval cathedral, but rather a simple dwelling house, a domestic hearth, where, in his time, the Eucharist took place. Irenaeus' reason is therefore imbued with a great deal of common sense, with a consideration of the concrete, as in a family home. But it is not a grandiose instrument in the service of his theology, as in the case of Aristotelian-Thomism. And maybe Bastit does not always take these notions of the history of theology sufficiently into consideration.[34]

This volume also has the merit of addressing the question of time and history in Irenaeus, an eminently important subject. This theme is addressed in the articles by Y. De Andia on the "symphony of salvation" and D. Scordamaglia on the theology of history. These two studies are of a high scientific quality, and yet they sometimes suffer from the limitations of a reflection too marked by a concern for coherence with subsequent theological developments. Y. De Andia makes some very judicious remarks on the Trinitarian dimension of the notion of "rhythm" in Irenaeus.[35] But she does not to mention two important occurrences of this theological word in Irenaeus' description of the "kingdom of the just", in other words the millennium. One gets the impression that the question of the millennium remains taboo.

The same spirit pervades D. Scordamaglia's article. He achieves the feat of writing a long study on history without once mentioning the millennium, the keystone of the whole Irenaean theology of history. There are many interesting remarks in this article, but the discourse is sometimes a little smoothed out. Here again, we sense a coherent rewriting of the Irenaean text in the light of statements of faith after Irenaeus. This is the case, for example, with the use of the expression "the immediate vision of the Father" in the last paragraph of the section devoted to eschatology.[36] For the author, "incorruptibility" only means "immersion in the divine fullness" and has nothing to do with the resurrection of the flesh. Reading this paragraph, one gets the impression that Irenaeus had a prophetic vision of Benedict XII's Constitution *Benedictus Deus* on the "immediate vision" of the divine essence for separated souls.[37]

[33] Ayroulet: Irénée ou l'unité de la foi, 158.

[34] For an answer, see Bastit: D'Irénée à Thomas d'Aquin en passant par Jean de Damas.

[35] De Andia: La symphonie du salut, 142.

[36] Scordamaglia: Esquisses sur l'unité, 373.

[37] Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus*, January 29th, 1336; DS 1000. Geréby: A Supremely Idle Question, 488.

But it is precisely this dogmatic point that causes difficulty for Irenaeus, because, in the wake of Judeo-Christian theology and in an anti-Gnostic context, he recognises that these separated souls have a diminished status and not yet full vision, which, according to him, will only take place at the resurrection. Separated souls go to an "invisible place" to await the resurrection.[38] So, here again, an effort to explain Irenaeus "by himself" rather than by later dogmatic developments would have been welcome.

The second article by D. Lees, on the distinction between divine τάξις and divinising τάξις, is also part of this almost excessively theological orientation. It could be described as a "systematic reduction" of Irenaeus' theology or an "ultra-systematic" presentation. Drawing inspiration from H.U. Balthasar's notion of "Trinitarian inversion", D. Lees brings creation in the image of God, the Incarnation, anthropology and salvation history into the same system. He notes that sometimes the Son has "precedence" over the Spirit (divine τάξις) and sometimes it is the Spirit who has it over the Son (divinising τάξις).[39] In Balthasar, however, the Father always comes first.[40] In Irenaeus, on the other hand, the Father sometimes comes first and sometimes last. The two Trinitarian approaches therefore have a different aspect. There is no doubt that Irenaeus does not reduce himself to an approach that is too systematic and consistent with later theological propositions. The distinction made by G. Emery, in listening to the Fathers of the Church, between a Trinitarian order of origin (Father, Son, Spirit) and an order of baptismal experience (Spirit, Son, Father) seems more useful in the case of Irenaeus.[41]

Ch. Guignard discreetly underlines this in his article on recapitulation and Marian theology. In doing so, he puts into perspective a study on Irenaeus, which he feels is too influenced by the theology of the Immaculate Conception.[42] He also warns against using the notion of "co-redemptrix" to discuss Marian theology in Irenaeus.[43] Similarly, the Greek Orthodox scholar Ch. Filiotis-Vlachavas warns us against reading the question of Roman primacy in too medieval or contemporary terms.[44] The position of Orthodoxy on this question is, of course, open to debate, but Orthodox theology, by calling almost exclusively on the Fathers of the Church for its speculative reflection, perhaps avoids falling into too many anachronisms. It is surely fruitful to place the question of Roman primacy in its patristic context, before speculating effectively on the actuality of this theological issue.

[38] *Ah* V, 31, 2.
[39] Lees: Les deux mains de Dieu, 184.
[40] Von Balthasar: Theo-Drama. T. 3: The Dramatis Personae: The Person in Christ, 183–202.
[41] Emery: The Trinity. An Introduction, 11.
[42] Guignard: Il fallait qu'Adam fût récapitulé dans le Christ, 407, n. 70.
[43] Ibid., 431.
[44] Filiotis-Vlachavas: Saint Irénée dans la théologie, 285–288.

Rejection of dogmatism about Irenaeus, but not of Irenaean dogmatics
Trying to explain Irenaeus first "by himself" does not mean cutting off all dogmatic study about the Doctor of Unity. But just as the attentive reader of the Bible likes to "waste time" by focusing on the literal meaning of the text before moving on to the more spiritual aspects, so, in the case of Irenaeus, taking the time to understand him first within the coherence of his work and his times is the best way to draw dogmatic teaching from him for today.

2. Overcoming division or rediscovering unity

The unity of the Irenaean scientific community is thus tested by a rather profound difference in point of view. What do the historicising school and the theologising school described above have in common? The former emphasise the theological discontinuity between the time of Irenaeus and later periods. The others, on the other hand, sometimes overemphasise the continuity of Irenaeus' teaching with later theology. How can we remedy this latent schism in the Irenaean scholarly community?

First, spending time "contextualising" Irenaeus, or on the contrary "theologising" him, is a kind of "crutch" that the researchers do not necessarily need to advance in their research. In a way, it is reassuring to find meaning in Irenaeus by linking him to a given historical context or by associating him with the coherence of later dogmatic development, but these concerns can prevent access to Irenaeus himself. It therefore requires a certain ascesis in order not only to "grasp" Irenaeus, but also to "allow oneself to be grasped" by him.[45] In other words, it is important to approach Irenaeus as a poor man, without preconceptions, but rather in the light of what he and we have in common today: his love for Christ and the Church.

Second, it is undoubtedly possible to be a historian without being "communitarian" about the pre-imperial Church. Similarly, it is possible to be a theologian without being "concordist" about the development of dogma. In this way, one's vision of history will play an important role in uniting the community. If the two "schools" accept a common vision of history based on a balance, or even harmony, between discontinuity and continuity, then their respective approaches can be reconciled. Each can maintain a legitimate historical or theological approach, without opposing the other, but complementing each other. To this end, it would be very fruitful to study Irenaeus' own conception of history. We will come back to this in the final part of this article, which looks at future directions.

[45] In the spirit of *Ah* V, 36, 3: "God willed that his Progeniture, the first-born Word, should descend to the creature, that is to say to the modelled work, and be seized by it, and that the creature in turn should seize the Word and ascend to him".

II. ON THE NOTION OF UNITY IN IRENAEUS

"About unity in Irenaeus" could be the subject of a very in-depth study. We will only give a few broad outlines here, which we felt would be useful about the present book.

1. The philosophical meaning of unity

The notion of unity itself is not so easy to define. In its original, etymological sense, unity is the character of that which is "one".[46] This unity can be considered within a larger whole. For example, in a basket of twelve eggs, there are twelve units (or unities) of eggs. But it can also be seen as forming itself into an indivisible, non-compound whole, virtually identical to its being. Thus, a human soul forms a unity. The first meaning of unity is numerical, the second is metaphysical.

There is also an organic sense of unity. It is constituted in and by diversity; it requires a multitude of members who are dependent on one another. But it is not as homogeneous as unity by aggregation. With organic unity, each member retains a degree of autonomy.[47] Regarding this last mode of unity, philosophy varies in determining what actually makes the unity between the different members. An idealistic approach will place this unity in the human spirit or in God. This is the case, for example, with nominalism, which does not accept that similarity exists in things, but only in the mind. Likewise, for Kant, the mind brings about a *synthetic unity* between the parts of an action, for example.[48] But another school, a realist school, sees the principle of unity in things themselves. In this view, for there to be unity between several things, there must be something in common between them. The real unity of pure diversity is not possible. There must at least be an analogy in the reality of things between these diversities.

To this notion of "unity in diversity" is added an aesthetic variant, present in both Plato and Aristotle with reference to literary composition. "Unity in variety" is recognised as an important condition for formal beauty in a work of art.[49] And in this case, diversity possesses a dynamic characteristic of movement towards unity, with a view to achieving harmony between the various elements.

[46] Dewey: Unity, 734.
[47] Ibid., 736a.
[48] Ibid., 735.
[49] Ibid., 736–737.

2. Unity in the book "Irénée de Lyon, théologien de l'unité"

a) In general

In the book reviewed, unity is above all conceived as an organic unity. On the whole, the authors avoid anything that might resemble metaphysical unity, or rather its caricature, a materialistic type of unity. The general spirit of this book is to oppose a "unitarian unity", an essentialist, static and monolithic conception of unity. Our era is still scarred by such disastrous unitarian mottos as "Ein Volk, Ein Reich, Ein Fürher". This book rightly counters this monistic vision of unity. The authors of this volume prefer a "unity in diversity", a kaleidoscopic unity. From the outset, then, they are moving towards a unity that is organic and aesthetic. And it is a fact that the aesthetic approach to unity is wonderfully suited to the symphonic and musical aspect of Irenaeus' theology, as well as to its architectural dimension.

b) In Awet Andemicael's article

The author who best conceptualised the organic-aesthetic unity in Irenaeus is Awet Andemicael. We therefore summarise her thought. Her article has the merit of being as brief as it is clear. In our view, it is a fine example of "feminine theology" insofar as it is an approach to unity through love. According to the author, in Irenaeus everything is unified in the love of God. Andemicael builds her argument around three examples: the Quartodeciman question reported by Eusebius of Caesarea, a musical passage in *Adversus Haereses*, book II and an Irenaean commentary on the Tower of Babel in *Dem* 22–23.[50] The author's thesis is to show that diversity is not primarily a temporary condition to be endured while awaiting unity, but that it is rather "the real condition of the possibility of unity".[51] Thus "difference and distance are necessary for unity and cohesion".[52] This difference is not, however, the last word in unity, but rather a "starting point".[53] The author thus recognises the dynamic dimension of Irenaean unity, seen as a process.

A. Andemicael goes a step further when she states that "Irenaeus clearly distrusts modes of unity based on similitude. Instead, he seems to prefer multiplicity reduced to harmony in unity rather than uniformity presented as a force".[54] For the author,

[50] *Dem*: Irenaeus of Lyon, *On the Apostolic Preaching*.
[51] Andemicael: *Unum genus humanum*: Irénée sur l'unité de l'humanité, 446.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*, 447.
[54] *Ibid.*

then, there is no similarity in reality between the different members of this unity. How, then, can this unity be achieved? Unity is achieved principally through the action of God, who is the only true principle of unity:

> The unity of creation is a dynamic process, not a static state. It requires and reinforces the differences between those who take part in it, precisely because *the paradoxical coincidence of harmony and diversity* makes God's creative involvement manifest and requires God's ongoing commitment if it is to remain viable and coherent.[55]

It is therefore God who, not without analogy with the idealist approach described above, plays the role of thought. Unity is first and foremost in him. God thinks unity, he loves unity, he is unity, he makes unity, and diversity is the concrete path towards unity that he assigns to human beings here on earth. At this stage of her reflection, Awet Andemicael agrees with A. Bastit's observation that in Irenaeus the human race is seen as "a single collective being, more or less interchangeable with *homo*".[56] But it is clear that this "unitarian" conception of the unity of the human race is not the author's main orientation. She is quick to return to her main idea:

> The oneness of the human race is not, for Irenaeus, based primarily on agreement *between individuals*, but rather on the coherence *of God's intimate and personal relationship with humanity as a whole*[57].

The vertical theological relationship between God and man therefore takes precedence over horizontal human relationships. Ultimately, for the author, multiplicity does not compromise the unity of the human race, but "it facilitates this unity, because unity is *founded on God and effected by God*".[58] A. Andemicael's vision is powerful and appealing. However, there is a risk of ending up with two separate orders, which is exactly what the Gnostics confessed. If, in fact, we absolutize this theory based on "the paradoxical coincidence of harmony and diversity", the risk is to have, on the one hand, unity and harmony in God and through God, and on the other hand, multiplicity and diversity in man, without there being any real intelligible relationship between these two orders, other than a relationship of opposition, contradiction, in short, of paradox. This thesis could be summed up in the following sentence: the human race is diverse because God is one.

[55] *Ibid.* Emphasis added.

[56] *Ibid.*, 448.

[57] *Ibid.*, 450. (Emphasis by the author). The same type of approach in Springer: L'image "ré-imaginée", 388.

[58] *Ibid.* (Emphasis added).

The problematic confession of two orders that are too separate – divine and human – is recalled by Irenaeus on the subject of Carpocrates. According to this Gnostic, "it is indeed through faith and love that we are saved, all the rest is indifferent; according to the opinion of men, this is called sometimes good, sometimes bad, but in reality, there is nothing which, by its nature, is bad".[59] According to this principle, there is a clear equivocity between the divine sphere and the human sphere. So, disunity between men, perceived as evil, is merely a "human opinion". The main thing is to believe in the unity of God; the rest is secondary. And this is the risk that Andemicael's thesis runs. If we do away, with any real similarity between men, any common human moral behaviour tending towards unity and union, is unity still possible?[60] Can unity be achieved by God's grace alone? Is this not an interpretation of Irenaeus in terms of *sola gratia*? Let us now return to Irenaeus to find all the variations of unity in his work.

3. Unity in the writings of Irenaeus

Unity in Irenaeus is a concept which seems to have a wider meaning than that given to it in this book.

a) Irenaean unity in the Gnostic context

A certain metaphysical dimension of unity

There is an element of common sense in Irenaeus' approach to unity. A definition of unity as simply "the character of that which is one" is not foreign to him. This common-sense definition takes precedence over any scholarly reference to a particular school of ancient philosophy. When the Gnostics profess dualism, Irenaeus forcefully reminds us that unity is precisely that which is neither two, nor three, nor many.[61] Unity is that which is one. There is therefore "one and the same" God the Creator and Father of Jesus Christ, one and the same Christ, man and God, one and the same Word and Saviour, one and the same man, body and soul, one and the same Eucharist, made up of the earthly and the heavenly (*Ah* IV, 18, 5). For the Gnostics, the situation is quite different. The Demiurge Creator is not the Father of Jesus Christ, the unity of the divine and the human in Christ is accidental and temporary, the Word and the Saviour are two different Aeons, the human compound of body and

[59] *Ah* I, 25, 5.

[60] This is what Andemicael seems to be saying when she writes (*ibid.*, 448): "Human efforts at social cohesion, however praiseworthy they may be, apart from God, are destined to end either in collective arrogance or in social chaos".

[61] Chaieb: L'Église, lieu de l'unité, 107: "Irenaeus' anti-dualism".

soul is also temporary and unfortunate, and some Encratite Gnostics prefer to use water instead of wine for the Eucharist, out of contempt for the earthly.

This unity in Irenaeus is therefore a kind of "cry from the heart", an expression of his united reason and faith. The unity in his work is like an outpouring that comes precisely from Gnostic dualism. The duality and multiplicity in Gnostic thought serve as a kind of springboard for the affirmation of unity in Irenaeus. Let us quote a passage to which E. Ayroulet alludes, as if "just paying lip service":

> [The Gnostics] having become strangers to the truth, it is fatal that they should roll in every error and be tossed about by it, that they should think variously on the same subjects according to the moment and never have a firmly established doctrine, since they want to be sophists of words rather than disciples of the truth. For they are not founded on the one Rock [*unam petram*], but on the sand, a sand which contains many stones.[62]

Here unity comes closer to its metaphysical meaning. It is an indivisible entity that possesses a unique, non-compound being, symbolised by the rock. In contrast, the multiple – alluding to the parable of the house built on the sand, an amalgam of small stones – corresponds to the unstable foundation of Gnostic doctrine. This Irenaean approach to unity is not just an art of oratory, a "heresiological technique", as M.-L. Chaieb insinuates. In fact, she writes: "The result is an immediate rhetorical fruit that emphasises unity on the side of faith and dispersion on the side of deviance".[63] It does not seem to us that Irenaeus is only at this rhetorical level in such a type of positioning on faith. Faith is one, just as a rock is unique. If Saint Augustine had initial training as a rhetorician, this does not seem to be the case with Saint Irenaeus, who speaks only of his association with Saint Polycarp in Smyrna.[64] What is more, patristic manuals sometimes point out Irenaeus' clumsiness of style, expression and even organisation of ideas.[65] The Bishop of Lyon certainly had a prodigious intelligence and a remarkable biblical and secular culture, but he spoke "without having recourse to the language of human eloquence" (1 Cor 1,17), first and foremost because he was moved by love for Christ and the Church. For this reason, he is ready to use all

[62] *Ah* III, 24, 2, citing Mt 7,24–27; see Ayroulet: Irénée ou l'unité, 160.

[63] Chaieb: Conclusion, 474.

[64] *Ah* III, 3, 4. Le Boulluec: La Notion d'hérésie, 120, n. 18, where the author – despite his reluctance to overstate the doctrinal significance of the patristic writings – sees no particular indication that Irenaeus underwent extensive rhetorical training.

[65] For example, Quasten: Initiation aux Pères de l'Église, 331: "The work as a whole suffers from a lack of clarity of plan and unity of thought. Its prolixity and frequent repetition make for tiring reading".

the means available to his reason. And "metaphysical unity", taken in its broadest sense, is one of the harmonics of unity in Irenaeus.[66]

A certain interchangeability between unity, firmness, stability, reality, and truth
Still in opposition to the spurious multiplicity of the Gnostics, Irenaeus also tends to bring the concept of unity closer to the notions of firmness, stability, reality, and truth. A clue is given by the other allusion in *Adversus Haereses* to the image of the rock in reference to the parable in Mt 7. This time it is translated as "firm rock" (*petra firma*) rather than as "one rock" (*unam petram*)[67]. This gives the impression that "unity" and "firmness" are quite similar concepts in Irenaeus. For Irenaeus, therefore, "one" is everything that is solid and unambiguous, everything that is real as opposed to imaginary, everything that is true as opposed to a lie. A passage at the end of *Adversus Haereses* is explicit on this point:

> And none of this can be understood allegorically, but on the contrary, all is firm, true, possessing authentic existence [*Et nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera, et substantia habentia*], made by God for the enjoyment of righteous men. For just as the One who will raise man is really God [*vere Deus*], so too man will really rise [*vere resurget homo*] from the dead, and not allegorically, as we have abundantly shown.[68]

The notion of unity is not quoted directly, but it is underlying in this passage. In the polemical context in which Irenaeus finds himself, allegory introduces a duality between the letter of the text and its interpretation. Irenaeus is not directly attacking a spiritual reading of Scripture, but its caricature, when the interpretation is entirely detached from the letter expressed by the text. For a Gnostic, the resurrection described in the Bible is entirely spiritual and has nothing to do with the body. Similarly, Irenaeus wrote of the false Gnostic exegesis of the Prologue of St John: "Diverting each of the words of Scripture from its true meaning and using names in an arbitrary manner, they have transposed them into the meaning of their system".[69] Consequently, we understand that the notions expressed by *vera, vere, firma, substantia* in the above quotation, in opposition to the dualistic allegory, are at the service of the concept of unity. Revelation – and the faith that flows from it – is one, true, firm and substantial. The same is true of the notion of resurrection, expressed above,

[66] Also, an example of unity by aggregation, *Ah* III, 17, 2: "Just as dry flour cannot be made into one dough and one loaf without water, so we who were many could not become one in Christ Jesus without the Water from heaven".

[67] *Ah* II, 27, 3 in relation to III, 24, 2 (see above).

[68] *Ah* V, 35, 2.

[69] *Ah* I, 9, 2.

which always appears in Irenaeus as a victory for the unity of life over the duality of death, caused by the separation of soul and body. Thus, the kaleidoscopic unity so well described in this volume – and, in fact, really present in Irenaeus – is perhaps not the only one in his work. In any case, his understanding of unity is broad, and does not exclude a priori a more unitive sense of unity.

b) A Christological understanding of unity

Irenaeus' insistence on unity in the sense described above is not, however, to the exclusion of all duality and multiplicity. Above all, the Bishop of Lyon establishes an order between unity and duality, with the former taking precedence over the latter. It is not surprising that, according to M. Yevadian, quotations from Irenaeus were used in Armenian Christological treatises to demonstrate the Incarnation in line with Cyrillian, or even Julianist, monophysism.[70] Irenaeus is also a theologian of unity because he insists more on unity than on duality, particularly in Christology. The notion of "mixture" (*κρᾶσις*), which he uses quite frequently in Christology and anthropology, goes in the direction of an insistence on unity more than duality. While the later history of theology has set aside the concept of *κρᾶσις* as potentially prejudicial to the "without confusion" of Chalcedon,[71] in Irenaeus, the early theologian, it has a completely orthodox meaning, since, while giving priority to unity, he always preserves duality.[72] In any case, Irenaeus is also a theologian of unity because, in view of the theological jousts that lie ahead, he professes a good-natured preference for unity over duality. This does not, however, make Irenaeus the "father of monophysitism". This has been proved by recent discoveries about the Irenaean heritage in Armenia. M. Yevadian points out that it was a position of Christological balance that was adopted by the Armenian ecclesiastical hierarchy in the 8th century, thanks to borrowings from Irenaeus.[73] This brings us back to the notions of unity–balance and unity–harmony, which are well described in this volume, from an aesthetic point of view.[74] We could say that Irenaeus is a Doctor of unity because he creates unity between unity and duality, and also between "metaphysical unity" and "unity in diversity". And all this in balance and harmony. Unity in Irenaeus is therefore, as it were, at a second level, not only at the level of "unitarian unity" or at the one of "unity-dicersity', but rather at the level of the unity of these two concepts.

On the eschatological level, Irenaeus is all the more respectful of duality that the Gnostics deny it. Gnostic eschatology is in fact of the "absorption into the great

[70] Yevadian: Lire Irénée de Lyon, 250–251.

[71] DS 302.

[72] See, for example, *Ah* III, 18, 7: "He therefore mixed and united man with God". And immediately afterwards, Irenaeus mentions both man and God several times, as if to show that duality remains.

[73] Yevadian: Lire Irénée de Lyon, 256.

[74] *Ah* III, 12, 12: "unity and harmony" (*unitatem et consonantiam*).

whole" type. Even the sexual difference at the end is denied by them. Irenaeus, on the other hand, professes the permanence of man and woman even in the most ultimate destinies of humanity.[75] Irenaeus' theology of unity is far from being a monism.

c) A Trinitarian approach to unity

A comment by M.-L. Chaieb, at the conclusion of this volume, leads us to a few remarks on Trinitarian theology. She writes Irenaeus' conception of unity does not pose the debate in terms of the analytical isolation of concepts but starts from theological experience: the One *is* multiple and encounters, since it is Three.[76]

In the light of what has been said above, this remark seems to us to be more revealing of the spirit of the volume reviewed here than of Irenaeus' theology. In the Trinity, if One is Three, Three is also One. A theologian of unity must take account of both logics. And in Christianity, one certainly equals three, but one also continues to equal one. The rational order of unity is not abrogated. And Irenaeus is right about this, as we have shown. In later Trinitarian theology, the Church has always rejected modalism (an excess of unity at the expense of diversity) and subordinationism (an excess of distinction between the three Persons, who therefore no longer have any substantial unity). So why shouldn't Irenaeus, as an early Catholic theologian, fit into this fundamental perspective of balance in Trinitarian theology? Why, from the outset, give a somewhat "subordinationist" connotation to Irenaean unitary theology? Are the many references to the unity of God in Irenaeus' work really taken into account in this volume? Is the unity of God in Irenaeus always synonymous with the Trinity?

d) Unity in the spirit of a unitive theology

A final harmonic of Irenaean unity lies in its dynamic aspect of movement towards unity. Irenaeus has a unitive theology, which S. Detoc describes very well in his conclusion:

> This general tension from the multiple towards the one, whose ultimate end is union with God, is one of the major axes of Irenaeus' theology. There is undoubtedly good reason to see in "the bodies of the Word" a figure of choice within the range of Irenaean variations which seek to express the unitive finality of God's plan. And this proposal is all the more stimulating because it relates to the focus in which the *eschaton* is already being contemplated: the glorified body of Jesus Christ.[77]

[75] For example, *Dem* 61, on eschatological times, with the mention of "men and women".
[76] Chaieb: Conclusion, 479–480. Emphasis by the author.
[77] Detoc: Les corps du Verbe: un autre paradigme irénéen de l'unité, 349.

In Irenaeus, everything tends towards unity: the union of man with God at the end, the reunion of body and soul at the resurrection. Even carnal union, described with the modesty of his time by Irenaeus, can itself be an image of eschatological unity. Thus the Holy Spirit must delight in our flesh "as a bridegroom in his bride"[78].

III. ORIENTATIONS FOR THE FUTURE

1. The centrality of the Irenaean theology of history

This volume of articles cannot claim to deal exhaustively with all of Irenaeus' theology. There are indeed gaps in this work, as in any theology of this world. The most important seems to us to be Irenaean teaching on history. The relationship to time and history is a very important aspect of Irenaeus' writings.[79] And the notion of history is also a focal point of Vatican II, as in this appeal from *Gaudium et Spes*:

> History itself speeds along on so rapid a course that an individual person can scarcely keep abreast of it. The destiny of the human community has become all of a piece, where once the various groups of men had a kind of private history of their own. Thus, the human race has passed from a rather static concept of reality to a more dynamic, evolutionary one. In consequence there has arisen a new series of problems, a series as numerous as can be, calling for efforts of analysis and synthesis.[80]

And Irenaeus has answers to give to this "new series of problems". Yet the historical questions posed by Irenaeus are not sufficiently developed in the present work. And the studies on this theme do not, for the most part, include one of Irenaeus' original features: the millennium, which is like the "mise en abyme" of the whole of salvation history.[81] This historical and eschatological question seems to remain "taboo" among many scholars.[82] S. Detoc is the only Frenchman to mention it in a note.[83] Why do the French have such reservations? The Irenaean Millennium was first published by a French Franciscan, François Feuardent. At the time, he deplored the censorship

[78] *Ah* V, 9, 4.

[79] On this point, see the fine paragraph by Ayroulet: Entre Irénée et Maxime, 460, n. 22.

[80] GS 5; https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_ gaudium-et-spes_en.html (last consultation 12/12/2023).

[81] Pasquier: Approches du millénium, 8; passim.

[82] On this subject, the present book gives the impression of a regression in relation to the movement towards openness over the last few decades described in our recent study. Pasquier: Approches du millénium, 503–517.

[83] Detoc: Les corps du Verbe, 338, n. 13.

of the Millennium, exclaiming that these passages should have been treated "with a pen and not with scissors".[84] While the time for scissors is fortunately over, the time for the pen has not yet really begun in France. Too much modesty remains.[85] G. Kepeklian, from the University of Louvain, speaks of anti-millenarian censorship as a negative reality.[86] Although he is Armenian, this author belongs to the Belgian school of theology, which, undoubtedly since the remarkable article by Bruno Reynders (the author of the famous *Lexicon* on Irenaeus, which still seems to be widely used by the authors of this volume) in 1936, and perhaps earlier (Pierre Halloix?), has taken an open look at this aspect of Irenaean eschatology.[87] Ch. Guignard, from the university of Lausanne, is the only author in this volume to deal with the millennium from a strictly theological point of view. He inserts the Irenaean "kingdom of the just" without scruple into an admirable systematic synthesis based on the notions of Marian recapitulation and procreation.[88]

Taking into account the kingdom of the just can greatly help us to better understand the profound meaning of history in Irenaeus. In the present work, the Trinitarian track is mainly put forward in an attempt to give intelligence to history. It is perhaps not the only one. A Christological essence of history would undoubtedly be worth exploring in Irenaeus. In agreement with E. Ayroulet, "Christocentrism must not be a Christomorphism or a Panchristism".[89] Thus, the history of Christ the Head and that of the Body of Christ are two analogical realities. It is not a question of identifying them strictly. However, in the spirit opened up by D. Lees, it is of the utmost importance to establish a relationship between the history of salvation as a whole and the internal economy of the Incarnate Word.[90]

2. Other related themes

In the wake of the theology of history and the millennium, other Irenaean themes, left in the shadows in the present work, would be worth developing. These include

[84] Feuardent, PG 7, c. 1837: *Calamo, non scalpello.*

[85] In addition to our work, there are only two French studies of note: Giraud: Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire, 415–435; Pousset: De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V, 93–122.

[86] Kepeklian: Que savons-nous, 234.

[87] Reynders: Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée, 249–251. Reynders: Lexique comparé. T. 1 & 2. And also Houssiau: La christologie de saint Irénée, 134; Spronck: Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée, 92–100; Halloix: *Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum*, 664b.

[88] Guignard: Il fallait qu'Adam, 404.

[89] Ayroulet: Entre Irénée et Maxime, 468.

[90] Lees: Les deux mains de Dieu, 189–190.

marriage, women,[91] the resurrection, and the theology of the flesh in relation to contemporary developments on the "theology of the body". The history of Irenaeus' manuscripts should also be explored in greater depth. According to our research, the teaching of Irenaeus remained alive in the Middle Ages not only in Armenia and Georgia, but also in the British Isles, at the other end of Christendom.[92] The Irenaean legacy on the eastern fringes of the empire has been treated remarkably well by three authors in this book.[93] As far as we know, there is no recent equivalent study for the British Isles. However, it was from Oxford that the unabridged version of the *Adversus Haereses* reappeared in the fifteenth century. Finally, in this volume dedicated to the theme of unity, a study of the unity in Irenaeus between the Judeo-Christian line and the Greek approach would also have been welcome.

CONCLUSION

At the end of this in-depth reflection on Irenaean studies in the volume published by Beauchesne in early 2023, it is gratitude to all these authors that spontaneously springs to mind. This work is the fruit of thousands of hours of solitary work and theological exchanges in the context of university teaching and interpersonal encounters. The quality of these studies, in terms of both content and form, is remarkable. But has the time come to speak of an "Irenaean school of theology"? It could be, but such an expression seems premature to describe the work reviewed. To qualify as an "Irenaean school", the scientific community would have to follow three guidelines that we tried to define in our article.

First, it would have to unify the two tendencies observed: the historical approach, on the one hand, and the dogmatic sensibility, on the other. This tension between the historical and the dogmatic is inherent in patristic theology in general. We must therefore accept that some researchers are more inclined towards the historical and others are more attracted to the theological. But the outrageous positions of these two tendencies must be rejected. In 2023, it is no longer acceptable to say that Irenaeus' fight against Gnosticism is an art of oratory that has no real theological significance. Irenaeus did not adopt the "heresy-busting" style, just as he would adopt the "irenic" style if he were alive today.[94] There is more than a manner in the

[91] Chaieb: La femme dans la théologie d'Irénée de Lyon, 97–110.

[92] Pasquier: Approches du millénium, 401–404.

[93] See note 22.

[94] An in-depth study of the notion of heresy is beyond the scope of this article. Kepeklian: Que savons-nous, 241, makes an interesting observation: the West would have given Irenaeus' writings a heresiological orientation from the outset, and this same Western orientation would have led to Irenaeus' censure, particularly of his millenarianism. Armenia, by contrast, would have emphasised

fight against Gnosticism. This controversy also has a substantial dimension. It runs through the entire history of theology and still has resonances today, as D. Bertrand shows.[95] Nor is it acceptable in 2023 to say, for example, that "Irenaeus and Thomas Aquinas are one and the same". The history of theology bears witness to an evolution that is not entirely straightforward. Irenaeus suffered the consequences of an excessive rewriting of pre-Nicene theological history by the imperial and medieval Church, and he was censured, particularly on the question of the millennium.[96] We cannot spontaneously see him as a precursor of later dogmatic developments without taking the time to study him in and by himself.

A comparison of the Irenaean work with an ancient building is worthwhile. This building had magnificent frescoes on its walls, but later centuries sometimes whitewashed these works of art. This symbolises the censorship to which the writings of Irenaeus were subjected. Sometimes new, uglier frescoes were painted over the old ones. The new drawings covering the old ones represent all the medieval pseudepigraphy, the false decretals, the moralising heresiology and also the legendary hagiography (see *Passio Irenaei*). This is the "medieval rewriting" highlighted in this article as a distortion of history. All this – the whitewash and the tasteless frescoes – has for centuries prevented access to the real Irenaeus. Since the sixteenth century, the "theological fine arts" have endeavoured to restore Irenaeus to his original glory:

---

the more catechetical dimension of his writings. Our advice is not to contrast the title – *Against Heresies* – with its subtitle – *On the Detection and Overthrow of the So-Called Gnosis* – by saying that the first is heresiological and the second catechetical. A fight against Gnosis has from the outset a polemical and heresiological aspect. Instead, we postulate the evolution of the concept of heresy over the centuries. Heresy gradually moves from the notion of error to that of fault. The focus shifts from the doctrinal to the moral. The dialectic of right and wrong helyett good and bad took precedence over the dialectic of true and false. Heresiology then became a "literary genre" designed to denounce an evil, as, for example, with the medieval schoolman Meinhard of Bamberg, who accentuated the features of the catalogue of heresies by Gennade of Marseille: *Detestabilem iudico Nepotem haereticum* (see Pasquier: Approches du millénium, 398–399). In Irenaeus, the situation is quite different. The literary genre is not primary. Heresiology is seen at its source. It is clearly oriented towards a fight for the truth of faith against the falsehood of Gnosis. The denunciation of the moral behaviour of the Gnostics is also present, but it is never primary. It is a consequence of their doctrine. Irenaeus is clearly at the doctrinal level. We hypothesise that the decisive turning point in the history of heresiology came at the time of the controversy with Jovinian, at the end of the fourth century. At that point, the notions of heresy and moral laxity were explicitly brought together. See Hunter: Marriage, Celibacy, and Heresy, 8. We must be careful not to confine Irenaeus today to the stylistic and moralising straitjacket of the medieval heresiologist. Irenaeus predates both Late Antiquity and the Middle Ages.

[95] Bertrand: L'axe irénéen de l'Incarnation contre la Gnose, 361.

[96] Other Irenaean themes that remained in the shadows for many centuries were the theology of anointing and that of the *imago Dei*. Begasse de Dhaem: *Mysterium Christi*. Christologie et sotériologie trinitaires, 580–581. Ladaria: Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Vol. 2: Anthropologie théologique, 202–203.

restoring the original text, at least in Latin, and denouncing the rewriting. But there are two temptations for today's researcher: to cover up again certain less concordant aspects of Irenaeus's theology with whitewash or new frescoes, or to refuse to see that the building is in harmony today with the later additions of a Renaissance tower, a Viollet-le-Duc wing, etc. The "Irenaean building" is both restored to its original splendour and linked to other centuries of theological production.

The second direction indicated by our article concerns unity. We found that the notion of unity is sometimes treated in a rather one-sided way in this book. The Irenaean concept of unity also includes a nuance distinct from "unity-diversity". To make unity with Irenaeus and through Irenaeus is therefore also to include this slightly more unitarian understanding of unity. And this is not sufficiently emphasised in this volume. If Irenaeus is to have any real influence as a "theologian of unity" in the Churches today, it is important, as a prerequisite, first of all to achieve unity with regard to the very concept of unity itself. This article, following in the footsteps of Irenaeus, can humbly help us to do just that.

Finally, the preceding lines are intended to give impetus to research on history and eschatology in Irenaeus. This volume does not treat this theme sufficiently, and important discoveries for the Church today have yet to be made in this area. Irenaeus' historical theology describes a journey and a process in which unity is achieved only at the end. As we move towards our end, it is important for us to get to know Irenaeus better and better, in order to achieve unity.

BIBLIOGRAPHY

Andemicael, Awet: *Unum genus humanum:* Irénée sur l'unité de l'humanité = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 444–451.

Ayroulet, Elie: Irénée ou l'unité de la foi et de la raison pour dire l'unité de la révélation = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 154–167.

Ayroulet, Elie: Entre Irénée et Maxime le Confesseur: fécondité théologique de la mise en résonance de la notion de récapitulation = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 462–469.

Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132).

Bady, Guillaume: Irénée "Docteur de l'unité" et "théologien de l'unité": quelques remarques liminales = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 9–18.

Bastit, Agnès: *Homo vivens*, une redondance? Modèles de l'unité du composé humain chez Irénée = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 303–332.

Bastit, Agnès: D'Irénée à Thomas d'Aquin en passant par Jean de Damas, https://irenaeus.hypotheses.org/1877 (last consultation 20/05/2024).

Begasse de Dhaem, Amaury: *Mysterium Christi*. Christologie et sotériologie trinitaires. Paris: Éditions jésuites, 2022.

Bertrand, Dominique: L'axe irénéen de l'Incarnation contre la Gnose = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 353–361.

Bingham, D. Jeffrey: Senses of Scripture in the Second Century: Irenaeus, Scripture, and Noncanonical Christian Texts = Journal of Religion 97/1, 2017, 26–55.

Blaudeau, Philippe: Constructions géo-ecclésiologiques au temps d'Irénée : articuler spécificité et unité ecclésiales Lyon = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 68–85.

Chaieb, Marie-Laure: La femme dans la théologie d'Irénée de Lyon = Mazoyer, Michel – Mirault, Paul (eds.): Évolutions et transformations du mariage dans le christianisme. Paris: L'Harmattan, 2016. (Cahiers disputatio), 97–110.

Chaieb, Marie-Laure: L'Église, lieu de l'unité. Quelle représentation selon Irénée ? = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 96–114.

Chaieb, Marie-Laure: Conclusion = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 473–480.

De Andia, Ysabel: La symphonie du salut. Modèles musicaux de l'unité dans la multiplicité = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 135–153.

Detoc, Sylvain: Les corps du Verbe: un autre paradigme irénéen de l'unité = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 333–352.

Dewey, John: Unity = Baldwin, James Mark (ed.): Dictionary of Philosophy and Psychology. Gloucester: Peter Smith, 1960, 734–736.

Dujarier, Michel: L'Église, "caravane" de frères et de sœurs = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 86–95.

Emery, Gilles: The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine of the Triune God. Washington DC: Catholic University of America Press, 2011.

Filiotis-Vlachavas, Christos: Saint Irénée dans la théologie hellénophone = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 280–299.

Geréby, György: A Supremely Idle Question? Issues of the Beatific Vision Debate between 1331–1336 = Przegld Tomistyczny, 24 (2018), 487–529.

Giraud, Gaël: Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire. Une lecture de l'*Adversus haereses* V, III = Recherches de science religieuse 99/3, 2011, 415–435.

Gregory the Great: Registrum epistularum. Libri VIII–XIV, Appendix. Norberg, Dag (ed.). Turnhout: Brepols, 1982. (Corpus Christianorum Series Latina 140A).

Guignard, Christophe: "Il fallait qu'Adam fût récapitulé dans le Christ... et qu'Ève le fût aussi en Marie" (Irénée, Dem 33). L'unité de la récapitulation à l'épreuve d'une participation mariale = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 389–434.

Halloix, Pierre: Illustrium Ecclesiae orientalis scriptorum qui sanctitate iuxta et eruditione primo Christi saeculo floruerunt et apostolis convixerunt, vitae et documenta. Vol 1. Douai: Bogard, 1633.

Houssiau, Albert: La christologie de saint Irénée. Louvain: Gembloux, 1955.

Hunter, David G.: Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist controversy. Oxford: Oxford University Press, 2007. (Oxford early Christian studies).

Irenaeus of Lyon: Contra haereses. Massuet, René (ed.). Paris: Migne, 1882. (Patrologia Graeca 7).

Irenaeus of Lyon: Démonstration de la prédication apostolique. Rousseau, Adelin (ed.). Paris: Cerf, 1995. (Sources chrétiennes 406).

Irenaeus of Lyon: Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. Rousseau, Adelin (ed.). Paris: Cerf, 2001. (Sagesses chrétiennes).

Kepeklian, Gabriel: Que savons-nous de la version arménienne de l'Adversus heareses? Et que nous apprend-elle? = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 213–241.

Ladaria, Luis F.: Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Vol. 2: Anthropologie théologique. Paris: Parole et Silence, 2011.

Le Boulluec, Alain: La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. T. 1: De Justin à Irénée. Paris: Études augustiniennes, 1985. (Série Antiquité 110).

Lees, Davide: *Fidei regula, Regula veritatis.* De l'analyse de la foi à quelques considérations sur la vérité comme principe d'unité chez Irénée = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 46–67.

Lees, Davide: Les deux mains de Dieu: distinction entre *taxis* divine et *taxis* divinisante chez Irénée de Lyon = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 178–192.

Loisy, Alfred: L'Évangile et l'Église. Paris: Picard, 1902.

Mattei, Paul: L'héritage ecclésiologique d'Irénée dans la première tradition africaine (Tertullien ; Cyprien) = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 115–129.

Merkt, Andreas: "Ministère de la tradition" et "charisme de la vérité". La signification théologique de la succession apostolique chez Irénée de Lyon et chez Augustin = in Communio. Revue catholique internationale 36/5, 2011, 27–42.

Norelli, Enrico: Les bases de la formation du canon du Nouveau Testament = Pouderon, Bernard – Norelli, Enrico (eds.), Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451 : II. De Paul de Tarse à Irénée de Lyon. Paris: Belles Lettres, 2016. (L'âne d'or 60), 789–850.

Outtier, Bernard: Irénée inattendu : citations en Géorgien = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 273–279.

Pasquier, Cyril: Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon. Fribourg: Academic Press, 2008. (Studia Oecumenica Friburgensia 50).

Pasquier, Cyril: Saint Irénée de Lyon: un millénarisme atypique = Dumont, Martin (ed.): Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours. Paris: Honoré Champion, 2018. (Bibliothèque d'études des mondes chrétiens 11), 83–103.

Pasquier, Cyril: Approches du millénium. Et si Irénée de Lyon avait raison? Münster: Aschendorff, 2021. (Studia Oecumenica Friburgensia 103).

Pasquier, Cyril: Théologie du corps, mariage et eschatologie. Regards sur Irénée de Lyon = Nouvelle Revue Théologique, 145/4 (2023), 549–568. DOI: 10.3917/nrt.454.0549.

Pietras, Henryk: L'unité de l'Église selon Irénée de Lyon = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 35–45.

Pousset, Édouard: De l'*Adversus haereses* (Irénée de Lyon) sur la troisième partie du livre V. L'identité du Dieu créateur et du Dieu Père prouvée par l'enseignement des Écritures relatif à la fin des temps (n° 25 a la fin) = Simoens, Yves – Theobald, Christoph (eds.): Sous le signe de l'imminence. L'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire. Paris: Cahiers Mediasevres 120, 2001, 93–122.

Quasten, Johannes: Initiation aux Pères de l'Église. T. 1. Paris: Cerf, 1955.

Reynders, Bruno: Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée = Recherches de théologie ancienne et médiévale 8, 1936, 225–252.

Reynders, Bruno: Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'*Adversus haereses* de saint Irénée. T. 1: Introduction, index des mots grecs, arméniens et syriaques. T. 2: Index des mots latins. Louvain: Durbecq, 1954. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 141–142).

Schillebeeckx, Edward: Marriage. Human Reality and Saving Mystery. London: Sheed and Ward, 1976. (Stagbooks).

Scordamaglia, Domenico: Esquisses sur l'unité de l'histoire chez saint Irénée = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 362–378.

Springer, Don W.: L'image "ré-imaginée": une analyse de l'interprétation non anthropologique de Genèse 1, 26 par Irénée = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 379–388.

Spronck, Joël: Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée = Revue théologique de Louvain 45, 2014, 78–101.

Von Balthasar, Hans Urs: Theo-Drama. T. 3: The Dramatis Personae: The Person in Christ. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

Yevadian, Maxime K.: Lire Irénée de Lyon dans la tradition arménienne (VIe-XIIIe siècles) = Bady, Guillaume – Chaieb, Marie-Laure (eds.): Irénée de Lyon, théologien de l'unité. Paris: Beauchesne, 2023. (Théologie historique 132), 242–272.

Texhttps://doi.org/10.55193/RS.2024.2.52t

PORBÓL LETTÉL, ÉS PORRÁ LESZEL[1]

Hamvazószerda rítusának alakulása a középkori és kora újkori Európában

LENYÓ ORSOLYA

ABSTRACT

Dust thou art, and unto dust shalt thou return:
The development of the Ash Wednesday ritual in medieval and early modern Europe
The rites of the medieval and early modern Western Church provide more than practical information on how ceremonies were performed. They offer insights into the representational aspects of contemporary social life, behaviors, values, worldviews, and conduct of medieval and early modern people. However, this picture will only reveal itself if researchers have access to a sufficient number of documents and carry out a thorough analysis.

Although systematic comparison of liturgical texts has so far neglected the ceremonies outside the daily recurring masses and offices, there are a few recent monographs that provide an understanding of specific ceremonies. However, they only examine the rites within certain regions and relatively narrow intervals of time. Unfortunately, none of them offers a panoramic overview.

In this study, I attempt a comprehensive examination of the Ash Wednesday rite preceding the mass, covering the whole territory of Europe and the interval between the 8th and the 17th centuries, analyzing nearly 700 Ash Wednesday ordos stored in the *Usuarium* digital database. My investigation follows two guidelines: firstly, I treat the Ash Wednesday ceremonies as two-dimensional material, analyzing them as sequences of functionally independent units and their associated, also independent, repertoires of chants, formulas, and prayers. Secondly, I attempt to map the variations of the Ash Wednesday rite according to liturgical regions, highlighting particular developments and region-specific characteristics.

A nyugati egyház rituális életének három fő összetevője van: a mise, a zsolozsma és a rendkívüli rítusok. Utóbbiak a liturgiakutatás kiaknázatlan, megannyi új információt rejtő részterülete. A liturgikus szövegek tudományos földolgozása ugyanis eddig

[1] A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

elhanyagolta a – naponta ismétlődő – miséken és zsolozsmákon kívüli szertartásokat. Azok a friss külföldi monográfiák pedig, amelyekből képet kaphatunk néhány rítusról, csupán bizonyos területeken és viszonylag szűk időintervallumban vizsgálják például a keresztelés, a vezeklés, a kiközösítés vagy a temetés szertartását. Egyik sem ad átfogó, egész Európára kiterjedő és a teljes középkort, illetve kora újkort lefedő képet egy-egy gyakorlat tér- és időbeli alakulásáról.[2]

A középkori és kora újkori nyugati egyház rítusai nem pusztán a szertartások elvégzésének módjáról tájékoztatnak. Egyrészt utat nyitnak a római rítus változatainak föltérképezéséhez, másrészt a korabeli társadalmi élet reprezentációs szempontjainak, magatartásformáinak megértéséhez, a középkori és újkori ember értékrendjének, világról alkotott elképzelésének és viselkedésének föltárásához adnak támpontokat.

Természetesen e több szempontból is lényeges, informatív kép csak akkor tárul föl teljes valójában, ha a kutatónak megfelelő mennyiségű adat áll rendelkezésére, és el is végezte átfogó elemzésüket. Ilyen kutatásokra adnak lehetőséget az egyházi év temporális időszakába illeszkedő, évente megismételt, minden kis- és nagyegyházban elvégzett szertartások, mint a virágvasárnapi, gyertyaszentelői vagy hamvazószerdai szertartás; másodsorban a kisebb nyilvánosság előtt zajló átmenti rítusok, mint a vezeklés vagy a keresztelés; harmadrészt pedig a kifejezetten ritkán végzett, de hatalmas apparátussal megvalósított ceremóniák, mint a templomszentelés vagy a király- és császárkoronázás. Ehhez kíván hozzájárulni a következő írás is, melyben a hamvazószerdához kapcsolódó liturgikus gyakorlat mintegy ezer évet fölölelő és Európa egészét átfogó vizsgálatát kíséreljük meg.[3] Vállalásunk azonban nem előzmények nélküli.

Bármely rítus összeurópai, korokon átívelő vizsgálatához elsősorban egy, mind mennyiségében, mind területi sokszínűségében reprezentatív forráshalmazra van szükség, melynek földolgozásával megbízható adatok nyerhetők a rítusnak a trienti zsinatig tartó alakulásáról. Míg korábban akár néhány releváns forrás összegyűjtése is komoly, időben elnyúló munkát jelentett, az utóbbi években az ELTE Liturgiatörténeti Kutatócsoportja által fejlesztett *Usuarium* nevű adatbázis tálcán kínálja a forrásmásolatok bőséges korpuszát. E digitális gyűjtemény a világ bármely pontjáról elérhető, és több mint 7000 könyvet jegyez, melyekből 1000-nél is több forrásról készült részletes tartalomjegyzék *(index)*. Közülük majdnem 700 forrásban a hamvazószerda rítusával is találkozhatunk.[4] A legkorábbi a VIII., a legkésőbbi pedig

[2] Vö. Keefe: Water and the Word; Mansfield: The Humiliation of Sinners; Jaser: Ecclesia maledicens; Paxton: Christianizing Death.

[3] A hamvazószerda magyar emlékeit *A „magyar" hamvazószerda változatai és eredete* című munkájában Földváry Miklós István tárgyalta. Földváry: A „magyar" hamvazószerda, 127–144.

[4] E tanulmány közel 700 forrás tételes átnézésére és kivonatolására épül. A részletes forrásjegyzék az adatsorokra mutató linkekkel együtt a https://usuarium.elte.hu oldalon, a *Ceremonies* menüpont *Ash Wednesday* címkéje alatt érhető el. Az átírások elkészítésében köszönet illeti az ELTE Liturgiatörténeti Kutatócsoportját, különösen Gloviczki Ráhelt.

a XVII. századból származik. A földrajzi és műfaji lefedettséget tekintve is gazdag az adatbázis hamvazószerdai anyaga. Európa szinte minden térségéből akadnak források: kéziratok, illetve nyomtatott rituálék és misekönyvek, valamint pontifikálék a mai brit, portugál, spanyol, olasz, francia, belga, német, osztrák, cseh, szlovák, lengyel és magyar területekről. Jóllehet földrajzi diverzitás szempontjából páratlan anyaggal állunk szemben, a fönnmaradt, ráadásul digitalizált források eloszlása nem arányos. Vannak tehát jobban és kevésbé jól dokumentált területek; a kódexek nagyobb száma főként a nyugatabbra fekvő térségekre (mint például a mai Francia- vagy Spanyolországra), kisebb számuk inkább Európa keleti felére jellemző (ilyen például a mai Lengyelország vagy Csehország, de különösképpen a Baltikum).

Ez az egyenlőtlenség természetesen valamelyest árnyalja, de alapjaiban véve nem változtatja meg az összképet. Vizsgálódásunk ugyanis a példaértékű rituselemzésekhez hasonlóan az írott szöveget képlékeny, ráhatások sorozatát megélt anyagként, nem pedig zárt irodalmi vagy jogi műként kezeli. Éppen ezért a forrást önmagában nem tekinti informatívnak, hanem egy rajta túlmutató, nagyobb egész részeként, egy-egy szokásrend tanújaként értékeli. Az egyes szokásrendek pedig túlnyúlnak napjaink földrajzi határain, mintegy újrarajzolva a középkori Európa kulturális térképét.

Korábbi kutatások eredményei alapján – legalábbis ami a pontifikálék és processzionálék rítusanyagát illeti – négy fő liturgikus régiót ismerünk.[5] Az első és legnagyobb kiterjedésű a *germán* táj, amely a Rajna és az Alpok vonalától északkeletre húzódó térségnek felel meg. Az Itáliához köthető tartományok kivételével a Német–Római Birodalom tartozik ide, valamint az egykori magyar, cseh, lengyel, horvát területek és Skandinávia. A második egység az *anglonormann* táj, mely – ahogyan neve is mutatja – Normandiát és Nagy-Britanniát foglalja magában, de ide sorolható még Szicília és Dél-Itáliának egy kisebb szelete is. Liturgikus összetartás figyelhető meg továbbá Franciaország középső és északkeleti részén. Ez volna a *gall* táj. Végül a negyedik régiót az *iberoprovanszálnak* nevezett táj jelenti, melyet Dél-Franciaország és az Ibér-félsziget alkot. A köztük húzódó viszonylag széles sáv, Németalföld, Lotaringia, Burgundia, a mai Svájc és Itália egy része vegyesen mutat keleti és nyugati, elsősorban germán és gall jellegzetességeket.

Tanulmányunk célja, hogy bemutassuk a középkori és kora újkori Európa hamvazószerdai rítusának tételkészletét, és vázoljuk annak liturgikus tájak szerinti variálódását. Vizsgálódásaink során két irányelvet követünk: egyrészt a hamvazószerdai szertartásokat mint kétdimenziós anyagot kezeljük, vagyis mint sorrendileg kötetlen funkcionális egységek, illetve hozzájuk kapcsolódó, szintén kötetlen rendeltetésű énektételek, formulák és imák láncolatát elemezzük őket; másrészt liturgikus tájak szerint próbáljuk meg föltérképezni a hamvazószerda rítusváltozatait, kiemelve az egyéni fejlesztéseket, avagy a területspecifikus jegyeket.

[5] Földváry – Stamler: Regions, History, and Identity, 10; Földváry: A római rítus, 227–260.

HAMVAZÓSZERDA A KÖZÉPKORI ÉRTELMEZÉSI HAGYOMÁNYBAN

A hamvazószerdai rítus jelentőségét és szimbólumrendszerét kiváltképp annak kontextusa, a húsvétot megelőző nagyböjti időszak világíthatja meg, melynek a hamvazószerdai liturgia nemcsak kezdőpontja, hanem legjelentősebb szakasza is egyben.

A húsvéti szent háromnapban *(Sacrum Triduum Paschale)* a kereszténység közel kétezer éve legnagyobb hittitkát, a megváltás misztériumát, Krisztus kínszenvedését, halálát és föltámadását eleveníti meg. Az egyházi év legszentebb időszaka ez, ezért hosszú tisztulási időszak előzi meg. A profán világnak ugyanis előbb föl kell készülnie, méltóvá kell válnia arra, hogy kapcsolatba léphessen a szenttel. Átmenetek nélkül nemcsak a szent tér, hanem a szent idő sem közelíthető meg.[6] A húsvéti megszentelt időszakba való belépés – ahogyan az átmeneti rítusok *liminális szakaszából* a *posztliminálisba* való átlépés – erőfeszítést igényel:[7] mind az egyén, mind a közösség részéről megújulást, lelki megtisztulást követel, mely negatív rítusokban, tabukban ölt testet. Jóllehet napjainkban ez már csak kisebb megkötéseket takar, a középkorban rendkívüli önfegyelmet igényelt.

Szorosabb értelemben véve a húsvétra való fölkészülési idő, azaz a nagyböjt Mózes és Illés ószövetségi, de leginkább Jézus pusztai böjtjének újszövetségi mintáját követi. Ahogyan azt latin neve, a *Quadragesima* is mutatja, e lelki és testi megszorításokban bővelkedő időszak a negyvenes szám köré szerveződik. Kezdőpontját ugyanis, a hamvazószerdát *(feria quarta cinerum)* körülbelül a VI. század vége és a VII. század eleje óta a húsvéttól számított negyvenedik hétköznapra teszik.[8] E számban az egyházjogász és teológus, Guilhelmus Durandus szerint a kereszténység és Izráel kapcsolódik össze szimbolikusan. A választott nép ugyanis az egyiptomi fogság után negyven teljes évig vándorolt a pusztában. Hasonlóképpen kell a keresztényeknek készülniük a megváltó jövetelére: ahogyan a húsvéti bárány elfogyasztása előtt a zsidók keserű füveket ettek és sanyargatták magukat, úgy a keresztényeknek is önmegtartóztatást kell gyakorolniuk, a bűnbánat keservét kell megtapasztalniuk, hogy lelkületükben alkalmassá váljanak az élet Bárányának, Krisztus testének fogadására.[9]

Tágabb értelemben a böjti időszak a hamvazószerdától számított negyvenhatodik napig tart. Ez az időtartam a negyven hétköznapon kívül azt a hat közbeeső vasárnapot is tartalmazza, melyek mint Krisztus föltámadásának emléknapjai mentesek a böjti fegyelemtől, ezért a szó fizikai értelmében nem képezik a böjt részét. A litur-

[6] Vö. Bell: Ritual, 120–128; Borgehammar: A Monastic Conception, 13–18, 28–31; Eliade: A szent és a profán, 61–106.

[7] Vö. van Gennep: Átmeneti rítusok, 51–59; Turner: The Ritual Process, 44–130; Douglas: Purity and Danger, 95–115; Douglas: Szennyeződés, 69–83. Xygalatas: Ritual, 90–106.

[8] Guéranger: The Liturgical Year, 3.

[9] Durandus: Rationale divinorum officiorum, 224, 262–263.

giamagyarázók azonban e kitüntetett időtartam lényegét előszeretettel ragadják meg a negyvenhatos szám szimbolikus értelmében. Főleg a jeruzsálemi templommal – pontosabban a templom fölépítésének negyvenhat esztendejével – kapcsolják össze,[10] mely János evangéliumának tanúsága szerint Krisztus testének is megfeleltethető. A jeruzsálemi templom Jézus testének allegóriája.[11] Benne – az emberiség vétkeiért bemutatott legszentebb, engesztelő áldozatban – Isten emberi alakot öltve megszabadította a bűn fogságából a világot, s megváltói munkájával visszaszerezte az üdvösséget, amelyet Ádámban az egész emberiség elvesztett.[12] E párhuzamról és a negyvenhatos szám misztikájáról a következőket olvashatjuk Honorius Augustodunensis XII. századi teológus hamvazószerdáról írt traktátusában:

> Más értelemben Ádám az emberiségnek értelmezhető, aki mintegy összetöretve és az egész világon szétszóródva egybegyűjtetik. Görögül így mondják: *anatole* kelet, *dysis* nyugat, *arctos* észak, *mesembria* dél. E szavak kezdőbetűi Ádámot adják ki. Az „A" egyet jelent, a „D" négyet, ismét az „A" egyet, az „M" pedig negyvenet. E szám szerint származik Krisztus teste Ádámból. Negyvenhat nap alatt formálódik ki az emberi test az anyaméhben. A hatos szám jelenti a világ hat korszakát, vagy a hat napot, amelyek során dolgozunk, vagy az irgalmasság hat cselekedetét […] A negyvenes szám a Törvény Tízparancsolatát és a négy Evangéliumot jelenti; amelyek < megtartása > által főnkkel, azaz Krisztussal a föltámadás napján diadalmaskodunk. A második Ádám azért testesült meg, hogy a bűnbánat és a keresztség által az első Ádámot visszaalakítsa az ő képmására. Akként az Ádámként, aki a világ négy részében van, mivel szétszóródott a világ négy részén, ezzel a számmal térjünk vissza az összegyűjtő Ádámhoz, aki az egész világot összetartja kezdőbetűivel.[13]

[10] Amalarius: Opera omnia, 441; Honorius: Sacramentarium seu de causis, 742.

[11] Jézus azt felelte nekik: „Bontsátok le ezt a templomot, és én három nap alatt fölépítem azt!" A zsidók erre így szóltak: „Negyvenhat esztendeig épült ez a templom, és te három nap alatt fölépítenéd?" De ő a saját testének templomáról mondta ezt. Jn 2,19–21. A bibliai szövegeket a továbbiakban a Szent Jeromos Bibliatársulat gondozásában kiadott Káldi–Neovulgáta fordítás alapján közöljük.

[12] Vö. Róm 6,6–14. Kol 8,14–15.

[13] Aliter per humanum genus Adam intelligitur, qui quasi fractus, et per totum orbem sparsus colligitur. Sic graece, anatole dicitur oriens, dysis occidens, arctos septentrio, mesembria meridies. Capita horum verborum habent Adam. A significat unum, d significat quatuor, et iterum a significat unum, m quadraginta significat. Per hunc numerum descendit caro Christi de Adam. Quadraginta enim et sex diebus formatur infans in matre. Senarius numerus significat sex aetates mundi vel sex dies, quibus hic laboramus: vel sex opera misericordiae, quae superius commemoravimus. Quadragesimus numerus significat decalogum legis et quatuor Evangelia; quibus cum capite nostro, id est Christo, in die resurrectionis triumphamus. Secundus Adam ideo venit in carne, ut per poenitentiam et baptismum reformetur ad suam imaginem primus. Adam, qui est in quatuor partibus mundi, quia Adam sparsus est per quatuor partes mundi,

Ahogyan arra Honorius is utal, a nagyböjtben nemcsak az első Ádám vétke miatti gyász,[14] hanem az Isten megváltó tervéből, a második Ádám túlcsorduló érdemeiből fakadó öröm is benne foglaltatik. Az Egyház a nagyböjti liturgiában ez utóbbit is érzékelteti. A negyedik vasárnap introitusában ugyanis *(Laetare, Ierusalem = Vigadozzál, Jeruzsálem),* a fegyelem és önmegtartóztatás közepette, de a föltámadás reményében örvendezni hívja híveit. Az Egyház – ahogyan Guido de Orchellis (XIII. század első fele) *De officiis Ecclesiae* című munkájában írja – nagyböjt negyedik vasárnapján a jó anyához hasonlóan biztatja a gyülekezetet: miképpen a szerető anya síró fia vigasztalására megmutatja neki a húsvétkor fölöltendő, ünnepi ruhát, úgy az Egyház e vasárnapon megtört fiai elé tárja az örökkévalóság ígéretét és az üdvösség zálogát.[15]

Noha az Egyház a böjti idő közepén egy röpke pillanatra fölvillantja övéi előtt a megváltás örömét, a nagyböjt kezdőnapján, hamvazószerdán erőteljes kontrasztot jelenít meg. A vétkes, erkölcsileg tisztátalan emberi és a mindenkor tökéletes isteni természetet állítja szembe. Hamvazószerda középpontjában ugyanis egyedül az ősszülők vétke, az első és egyben legnagyobb, méghozzá Isten ellen elkövetett kihágás áll, mely jelentőségéből fakadóan az egész keresztény teológiát áthatja, de mind az egyéni, mind a kollektív tudat rászorul, hogy időről időre emlékezetébe idézzék.[16] Az Egyház feladata tehát, hogy évről évre figyelmeztesse nyáját:[17] Ádám vétke az

illo numero ad colligentem Adam recurramus, quem continet totus orbis primis litteris suis. Honorius: Sacramentarium seu de causis, 741–742.

[14] Ld. Kennedy: The Summa, 48–49; Rupertus: De divinis officiis, 98.

[15] Kennedy: The Summa, 49.

[16] Vö. Assmann: A kulturális emlékezet, 36–49. Harvey Whitehouse a liturgikus szertartásokat az emlékezetben való tárolódásuk módja szerint osztja *doktrinális* és *imaginisztikus* rítusokra. Az alacsony érzelmi töltetű, gyakran végzett doktrinális rítusok a szemantikus memóriában szkriptek formájában őrződnek meg, viszont az az érzelemmel telített, de ritkán gyakorolt imaginisztikus rítusok az autobiografikus memóriában tapadnak meg. Whitehouse: Modes of Religiosity, 63–117.

[17] A társadalmi kohézió tényének magyarázására alkotja meg és alkalmazza először Durkheim, majd tanítványa, Tönnies az organikus és mechanikus szolidaritás elvét. Durkheim: A társadalmi munkamegosztásról, 50–80. Utóbbi a közös érzületen, a bizalmon és az egyetértésen alapuló organikus szolidaritás legszorosabb és legönzetlenebb formájának a vérségi alapú csoportot tartja. Tönnies: Közösség és társadalom 9. A liturgia – végzőire, függetlenül attól, hogy az egyes ember önmagáról való gondolkodása eleget tesz-e a kollektív megközelítés követelményeinek, mint a legszorosabban összetartó, „vérségi alapú" közösségi formára tekint. Jól mutatja ezt a szentek közösségének teológiai koncepciója: az égi és a földi szféra közötti segítő kapcsolat. A megdicsőült Egyház (a szentek) kimagasló érdemei által közbenjár Istennél a küzdő Egyházért (az Egyház Földön élő tagjai). A küzdő Egyház tagjai pedig imáikkal segítik a szenvedő Egyházat (az Egyház már elhunyt, tisztítótűzben szenvedő tagjai, egyben a reménybeli szentek). A liturgikus szempontból fontos szféra, a földi Egyház tagjai viszont nem állnak egymással biológiai, vérségi kapcsolatban. A közöttük lévő szolidaritást mesterségesen kell megteremteni. Ehhez az úgynevezett *látszatfaj-képzési mechanizmusra* van szükség, vagyis olyan ismertetőjegyek létrehozására, melyek által a tagok közötti összetartozás kezdetleges körülmények között is fölfogható. Erikson: Ontogeny of Ritualization, 340–341. Ezért az Egyház – tagjaival ugyanazon rítusokat végezteti:

emberiség tragédiája. A teremtett világ fölé helyezett ember engedetlensége miatt kegyvesztetté vált; eldobta, vagy ahogyan deutzi Rupert liturgiamagyarázó fogalmaz, elveszítette Istentől kapott koronáját, eltékozolta belévetett, föltétel nélküli bizalmát, s ezzel a legsúlyosabb büntetést, a Paradicsomból való kiűzetést és a halandóságot vonta magára:

> Ha mindannyian tudnánk, hogyan kell gyászolni, és mindannyiunknak egyformán fájna, amit a próféta sirat: „Leesett a koszorú a fejünkről; jaj nekünk, mert vétkeztünk" (Jer 5,16), és ha mindannyian készek lennénk megtenni, amit ugyancsak mondanak nekünk: „Szaggassátok meg szíveteket, nem pedig ruhátokat," (Jo 2,13), akkor sem a hamuval való meghintésre, sem a mezítláb járásra nem lenne szükség. Most azonban legtöbben önkéntelenül sem emlékezünk arra, micsoda ékességet, azaz szívünk koronáját veszítettük el, amikor megbántottuk Istent; és a kőszíveket sem könnyű megtörni, ha nem segítünk külső eszközökkel. Ezért, hogy emlékezzünk saját szerencsétlenségünkre és arra, hogy por vagyunk (amit ősapánk, Ádám elfelejtett, amikor elvesztette Isten koronáját és megérezte mezítelenségét), hamuval hintjük meg fejünket, és testünk legfelsőbb részét, vagyis a lábainkat mezítelenné tesszük: ezzel a viselettel valljuk meg, hogy nem vagyunk istenek, hogy nem az égből származunk, hanem emberek vagyunk, és a földből vétettünk; és mivel a bűn által megfosztattunk dicsőségünktől és ellenségek között mezítelenek lettünk, szükségünk van Isten kegyelmének díszére.[18]

Jóllehet napjainkra csupán a hamvazószerda fölidéző, mintegy emléknap-jellege maradt meg, a középkori ember életét igen mélyen áthatotta. Kezdetben a nagyböjt rendkívüli önfegyelmet igényelt, s nemcsak a péntekenkénti hústilalommal járt,

---

a gyülekezet e rítusok során ugyanazon mozdulatokat hatja végre, ugyanazon imákat mondja el és ugyanazon énekeket énekli. Közös értékrend tartja fönn, melynek alapját a tagok egyetértése és kölcsönös bizalma képezi.

[18] Si omnes lugendi scientiam haberemus, cunctisque equaliter saperet illud quod propheta deplorans: «Cecidit, inquit, corona capitis nostri; ve nobis, quia peccavimus (Thren. v),» et omnibus in promptu esset facere quod item dicitur nobis : «Scindite corda vestra et non vestimenta vestra (Joel. 2);» tunc neque cineribus capita nostra aspergere, neque nudis pedibus opus esset ambulare. Nunc autem maxima pars nostrum neque sponte meminit, qualem ornatum capitis, id est cordis sui, Deum offendendo, perdiderit, neque facile possunt corda lapidea scindi, nisi extrinsecus adhibitis adjuvemur instrumentis. Igitur, ut nostra nobis calamitas ad memoriam revocetur, et meminerimus, quia pulvis sumus (quod oblitus fuerat pater noster Adam, quando projecit Deum coronam suam et exinde sensit nuditatem suam), idcirco et cinere capita nostra aspergimus et summas partes corporis, id est pedes nudamus: hoc habitu confitentes, quia non dii, neque de caelo sumus, sed homines sumus, et de terra principium habuimus; et quia per peccatum gloria nostra spoliati et inter hostes nudi constituti, ornatu gratiae Dei indigemus. Rupertus: De divinis officiis, 98.

nemcsak hamvazószerdán és nagypénteken követelt meg szigorú böjtöt, hanem a hét minden napjára vonatkozott, és egyéb ételek, mint például a tej- és a tojásfélék elhagyását is jelentette. Ezt alapozta meg fokozatosan a nagyböjtöt megelőző háromhetes periódus, mely értelemszerűen háromszor egy-egy hetet, a hetvened- *(Septuagesima),* a hatvanad- *(Sexagesima)* és az ötvenedvasárnapot *(Quinquagesima)* foglalta magában. Hamvazószerda a középkori keresztények életében valóban küzdelmes időszak kezdetét jelentette, hiszen a böjt, a sírás és a jajgatás fegyverzetében,[19] az említett előkészületi időszakot hátrahagyva ezen a napon kezdték meg a szó szoros értelmében hadviselésüket a bűnnel szemben. Ahogy Honorius is írja: „Eddig a napig tartott hetvenedvasárnaptól kezdve hadba vonulásunk, ma pedig megkezdjük a csatát." *(Usque ad istum diem a Septuagesima in expeditione fuimus, hodie pugnam inimus).*[20] A nyilvánosan és súlyosan vétkezők ugyanis hamvazószerdán léptek be a vezeklők rendjébe, az Egyház kevésbé bűnös része pedig a böjt fölfokozott formájában szállt szembe önnön esendőségével. E lelki és testi szinten vívott küzdelem a bűnök sötétségéből való visszatérést segítette, ahogyan Guido de Orchellis szerint a nagyböjt kezdőnapja, a szerda is. Isten ugyanis a Genezis szerint a világ kezdetekor az égitesteket a negyedik napon, azaz szerdán teremtette. S miképpen Isten fényükkel elűzte a sötétséget, azonképpen indul el a kereszténység hamvazószerdán a bűnök homályából Krisztus és az Egyház világossága felé.[21]

Noha Guido de Orchellis allegóriája rendkívül megkapó, eredetileg gyakorlati okok következménye, hogy a nagyböjti időszak nyitányául az Egyház éppen a szerdai napot jelölte ki. A liturgiamagyarázók közül a nyugati szertartási rend értelmezési hagyományát megalapozó metzi Amalariustól tudjuk, hogy a hamvazószerda és az azt követő három nap hozzáadása a nagyböjti időszakhoz utólagos módosítás eredménye,[22] melynek szükségességére a VI. század végén Nagy Szent Gergely hívta föl a figyelmet. Gergely pápa azt kifogásolta, hogy a nagyböjt első vasárnapjától – hiszen kezdetben a hamvazószerda helyett az utána következő hétfő volt a böjt első napja – húsvét ünnepéig csupán hat teljes hét van, s ez, a már föntebb említett negyvenhat nap helyett, mindössze negyvenkét napot jelent. Ha ebből kivonjuk a vasárnapokat, amelyeken pedig tilos a böjtölés, hamar rájöhetünk, hogy Jézus pusztában töltött idejéhez képest a római Egyház ekkor még négy nappal kevesebbet, csak harminchat napot böjtölt. Így a hamvazószerdát és a további hiányzó három napot – a görögkeleti Egyház gyakorlatának mintájára – a nagyböjti időt megelőző háromhetes periódus utolsó szakaszából, az úgynevezett ötvenedvasárnap hetéből pótolták.[23]

[19] Amalarius: Opera omnia, 47.

[20] Honorius: Sacramentarium seu de causis, 741. Ld. még Kennedy: The Summa, 49.

[21] Kennedy: The Summa, 49.

[22] Amalarius: Opera omnia, 48.

[23] A böjti idő megpróbáltatásaira fölkészítő időt – mely a hetvened- *(Septuagesima)*, hatvanad- *(Sexagesima)* és az ötvenedvasárnapot *(Quinquagesima)* tartalmazza – a korai kereszténység

HAMVAZÁS ÉS TÁRGYSZENTELÉS

Hamvazószerda rítusa szerkezetét tekintve a legegyszerűbb, tételkészletének variálódására nézve viszont a legösszetettebb szertartások közé sorolható. A hamvazószerdai cselekménysor a szenteltvízhintésen és a tömjénezésen kívül – melyeket most a tárgyszentelés részének tekintünk, de akár önálló modulként is értékelhetnénk – legfeljebb négy szakaszból áll: a legtöbb esetben (1) a hamvak megáldásával kezdődik, melyet a rítus központi mozzanata, (2) a hamvazás követ és (3) a processzió zár le, illetve ezekhez egyes forrásokban mintegy járulékos elemként kapcsolódik – hol a rítus elejére, hol a végére beékelődve – (4) a bűnbánattartás. A rítus legelterjedtebb változatát egy Mainzból való nyomtatványkori ordóval szemléltetjük:[24]

I. HAMUÁLDÁS

W. *Dominus vobiscum.*

(1) Or. *Omnipotens, sempiterne Deus, parce metuentibus, propitiare supplicantibus tuis, et mittere dignare sanctum angelum tuum de caelis, qui benedicat et sanctificet cineres istos, ut sint remedium salubre omnibus, nomen sanctum tuum humiliter implorantibus, ac semetipsos pro conscientia delictorum suorum accusantibus, atque ante conspectum divinae clementiae tuae facinora sua deplorantibus, atque serenissimam tuam maiestatem suppliciter obnixeque flagitantibus; praesta, quaesumus, pro invocatione sanctissimi nominis tui, ut, quicumque eos super se asperserint pro redemptione peccatorum suorum, corporis sanitatem et animae tutelam percipiant.*

(2) Or. *Deus, qui humiliatione flecteris, et satisfactione placaris, aurem tuae pietatis inclina precibus nostris, et capitibus servorum tuorum horum, cinerum infusione attactis, effunde propitius gratiam tuae benedictionis, ut eos et spiritu compunctionis repleas, et, quae iuste postulaverint, efficaciter tribuas, et, concessa perpetua stabilitate, permanere intacta decernas.*

(3) Or. *Mordacis conscientiae stimulis et delictorum nostrorum recordatione commoti, te, Deum indulgentiae, deprecamur, et, quicquid dicto vel facto seu cog-*

---

még nem ismerte. A szokás a görögkeleti egyházra vezethető vissza, mely e háromhetes periódus bevezetésével a nyugati egyházhoz hasonlóan azokat a napokat – ez esetben tizenkettőt – igyekezett pótolni, melyek ahhoz hiányoztak, hogy a böjtöléssel töltött napok száma megfeleljen Jézus bűnbánatának napjainak. A görög egyház ugyanis sem a szombatokat, sem a vasárnapokat nem nyilvánította böjti napoknak. Következésképpen a nagyböjt tizenkét nappal rövidebbnek bizonyult annál, mint amennyit Jézus töltött a pusztában. Guéranger: The Liturgical Year, 2.

[24] Agenda Moguntina, 1480, Hofbibl. Aschaffenburg, D 759. (A tétel a *Mordacis conscientiae* könyörgés kivételével a germán vagy úgynevezett PRG-típus jellegzetes képviselője.)

itatione peccatum est lubricae aetatis impulsu vel ignorantiae errore commissum, pietate Domini nostri, Iesu Christi, resolvere atque indulgere digneris.
(SZENTELTVÍZHINTÉS)
Ant. *Exaudi nos* AntV. *Salvum me fac*
II. HAMVAZÁS
F. *Flectamus genua. Levate.*
Or. *Concede nobis, quaesumus, omnipotens Deus, praesidia Christianae militiae sanctis inchoare ieiuniis, ut, contra spirituales nequitias pugnaturi, continentiae muniamur auxiliis.*
Ant. *Iuxta vestibulum*
F. *Memento, quia cinis es, et in cinerem reverteris.*
Ant. *Immutemur habitu*
III. PROCESSZIÓ
R. *Paradisi portas* RV. *Ecce, nunc tempus*
R. *Emendemus* RV. *Peccavimus cum patribus*

Az ebben a formában fönnmaradt hamvazószerdai rítus a súlyosan vétkezők kivetési szertartásából stilizálódott. A szakirodalom e fejleményt a nyilvános vezeklés gyakorlatának XI. századi látványos hanyatlásával kapcsolja össze, melynek eredménye a bűnbánattartás egyik jellegzetes mozzanatának átmentése volt, vagyis a hamvakkal való meghintés kiterjesztése az egész gyülekezetre.[25] A korábban kifejezetten vezek-

[25] Uo., 4. Megjegyzendő, hogy a kánoni bűnbánat hanyatlása inkább folyamatként, semmint hirtelen változásként képzelhető el; jóval a XI. század előtt megkezdődött. A hívek a rendkívül hosszú bűnbánattartási idő és annak súlyos megpróbáltatásai miatt már a magángyónás megjelenése előtt, azaz a VI. században és bizonyára korábban is sok esetben egészen halálos ágyukig halogatták a vezeklést. Amikor végül szükségét érezték a bűnbocsánat szentségének, nem volt idő a vezeklésre, a papnak gyorsan kellett cselekednie: az Egyház ugyanis nem tagadhatta meg a haldoklótól a vétkek alóli fölmentést és az Oltáriszentség utolsó vételét. A magángyónás gyors terjedése is a nyilvános bűnbánattartás hanyatlásának következménye. A nyilvános vezeklés újraélesztésére tett legjelentősebb törekvés a Karoling-korhoz, Nagy Károlyhoz és udvarához köthető, akik kitartóan munkálkodtak azon, hogy visszaállítsák eredeti formájába a nyilvános vezeklés gyakorlatát. Driscoll: Penance in Transition, 131–143. Egyes, XIV. századból fönnmaradt cseh és bajor területekről származó szertatáskönyvek úgynevezett *kisebb kivetése* is arról tanúskodik, hogy egyes germán területeken még a XIV. században is jelen volt a nyilvános vezeklés annak ellenére, hogy a hívek elhivatottsága a kánoni bűnbánattartással szemben továbbra is csekély maradt. Egy Regensburgból való szertartáskönyv e rítus létrejöttét, mely a kánoni bűnbánattartás vezeklési idejét lerövidíti, a nyilvános bűnbánattartás klasszikus formájának hanyatlásával magyarázza: „Megjegyzendő, hogy az agde-i zsinat kánonjai szerint a bűnbánók kiűzésére hamvazószerdán, bevezetésükre pedig nagycsütörtökön kell sort keríteni. Ma azonban az emberi természet gyöngesége miatt ez nem tartható meg, mivel az nem képes elviselni és elszenvedni ilyesfajta vezeklést". Obsequiale Ratisponense, 1491, BSB München, 4 L. impr.membr. 7.

lőkre alkalmazott gyakorlat fölélesztését II. Orbán pápához kötik, aki a beneventói zsinaton (1091) rendelte el a hívek meghamvazását.

Noha a vezeklők kivetésének drámai szertartásában a zsákruha fölöltése és a templomból való kivetés is magában hordozta a nap szimbolikus jelentését, a legösszetettebben egyértelműen a hamvazás mozzanata jelenítette meg azt. A hamu ugyanis egyszerre jelképezi az ember tragédiáját és az üdvösség felé vezető utat: a teremtményi léttapasztalatot; a mindenható, élet és halál fölött uralkodó alkotóval szembeni semmiséget;[26] az örök élet elvesztését; valamint a bűnbánat és a tisztulás lehetőségét.

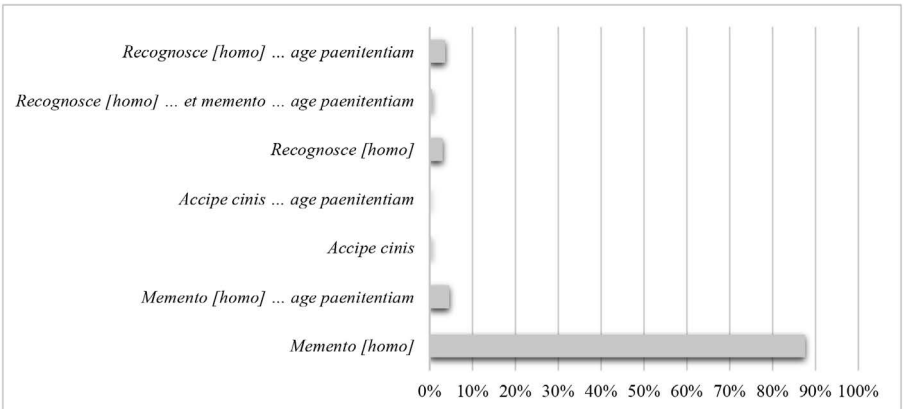
A hamu az Ószövetség számos fejezetében előfordul: a teremtés, a rombolás és az újjáépítés metaforájaként van jelen. Isten Mózes első könyve szerint a hatodik napon a föld porából formálja és leheletével támasztja életre az embert, és egyetlen fa kivételével neki ad mindent, ami benépesíti a földet. Az ember azonban hallgat a kígyó incselkedésére, eszik a jó és a rossz tudásának fájáról, fölismeri mezítelenségét, elrejtőzik teremtője elől, és ezzel lerombolja azt a bizalmi kapcsolatot, amellyel kezdetben alkotója megajándékozta. Isten a Paradicsomból való száműzetéssel, a keserves munkával és a porba való visszatéréssel, a halandósággal bünteti.[27] Ennek emlékezetére válik a hamuval való meghintés később Izráel népe körében a bánat kifejezőeszközévé, a tisztulás lehetőségévé.[28]

A hamu tehát elsősorban a teremtményi állapotra és az elkövetett vétkekre való visszaemlékezés szimbóluma. Ezt jelzi a kiosztásakor elhangzó formula, melynek a vizsgált anyag szerint egykor hét változata is létezett (1. ábra). Leggyakoribb és máig használt alakja, a *Memento, [homo], quia cinis es, et in cinerem reverteris (Emlékezz, [ember], hogy porból vagy, és porrá leszel)* egész Európában elterjedt. Jóval kisebb, de jelentős mértékben fordul elő hosszabb verziója, a *Memento, [homo], … age paenitentiam ut habeas vitam aeternam (Emlékezz, [ember], … tarts bűnbánatot, hogy elnyerd az örök életet),* illetve a *Recognosce, [homo] (Ismerd föl, ember)* és annak bővített változata. Ezek viszont kifejezetten az iberoprovanszál térségre, ezen belül is inkább Katalóniára és Provence-ra jellemzők, de elvétve Szicílián is találunk rájuk példát. A fönnmaradó további három formula pedig helyi alakítás: csupán az Ibér-félsziget egyes városaiban azonosíthatók.

[26] Rudolf Otto e jelenséget *A szent* című munkájában *teremtményérzetnek* nevezi. Otto: A szent, 18–21.

[27] Orcád verítékével eszed a kenyeret, míglen visszatérsz a földbe, melyből vétettél: mert por vagy, és a porba térsz. Gen 3,19.

[28] Példaként említhető az igazhitű Jób esete vagy Ninive királyának bűnbánattartása, Izajás próféta böjtről mondott szózata vagy Judit népéhez intézett beszéde. Job 2,8. Jon 3,6. Jdth 4, 11. Is 58.



1. ábra. A hamvazószerdai formulák változatai előfordulásuk gyakorisága szerint

A liturgiamagyarázók többsége főleg e formulák szavaiból indul ki, amikor a hamvazószerda vagy a hamvazószerdai szertartás lényegét próbálja megragadni. Hasonlóképpen tesz Gilbertus de Tornaco és Guido de Orchellis is, viszont ők nemcsak a hamu mögöttes, kellemetlen vonatkozásait, hanem a benne rejlő lehetőséget is beemelik az értelmezési alternatívák közé. Tény, hogy a hamu elsősorban negatív asszociációkat hív elő, olyanokat, mint a szennyeződés vagy az elmúlás, de ahogyan arra a két liturgiamagyarázó is rámutat, vízzel vegyítve hatékony mosószer válik belőle. Guido de Orchellis a hamuban rejlő mindennemű pozitív és negatív jelentéstartalmat összegezve a következőképpen írja le a hamvazás liturgiában betöltött szerepét:

> Először is meg kell kérdeznünk, miért hintünk hamut ezen a napon a fejünkre. Erre azt mondhatjuk, hogy két fő oka van: először is emlékeztet minket teremtett mivoltunkra, miképpen az első embernek mondatott: „Por vagy, és visszatérsz a porba." (Ter 3,19) A második ok pedig a bűnökre való emlékezés; nincs olyan orvosság a bűnökre, mint a rájuk való állandó emlékezés. Megjegyzendő, hogy miképpen a hamu égő parazsakkal együtt megsebezheti a fejet, úgy a bűn emléke is, ha öröm kíséri, megronthatja azt, vagyis az elmét. Ha azonban a bűnre való emlékezés közben valami apró vágyakozás is fellobban, azt a bűnbánat könnyeivel kell eloltani, ahogyan Jeremiás mondja: „Ki adna vizet fejemnek?" (Jer 9,1)[29] Megjegyzendő továbbá, hogy ahogyan hamuból és vízből mosószer készül, mely a ruhák szennyét tisztítja, úgy a bűn emlékéből és a könnyekből, vagyis a lélek fájdalmából lehetséges a lelkek szellemi megtisztítása, miképpen az Úr szól Izajás által: „Fejdíszt adjak a hamu helyett, öröm olaját a gyász helyett, dicséret palástját a csüggedés lelke helyett"

[29] A hely a Vulgata szövegváltozatát követi.

(Iz 61,3); Jeremiás mondja: „Népem leánya, ölts zsákruhát, és fetrengj a hamuban! Gyászolj, mint az egyszülöttért szokás" (Jer 6,26).[30]

Ahogyan a források tanúsága szerint a hamvazási formulának több változata is ismert volt a közép- és kora újkorban, úgy a hamvak kiosztásának módjában sem fedezhető föl egységes gyakorlat. Főleg nyomtatványkori, XV. és XVI. századi szerkönyvek szólnak a folyamat mikéntjéről. E források rubrikáiból tudjuk például, hogy nemcsak a hívek, hanem maga a misét celebráló pap, valamint a klérus összes további tagja is meg lett hamvazva, ami alól még az egyházmegyei hierarchia legmagasabb fokán álló püspök sem volt kivétel. Egy spanyol, XVI. századi misekönyv többek között arról is számot ad,[31] hogy mi a teendő akkor, ha a szertartáson püspök is jelen van. A forrás szerint a hamvazás joga elsőként őt illeti meg. Először is a püspöknek a miséző papot kell meghamvaznia, majd megfordul a folyamat. Az áldozópapnak azonban – valószínűleg szerényebb egyházi rangjának érzékeltetéseképpen – előbb térdre kell ereszkednie az *episcopus* előtt, majd felállva anélkül kell annak fejét kereszt alakban meghintenie hamuval, hogy közben figyelmeztetőleg bármit is mondana (mintegy nem oktathatja ki feljebbvalóját). Egy Palenciából való misekönyv ugyancsak említést tesz az esetleges püspöki jelenlétről, a püspök meghamvazásának módjáról viszont nem közöl részleteket.[32]

Míg az először említett spanyol forrás a hívek hamuval való meghintését az áldozópap feladatkörébe utalja, addig a második nyomtatvány szerint magának a püspöknek illendő a gyülekezetet meghamvaznia. Egy dologban azonban mindegyik vonatkozó ordó egyetért: a misét celebráló papnak, bármilyen helyzet álljon is elő, részesülnie kell a hamuból. Abban az esetben ugyanis, ha nemhogy püspök, de a miséző papon kívül egyetlen további pap sincs jelen, az oltár előtt térde borulva önmagát kell meghamvaznia.

[30] Unde primo quaerendum est quare cinere die illo capita aspergantur. Ad quod dicimus quod duabus potissime de causis, scilicet propter memoriam condicionis nostrae quia dictum est primo homini: Terra es et in terram ibis. Secunda causa est propter memoriam peccatorum; nullum enim peccatorum tale est remedium sicut eorum continuata memoria. Et notandum quod sicut cinis cum ignitis carbonibus caput laedit, sic memoria peccati cum delectatione caput, i.e. mentem corrumpit; si autem in recordatione peccati sit aliqua scintillula concupiscentiae, cum lacrimis paenitentiae est extinguenda, unde Jeremias: Quas dabit capiti meo aquam etc. Iterum notandum quod sicut ex cinere et aqua fit lavacrum quod lexiva dicitur ad abluendas sordes vestium, sic ex cinere spirituali, i.e. recordatione peccati, et lacrimis, i.e. dolore animi, fit spiritualis ablutio animarum, unde Dominus per Isaiam: Dabit Dominus coronam pro cinere, oleum gaudii pro luctu, pallium laudis pro spiritu maeroris; unde Jeremias: Filia populi mei accingere cilicio, conspergere cinere, planctum unigeniti fac tibi. Kennedy: The Summa, 48.

[31] Missale Zamorense, 1539–1543, OFM Santiago.

[32] Missale Pallantinum, 1567, BNE Madrid, R/08018.

A hívek hamuval való meghintésének gyakorlatáról háromféle, területspecifikus változatot közölnek a nyomtatványok. Az első módozat a germán tájra jellemző, ahol a férfiak esetében a fejtetőt, nők esetében viszont a homlokot hintik meg kereszt alakjában. A jelenség legvalószínűbb magyarázata, hogy a nők ekkoriban befedett fejjel vettek részt a szertartásokon. A második eshetőségről spanyol misekönyvekből tudunk. E gyakorlat szerint mind a nőknek, mind a férfiaknak homlokára helyezik a hamvakat, fejtetőre kizárólag klerikusoknak szolgáltatják ki őket (a klerikusok ekkoriban ugyanis elvileg tonzúrát viseltek). A legkülönlegesebb formáról egy 1503-as, vallombrosai misekönyv számol be,[33] melynek leírása szerint nemcsak hogy a fej más-más pontjain, hanem nőkre és férfiakra vonatkozólag külön formula alatt kell, hogy történjék a hamvazás. Férfiak esetében a *Recordare, frater, quia cinis es, et in cinerem reverteris (Emlékezz, fivérem, hogy porból vagy, és a porba térsz vissza),* nők esetében pedig a *Recordare, soror, quia cinis es, et in cinerem reverteris (Emlékezz, nővérem, hogy porból vagy, és a porba térsz vissza)* mondattal. A két változatban elsősorban nem az az érdekes, hogy külön-külön szólítják meg a két nemet, hanem hogy míg a férfiak esetében válasz is tartozik hozzá – *Huius, Domine, cineris aspersio fiat omnium peccatorum meorum remissio (Uram, e hamuval való meghintés legyen bűneim bocsánatára)* – addig a nők esetében ilyesfajta formulát nem említ a forrás.

A hamvazást kísérő további tételek tekintetében azonban minden liturgikus táj egyezést mutat. A leggyakoribb énektétel az *Immutemur habitu (Változtassuk meg viseletünket)* kezdetű antifóna, mely a hamvazás helyett inkább a nagyböjti megkülönbözetett időszakra utal. Ennél kevesebb, mégis számottevő forrásban fordul elő a hamvazáshoz kapcsolódva az órómai rítusból örökölt, eredeti funkcióját tekintve processzió tétel, a böjti, átmeneti időszakba való belépést sejtető, de akár a Paradicsomból való kiűzetést is fölidéző *Iuxta vestibulum (A tornác mellett)* antifóna. Az énektételek mellett többnyire a germán tájra jellemző még a nagyböjt lélekben és testben vívott küzdelmeire katonai szókészletével utaló, ugyancsak az órómai rítusból átvett processzióindító könyörgés, a *Concede nobis, Domine* kezdetű ima.[34]

A hamvazás mozzanatában – főleg a folyamatot kísérő formulának köszönhetően – kétségtelen, hogy a hamvazószerda engesztelő gesztusa s a hamu szimbolikus jelentéstartalma kerül előtérbe. Teológiai értelemben viszont e folyamat mást, többet jelent. A hamvazással a küzdő Egyház nemcsak (és kiváltképp) a halandó és gyarló emberi természettel való szembesítést célozza, hanem kegyelmet is közvetít. Természetesen nem abban az értelemben és nem olyan hatékonyan, mint ahogyan azt

[33] Missale Vallis Umbrosae, 1503.

[34] Engedd nekünk, Urunk, hogy a krisztusi vitézkedés őrszolgálatát szent böjtöléssel kezdjük el, hogy a szellemi gonoszságok ellen harcba szállva az önmegtartóztatás segedelme minket védelmezzen. (Mezey László fordítása, kéziratos hagyatékból)

a szentségek *(sacramenta),* a Krisztus által alapított látható jelek *ex opere operato* teszik. A szentelmények *(sacramentalia)* ugyanis erejüket csupán az Egyház tevékenységéből és imádságából, *ex opere operantis* nyerik.

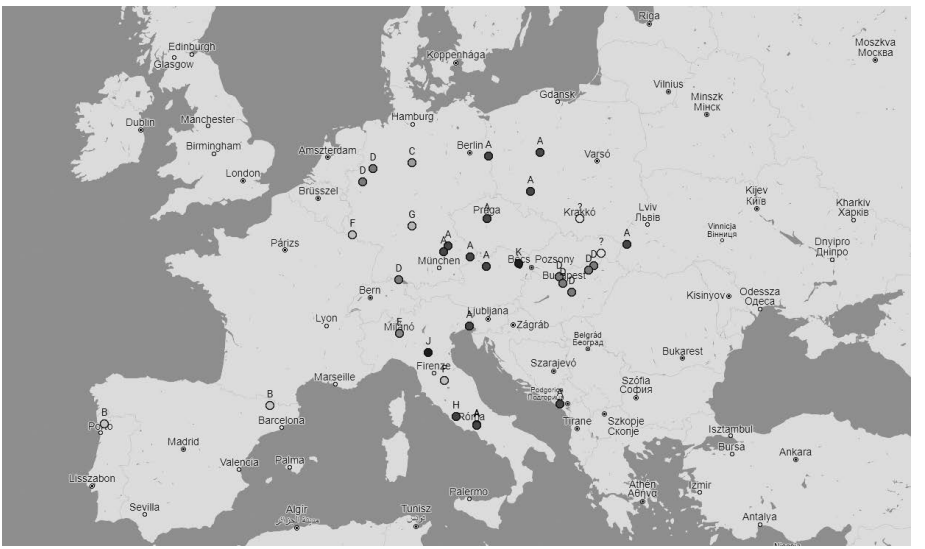
A hamu előállítása az előző évről megmaradt, virágvasárnap megszentelt pálmaágak elégetésével történik,[35] mely során az anyagnak nemcsak fizikai állapota változik meg; a pálmaág ontológiai értelemben is átalakul (fizikai tulajdonságaival együtt szentelményi mivoltát is elveszti). Ahhoz, hogy az egykori pálmaágakhoz hasonlóan a belőlük készült hamu is újra képes legyen lelki hatást kifejteni, a papnak vagy a püspöknek a szavak teremtő ereje által szentelményi jelleggel kell fölruházni azt. Germán területeken mindez kizárólag a profán anyag fölött mondott könyörgések által történik, a gall, az iberoprovanszál és az anglonormann területeken viszont – leggyakrabban az *Exaudi nos, Domine (Hallgass meg minket, Urunk)* és annak verzusa, a *Salvum me fac (Ments meg engem)* zsoltár alatt – szenteltvízhintés és/vagy tömjénezés is kíséri.

Ismerünk néhány olyan forrást is, melyekben a tárgyszenteléshez *exorcizmus* kapcsolódik. Ez kifejezetten a germán liturgikus tájra jellemző, annak is inkább a keletebbre eső területeire (2. ábra). Az exorcizmus célja, hogy az ősszülők engedetlensége miatt a gonosz lélek fogságába került anyagot kiszabadítsa, s így alkalmassá tegye a szentelményi jelleg hordozására.[36] A hamu exorcizálásakor a szolgálattevő, mint minden más hasonló esetben, a Szentháromság nevében cselekszik, viszont – a keresztelési szertartástól vagy az ördögűzéstől eltérően – nem parancsol a gonosz léleknek, sőt nem is szólítja meg. Ehelyett, mintha csak definiálná cselekvését, e negatív rítust az *Exorcizállak téged, hamu (Exorcizo te, cinis)* kijelentéssel kezdi, de szavaival valójában cselekvést hajt végre.[37] A liturgikus fölfogás szerint ugyanis a pap Istentől kapott hatalmánál fogva az exorcizmus szövegének elmondásával nemcsak információt közöl, hanem magasabb erőket mozgat meg.

[35] Egy Plasenciából származó XVI. századi misekönyv részletesen is beszámol a hamuszentelést megelőző eseményekről: A sekrestyés készítse elő a hamvakat az előző év virágvasárnapján megáldott ágakból, ha vannak. Helyezze azokat egy paténára, amelyet szokás szerint egy ezüst tálba kell rakni, és tegye a főoltárra. Készítsen elő szenteltvizet is, valamint egy füstölőt tömjénnel. A hatodik imaóra végeztével a kórusban a pap, felöltözve papi ruháiba fekete kappával, előtte pedig a szolgálattevők fekete dalmatikában, de gyertyák nélkül, menjenek a főoltárhoz, hogy megáldják az említett hamvakat. Missale Placentinum, 1554, BNE Madrid, R/00389.

[36] A keresztény teológia szerint Ádám és Éva vétke a világrendet borította föl. Általuk nemcsak az emberiség, hanem az egész teremtett világ a gonosz lélek befolyása alá került. Az áteredő bűn nemcsak az emberiség közös öröksége, hanem a természeté is. Ld. Augustinus: De libero arbitrio, 1222–1310.

[37] A beszédaktus-elméletről lásd: Austin: Tetten ért szavak, 33; Grice: Tanulmányok a szavak életéről, 27–42; Reboul – Moeschler: A társalgás cselei, 27–48.

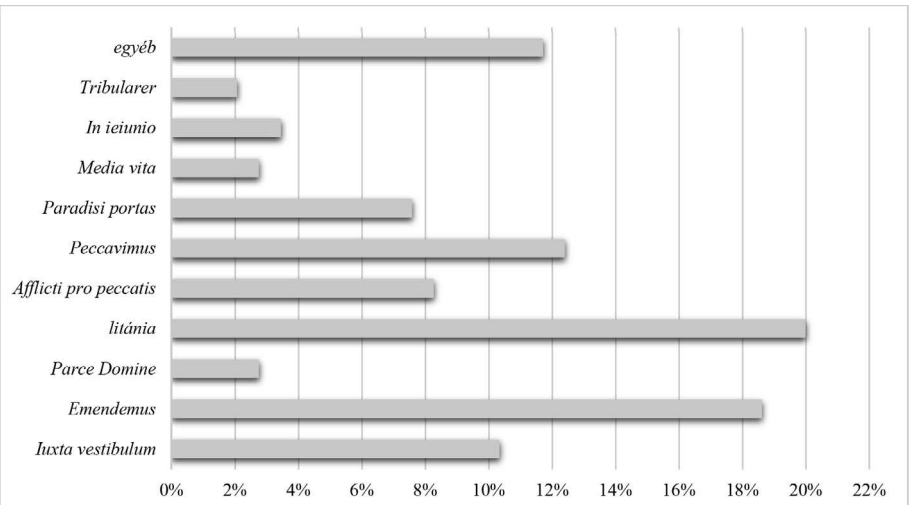


2. ábra. Az exorcizmusok előfordulása Európa területén

Hasonlóképpen történik a tárgyszentelés esetében. A hamuáldás empirikusan nem eszközöl ki változást az anyagban. Kinézetét, állagát és összetételét tekintve az áldások után is ugyanaz marad, mint szenteletlen állapotában. Ontológiai értelemben viszont lényeges átalakuláson megy keresztül: a szolgálattevő a teremtő szó által szentelményi jelleggel ruházza föl, vagyis profán anyagból kegyelemközvetítő eszközzé változtatja.[38] Célorientált és tisztán teocentrikus folyamat ez, melyben az arra fölszentelt személy az égi szférával együttműködve visz végbe láthatatlan, ám lényegi változást az anyagban.

A hamvak megszentelésére használt könyörgések esetében rendkívüli változatosság figyelhető meg. Szám szerint tizenegy olyan könyörgést tudunk fölmutatni, amelyeket a közép- és kora újkor során a hamvak megszentelésére használhattak Európában (3. ábra). Az orációk terjedelmüket és tartalmukat tekintve is különböznek. Míg egyesek (mint az *Ops. semp. Deus parce metuentibus*) inkább invokációszerű imáknak mondhatók, mások (mint a *Benedic D. quaesumus istam cinerem*) epiklézisszerűek. Az előbbiek – pusztán tartalmuk alapján – a szentelést csak előkészítik, az utóbbiak viszont már a hamura a Szentlélek kiáradását kérik. Értelemszerűen az epiklézisszerű könyörgések vannak többségben. A szentelési orációk nagy része bibliai utalásokat is tartalmaz. Vannak, amelyek Jób és Ninive lakóinak bűnbánattartását idézik (pl. *Quaesumus misericors D. clemens*), de olyanok is akadnak, melyek az első emberpár

[38] Vö. Köves-Zulauf: Bevezetés a római vallás és monda történetébe, 65–87; Trencsényi-Waldapfel: Mitológia, 36–80.



3. ábra. A hamuszenteléshez használt orációk elterjedtsége Európa-szerte

vétkét foglalják az áldás szövegébe (pl. *D. qui tegmine*). A tizenegy könyörgés közös vonása a hamu említésén túl a vétkes állapot és a bűnbánat hangsúlyozása.

Az egy rítuson belüli legtöbb könyörgés a germán táj ordóinál tapasztalható: egy szertartás akár öt áldást is tartalmazhat. Közülük is kiemelkednek a bajor területek, amelyek forrásaiban az imák sorrendjére nézve kiugró összhang figyelhető meg.

A legelterjedtebb hamuáldás a viszonylag rövid, ámde lényegre törő *D. qui non mortem* kezdetű könyörgés, mely – ahogyan a második leggyakoribb tárgyszentelési tétel, a *D. qui humiliatione* is – Európa-szerte jelen van. Főleg a germán területekre jellemző, de elvétve ugyancsak mindegyik liturgikus tájon megtalálható az *Ops. semp. D. parce* kezdetű oráció. Előfordulását tekintve jóval ritkább a kifejezetten germán és iberoprovanszál területekre jellemző *Benedic D. qs. istam cinerem* tétel. Germán és anglonormann térségek közös öröksége az *Ops. semp. D. qui Ninivitis* könyörgés, az *Ops. semp. qui misereris* ima pedig a germán táj kivételével a gall, az iberoprovanszál és az anglonormann térségben is használatban volt.

A leginkább újító hajlamú vidéknek, ahogyan a hamvazási formulák esetében, ismét az iberoprovanszál táj bizonyult. Az eddig nem említett orációk főleg az Ibér-félsziget saját fejlesztései, de akad olyan is, amely a mai Franciaország területén is megtalálható. Előfordulásuk gyakorisága azonban alacsony. Bár a germán tájra inkább a tekintélytisztelet, azaz a már meglévő imák és énekek variálása, semmint új tételek alkotása jellemző, a *Mordacis conscientiae* kezdetű könyörgéssel csak Mainzból és Churból fönnmaradt forrásokban találkoztunk.

PROCESSZIÓ ÉS BŰNBÁNATI SZAKASZ

A hamvazószerdai misét megelőző rítus zárószakasza, a processzió a római bazilikák *stációs liturgiájának* maradványa.[39] Az órómai rítus sajátossága ez, melynek lényege, hogy az Egyház a liturgikus év kiemelt napjaira a közösség egységének kifejezéseként a város egyik előre kijelölt bazilikájában *(stációs templom)* pápai misét rendelt el, melyet az összegyűltek a *collecta*-templomtól közelítettek meg. Hamvazószerda esetében ez a Szent Anasztázia-bazilikától a Szent Szabinába tartó bűnbánati menetet jelentette.

Noha e két templom egymás közelében helyezkedik el, nem mellékes, hogy az Aventinus-dombon fekvő Szent Szabinát a Palatinus-domb lejtőjén található Szent Anasztáziától emelkedő választja el. A két stációt összekötő processzió azonban nem csak térbelileg képezhetett a „lent" és a „fönt" között átmenetet; liturgikus szinten a hamvazószerdai misét, vagyis a szent háromnapra fölkészítő időszak nyitányát a mindennapok profanitásáról választotta le. Akár azt a benyomást is kelthette, hogy a Szent Szabinához tartó vonulás mintegy a megelőző időszak „lentje" és az egyházi év legjelentősebb szakaszának „föntje" közötti szintkülönbségnek felel meg.

Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha az Aventinust ebben az összefüggésben a bibliai hegyek szimbolikus jelentéstartalmával hozzuk összefüggésbe. A magaslatok az Ó- és az Újszövetségben rendszerint a legszentebb események vonatkozásában jelennek meg. Isten nem indokolatlanul rendeli Mózest a szövetségkötéshez a Sinaira, Illést önkinyilvánításához a Hórebre, Jézus pedig nem ok nélkül viszi Pétert, Jakabot és Jánost ugyancsak egy hegyre (a hagyomány szerint a Tábor hegyére), hogy ott megnyilatkozzék nekik isteni dicsőségében – éppen Mózes és Illés társaságában.[40] A magaslatra való fölmenetel az egyszerű sétánál nagyobb energiaráfordítást igényel, töredelmet és fáradozást követel meg.[41] E köztes, hangolódási vagy fölkészülési idő – miképpen az állapotváltozással járó átmeneti rítusok sokszor embert próbáló *liminális* szakasza[42] – azért szükséges, mert a szenttel való találkozásra, a szent megnyilatkozására az embernek föl kell készülnie; nem történhet azonnal és közvetlenül. Bár a Biblia vonatkozó fejezetei a fölfelé vezető utak jelentőségéről sohasem beszélnek, ezek majdhogynem olyan lényeges részei a történetnek, mint azok az események, amelyek a hegyen mennek végbe. Mind a biblikus, mind a liturgikus processziók az érintetteket egy megszentelt időbe való belépésre, bizonyos jelentőségteljes események átélésére és befogadására készítik föl. Az Egyház tehát a stációs liturgiában a szent tér kiterjesztésével a hamvazószerdát nemcsak hogy az egész római népet érintő és összefogó eseménnyé tette, hanem

[39] A stációs liturgiáról ld. Romano: Liturgy and Society, 110–114; Parker: Architecture as Liturgical Setting, 245–295; Spatz: Church Porches, 317–327.

[40] Ex. 19, 20–22; 1Rg 19, 7–13; Mt 17, 1–3.

[41] Vö. Whitehouse: Modes of Religiosity, 55–59.

[42] Xygalatas: Ritual, 90–106.

általa – bár meglehet, nem tudatosan – a jeles napban rejlő mögöttes tartalmat is érzékletesen jelenítette meg.

Természetesen ahogyan a rítus énektételeit tartalmazó graduálék és az euchologikus anyagot összefogó szakramentáriumok kikerülnek Rómából,[43] a stációs liturgia okafogyottá válik. A források nagy többségében azonban – valószínűleg Róma iránti tiszteletből – ha nem is bazilikák közötti, de legalább templomon belüli vagy kívüli körmenet formájában megtartják a processziót, és mint ünnepélyes lezárást illesztik a hamvazószerdai szertartás végére.

Ismerünk néhány olyan ordót is, amely az órómai rítushoz hasonló horderejű, nagyobb processzióról ad számot. Csak a legkülönlegesebbeket említjük: egy Palma de Mallorcából való forrás például tíz stációt is rendel a körmenethez;[44] egy itáliai forrás, bár nem beszél konkrét stációról, rubrikájában érzékelteti, hogy a szentelés helyéhez képest egy másik templomba tart a processzió;[45] a leginformatívabbak pedig azok a könyvek, amelyek meg is nevezik a helyet. Ilyen egy német kódex, amely a processzió állomásaként a temetőt jelöli meg,[46] illetve egy cseh szertartáskönyv, amely a prágai várban álló Szent György-bazilikáról beszél.[47] Érdekes módon a Szent Anasztázia és a Szent Szabina *collecta-* és stációs templomok is visszaköszönnek néhány rítusban. Ez kifejezetten a Michel Andrieu által fölfedezett *Német-római pontifikále* (PRG) kéziratgyűjteményének hamvazószerdai rítusára, további három PRG-típusú rítusleírásra, illetve néhány korai itáliai forrásra igaz.[48]

A processzióra kísérő tételek kapcsán a hamuáldáshoz és a hamvazáshoz képest is szerfelett változatos a vizsgált anyag: olyannyira, hogy a liturgikus tájak szerinti fölosztás ez esetben nem alkalmazható. A processzióhoz rendelt tételek ugyanis egyedi összeállításokat alkotnak. Talán még két azonos típusú ordót is nehezen tudnánk megnevezni. Ez minden bizonnyal a processzió és a szent hely közötti kapcsolattal, illetve azzal magyarázható, hogy az egyik legrugalmasabb liturgikus műfajjal állunk szemben. Egyrészt hosszúsága a szertartás helyének függvénye: értelemszerűen a kisebb templomok körmenetéhez kevesebb, míg a bazilikák körüli, vagy templomok közti processzióhoz jóval több és hosszabb tételt rendelnek. Másrészt a processzió során nem halmozódnak föl kegyelmek, nem fontos, hogy megvalósítása hatásos legyen, vagyis hogy előre megírt, eredeti forgatókönyv szerint történjék. Ezért e

[43] Vö. Graduale Laudunense. 930. BM Laon, Ms. 239; Sacramentarium Arretinum. 1100. BAV, Vat. lat. 04772.

[44] Ordinarium Maioricense, 1506, Univ. Balears Palma, SS-95.

[45] Agenda Aquileiensis, 1495, BSB München, 4 Inc.c.a. 1172.

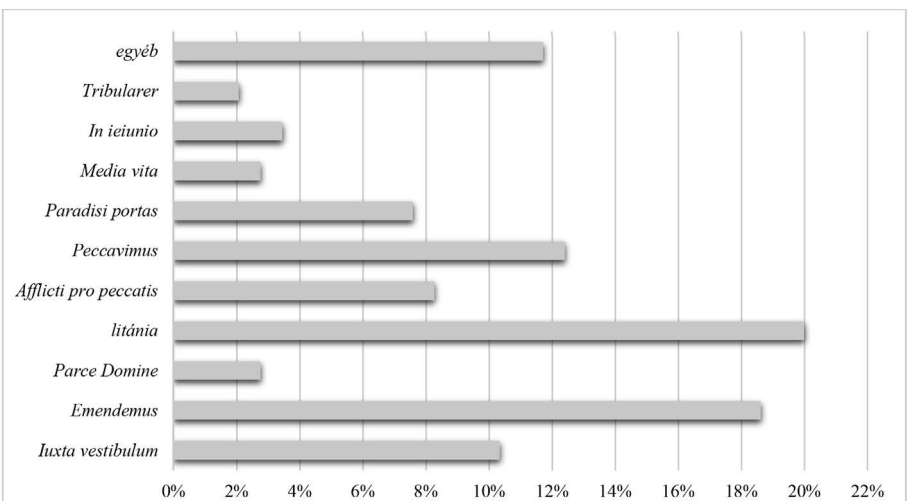
[46] Missale Monasteriense, 1520, ULB Münster, 4' G+1 1838.

[47] Agenda Thobiae, 1294, Archiv Pražského hradu, ond Knihovna Metropolitní kapituly u sv. Víta, ms. P III.

[48] Pontificale Hildensemense. 1067. StaBi Bamberg, Msc. Lit. 054; Pontificale abbatiae sancti Michaelis de Luneburg. 1100–1150. HAB Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 0141 Helmst., Heinemann-Nr. 164; Pontificale Cracoviense. 1400–1450. Kap. Katedr. Kraków, Ms. 11 (28).

szakasz kifejezetten alkalmas arra, hogy a liturgikus kreativitásnak helyi szinten is teret engedjen.

Habár a processzió esetében nem működik a tájak szerinti fölosztás, a leggyakoribb tételeket ez esetben is ki tudjuk mutatni (4. ábra). Először is fontos kiemelni, hogy igen nagy hányadukat, majdnem 12 százalékukat olyan énektételek alkotják, amelyek háromnál kevesebb ordóban fordulnak elő. Olyan antifónák és responzóriumok tartoznak ide, mint például a *Convertimini (Térjetek meg)* vagy az *Ecce, nunc (Íme, most van)* ének. Ezek csak a processzió összefüggésében ritkák: szinte mindegyik a nap zsolozsmájából kölcsönzött elem. A legnépszerűbb processziókísérő tételnek a mindenszentek litániája bizonyult, a legelterjedtebb énekek közé pedig az *Emendemus (Javítsuk ki),* a *Peccavimus (Vétkeztünk)*, a *Iuxta vestibulum (A tornác mellett)* és a *Paradisi portas (A Paradicsom kapui)* sorolhatók.



4. ábra. A processziót kísérő tételek gyakorisága

A rítuszáró processzió kifejezetten a germán területekre jellemző, de elvétve más tájakon is előfordul. Jelenléte az anglonormann régióban annak függvénye, hogy a rítus bűnbánati szakasza tartalmazza-e a vezeklők kivetését vagy sem.

A germán tájról fönnmaradt bűnbánati szakaszok a súlyosan és nyilvánosan vétkezők Egyházból való kiűzésének rituáléját jelentik.[49] E gesztus kizárólag püspöknek fönntartott feladat, ezért emlékét igen kevés forrás, kizárólag pontifikálék őrzik. A bűnbánati szakasz a hamvazószerdai rítus két pontján jelenhet meg: vagy a

[49] A vezeklésről bővebben: Bedingfield: Public Penance, 226–227; Hamilton: Practise of Penance 104 –136; Meens: Penance in Medieval Europe, 70–139.

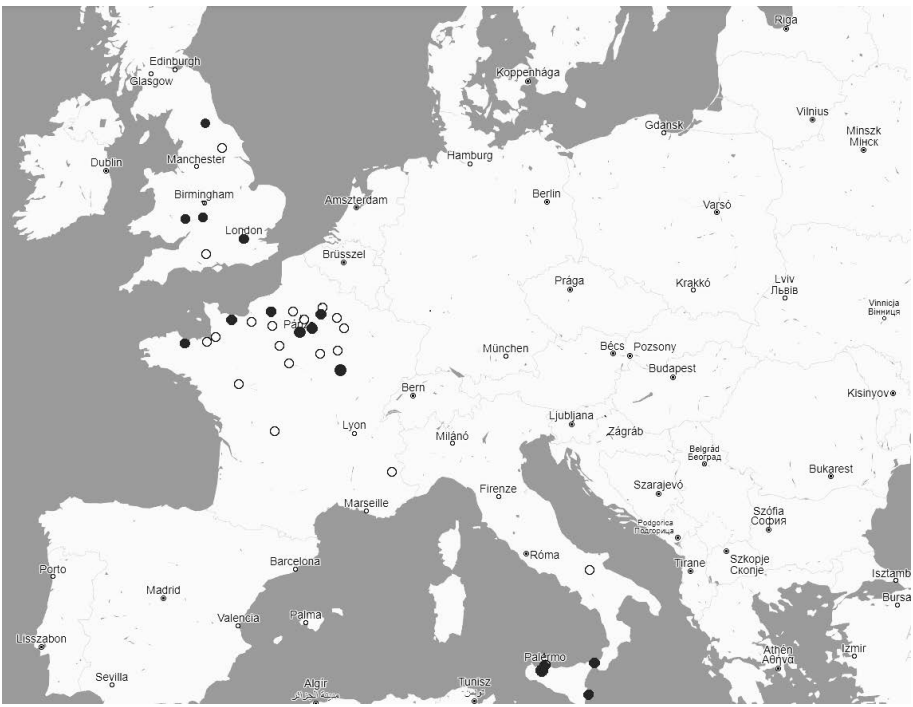
tárgyszentelés-hamvazás és a processzió közé ékelődik be, vagy a szertartás utolsó szakaszát jelenti, s így a processziót követi. Európa keleti részén a bűnbánati szakasz többnyire gyéren szövegezett, ismerünk azonban egy-két terjedelmesebb változatot is. Ilyen például a magyar Hartvik-agenda.[50] A kiűzés jellegzetes gesztusa a vezeklők kivezetése a templomból, leggyakoribb tétele pedig a kivetés alatt elhangzó *In sudore vultus tui (Arcod verejtékével)* és *Ecce, Adam (Íme, Ádám)* responzóriumok.

A germán bűnbánattartás lényegi vonása, hogy a kiengesztelődésre, melynek csúcspontja a föloldozás, csak később, a nagycsütörtöki visszafogadási szertartáson kerül sor. A köztes időt a bűnök súlyosságához mért elégtétel végrehajtása jelenti. Vagyis mindaddig, míg a penitens nem vezekli le azt a kárt, melyet vétkeivel okozott, nem nyerheti el Isten és az Egyház teljes bocsánatát. Bár e megoldás ésszerűnek tűnhet, igen sok olyan forrást találunk az adatbázisban, amelyben a föloldozás nem halasztódik a nagycsütörtöki visszafogadási szertartásra, hanem már a hamvazószerdai bűnbánbánati rítusnak is lényeges eleme. Ez a kifejezetten anglonormann és gall tájakra jellemző ordókban fordul elő. A legkorábbi ilyen hamvazószerdai forrás a XI. századból származik, a legkésőbbi pedig a XVII. századból való. A gyakorlat széles körű elterjedése azonban a XII. századra tehető.[51]

Mennyiségüket tekintve ezen források alkotják a bűnbánattartási ordók legjelentősebb részét. Két típusuk ismeretes (5. ábra). Az egyik csoportba azok az útmutatók tartoznak, amelyek hasonló formában közlik a penitensek kivetését, mint germán rokonaik. A vezeklők azonnali föloldozása által viszont elmosódik bennük a germán ordókból ismert kivetés és visszafogadás közötti éles határvonal. A vonatkozó források bűnbánati szakasza mintegy keretbe foglalja a hamvazást és a tárgyszentelést. A *Ne reminiscaris, Domine (Ne emlékezzél, Uram)* vagy az *Intret oratio mea (Járuljon*

[50] Pontificale Chartvirgi, 1090, Knj. Metrop. Zagreb, MR 165.

[51] Ahhoz, hogy értelmezni tudjuk az „előrehozott", a hamvazószerdai szertartásban kiszolgáltatott föloldozást, teológiai szempontból kell megközelítenünk e logikátlannak tűnő gyakorlatot. Elterjedése valószínűleg a skolasztikus teológusok belső és külső bűnbánatról szóló vitájával áll összefüggésben. A belső bűnbánat *(contritio)* alatt szívbéli töredelmet értettek, míg a külső bűnbánat *(attritio)* alatt egyfajta látható jelet, mely főként az isteni és emberi büntetéstől való félelemből eredt, és a külső megtisztulásra irányult. A XII. századi teológia egyik kulcskérdésének számított, hogy elegendő-e a vétkek bocsánatához egyedül belső bűnbánatot gyakorolni, vagy a kiengesztelődéshez további lépéseket kell tenni, a gyónás és az elégtétel teljesítése által külső bűnbánatot is szükséges-e gyakorolni. Vö. Lombardus: Sententiarum libri IV, 878–885; Saint Victor: De Sacramentis, 147–152. Abelard: Ethics, 42–56. Az elégtétel végrehajtását megelőző föloldozásban e kettő közötti átmenet figyelhető meg. A bűnnek ugyanis két következménye van: a kárhozat és az ideig tartó büntetés, vagyis az a kár, amelyet a bűn okozott. A belső bűnbánat által az egyén ugyan megmenekül a kárhozattól, de azt a kárt, amelyet a bűn okozott, nem teszi semmissé. Az ideig tartó következmény a vétkek szívbéli megbánása után is megmarad. Ennek megsemmisülése csak a penitencia végrehajtása által lehetséges. Az anglonormann bűnbánattartási szakaszok esetében a magát a hamvazószerdai kivetésnek alávető vezeklő jelenlétével igazolja, hogy teljes szívből bánja vétkét, s hajlandó belépni a második, „külső" fázisba.



5. ábra. A bűnbánati szakaszban *absolutio*-t tartalmazó források elterjedtsége.
A fekete körök a vezeklői föloldozást, a fehérek pedig a népit, az *absolutio populi*-t jelzik.

az imám) kezdetű antifónával indul, melyet hét bűnbánati zsoltár követ. A Kyrie után a Miatyánk hangzik el, majd précesz kíséretében eltérő számú, penitensekért mondott könyörgés. Ezután következik a nagycsütörtöki rítusból átemelt föloldozás. A vezeklők kivetése viszont csak a tárgyszentelés és hamvazás után történik meg.

A bűnbánati rítus másik formája, de főként tételkészlete nagyrészt megegyezik az előbbivel, viszont a vezeklők helyett e bűnbánattartási mód kizárólag a közösséget érinti, illetve elmarad belőle a vezeklők templomból való kiűzése, s helyébe processzió lép. Ezt a liturgikus könyvek *absolutio populi*-ként említik. A templomban összegyűlt, halálos bűnben nem vétkes tömeg közös, stilizált vezeklését és egyszerre történő fölmentését tartalmazzák, mely szakasz tételkészletét tekintve a vezeklők föloldozásának formájától nem tér el: antifónával kezdődik, melyet a hét bűnbánati zsoltár, Kyrie, Miatyánk, précesz és könyörgések követnek, a rítust pedig a nép föloldozása zárja le.

ÖSSZEFOGLALÁS

A hamvazószerdai rítus szerkezeti magvát tehát a tárgyszentelés és a rákövetkező hamvazás alkotja. A szertartás szimbolikus jelentését tekintve az utóbbi, funkciójára, azaz teológiai jelentőségére nézve az előbbi kifejezőbb. Míg a hamvazásban a teremtett és vétkes állapot, az Isten és ember közötti hierarchikus viszony, a Paradicsom és a halhatatlanság elvesztése elevenedik meg, és a bűnök bocsánatának lehetősége vetül előre, addig a tárgyszentelés során az égi szféra közreműködésével lényegi változás megy végbe a hamun: profán anyagból kegyelemet közvetítő, szent anyaggá lesz. E modulokhoz kapcsolódó tételek száma jelentős, s bár variálódásuk is rendkívüli, a középkori liturgikus tájak szerint könnyen típusokba rendezhető.

A hamvazószerdai szertartás egész Európára kiterjedő és korokon átívelő vizsgálata nemcsak e két funkcionális egység által, hanem a hozzájuk kapcsolódó járulékos elemek, a processzió és a bűnbánati szakasz figyelembevételével is ugyanazon eredményre vezetett: Európa keleti és nyugati régióinak a már meglévő hamvazószerdai anyaggal és az újításokkal szembeni magatartását világította meg. A germán tájon ugyanis kizárólag a közös anyag használatát, vagyis egyrészt az órómai rítusból örökölt elemek iránti tiszteletet, másrészt a később keletkezett, mégis Európa közkincsének számító tételek variálását figyelhettük meg. A nyugatabbra eső térségek esetében viszont egyfajta kreatív hajlam működése is tetten érhető volt, mely az iberoprovanszál tájon a formulák és az áldások gyarapításában, a gall és az anglonormann területeken pedig egy formabontó bűnbánattartási típus, az *absolutio populi* alkalmazásában mutatkozott meg.

BIBLIOGRÁFIA

Elsődleges források

Abélard, Peter: Ethics. = Luscombe, D. (szerk.): Oxford Medieval Texts: Peter Abelard's Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Amalarius Metensis: Opera omnia = Hanssens, Jean Michel SI: Amalarii episcopi opera liturgica omnia I–III. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948–1950. (Studi e Testi 138–140).

Augustinus, Aurelius: De libero arbitrio: libri tres = Migne, Iacobus Paulus (szerk.): Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia. Paris 1841. (Patrologia Latina 44).

de Sancto Victore, Hugo,: De Sacramentis Christianae Fidei = Migne, Iacobus Paulus (szerk.): Hugonis de S. Victore Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis. Paris 1854. (Patrologia Latina 176).

Durandus, Guillelmus: Rationale divinorum officium = Davril, Anselme OSB — Thibodeau, Timothy (szerk.): Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum. Turnhout: Brepols, 1995. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 140 A–B).

Honorius Augustodunensis: Sacramentarium seu de causis et significatu mystico rituum divini in Ecclesia officii liber = Migne, Iacobus Paulus (szerk.): Honori Augustodunensis opera omnia. Paris 1854. (Patrologia Latina 172).

Kennedy, Vincent Lorne: The Summa de Officiis Ecclesiae of Guy d'Orchelles = Medieval Studies 1, 1939, 23–62.

Lombardus, Petrus: Sententiarum Libri Quatuor = Migne, Iacobus Paulus (szerk.): P. Lombardi Magistri Sententiarum, Parisensis episcopi. Paris 1855. (Patrologia Latina 192).

Rupertus Tuitiensis: De divinis officiis per anni circulum = Haacke, Hrabanus: Ruperti Tuitiensis liber de divinis officiis. Turnhout: Brepols, 1967. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 7).

Másodlagos források

Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2004.

Austin, John L.: Tetten ért szavak. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.

Bedingfield, Brad: Public Penance in Anglo-Saxon England = Anglo-Saxon England (2003) Vol. 31, 223–255. DOI: 10.1017/S0263675102000091

Bell, Catherine: Ritual: Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 2009.

Borgehammar, Stephan: A Monastic Conception of the Liturgical Year = Heffeman, Thomas J. – Matter, E. Ann (szerk.): The Liturgy of the Medieval Church. Michigan: Medieval Institute Publications Western Michigan University Kalamazoo, 2005.

Douglas, Mary: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge, 2002.

Douglas, Mary: Szennyeződés = Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Osiris, 2003.

Driscoll, Michael S.: Penance in Transition: Popular Piety and Practice = Larson-Miller, Lizette (szerk.): Medieval Liturgy: A Book of Essays. London: Routledge, 1997, 121–163.

Durkheim, Emile: A társadalmi munkamegosztásról. Ford. Csákó Mihály. Budapest: MTA Szociológiai Intézet, 1986.

Eliade, Mircea: A szent és a profán. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.

Erikson, Homburger Erik: Ontogeny of Ritualization in Man = Biological Sciences of London 251, 1966, 337–349. DOI: 10.1098/rstb.1966.0019.

Földváry Miklós István: A „magyar" hamvazószerda változatai és eredete = Magyar Egyházzene 23, 2015/2016, 127–144.

Földváry Miklós István: A római rítus változatainak kutatása V. = Magyar Egyházzene 21, 2013/2014, 227–260.

Földváry Miklós István – Research Group of Liturgical History: Usuarium (Database). 2015, https://usuarium.elte.hu/

Földváry Miklós István – Stamler Ábel: Regions, History, and Identity in Medieval Liturgics = Religions 14, 2023/12, 1–19. DOI: 10.3390/rel14121448.

Grice, Herbert Paul: Tanulmányok a szavak életéről. Budapest: Gondolat, 2011.

Guéranger, Louis Pascal, O.S.B.: The Liturgical Year: Septuagesima. Ford. Dom Laurence Shepherd, O.S.B. Loreto: Loreto Publications, 2000.

Hamilton, Sarah: The Practice of Penance, 900–1050. London: Boydell Press, 2001.

Jaser, Christian: Ecclesia maledicens: Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Keefe, Susan A.: Water and the Word: Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire: A Study of Texts and Manuscripts. Paris: University of Notre Dame Press, 2002.

Köves-Zulauf, Thomas: Bevezetés a római vallás és monda történetébe, Budapest: Telosz Kiadó, 1995.

Mansfield, Mary C.: The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-Century France. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Meens, Rob: Penance in medieval Europe: 600–1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Otto, Rudolf: A szent. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Osiris, 1997.

Parker, Elizabeth C.: Architecture as Liturgical Setting = Heffeman, Thomas J. – Matter, E. Ann (eds.): The Liturgy of the Medieval Church. Michigan: Medieval Institute Publications Western Michigan University Kalamazoo, 2005, 295–333.

Paxton, Frederick S.: Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval. London: Cornell University Press, 1996.

Romano, John F.: Liturgy and Society in Early Medieval Rome. London: Routledge, 2016.

Reboul, Anne – Moeschler, J.: A társalgás cselei. Bevezetés a pragmatikába. Ford. Gécseg Zsuzsanna. Budapest: Osiris, 2005.

Spatz, Nancy: Church Porches and the Liturgy in Twelfth-Century Rome = Heffeman, Thomas J. – Matter, E. Ann (szerk.): The Liturgy of the Medieval Church. Michigan: Medieval Institute Publications Western Michigan University Kalamazoo, 2005, 245–295.

Tönnies, Ferdinand: Közösség és társadalom. Ford. Berény Gábor – Tatár György. Budapest: Gondolat Kiadó, 2004.

Turner, Victor Witter: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Ithaca: Cornell University Press, 1991.

van Gennep, Arnold: Átmeneti rítusok. ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2007.

Whitehouse, Harvey: Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission. New York: AltaMira Press, 2004.

Xygalatas, Dimitris: Ritual: How to Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living. New York: Brown Spark, 2022.

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.77

BETEKINTÉS A KÖZÉPKORI TEMPLOMOK KELETELÉSÉNEK PROBLÉMÁJÁBA

2. rész: Saját vizsgálatok

SCHEFFER MIKLÓS

ABSTRACT

The present study is the second part of a two-part paper dealing with the question of the geographical orientation of the medieval Christian churches in Hungary. The first part touched upon the religious historical roots of the topic, the Christian theological background, and the research history of the phenomenon. In the second part, the author provides a brief account of his own investigations. After presenting the method of investigation and the analysis used for the orientation of churches, he provides insights into the most characteristic types of orientations through short case studies. He describes the orientation of the parish church of Tarnaszentmária, the Benedictine Abbey of St. Mary of Celldömölk, the Benedictine Abbey of St. George of Ják, the Pauline Monastery of Gönc, among other things. These studies confirm the existence of the types of orientation noted by the architectural historian Tamás Guzsik, a great researcher in the field. These types are, for example, the orientation towards the solstice and the orientation towards the rising sun on the feast of the founder of the order, which is sometimes found in religious churches. The novel message of this study, another type of orientation observed by the author, is the orientation of a church in the direction of the sun rising on the feast of the patron saint, in honour of the nobleman who founded the monastery and who established the foundation.

BEVEZETÉS

Jelen tanulmány első része[1] a kozmológiai tájolások legkorábbi ismert gyökereit, kezdeteit tárgyalta; az őskori építményektől kezdve az ókori szakrális építészet nevezetesebb példáiig. Majd rátért a keresztény templomok keletelésének az ókeresztény korban kiforrott, teológiai hátterére. Bemutatta az ókeresztény szerzők evangéliumi alapokra épülő nézeteit a keleti égtáj és a Nap szakrális szerepével kapcsolatban, Jézus Krisztus személyével összefüggésben.

[1] Scheffer: Betekintés a középkori templomok, 1. 71–95.

Ezt követően a templomkeletelés történetét foglalta össze az egykorú források tükrében. Kiderült belőle, hogy több középkori egyházi gondolkodó fogalmazott meg határozott iránymutatásokat a templomok helyes tájolásáról.

Az írás további része a középkori szakrális terek tájolásának kutatástörténetéből adott áttekintést a kezdetektől napjainkig. Bár az első vizsgálatokról már a XVII. századból ismerünk beszámolót, mégis a rendszeres kutatások és publikációk a XIX. században indultak meg, és tartanak a napjainkig.

Ezúttal néhány esettanulmány keretében saját vizsgálatok és azok eredményei kerülnek bemutatásra.

A SZÁMÍTÁSI MÓDSZER

A mai közgondolkodás nehezen tudja elképzelni, hogy a letűnt kultúrák fejlett technikai eszközök nélkül hogyan voltak képesek kozmológiailag tudatos térszervezésre. Holott eleink roppant egyszerű módszerekkel tudtak céljaiknak megfelelő, elmés alkotásokat létrehozni. Pásztor Emília – P. Barna Judit őskoros régészek rekonstruálták a késő neolitikus körárok kitűzésének módját. A módszerhez semmi más nem kell, csak két hosszabb karó és a napkelte vizuális megfigyelése. Amikor a napkorong megjelent a horizonton, a két botot leszúrták oly módon, hogy egy egyenest alkossanak az égitesttel, vagyis a botok árnyékai egy vonalat alkotva, azonos irányba mutassanak.[2]

Barlai Katalin és mások véleménye szerint[3] a középkorban ugyanezt az egyszerű módszert alkalmazták a templomtájolások kivitelezésére. Az építtetők által választott helyszínen és a megfelelőnek ítélt nap hajnalán a felkelő napkorong irányában, egy vonalban leszúrt két karó, és azok egy vonalba eső árnyéka jelölte ki a templomépület hossztengelyét. Ezek után a tengely figyelembevételével történt meg az épületalapok kijelölése.

Az a naptári nap, amelyen ez az esemény megtörtént plusz/mínusz 1–3 napos pontossággal rekonstruálható. A tájolási jelenségeket kutatónak tehát először ezt az időpontot kell kiszámolni.

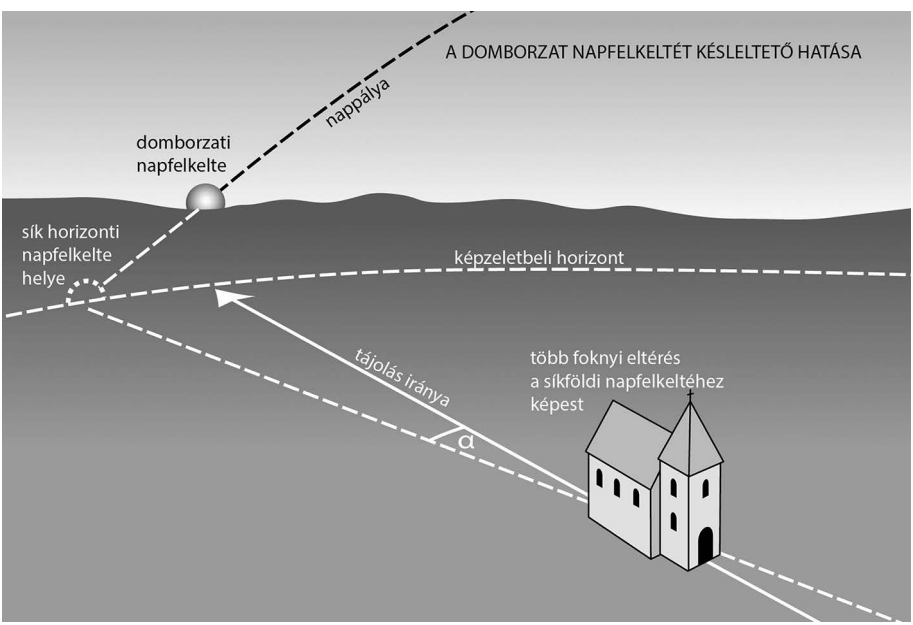
[2] Pásztor – P. Barna: A fény régészete, 36. Megjegyzendő, hogy az őskor viszonylatában ez csak akkor volt lehetséges, ha már rendelkeztek hosszabb időszakot felölelő csillagászati megfigyelésekkel, vagyis tisztában voltak a Nap, illetve más égitestek mozgásának kardinális pontjaival és időszakaival. A napmozgás szabályosságainak megfigyelése és felismerése valóban nagyon korán megtörtént, ennek feltétele az volt, hogy egyazon helyen hosszabb ideig tartózkodjanak. Ez a kritérium a neolitikum időszakában, a földművelő életmód elterjedésével biztosítva volt. A Nap és a csillagok ismétlődő mozgásainak megfigyeléséhez akár néhány év is elég, de a Hold keringésének jellemzői hosszabb időszak alatt detektálhatók.

[3] Barlai: Csillagászat és kultúra, 19–23.

A templomok környezeti viszonyai szempontjából két szituáció lehetséges:

1. A templom sík terepen épült, nincs domborzat, ami a keleti látóhatárt befolyásolja, vagy a templom helyének magassága és a keleti kilátást befolyásoló domborzat magassága között alig van különbség. Így a Nap előbukkanásának magassági szöge 0° körül alakul.

2. A templom felől nézve a keleti látóhatárt hegyek vagy dombok övezik. Itt értelemszerűen később jelenik meg a Nap, mint sík terepen, ezért ki kell számolnunk a napfelkelte pontjának magassági szögét. Erre azért van szükség, mert a ferde szögű pályán mozgó Nap a hegyek mögül később bukkan ki. Ahogy emelkedik az égen, oldalirányba is elmozdul akár több fokot is, mire a hegy mögül kiemelkedik. Például emiatt két azonos patrocíniummal rendelkező, azonos napon tájolt egyháznak más tájolási szöge lesz az Alföldön és a Bakonyban. (1. ábra)



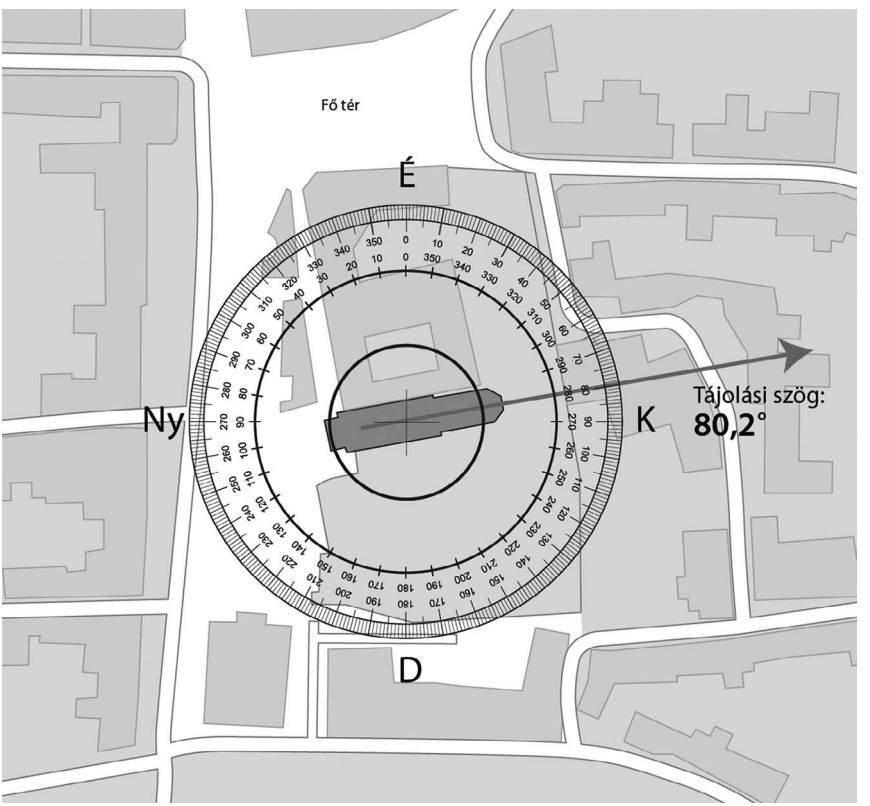
1. ábra. A domborzat napfelkeltét késleltető hatása (Guzsik Tamás nyomán)

A könnyebb érthetőség kedvéért a keszthelyi, volt ferences templom példáján keresztül kövessük a számítási módszer lépéseit! Alapítási éve 1368., alapítója a legelfogadottabb nézetek szerint Lackfi II. István, dalmát-horvát bán, erdélyi vajda és nádor, Nagy Lajos király bizalmi embere volt, de az utóbbi évtizedekben egyre inkább Nagy Lajos személye kerül a fókuszba.[4]

[4] Szatlóczki: Adalékok, 95–98., Galambosi: A keszthelyi ferences kolostor, 118–126.

A templomok hossztengelyének szögét a nemzetközi és hazai gyakorlatnak megfelelően nagy pontosságú, digitális, vagy analóg tájolókkal, iránytűkkel mérik oly módon, hogy egy hosszú rúdra többet is felerősítenek, majd a templom falához kívül, belül több helyen hozzáillesztik. A kapott szögekből átlagot vonnak, majd a mért adatokhoz hozzáadják a Föld mágneses és földrajzi északi pólusa közti szögkülönbséget. A mágneses deklináció mindenkori adatai internetes adatbázisokból elérhetőek.[5]

– A keszthelyi templom mért szöge északtól számítva 78,1°, a mágneses deklináció a mérés idején Magyarországon 2,1° volt, így a tényleges tengelyszögérték 80,2°.[6] Én a már említett Keszthelyi – Sragner táblázatból nyertem az adatokat, de saját helyszíni méréssel is ellenőriztem, digitális és analóg iránytűvel, valamint műholdfelvétel alapján (2. ábra).

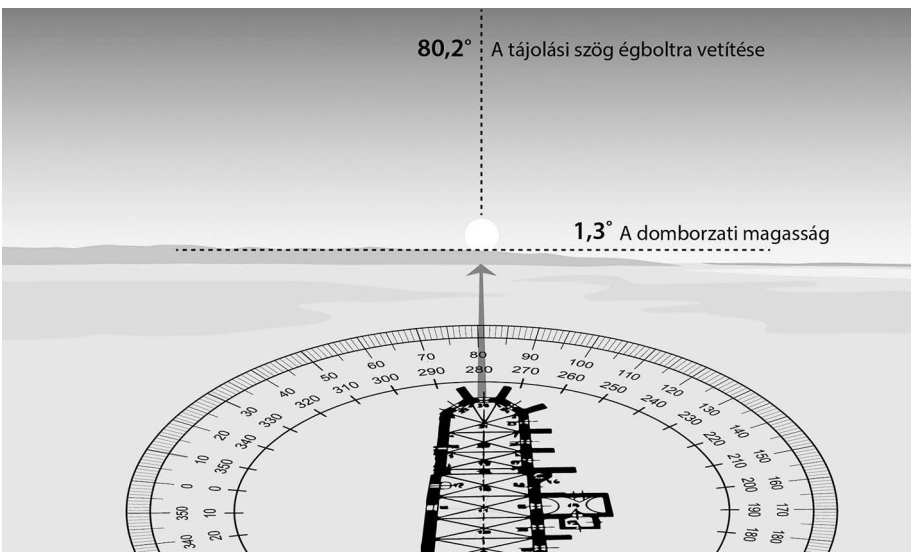


2. ábra

[5] Egy példa a mágneses deklinációs kalkulátorra: https://www.ngdc.noaa.gov/geomag/calculators/magcalc.shtml#declination

[6] Keszthelyi – Sragner: Magyarországi középkori templomok, 43.

– Következő lépésben a templom környezetének digitális leképezésében (Google Earth Pro 7.3.6) elhelyeztem a templom tengelyszögének meghosszabbított vonalát pontosan a legközelebbi, napfelkelte magasságát befolyásoló domborzatig. Ez jelen esetben a Keszthelyi-hegység délnyugati oldala. (3. ábra)



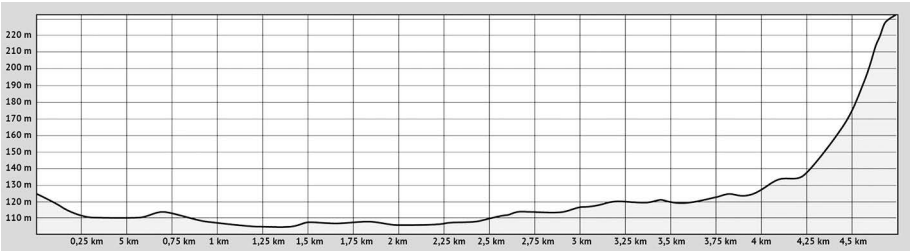
3. ábra

A vonal megmutatta azt a magassági pontot, ahol a templomtengely metszéspontjában felkel a Nap. Ennek a magassági szögét kell meghatározunk a templomtól nézve, hogy a kitűzés irányába eső napfelkeltét reálisan modellezni tudjuk.

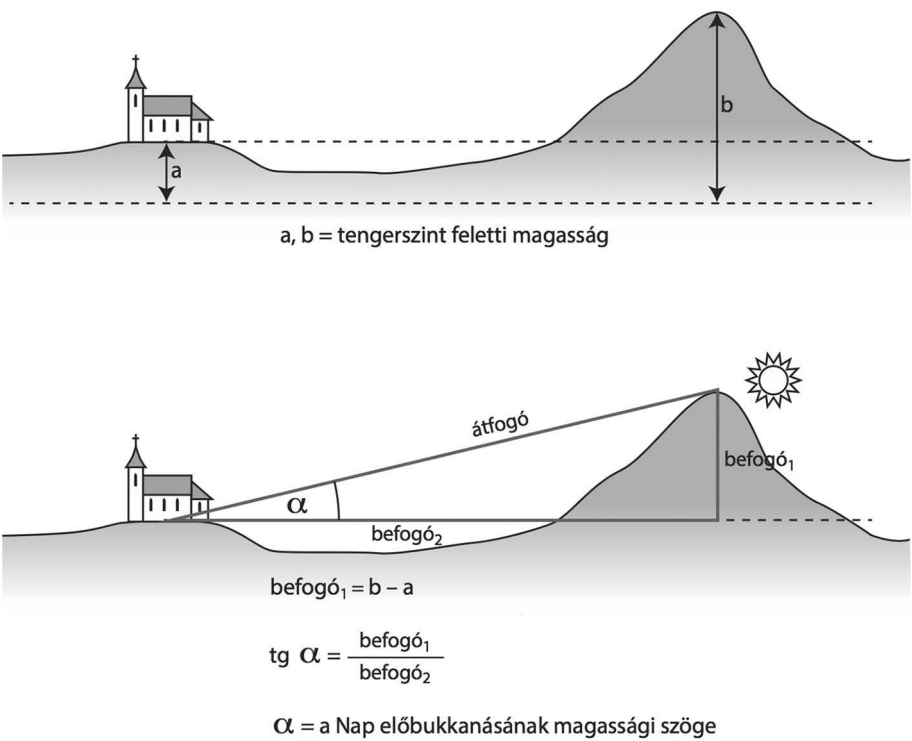
A templomtér tengerszint feletti magassága 123 m. A nevezett domborzat magassága, ahova az épület meghosszabbított tengelye mutat 230 m. Távolságuk 4700 m. Az alábbi képen látható a domborzati profil a templom helyétől a hegyoldalig (4. ábra).[7] A 5. ábrán látható módszer szerint kiszámítható a hegy mögül előbukkanó Nap magassági szöge. 230 m –123 m = 107 m 107 m / 4700 m = 0,0227 arctg 0,0227 = 1,3° Ez tehát az a szög, ahol először lesz látható a Nap domborzati tényező miatt.

Ezek után a *Stellarium* csillagászati szoftver segítségével már rekonstruálni tudtam, hogy a középkorban mely napo(ko)n kelt fel a Nap a keszthelyi ferences templom hossztengelyének irányában. Ehhez először az épület hely-adatait adtam meg (GPS koordináta, helyszín tengerszint feletti magassága, 6. ábra).

[7] A terepadatok és a tájolások modellezései a Google Earth Pro 7.3.6. térképszoftverből származnak. Tisztában vagyok vele, hogy az alkalmazás domborzati adatai nem teljesen pontosak, de ezzel kapcsolatban végeztem összehasonlító számításokat turistatérképek segítségével, és a végeredmény hibaaránya csupán század fokokban fejezhető ki.



4. ábra



5. ábra. Példa a templom környezetének domborzati viszonyaira és a Nap magassági szögének kiszámítására

6. ábra. A helyszín-adatok megadása a Stellarium csillagászati szoftverben

Azt a napot kell tehát megtalálni, ahol a napkorong 1,3° magasság felett (vízszintes szaggatott vonal lásd 3. ábra) és északról mérve 80,2° keletelési szögnél (függőleges szaggatott vonal) látszik az égbolton a templom alapítási évszázadában, vagy évében, amit jelen esetben 1368. Csak két olyan időszak van az évben, amikor a Nap pontosan az égbolt jelzett pontján tartózkodott: április 2. és *augusztus 25.*[8] (7., 8., 9., ábra). Így tehát megkaptuk a kívánt eredményt, melyet a közékori naptári források

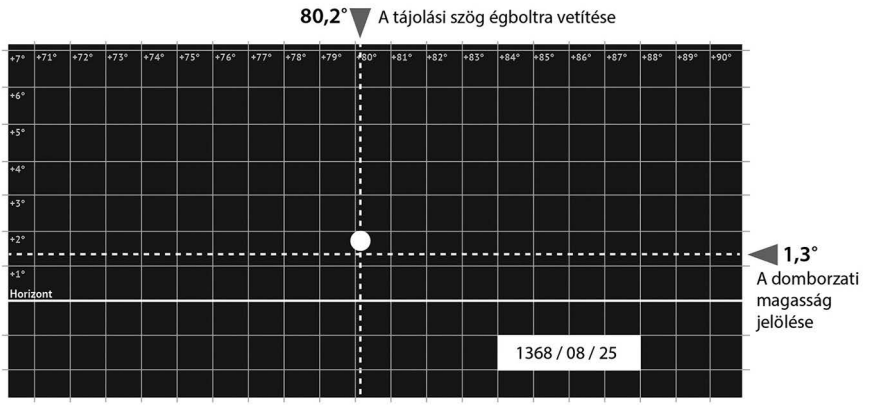
[8] Fontos megjegyezni, hogy a dátum kiszámításában, több tényező miatt is legalább +/– 2 napos eltéréssel számolni kell. Ez tulajdonképpen a vizsgált időhorizont több napra történő kitágítása, amit vagy az esetleges korabeli építési pontatlanság, vagy a jelenkori mérési pontatlanság tesz indokolttá. De ebben a tartományban kell olyan releváns egyházi ünnepet találni, ami a lehető legkonkrétabban összefüggésbe hozható a vizsgált templommal.

Továbbá ki kell térni néhány további környezeti szempontra, melyek befolyásoló hatását értékelni kell.

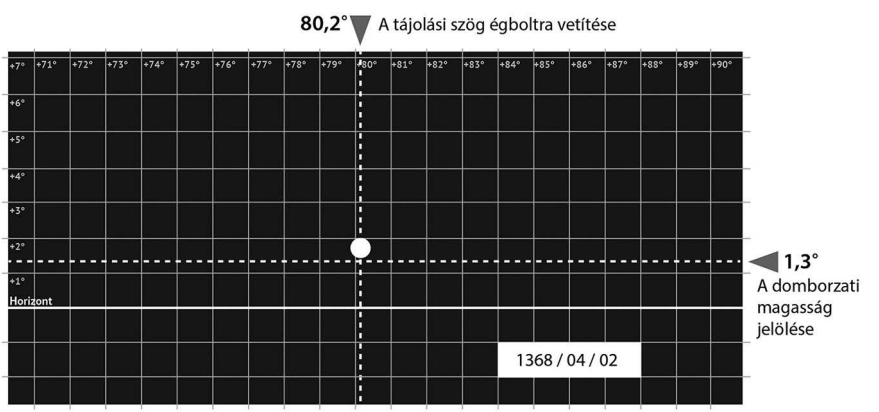
– *A légkör refrakciós (fénytörő) hatása:* felmerült kérdés, mennyire kell foglalkozni ezzel a napjárás szoftveres modellezése során. Tapasztalatom szerint ennek torzító hatása minimális, csupán néhány fokperc optikai torzulást eredményez. Annyit azonban megjegyeznék, mivel a hajdani építők a légkörön keresztüli napfelkeltét vették kitűzésük alapjaként, így elviekben a modellezéskor is a légkörön keresztüli Nap helyzetét kellene tanulmányozni.

– *A Föld görbülete:* mivel bolygónk gömb alakú (köznapi szóhasználattal), rajta két pont távolsága esetén a Föld görbülete sem mellékes tényező. Minél nagyobb a távolság, annál nagyobb görbület. Kérdés, hogy az adott templomok és tengelyirányukba eső domborzat esetében ez mennyit módosít a magassági szögön. A konkrét példánkat vizsgálva, ezen a távolságon (4,7 km) a földfelszín görbülete miatti szögmódosulás: 4,7 km / 40000 km/ x 360° = 0,04°. Vagyis az egytized fokot sem éri el. A számítások végeredménye szempontjából elhanyagolható.

segítségével elemezni tudunk, van-e összefüggés a templom egyháztörténeti adatai vagy védőszentjének ünnepe és a tájolási dátumok valamelyike között.[9]

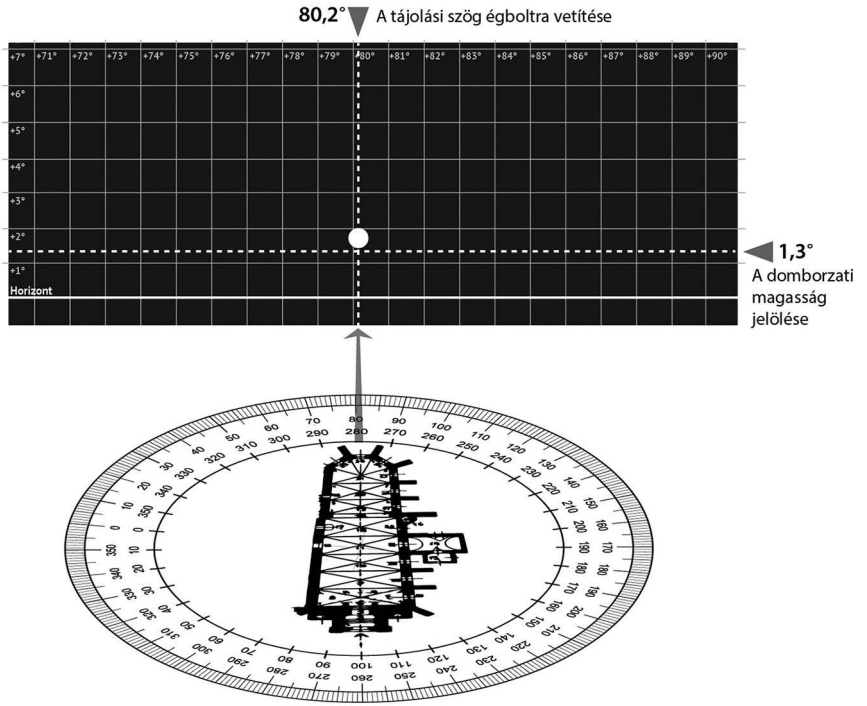


7. ábra. Az augusztus 25-i időpont napállása



8. ábra. Az áprilisi 2-i időpont napállása. A vízszintes szaggatott vonal a domborzati magasság jelölése, a függőleges szaggatott vonal a keszthelyi templom keletelési szöge

[9] A keszthelyi templom tájolásához lásd alább, a gönci pálos kolostor elemzését!



9. ábra. Így jelenik meg a tájolási tengely az égi koordináta-rendszerben

A MINTAVÉTEL NAGYSÁGA, TERÜLETE ÉS A VIZSGÁLT TEMPLOMOK STÁTUSZA

Mintavételem jelen tanulmány írásakor 200 magyar középkori templomot jelent. Ez a nagyságrend már összevethető az utóbbi évtizedek külföldi kutatóinak általános mintavételi arányával, leszámítva néhány extrém magas mennyiséget (pl. Guzsik).

A mintavétel területe trianoni határokon belül, az ország minden régióját igyekezett lefedni (Nyugat-Dunántúl, Közép-Dunántúl, Dél-Dunántúl, Közép-Magyarország, Észak-Magyarország, Észak-Alföld, Dél-Alföld), igaz nem egyenlő arányban.

Legnagyobb számban rendi és káptalani templomokat vizsgáltam, mert ezek általában gazdagabb egyháztörténeti dokumentációval rendelkeznek, esetükben nagyobb eséllyel maradt fenn minden, a tájolás elemzése szempontjából fontos történeti adat (alapítás, építés, átépítés éve, évszázada, az egyház titulusa, rendi hovatartozása, alapító nemes/király személye). De bekerült a csoportba több, híres plébániatemplom is (pl. Tarnaszentmária vagy Velemér). A következőkben néhány esettanulmányban adok ízelítőt az eredményesnek ítélt vizsgálataimból.

ESETTANULMÁNYOK A MAGYARORSZÁGI KÖZÉPKORI TEMPLOMOK KÖRÉBŐL

Tarnaszentmária, plébániatemplom

Sorszám: 105/406.
Település, azonosítási hely: Tarnaszentmária, Heves megye
Templom GPS koordinátája: 47°52'39.60" É 20°12'09.25" K
Tájolási szög: 75,3/78,2°[10] (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Mária
Mai titulusa: Sarlós Boldogasszony
Alapítási évszázad/év: X–XI. század
Alapító személy: –
Státusz a középkorban: plébániatemplom (vagy vezeklőtemplom?)
Templomhely tengerszint feletti magassága: 148 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: ~ 1,8°
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében 1.: 04. 09. 2.: 08. 23.

Leírás
A település központjában álló, egyhajós, keletelt, patkóíves apszisú templom a X–XI. században épült. Emelt szintű, szegmentíves dongával és nyújtott félkupolákkal boltozott szentélyében az apszis előtt oldalapszisokkal bővített előtér található. A szentély alatt altemplom létesült. A templomot 1734-ben megújították: bevakolták és kimeszelték. Az eredetileg négyzetes hajó nyugati falát 1869–1892 között meghosszabbították és homlokzati toronnyal toldották meg. Az épület jelenkori, műemléki helyreállítása 1980 körül történt.[11]

Elemzés
A templom Máriának volt szentelve, de kérdés, hogy melyiknek. Mező András a Szűz Máriának ajánlott egyházak közé sorolja.[12] Ezzel szemben Bálint Sándor feltételezi, hogy a *Szentmária* településnevek, amik a bennük működött templom titulusának emlékét őrzik, nem a Boldogságos Szűzre, hanem *Egyiptomi Penitenciatartó Szent Mária* patrocíniumra vezethetők vissza.[13] Mező András elutasítja ezt az elképzelést.[14]

[10] Mért szög/a mágneses elhajlás értékével korrigált valós szög.
[11] MoMj, Heves megye, 147.
[12] Mező: Patrocíniumok, 469.
[13] Bálint: Ünnepi kalendárium I., 287.
[14] Mező: A templomcím, 209–210.

Mivel az 04.09-i Egyiptomi Mária ünnep megegyezik a 04.09-es tájolási nappal, Bálint Sándor felvetését újragondolásra javaslom. Vagyis a kitűzési nap egyezése Egyiptomi Mária napjával mégis Bálint elképzelését támogatná. A szent ünnepének időpontjául a különböző középkori kalendáriumok több napot is jelölnek (04.01., 04.02., 04.07., 04.08. 04.09.). Az április 9-i ünnep megtalálható a Pray-kódexben (Knauznál: Boldvai misekönyv – XII. század vége), és további több, mint harminc naptári forrás ismeri.[15]

Ez az ősi titulus az évszázadok folyamán feledésbe merülhetett (talán a török kor után), a Szent Mária elnevezést automatikusan Szűz Máriára vonatkoztatták és egyelőre nem ismert indokok alapján Sarlós Boldogasszony patrocíniumot kapott.

Az eredetinek feltételezett templomcím és a vele összhangban tájolás további feltevésekre ösztönözhet. Egyiptomi Mária (4–5. század) alexandriai utcalány volt, aki kalandvágyból Jeruzsálembe utazott, ahol azonban megtért és az élete hátralevő részét pusztai vezeklésben töltötte. Ezért az ő védnöksége alá helyezett templomok funkciójával kapcsolatban felmerül a vezeklés. Tudjuk, hogy Székesfehérvárott állt egy közelebbről nem azonosított, Egyiptomi Máriának szentelt vezeklőkápolna[16] és azt is, hogy létezett a városban egy a tarnaszentmáriaihoz tökéletesen hasonló alaprajzú és méretű templom.[17] Ha a két független információt összekapcsoljuk, vagyis a tarnaszentmáriaihoz hasonló fehérvári templomot azonosítjuk a vezeklőkápolnával, akkor ez szintén Tarnaszentmária vélt funkcióját erősítené. Hasonló véleményen van Dr. Szarka János is.[18] A tájolás típusa tehát *védőszent-napinak* vélhető, továbbá példa arra, hogyan járulhat hozzá a keletelés vizsgálata egy templom funkciójának kutatásához.

Celldömölki Szűz Mária bencés apátság

Sorszám: 146/770
Település, azonosítási hely: Celldömölk, Vas megye
Templom GPS koordinátája: 47°15'19.20" É 17°08'21.40" K
Tájolási szög: 85,9/88,2° (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Szűz Mária
Mai titulusa: – (rom)
Alapítási évszázad/év: XII. század vége
Alapító személy: a hagyomány szerint II., vagy III. Béla

[15] Knauz: Kortan, 214.
[16] Bálint: Ünnepi kalendárium I., 287.
[17] Németh: A Kárpát-medence legkülönlegesebb, 66, 68.
[18] Szarka: Tarnaszentmária és Feldebrő www.szirbes.hu/index.php/cikkek/142-tarnaszentmaria-es-feldebro-arpad-kori (Utolsó letöltés: 2023.04. 10.)

Státusz a középkorban: apátsági templom
Templomhely tengerszint feletti magassága: 131 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: ~ 0,7°
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében 1.: 03. 20. 2.: 09. 10.

Leírás
A ma már csak romjaiban látható apátságot alapító személlyel kapcsolatos hagyományok említése során felmerül II.[19] és III. Béla[20] neve egyaránt. A régészeti adatok alapján mégis úgy tűnik, IV. Béla uralkodása alatt indulhatott az építkezés. A kolostor első hiteles említése 1252-ből való,[21] a XIV. században már több oklevélben előfordul. Pál, királyi udvarbíró, 1335-ben, egy birtokvita kapcsán írott levelében, az apátság neve „*conventus de Demeulch*" alakban olvasható.[22] A kolostor a XVI. században Pannonhalma leányapátságaként ismert, de 1560-tól már nem működött. Temploma szerény méretű, egyhajós épület volt, félköríves apszissal, nyugati toronnyal.[23]

Elemzés
Számításaim szerint a templom tengelyének irányába eső napfelkelte időpontja tavaszszal március 20., ősszel szeptember 10. (+/– 1-2 nap). A márciusi dátum megfelelhet a tavaszi nap-éjegyenlőség hagyományosan rögzített időpontjának, ezért első látásra akár napéjegyenlőségi keletelésnek gondolhatnánk. Azon belül is, Guzsik terminusával *névleges napéjegyenlőségi tájolás*nak, amikor a templomtengelyt a naptárilag rögzített napéjegyenlőségi napon, a valós napkelte irányára tűzték ki, még akkor is, ha abban a korban a tényleges napéjegyenlőség ideje már más naptári napra esett.[24]

Mégsem ezt tartom valószínűnek, mert Szent Benedeknek, a bencés regula megalkotójának és a Monte Cassinó-i anyakolostor alapítójának egyik ünnepe március 21-én volt.[25] A tájolási szögre számolt napfelkelte iránya meglehetős pontossággal

[19] Kozák: A dömölki bencés, 9. A hagyomány arról is tud, hogy az építkezés vezetői Lőke és Mike nevű mesterek lennének, akik nemességet és Mesteri faluban jelentős birtokadományokat kaptak volna. (Ld. uo.)

[20] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 21.

[21] Kozák: A dömölki bencés, 9.

[22] Uo.

[23] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 21.

[24] A szoftveres modellezés szerint a XII–XIII. században a tavaszi napéjegyenlőség 03.13–14-re esett.

[25] Knauz: Kortan, 146. Magyar Királyság területén, az első ismert kalendáriumban, a *Szelepcsényi-kódexben* (1073 előtt) megtalálható, a *Boldvai Misekönyv*ben (XII. század) *Conversio s. Benedicti* néven szerepel. (Knauz 117., 146.) A IX. századtól e napon emlékeztek meg Benedek haláláról és temetéséről. A galliai liturgikus könyvekben azonban már a VIII. század végétől megjelenik a július 11-i ünnepnap is, *Benedicti Ab. Translatio* (Vö.: Weisbender: Szentek élete, 437., Knauz: Kortan, 147.)

megfelel a dátumnak. Ebben az esetben *rendalapító ünnepén keletelt* templommal lenne dolgunk. Az orientációs fajtát Guzsik Tamás is észlelte.[26]

A teljes kép kedvéért megemlítendő az őszi napfelkelte dátummal (09.10. +/– 1-2 nap) való összefüggés is. Szeptember 8-án ünnepeljük Szűz Mária születése napját (*Nativitas Beatae Mariae Virginis*). Az ünnep szerepel az 1092-es *szabolcsi zsinat* által kötelezően megtartandó emléknapok listájában,[27] és minden, középkorból, hazánkban fennmaradt kalendáriumban megtaláljuk.[28]

Mindent összevetve, véleményem szerint mégis a Szent Benedek tavaszi napja látszik a legvalószínűbb kitűzési napnak. Már csak azért is, mert nem ez az egyetlen példa. Saját számításaim alapján 11 esetben tapasztaltam hasonló szellemű, *rendalapító ünnepén keletelt* megoldást.

Jáki Szent György bencés apátság

Sorszám: 75/791
Település, azonosítási hely: Ják, Vas megye
Templom GPS koordinátája: 47°08'21.34" É 16°34'56.60" K
Tájolási szög: 66,4/68,6° (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Szent György
Mai titulusa: Szent György
Alapítási évszázad/év: 1220 k.
Alapító személy: Ják nembeli (Nagy) Márton
Státusz a középkorban: apátsági templom
Templomhely tengerszint feletti magassága: 216 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: 0° sík horizont
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében: 1.: 04.24. 2.: 08.05.

Leírás

A bencés apátságot 1220 körül alapította Ják nembeli (Nagy) Márton, Szent György oltalma alatt. Apátjának első említése 1223-ból származik. A templomát 1256-ban, Amadé győri püspök szentelte fel, az eseményen Favus pannonhalmi apát is jelent volt. A XV. század második felében kegyura többször változott: 1455-ben Monyorókereki Ellerbach Bertold kapta meg, majd Bakócz Tamás esztergomi érsek, aztán az

[26] Guzsik: A középkori keresztény templomok, 183.
[27] MKL XII: 505–506.
[28] Knauz: Kortan, 221.

Erdődy család. 1532-ben felgyújtották, de csak 1562-ben néptelenedett el végleg. 1566-ban, egy ismételt gyújtogatás miatt épületei nagyrészt elpusztultak.[29]

A viszontagságok ellenére temploma szerencsésen fennmaradt, igaz nem teljesen korabeli formájában, de a magyarországi romanika egyik legjelentősebb emléke. Az épület háromhajós, félköríves apszisokkal, két nyugati toronnyal, hossza 31,3 m, szélessége 15,6 m.[30]

Elemzés

A jáki bencés apátsági templom orientációja a védőszent-napi kitűzés egyik legszebb példája. A tájolás tengelyébe eső napfelkelte két dátuma közül a tavaszi (április 24.) megegyezik a hazai Szent György-nappal, a középkori Magyarország egyik legkedveltebb szentjének ünnepével. Napját már a Szelepcsényi-kódex is április 24-re teszi,[31] szerepel az 1092-es szabolcsi zsinat kötelező ünnepei között.[32]

Kovács Béla kutatásai szerint György a negyedik leggyakoribb templomvédőszent volt. Kultuszának korai jelenlétét a X. század végén épült veszprémi Szent György kápolna, az oroszlámosi monostor, vagy Szent Gellért csanádi püspöki székhelyének Szent György titulusai is bizonyítják. Alakja szerepel a koronázási palástón és a Szent Korona abroncsán.[33]

A Katolikus Egyház többször is tiltotta kultuszát (pl. 692-es trullai zsinat), apokrifnek minősítette legendáját. Mivel történeti hitelességét nem sikerült megállapítani, végül 1969-ben törölték az ünnepét az egyetemes naptárból.[34]

Gönci Szűz Mária pálos kolostor

Sorszám: 166/106
Település, azonosítási hely: Gönc, Dobogó-hegy, Borsod-Abaúj-Zemplén megye
Templom GPS koordinátája: 47°28'34.28"É 21°19'34.80"K
Tájolási szög: 78/81,8° (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Szűz Mária
Mai titulusa: – (rom)
Alapítási évszázad/év: 1365–1371 között
Alapító személy: I. (Nagy) Lajos király
Státusz a középkorban: monostor templom

[29] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 32.
[30] Uo.
[31] Radó: Hazánk legrégibb liturgikus könyve, 357.
[32] Kovács: Magyarország középkori patrocíniumai, 413.
[33] Kovács: Magyarország középkori patrocíniumai, 415.
[34] MKL IV: 361.

Templomhely tengerszint feletti magassága: 334 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: 2,5°
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében: 1.: 04.01. 2.: 08.25.

Leírás
A Nagy Lajos király (1342–1382) által, az 1360-as években alapított pálos kolostor, a remeterend eszményeivel összhangban, településen kívül (Gönc és Telkibánya között), de azoktól nem messze, hegyek között, az Amadé vár alatt épült. 1450-ben a telkibányai Szent Katalin ispotály a gönci kolostor kezelésébe került azzal a feltétellel, hogy ott hetente kétszer misét mondanak. A pálosok gönci háza 1540-es évek után már nem működött. A ma már csak romjaiban látható egyház falai a boltozat indításáig megmaradtak. Egyhajós épület, szentélye poligonális, a nyolcszög három oldalával záródik.[35]

Elemzés
A kolostortemplom hossztengelyének irányába eső napfelkelte tavaszi dátuma (04.01.) sem a védőszenttel, sem egyéb, a kolostor ismert egyháztörténeti adatával nem mutat kapcsolatot. Csillagászatilag sem nevezetes, az augusztusi időponttal együtt sem napfordulókhoz sem napéjegyenlőségekhez nem köthető. A nyár végi dátum (08.25.) viszont figyelmet érdemel, ugyanis kifejezetten Nagy Lajos király személyéhez köthető. Augusztus 25. Szent IX. Lajos, francia király (1214–1270) ünnepe úgy a világegyházban, mint hazánkban, 1297-es szentté avatása óta.[36]

Mi jelenti a kapcsolatot Nagy Lajossal? A magyar uralkodó úgy Anjou, mint Árpád-házi származása révén számos híres szentet tudhatott rokonságában. Magyar ágon, hogy csak a legismertebbeket említsük; Szent István, Szent László, Szent Erzsébet, és a már halálakor szentként tisztelt Margit, IV. Béla leánya. Anjou származása révén pedig Szent IX. Lajos francia király és Toulouse-i Szent Lajos püspök.

Már Nagy Lajos édesapja, Károly Róbert fontosnak tartotta ápolni a családi szentek kultuszát.[37] Hatalomra kerülésekor első intézkedéseinek egyike volt, hogy továbblendítse Árpád-házi Margit akadozó szentté avatási perét. Ebben az időben készült el Margit új síremléke a Nyulak szigetén, és megszületik a Magyar Anjou

[35] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 27–28.
[36] Weisbender: Szentek élete, 629. Knauz: Kortan, 211.
[37] Gazottus Ágoston Károly 1310-es, második megkoronázásának alkalmából írott oratiójában Károly szent rokonai közt megemlékezik Istvánról, Lászlóról, Erzsébetről, Margitról, Kunigundáról, Erzsébetről, és Magyarországon először itt történik említés az Anjou családi szentekről, IX. Lajosról és Toulouse-i Lajosról. (Klaniczay: Az Anjouk és a szent királyok, 68.)

Legendárium is.[38] Elkezdődött Toulouse-i Szent Lajos tiszteletének hazai terjesztése, Lippán 1325-ben ferences kolostort alapítottak az ő védnöksége alatt. De Károly Róbert gyermekeinek nevei is beszédesek: László, Lajos, István, Erzsébet.[39]

Nagy Lajos, trónra lépése után folytatta apja szellemiségét, hiszen neveltetése is erre kondicionálta, másrészt özvegy édesanyja, Erzsébet anyakirályné, a politikában és a vallási életben aktívan támogatta fiát, így a családi szentek tiszteletét legalább annyira szorgalmazta, mint ahogy fia.[40]

A másik fontos adalék az, hogy Nagy Lajos a lovagság eszményének szellemében uralkodott. Kiemelten éltette Szent László kultuszát,[41] aranyforintján az ő képe szerepelt, koronázása után az ő sírjához zarándokolt, ő lesz a patrónusa számos, ebben a korban alapított templomnak.[42] Ebbe az ideálba jól illeszkedik Szent IX. Lajos emlékének ápolása is, aki két kereszteshadjáratot is végigharcolt, és aki egyaránt volt a keresztény lovagi mintakép és az életszentség legmagasabb földi fokára eljutott uralkodó. Mint dinasztikus szent, Nagy Lajos számára inkább jelenthetett testi-lelki habitusához illő példaképet és tekinthette védőszentjének, mint másik rokonát, a királyi trónról és minden világi dicsőségről lemondó Toulose-i Szent Lajost.

Nézetem szerint az összefüggések tükrében nem életszerűtlen vállalkozás kapcsolatot keresni a gönci pálos kolostor templomának augusztus 25-i tájolási naphoz köthető IX. Szent Lajos-ünnep és Nagy Lajos személye között. Ebben a kontextusban *a kolostoralapító király védőszentje napján kitűzött* egyházzal állnánk szemben. A tájolási fajtára tett javaslatomat azzal is megerősíteném, hogy a keszthelyi volt ferences egyház (melynek alapítása kapcsán, az utóbbi évtizedekben Nagy Lajos személye is felmerült[43]) – számításaim szerint – pontosan ugyanilyen (Szent IX. Lajos-napi) orientációval rendelkezik.[44]

A kitűzési típus vallási hátterét abban látom, hogy a kolostort működtető szerzetesek úgy fejezték ki tiszteletüket és hálájukat az alapítványt tevő donátor felé, hogy templomukat az ő védőszentje napján felkelő Nap felé igazították, így örök időkre

[38] Bár legendárium megrendelőjét még nem sikerült egyértelműen megállapítani, a mű kétséget kizáróan udvari környezethez köthető. Elkészültét, stíluskapcsolatok alapján Károly Róbert uralkodásának utolsó éveire tehetjük. (Jékely: A magyarországi Anjou-kori elit, 313.)

[39] Klaniczay: Az Anjouk és a szent királyok, 68–69.

[40] Uo. 69.

[41] Az Anjou-kor jellegzetes és igen kedvelt templomi falképtípusa, a *Szent László legenda* is ebben a korban alakult ki. Már I. Károly idején elkezdődik ez folyamat, melynek bizonyos elemei azokra a francia ótestamentumi témájú narratív képciklusokra vezethetők vissza, amelyek IX. Lajos keresztes hadjáratainak ideológiai alátámasztását szolgálták. (Jékely: Szent László kunok elleni csatájának, 147.)

[42] Klaniczay: Az Anjouk és a szent királyok, 70.

[43] Szatlóczki: Adalékok a keszthelyi ferences kolostor, 95–98.

[44] A keszthelyi ferences templom tájolási megoldását részletesen indoklom: Scheffer: Tájolások üzenete, 75–78.

emléket állítottak az alapító személyének és a névnapján elvégzett szentmise vagy ima ilyen formán is szakrális töltetű megerősítést nyert.

Zalavári Szent Adorján bencés apátság

Sorszám: 65/1082
Település, azonosítási hely: Zalavár –Vársziget, Zala megye
Templom GPS koordinátája: 46° 39'39.19" 17°08'15.85"K
Tájolási szög: 94,6/97,1° (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Szent Adorján
Mai titulusa: – (rom)
Alapítási évszázad/év: 1019.
Alapító személy: Szent István
Státusz a középkorban: apátsági templom
Templomhely tengerszint feletti magassága: 104 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: 0°-hoz közelítő, sík horizont
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében: 1.: 03.04. 2.: 09.29.

Leírás
Zalavártól nyugatra, a Zala folyó völgyében állt Pribina, szláv fejedelem székhelye, Mosaburg vára, 840 körül. Az évtizedek óta itt zajló kutatás során több templom alapfalait tárták fel.[45] Az apátságot 1019-ben alapította Szent István király Szent Adorján tiszteletére. Az esztergomi érsek joghatósága alá tartozott. 1250-től hiteleshelyként működött, mintegy 1500 oklevelet állított ki. Egy 1341-es tűzvészben az itt őrzött okmányok is odavesztek. 1443-ban említik az apátság köré épült, négy hengeres toronnyal megerősített várat.[46] A kolostor 1541-ben szűnt meg. Később, mint vár funkcionált, amit Giulio Turco felméréséből is ismerünk. Temploma háromhajós volt, félköríves apszissal.[47]

Elemzés
A bazilika tengelyének irányában történő napfelkelte tavaszi és őszi dátumai (március 04. és szeptember 29.) közül a tavaszi megegyezik Szent Adorján ünnepnapjával.

Adorján (Adrianus, Hadrianus, Adrián névalakokban is említik) Maximianus császár uralkodása idején szenvedett vértanúságot. Az uralkodó parancsára Nikomédia városában kereszténüldözés vette kezdetét. Az elfogott hívők dacoltak

[45] MoMj Zala megye, 138–139.
[46] MKL XV: 486–487.
[47] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 74.

a fenyegetésekkel, ezért kínozni kezdték őket. Állhatatosságukat látva, Adorján, a katonai szolgálattevők kapitánya kíváncsi volt, milyen erő ad nekik ekkora tartást. Mikor tanúságot tettek Jézus Krisztusról és az örök üdvösségről, Adorján megtért és beállt a keresztények sorába és velük együtt halt vértanúhalált.[48]

Szent Adorján kultusza István király előtt is jelen volt ezen a vidéken. Pribina a 800-as évek közepén, Mosaburgban emelt templomát az ő pártfogásába ajánlotta. Egyházában a szent ereklyéjét is őrizték. Első királyunk ezt a tiszteletet élesztette újjá alapításával.[49]

A középkori Magyarország liturgikus kalendáriumai több Adorján-napot jegyeztek. Időrendben; február 4.[50] március 4.[51] május 18.[52] szeptember 8.[53] A két legjelentősebb nap a márciusi és szeptemberi volt, ám a szeptemberi dátum egybeesett az érthetően hangsúlyosabb *Szűz Mária születésének* ünnepével (*Nativitas Beatae Mariae Virginis*), így a márciusi ünnep, (ami a hagyomány szerint a halála napja[54]) jobb választás lehetett, mint tájolási nap, arról nem is beszélve, hogy a praktikum is közrejátszhatott, amennyiben a tavaszi munkakezdést előnyösebbnek gondolták. A számítás szerint tehát a zalavári bencés apátsági templom *védőszent-napi keletelésűnek* tekinthető.[55]

Budai Szent János ferences kolostor

Sorszám: 45/205
Település, azonosítási hely: Budapest (budai várnegyed, Színház u. 1.)
Templom GPS koordinátája: 46°29'54.18"É 19°02'15.99"K
Tájolási szög: 54/57,1° (Keszthelyi-Sragner)
A templom középkori titulusa: Szent János evangelista

[48] Legenda Aurea https://mek.oszk.hu/04600/04626/html/legenda0081.html (Utolsó letöltés:2023. 04. 11.)

[49] Mező: A templomcím a magyar helységnevekben, 51.

[50] Csak az 1394-es *Erdélyi missale* említi (Knauz: Kortan, 131.)

[51] Knauz nyilvántartása szerint a középkorból tizenkilenc fennmaradt naptár jegyzi. Többek között: *Breviárium secundum ritum Ooricensem* (1264–1295.), *Magyarországi misekönyv* (1341.), *Magyarországi Missale* (1363.). Egy XIV. és egy XV. századi századi *Magyarországi missale* március 3-ra teszi (Knauz: Kortan, 131.)

[52] Hat kódex tartalmazza: Pl. *Magyarországi misekönyv* (1341.), *Esztergomi Missale* (1377.). Egy *Magyarországi Missale* a XIV. századból május 17-re teszi. (Knauz: uo.)

[53] Huszonkilenc középkori forrásban szerepel. Pl. A *Boldvai misekönyv* a XII. század végéről, *Zágrábi breviarium (*1326. után.) Mivel Kisasszony napja felülírja ennek az Adorján-napnak a fontosságát, okmányokban – mint keltező dátum – nem fordul elő, inkább a márciusi nap volt használatos. (Knauz: Kortan, 134.)

[54] Mező: A templomcím a magyar helységnevekben, 51.

[55] Ez a bemutatott tájolási példa tipikus esete lehet annak, hogy ha csak egy ünnepre fókuszálunk, nem találjuk meg a megfelelő összefüggést.

Mai titulusa: – (rom)
Alapítási évszázad/év: 1241–1270 között
Alapító személy: –
Státusz a középkorban: kolostortemplom
Templomhely tengerszint feletti magassága: 162 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: 0°-hoz közelítő, sík horizont
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében: 1.: 05.25. 2.: 07.07.

Leírás
A ferences kolostort a tatárjárás után, de 1270 előtt alapították Szent János evangelista tiszteletére. A rendház jelentőségét mutatja, hogy 1301-ben templomában temették el III. Andrást, és későbbi bővítése Nagy Lajos király anyagi támogatásával valósult meg.[56] 1444-től a rend obszerváns ágának kezére került. A tartomány helytartói általában itt székeltek, a provincia főiskolája is itt működött, ahol Temesvári Pelbárt (1435–1504), a híres, késő középkori ferences író-prédikátor, teológus doktor is tanított. 1535 elején még 28 szerzetes élt itt, de 1541-ben, Buda elestekor végleg elnéptelenedett.[57]

A templom és a lakószárnyak a török uralmat romos állapotban élték túl, amit a jezsuiták, majd a karmeliták kaptak meg. Utóbbiak a középkori templom alapfalaira építették új, barokk templomukat. A délebbre lévő egykori kolostor helyén a 19. század elején felépült a Sándor-palota. A középkori templom maradványait az 1970-es években a Várszínház alatt, a kolostorépület alapjait a második ezredforduló éveiben a Sándor-palota alatt tárták fel.[58]

Elemzés
A két dátum közül, amikor a ferences templom hossztengelyének irányában kelt fel a Nap, május 25. megfelel Szent Ferenc testének átvitele ünnepének (*Francisci Translatio*)[59].

Ferenc 1226. október 3-án halt meg és már másfél év múlva szentté avatták. A tiszteletére Assisiben épített templom alapkövét a szentté avatása után nem egész két évvel IX. Gergely pápa helyezte el. Földi maradványait 1230. május 25-én a Szent György-templomból az épülőfélben lévő bazilika altemplomába szállították át, amelynek

[56] Magyar: Szent János-kolostor https://budavar.abtk.hu/hu/utcak-terek-epuletek/szent-janos-kolostor.html (Utolsó letöltés:2023. 04. 11.)
[57] F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 16.
[58] Magyar: Szent János-kolostor.
[59] Knauz: Kortan, 188–189.

ünnepélyes felszentelését 1253. május 25-én IV. Ince pápa végezte.[60] Az átvitel emlékét őrzi az ünnep.[61]

Ez esetben tehát a Guzsik Tamás által is észlelt *rendalapító szent ünnepén való kitűzési* fajtát feltételezhetünk. A májusi dátum hármas módon utal Szent Ferencre. Egyszer magára a szentre, másodszor testereklyéjének átvitelére, harmadszor a tiszteletére épült templom felszentelésére. Utóbbi momentum miatt is lehet egy ferences templom építésének szerencsés kezdőnapja. De mint tavaszi ünnep, az éves szabadtéri munkák kezdéséhez alkalmasabb, mint Szent Ferenc főünnepe, október 4., bár úgy látszik, ez a szempont nem mindig játszott kulcsszerepet.

Jánoshidai premontrei prépostság

Sorszám: 181/413
Település, azonosítási hely: Jánoshida, Jász-Nagykun-Szolnok megye
Templom GPS koordinátája: 47°22'47.36"É 20°03'55.44"K
Tájolási szög: 60,2/63,5°
A templom középkori titulusa: Szent Kereszt/Szent János
Mai titulusa: Keresztelő Szent János
Alapítási évszázad/év: 1186
Alapító személy: III. Béla
Státusz a középkorban: prépostsági templom
Templomhely tengerszint feletti magassága: 88 m
A Nap első láthatásának magassági szöge a tájolás tengelyében: 0°-hoz közelítő, sík horizont
A tájolás tengelyébe eső napfelkelte dátuma az alapítás századában/évében: 1.: 05.03. 2.: 07.27.

Leírás

A jánoshidai premontrei prépostságot 1186-ban, feltehetően III. Béla alapította. Titulusáról vita zajlik; Szent Kereszt,[62] mások szerint Keresztelő János,[63] megint

[60] Balanyi (ford.): Celanói Tamás életrajzai,13. Vö.: B. G.: Az Assisi Szent Ferenc bazilika, 384–385.

[61] Knauz naptári forrásai közül 24-ben előfordul az ünnep, a legkorábbi a 1264–1295 közötti keletkezésű *Breviarium secundum ritum Goricensem*. (Knauz: Kortan, 117, 188–189) – Adott szenthez köthető *translatio*, gyakori ünneppé vált a középkor folyamán. A szentté avatás után az ereklyévé magasztosult földi maradványok áthelyezését jelentette a temetési helyről a liturgikus tisztelet helyére, ami leggyakrabban egyik templomból másikba való átvitelt takart. Első emléke 354-ból való, amikor Szent Babülasz, antiochiai pátriárka maradványainak Antiochiából Daphnéba vitele történt. Szentek ünnepét, vagy főünnepét olykor az átvitel napján tartják, mert előfordul, hogy haláluk napja nem ismert, vagy böjti időbe esik. (MKL III: 224–226.)

[62] Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 32.

[63] Oszvald: Adatok a magyarországi premontreiek, 231–254., Aradi: Premontrei prépostságok, 203.

mások szerint János evangelista[64] volt. 1235-ben a rend kolostorjegyzékében már megtalálható Kökényes filiájaként. Későbbi jegyzékek Váradelőhegyhez tartozónak mondják. 1541-ig, a török megszállás kezdetéig működött.[65]

A templomot a XVIII. században barokk stílusban átépítették, de a munkálatok sok középkori részletet megőriztek. A ma plébániatemplomként működő épület műemléki kutatását Kozák Károly irányításával 1971–73 között végezték, melynek során feltárták az egyhajós templom északi és déli falához csatlakozó, két sokszögzáródású oldalkápolnát és az eredetileg hasonlóan poligonális főszentélyt. Az alaprajz francia premontrei gyökerekre enged következtetni. A középkori épületelemek közül figyelmet érdemel a déli oldalkápolna félköríves, bélletes kapuja, nyugati főkapu levéldíszes fejezetei, a kápolnák belső falainak bimbós oszlopfejezetei, és egy talán Keresztelő Szt. János életéből vett jelenetet ábrázoló domborMű.[66]

Elemzés

Bár gyakran nem maradt fenn forrás a magyar középkori templomok eredeti patrocíniumára, Jánoshida esetében inkább túl nagy a választási lehetőség. Eddigi kutatási tapasztalatom szerint a tájolási nap kiszámításából a titulusra visszakövetkeztetni nem lehet, de korlátozott mértékben felhasználható a kitűzési nap vizsgálata. Vajon a három szóban forgó patrónus szent valamelyik ünnepnapja azonosítható a tájolási dátumok egyikével? Ez esetben szerencsénk van, mert a tavaszi napfelkelte (május 3.) megegyezik középkori *Szent Kereszt megtalálása* (*Inventio S. Crucis*) napjával.

A legenda szerint Nagy Konstantin császár édesanyja, Szent Ilona utasítására kezdték keresni Krisztus keresztfáját. 320. szeptember 14-én ásták ki a jeruzsálemi Golgota földjéből, de mindhárom kereszt előkerült (a jobb és a bal latoré is), ezért nem lehetett megállapítani, hogy a három közül melyik Krisztusé. Egy csodálatos gyógyulás segített eldönteni, hogy melyik volt Megváltó halálának eszköze.[67] Ekkor még szeptember 14-én emlékeztek meg a Kereszt megtalálásáról. A VII. századi Franciaországban megjelent egy május 3-i ünnep annak emlékére, hogy Hérakleiosz császár 630 körül a perzsáktól visszaszerezte az elrabolt ereklyét. Ez lett Szent Kereszt felmagasztalásának napja (*Exaltatio S. Crucis*). Idővel a két ünnepet felcserélték és így rögzült a középkori liturgikus naptárakban.[68]

A Kereszt hazai tisztelete már Szent István korában elkezdődött, aki 1018 körül Bizáncból jutott ereklyéjének birtokába. Ezzel szokták kapcsolatba hozni az Abák feldebrői templomának titulusát. Egy másik jelentős relikvia 1278-ban a Csák nembeli

[64] Csánki: Magyarország történelmi földrajza, 29.
[65] MKL V: 656., F. Romhányi: Kolostorok és társaskáptalanok, 32.
[66] Aradi: Premontrei prépostságok, 203–204.
[67] Bálint: Ünnepi kalendárium I., 377.
[68] Mező: A templomcím a magyar helységnevekben, 118–119.

I. Mihály révén, háborús váltságdíjként került az országba.[69] Ünnepei a legkorábbi időktől megjelentek hazánkban, így az 1092-es szabolcsi zsinat kötelező jegyzékében a májusi és a szeptemberi napot egyaránt megtaláljuk.[70] A Szelepcsényi-kódex is jegyzi,[71] valamint Knauz összes naptári forrásában feltűnik.[72]

Ebben az esetben tehát a kitűzési nap – május 3. – az egyik feltételezett patrocíniummal kapcsolatba hozható. Ennek következtében kiderült, hogy a tájolás vizsgálata a Szent Kereszt patrocíniumot erősíti, továbbá megfogalmazhatjuk azt a feltevést, hogy Jánoshida esetében *védőszent-napi keleteléssel* állhatunk szemben.

ÖSSZEFOGLALÁS

Kétrészes tanulmányomban bemutattam, hogy komoly nemzetközi és hazai kutatások már a neolitikumban kimutatták a kozmológiai dinamikájú, szakrális térszervezés nyomait. Kitértem rá, hogy a szándék és a szemlélet az ókorba is átöröklődött.

Azt is láthattuk, hogy a megszülető kereszténység hívei számára Jézus Krisztus lett a világ világossága, a Megváltó imádatában a Nap és annak lakóhelye a *kelet* is szerepet kapott. Idéztem az egyházatyák gondolatait, akik kidolgozták ennek teológiai alapjait és bemutattam olyan kútfőket, amik konkrét útmutatással szolgáltak a templomok szabályos és szabálytalan orientációját illetően.

Látható volt, hogy a kutatástörténet a XVII. század közepén kezdődhetett Silas Taylor megállapításaival, és több külföldi szakemberhez csatlakozva én is úgy láttam, hogy valószínűleg az ő révén került be a köztudatba a védőszent-napi keletelés gondolata.

Megemlítettem, hogy rangos európai egyetemek védnöksége alatt zajló, nemzetközi kutatócsoportok, vagy egyéni kutatók legfrissebb vizsgálatai igazoltak több, korábban is feltételezett tájolási megoldást, a védszent-napi orientáció létezését. A hazai berkekben gyanakodva és mostohán kezelt téma legnagyobb és legeredményesebb tanulmányozója Guzsik Tamás volt, de ez irányú munkássága nem talált széles körű elfogadásra.

Végül saját, vizsgálataimra tértem ki, bemutatva a számítási módszeremet és példákkal, elemzésekkel kíséreltem meg valamiképpen hozzájárulni bizonyos válaszok megfogalmazásához.

E sorok írásakor 200 tételes vizsgálattal rendelkezem. A 200 templomból 103 esetében lett eredményes a számítás, 87 épületnél nem látszott semmi összefüggés. 10 templomnál bizonytalan volt a végeredmény, ezért sem ide, sem oda nem soroltam be.

[69] Mező: A templomcím a magyar helységnevekben, 119. I. Mihály szerzeménye aztán IV. Béla birtokába került. Őriztek még kereszt ereklyét Bakonybélben és Rábakeresztúron is.

[70] Kovács: Magyarország középkori patrocíniumai, 413.

[71] Radó: Hazánk legrégibb liturgikus könyve, 357, 361.

[72] Knauz: Kortan, 160.

A következő tájolási fajták különültek el:
– védőszent-napi tájolás: 58 esetben
– napéjegyenlőségi tájolás: 12 templomnál
– napfordulós: 6
– rendalapító ünnepén tájolt: 11
– alapító király/nemes védőszentjének ünnepnapjához köthető: 11
– 5 épületnél pedig kiderült, hogy egyértelműen nem a napjáráshoz tájolták.

Az eredményesnek ítélt számításaim során szembesültem vele, hogy a nemzetközi és hazai kutatás (főleg Guzsik Tamás eredményei) által említett orientációs fajták (pl. napfordulós vagy napéjegyenlőségi) megfelelő vizsgálatokkal kimutathatóak. Arra a kérdésre, hogy vajon létezett-e a védőszent-napi tájolás, számításaim alapján pozitív választ kell adnom. Ezen felül megfigyeltem, hogy bizonyos rendi templomok kitűzési napján ünnepelt szent keresztneve azonos a donátor keresztnevével, ezért javaslatot tettem egy új kategória; a donátor személyének névnapján történő tájolási fajta bevezetésére.

A tanulmány nem titkolt célja volt, hogy felvállalva a kételyeket és kritikákat, felhívja a figyelmet egy a templomépítészetben, az építőművészetben rejtetten jelen lévő középkori vallási jelenségre és egy széles körű, multidiszciplináris, több érdeklődést érdemlő kutatási területre. Egyben tisztelgés Guzsik Tamás emléke előtt.

BIBLIOGRÁFIA

Aradi Csilla: Premontrei prépostságok a középkori Magyarországon, különös tekintettel a Kaposfői Szent Benedek prépostságra. = A Kaposvári Rippl-Rónai Múzeum Közleményei 3, 2014, 199–210.

B. G.: Az assisi Szent Ferenc bazilika jubileuma. = Vigília 1953/8, 384–385.

Balanyi György (ford.): Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről. Szeged: Agapé Kiadó, 1993.

Bálint Sándor: Ünnepi kalendárium. Budapest: Neumann Kht., 2004.

Barlai Katalin: Csillagászat és kultúra. Budapest: Konkoly Observatory, 2010.

Csánki Dezső: Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1890.

F. Romhányi Beatrix: Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon. Budapest: Pytheas, 2000.

Galambosi Péter: A keszthelyi ferences kolostor alapításának körülményei. = Belvedere Meridionale 34, 2022/3, 118–126. DOI 10.14232/belv.2022.3.6

Jékely Zsombor: A magyarországi Anjou-kori elit műpártolása. = Csukovits Enikő (szerk.): Az Anjou-kor hatalmi elitje. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, 2020, 291–316.

Jékely Zsombor: Szent László kunok elleni csatájának képciklusai a középkori falfestészetben – Bódvai A. (Szerk.): Szent László emlékkönyv. Budapest: Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt., 2021, 144–171.

Keszthelyi Sándor – Keszthelyiné Sragner Márta: Magyarországi középkori templomok tájolása – Országépítő 23, 2012/1, melléklet.

Klaniczay Gábor: Az Anjouk és a szent királyok = Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest: Magvető kiadó, 1986, 65–87.
Knauz Nándor: Kortan. Hazai történelmünkhoz alkalmazva. Budapest: Akadémia könyvkiadó, 1876.
Kovács Béla: Magyarország középkori patrocíniumai = Agria XXV–XXVI, 407–419.
Kozák Károly: A dömölki bencés apátság története. Celldömölk: 1988.
de Voragine, Jacobus: Legenda Aurea, https://mek.oszk.hu/04600/04626/html/legenda0081.html (Utolsó letöltés:2023. 04. 11.)
Magyar Károly: Szent János-kolostor, https://budavar.abtk.hu/hu/utcak-terek-epuletek/szent-janos-kolostor.html (Utolsó letöltés 2023. 04. 11.)
Mező András: A templomcím a magyar helységnevekben. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 1996.
Mező András: Patrocíniumok a középkori Magyarországon. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2003.
MKL – Diós István (főszerk.) – Viczián János (szerk.): Magyar Katolikus Lexikon. Budapest: Szent István Társulat, 2002.
MoMj Zala megye: Haris Andrea – Somorjay Sélysette (szerk.): Magyarország műemlékjegyzéke – Zala megye. Budapest: Kulturális Örökségvédelmi Hivatal, 2006.
MoMj Heves megye: Haris Andrea – Somorjay Sélysette (szerk.) Magyarország műemlékjegyzéke – Heves megye. Budapest: Kulturális Örökségvédelmi Hivatal, 2005.
Németh Zsolt: A Kárpát-medence legkülönlegesebb Árpád-kori templomai III. Budapest: MKI, 2019.
Oszvald Ferenc: Adatok a magyarországi premontreiek Árpádkori történetéhez. = Művészettörténeti Értesítő 2–3, 1957, 231–254.
Pásztor E.– P. Barna J. A fény régészete. A természetes fény szerepe az őskori ember életében és hitvilágában = Z. Karvalics László – Fábián Borbála (szerk): A fény információtörténetéhez. Budapest: Gondolat, 2017.
Radó Polikárp: Hazánk legrégibb liturgikus könyve: a Szelepchényi-kódex = Magyar Könyvszemle 63, 1939 , 352–412.
Scheffer Miklós: Tájolások üzenete. Néhány középkori templom keletelésének vizsgálata = Katona Vilmos (szerk.): Építészettörténeti írások Guzsik Tamás emlékére, Budapest: Holnap kiadó, 2019, 65–85.
Scheffer Miklós: Betekintés a középkori templomok keletelésének problémájába 1. = Vallástudományi Szemle 20, 2024/1, 71–95.
Dr. Szarka János: Tarnaszentmária és Feldebrő Árpád-kori templomai az egyháztörténet szemszögéből, www.szirbes.hu/index.php/cikkek/142-tarnaszentmaria-es-feldebro-arpad-kori (Utolsó letöltés: 2023. 04. 10.)
Szatlóczki Gábor: Adalékok a keszthelyi ferences kolostor korai építéstörténetéhez = Castrum 4, 2006/2, 95–98.
Weisbender, Joseph: Szentek élete. Budapest: Szent István Társulat, 2002.

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.101

„JÖJJÖN, AKI CSAK JÖNNI FOG, IMÁINK ÉS KÍVÁNSÁGAINK EGYSZERŰEN ERRE IRÁNYULNAK."[1]

Rabbi Shapira és Peter Serrarius különös interakcja a kora újkori Amszterdamban

BARTA PÉTER JÓZSEF

ABSTRACT

„Let come whoever will come, our prayers and wishes to this effect simply this effect." – A remarkably positive interaction between R. Nathan Shapira and Peter Serrarius in early modern Amsterdam

This paper deals with a specific case of Jewish-Christian interaction in the early modern period, which took place in Amsterdam in the spring of 1657, between an Ashkenazi rabbi from Jerusalem and the millenarian Christian inhabitants of the city. While this interaction has captured the attention of various scholars, several aspects remain unexplored. Previous research has examined Rabbi Nathan Shapira ha-Yerushalmi's mission in the context of rabbinic emissaries and Jewish transregional philanthropic networks, as well as his connection to the pseudo-messianic movement of Shabbetai Ẓevi and its implications for early modern Jewish messianism and Christian millenarianism. Yet a fundamental question remains unanswered: why did a rabbi known for his strict observance venture to teach Lurianic Kabbalah to Christians, thus crossing religious boundaries? I answer this question through an analysis of a personal account written by Peter Serrarius (1600–1669) to his friend John Dury in April 1657 from the perspective of the history of ideas. I contextualise this analysis within the work of Rabbi Shapira, טוב הארץ (Tuv ha-Areẓ, 1655), and Serrarius's own writings, including the *Assertion du règne de mille ans* (1657), *Apologetica responsio* (1663), and *Een bleyde boodschap* (1665).

[1] A jelen tanulmány a Magyar Hebraisztikai Konferencia Schweitzer-lectures 2024 keretében tartott, azonos című előadásom bővített, írott változata. Ezúton köszönöm az PhD témavezetőm, Dr. Dobos Károly Dániel egyetemi docens (OR-ZSE ZSVDI) teljeskörű támogatását. A tanulmányban szereplő forrásokat saját fordításban; a héberből átírt kifejezéseket és neveket – a magyarban meghonosodott szavak (hónapok héber nevei, béd-din, dajjan, stb.) kivételével – az Osiris Helyesírás ajánlásának megfelelően, az Encyclopaedia Judaica (szerk. Michael Berenbaum és Fred Skolnik, 2nd ed., Macmillan Reference USA, 2007) gyakorlata alapján elterjedt tudományos célú, nemzetközi héber átírási rendszer szerint közlöm. A lábjegyzetben a szakirodalom esetében az átírást mellőzöm.

Jelen tanulmányban egy konkrét kora újkori zsidó-keresztény interakcióval foglalkozom, amely Amszterdamban, 1657 tavaszelőjén zajlott le egy jeruzsálemi askenázi rabbi és társai, valamint millenarista keresztények között. Ez a pozitív interakció eddig is több kutató figyelmét felkeltette. Vizsgálat tárgyává tették Rabbi Nathan Shapira ha-Yerushalmi küldetését a rabbinikus küldöttek[2] és a zsidó transzregionális filantróp hálózatok összefüggésében;[3] Shabbetai Ẓevi pszeudo-messiási mozgalma szempontjából;[4] a kora újkori zsidó messianizmus és keresztény millenarizmus kapcsolódási pontjaként.[5] Arra a lényeges kérdésre azonban nem adtak választ, hogy miért tanított a rabbi a kereszténynek luriánus kabbalát,[6] átlépve – az általa egyébként messzemenően betartandónak tekintett – vallási határokat.[7]

1. AZ INTERAKCIÓ TÁRSADALMI KONTEXTUSA: POTESTÁNS GYŰJTÉS A JERUZSÁLEMI SZEGÉNYEKNEK

R. Nathan Shapira ha-Yerushalmi[8] (Krakkó, 160? – Reggio Emilia, 1666[9]) a krakkói rabbinikus bíróság tagja (dajjan), R. Reuven David Teyvelnek volt a fia. Az interakció idején azonban R. Shapira már hosszabb ideje a Szentföldön élt, és mint a jeruzsálemi

[2] Yaari: שלוחי ארץ, 1:277–281; Katz: English Charity, 245–266.

[3] Lehmann: Emissaries, 147, 178; Teller: Rescue, 160–179.

[4] Teller: The Wars, 377–402; Scholem: Sabbatai Ṣevi, 73–74, 101.

[5] Popkin: Rabbi Nathan, 185–205; Katz: Anonymus Advocates, 117–142; Wall: The Amsterdam Millenarian, 80–85. Az interakció intencionalitásáról lásd: Barta: Asking a Rabbi, 106–121.

[6] A luriánus kabbala a középkori zsidó kabbala (különösen a *Zohar*) radikális, messianisztikus újraértelmezése. Az irányzat nevét alapítójáról, Isaac ben Solomon Luriáról (1534–1572) kapta, akinek tanításait halála után tanítványai, elsősorban Ḥayyim ben Joseph Vital (1542–1620) jegyezték le (עץ החיים *Eẓ ha-Ḥayyim*, שמונה שערים *Shemonah She'arim*). Luria Isten és a teremtés radikális felfogását mélységesen konzervatív zsidó vallásgyakorlással ötvözte. Alapvető koncepciói: az isteni fény „összehúzódása" (*Ẓimẓum*), ezáltal a teremtés terének létrehozása; az „edények széttörése" (*shevirat ha-kelim*) és a fényrészecskék anyagba (*kelippot*: „héjak") való süllyedése. A luriánus kabbalában a „kozmikus helyreállítás" (*tikkun*), az erre irányuló misztikus intencióval történő zsidó vallásgyakorlás útján valósul meg.

[7] Goldish: Could Early, 125–143, sp. 135; Ruderman: Early Modern, 153, 159–189.

[8] ר' נתן שפירא הירושלמי בן ר' ראובן דוד טעבל R. Shapira neve a forrásokban Shapiro, Spiro, Spira, illetve Szpira alakban is előfordul. Yaari: 1:277, שלוחי ארץ; Steinschneider: Catalogus librorum, 2052; lásd még a מצת שמורים (*Maẓat Shimurim*) előszavában a szerző megnevezését. Nem tévesztendő össze rokonával, a מגלה עמוקות (*Megalle amukot*, „A mélységes titkok feltárója",1637) szerzőjével, a krakkói R. Nathan Neta ben Shlomo Shapirával (1585–1633).

[9] Yaari: יקרא יחולש 1:280, halálozási dátumként 5426. ijjár elsejét (1666. május 6.) jelöli meg. A héber év (תכ"ו) 1666–67-nek felel meg, innen a szakirodalomban elterjedt 1667. Kopott sírkőfeliraton a תכ"ו תכ"ד -nak (1664) olvasható. Scholem: Sabbatai Ṣevi, 479.

askenázi közösség rabbija és küldöttje utazott 1655-ben Itália[10] érintésével, majd – Németországból visszafelé jövet – 1657-ben ismételten Amszterdamba.[11]

A jeruzsálemi askenázi közösség a XVI. század vége óta (amikor a városnak mindössze ötszáz zsidó lakosa volt) már saját zsinagógával, rabbinátussal, rabbinikus bírósággal (bét-din) rendelkezett és tagjai zárt épületkomplexumban (*yoshvim mesuggarim*),[12] a szefárd közösségtől anyagilag és szervezetileg elkülönülten éltek. A szűkös jövedelemszerzési lehetőségek és a közösségre nehezedő adóterhek miatt a közösség fennmaradása külső forrásoktól, elsősorban a kelet-európai zsidók jelentős összegű, rendszeres hozzájárulásától függött.[13] R. Shapira megbízatása az volt, hogy a lengyelországi hitközségekből korábban folyamatosan érkező, de a második svéd-lengyel háború (1655–1660) miatt gyakorlatilag megszűnt támogatások elmaradásának pótlására európai adományokat gyűjtsön. A gazdag amszterdami szefárd *Kahal Kadosh Talmud Tora* (ellentétben a hamburgi *Kahal Kadosh Bet Israel*lel[14]) megtagadta a támogatást, azonban – a Menasseh ben Israel *ḥakham*[15] révén megismert – amszterdami kollegiánsok külön kérés nélkül, önkéntes gyűjtést tartottak és jelentékeny összeget (395 velencei dukátot) adtak át neki a nyomorba jutott és reménytelenül eladósodott közösség megsegítésére, s mi több, angliai társaikat is rábeszélték az adományozásra, amely további 212 font (mintegy 500 dukát) összeget hozott.[16] A keresztény adományok elfogadása Jeruzsálemben haláchikus vitát eredményezett, amiről a keresztény adományozók is tudomást szereztek,[17] de az ügyet Jacob Ḥagiznak (1620–1674) – az adományok konkrét körülmények közötti elfogadásának megengedhetőségét megerősítő – rabbinikus döntése véglegesen lezárta.[18]

[10] Shapira 1654-ben Livornóban találkozott a volhiniai menekült R. Nathan Nata Hannoverrel (?–1683), aki erről שערי ציון (*Sha'arei Ẓiyyon,* 1671) című műve 2b. oldalán ír. Teller: The Wars, 389–390.

[11] Popkin: Rabbi Nathan, 185–186.

[12] Wilke: Kabbalistic Fraternities, 255–283.

[13] Rozen: הקהילה היהודית, 1–20, 99–108; Teller: The Wars, 381; Katz: English Charity, 245–247.

[14] „[*R. Shapira 1655. november végén, december elején*] *olyan leveleket mutatott be, amelyek leírják azt a nagy nyomorúságot [Jeruzsálemben], amelyet Lengyelország pénzügyi támogatásának hiánya okoz. A döntés az volt, hogy 100 Reichsthalert fizetnek neki Velencében.*" Cassuto: Aus dem ältesten, 160; Teller: The Wars, 392.

[15] A *ḥakham* a szefárd megfelelője az askenázi rabbi kifejezésnek. Menasseh 1655. decemberében Cromwellnek több jeruzsálemi levelet mutatott az ottani közösség nélkülözéseiről és szenvedéseiről, amelyeket 1655 nyarán–őszén történt amszterdami találkozásuk alkalmával Shapira adott át neki. Jessey, A narrative, 4.

[16] An information, 4–5; Whiston: The Life, 69–71; Yaari: שלוחי ארץ, 1:277–280. Teller: Rescue, 160–179; Popkin: Rabbi Nathan, 191–192; Katz: English Charity, 245–266.

[17] An information, 6. A zsidó vallásjog főszabályként tiltja más vallásúaktól adomány elfogadását, a kivételekre lásd: b. Baba Batra 10b és Sanhedrin 26b; Sulchan aruch, Yoreh De'ah 254 a–b.

[18] Az ismeretlen dátumú *responsum* azon alapult, hogy mivel a keresztény adományt átutalták, azt elfogadták és a muszlim hitelezőknek továbbították „nincs ok aggodalomra". Jacob Ḥagiz:

2. RABBI NATHAN SHAPIRA

Shapira krakkói éveiről nincs konkrét adatunk,[19] személye szinte kizárólag levantei és (élete utolsó évtizede tekintetében) itáliai szefárd forrásokban jelenik meg. A kortárs David Conforte (c. 1618–c. 1685) szerint Jacob ben Ḥayyim Ẓemaḥ (1584?–1667) *bét midrásához* tartozott.[20] Conforte – aki maga is tanult ott – megjegyzi, hogy a *Zohar*t Moses ben Jacob Cordovero (1522–1570) *magnum opusa*, az אור יקר (*Or Yakar*) című kommentárral együtt tanulmányozták.[21] Shapira gondolkodásmódjáról és nézeteiről, motivációjáról pontos képet nyújt a טוב הארץ *Tuv ha-ʾAreẓ* („A föld java", 1655) című műve, melyet barátja, R. Moses ben Mordecai Zacuto (ca. 1610–1697)[22] szerkesztett és segített kiadni 1655 első felében, Velencében. Ugyanannak az évnek a nyarán hajózott Shapira Amszterdamba. Könyve – hasonlóan azokhoz a forrásokhoz, amelyeket ő maga is felhasznált – mai fogalmainkkal inkább kompendiumként, mint önálló alkotásként írható le. A könyv első része az *Or Yakar*ban szereplő, a Szentföld különleges voltáról szóló, „misztikus cionista"[23] tanításokat gyűjti össze.[24]

Ḥalakhot Ktanot. Velence, 1704, 53. Yaari: שלוחי ארץ, 1:280; Katz: English Charity, 254–255; Goldish: Jewish Questions, 109–111. Jacob Ḥagiz körül nemzetközi rangú rabbinikus kör gyűlt össze, amelynek tagjai által készített művek máig haláchikus klasszikusoknak számítanak. Carlebach: The pursuit, 3.

[19] Majer Bałabannak a Kraków–Kazimierzi zsidóságról írt példaértékű tanulmánya (Dzieje żydów w Krakowie i na Kazimierzu: 1304–1655) sem említi őt, sem édesapját, csak rokonát, a *Megalle amukot* (1637) szerzőjét. Shapiráról lásd: Barta: Asking a Rabbi, 107–108.

[20] Conforte R. Yiẓak Gaon, R. Mordekhai Ha-Kohen és R. Nathan Askenazi mellett említi *„Nathan Shapira Askenazi rabbit, aki néhány könyvet írt a Kabbala bölcsességéről"*. קורא הדורות (*Kore ha-Dorot)*, 49a. David Cassel klasszikus, 1846-os berlini kiadásában a bejegyzés1630 utáni, de 1650 előtti időszakra vonatkozik. Mivel Ẓemaḥ 1640-ben érkezett Jeruzsálembe, Conforte pedig először 1644-ben tartózkodott ott, az információ *terminus post quem* az utóbbi időponthoz rendelhető.

[21] A *Zohar*, Bereshit szövegét és köré írva az ahhoz tartozó אור יקר (*Or Yakar*) kommentárt tartalmazó 1591-es kézirat: Bodleian Library MS. Oppenheim Add. fol. 2. Ilyen jellegű kéziratokat használtak Ẓemaḥ tanházában is.

[22] A szefárd Zacuto kevéssel 1610 után született Amszterdamban (ahol R. Saul Morteira tanítványa volt), 1621-ben családjával együtt Hamburgba költözött, majd tanulóéveit Lengyelországban töltötte. 1642-ben újra Hamburgban találjuk, majd 1643-ban vagy 1644-ben érkezett Velencébe, ahol a továbbiakban élt. Melkman, Joseph: ראשית חייו של רבי משה זכות. Sefunot 1964–65, Vol. 9, 129–132. Heide: Dutch Hebrew Poetry, 144, n 19. Zacuto – aki nem csupán luriánus kabbala terjesztője, hanem az itáliai irodalomba új műfajt behozó héber költő is volt – írta Shapira sírfeliratát. Heide: Dutch Hebrew Poetry, 144–145, 151.

[23] Israel: European Jewry, 171; Wall: De mystieke chiliast, 171–172.

[24] Shapira művének összeállításakor R. Avraham Azulai (c. 1570–1643) tematikus antológiájából – חסד לאברהם (*Ḥesed leʾAvraham*) – merített, amely viszont az אור יקר (*Or Yakar*) és az אור החמה (*Or ha-Ḥamah*) című *Zohár*-kommentárokból másolt cordoverianus szövegekből áll. Shapira – eltérően Azulaitól – nem csak saját mondanivalója szerint rendezte, hanem saját gondolatokkal ki is egészítette az átvett szövegeket. Sack: The Influence, 372–379.

Shapira jeruzsálemi szefárd beágyazottságát és tekintélyét támasztja alá, hogy – a גינת ורדים (*Ginnat Varadim,* „Rózsák kertje", 1716) című rabbinikus döntésgyűjtemény szerint – Jeruzsálemben több mint száz rabbi aláírásával engedélyt kapott, hogy első felesége mellé második feleséget is vegyen, akikkel együtt nem az askenázi közösségben, hanem a szefárd zsinagóga udvarában lakott.[25]

Shapira 1657-es, második amszterdami tartózkodása során került sor arra a zsidó-keresztény interakcióra, amelyről a keresztény fél beszámolója alapján jóval részletgazdagabb képünk van.

3. PETER SERRARIUS BESZÁMOLÓJA ÉS ANNAK KONTEXTUSA

Peter Serrarius (1600–1669),[26] az amszterdami kollegiánsok tekintélyes vezetője 1657. áprilisában barátjának, John Durynak írt levelében részletesen leírta, hogy a kabbalista mely állításai voltak azok, amelyek meggyőzték őket R. Shapira őszinteségéről és arról, hogy „a Messiást illető szent misztériumokat" érti. Ennek a levélnek egy hosszabb (Dury–Jessey) és egy rövidebb (Holmes) kivonata maradt fenn. Az előbbi egy tizenkilenc oldalas nyomtatott pamfletben került publikálásra, 1658-ban, amelynek címe, *An information, concerning the present state of the Jewish nation in Europe and Judea*. A pamflet ugyan névtelenül jelent meg, de Serrarius angliai judeofil millenarista barátaihoz, John Duryhoz (1596–1680) és Henry Jesseyhez (1603–1663) köthető. A szerzők célja az volt, hogy előkészítsék vele a jeruzsálemi zsidók javára történő 1658-as, második angliai gyűjtést. Ennek érdekében a pamflet részletesen ismerteti a szentföldi zsidók válságos helyzetét, illetve a javukra szervezett korábbi gyűjtést, valamint Serrarius levelét, amelyet Serrarius nevét feltüntetve, mint megbízható beszámolót, központi helyen, öt és fél oldalon át, kihagyások nélkül idéz.[27]

A rövid verzió ezzel szemben mindössze hat mondatos kivonat, amely Nathaniel Holmes (1599–1678), *A Brief Chronology Concerning the Jews from the Year of*

[25] R. Avraham ben Mordekhai Halevi (1650–1712), גינת ורדים, ch. 9, 7a; Yaari: שלוחי ארץ, 1:281; Katz: English Charity, 254; Hillel, Shalom (szerk.): קבץ מן הגנזים. Modi'in 'Ilit: Ahavat shalom, 2014, I:54.

[26] Wall: The Amsterdam Millenarian, 73–94; Wall: De mystieke chiliast.

[27] An information (1658), 11–16. A pamflet 1935-ben közzétett tudományos publikációja (Cecil Roth, in The Jewish Historical Society of England. Miscellanies Part II. London, 1935, 99–104) – melyet például Yaari: שלוחי ארץ is hivatkozott – „egy átszerkesztett szöveg, amelyből kimaradtak Shapira kereszténybarát gondolatai" Katz: English Charity, 263, n. 3. Ugyanakkor Katz: Anonymus Advocates, 139–142 is hiányos, elhagyta a pamflet 12. oldalán szereplő, az *Ézs* 53. messiási értelmezését igazoló *notarikon*t; a 14. oldalról a *Mal* 3:1. kapcsán elmondott tanítást a messiási Szentélyről és a Szentföldről; illetve a 15. oldalról az ima módjáról szóló tanítást.

Christ, 1650–1666 című hatoldalas összefoglalásában szerepel.[28] Holmes (másként Homes), aki ugyancsak Serrarius judeofil millenarista barátja volt, ebben az írásában azt magyarázta el, hogy miként tevődött át a messiási kor kezdetére vonatkozó millenarista várakozás 1650-ről 1666-ra. Holmes valószínűleg nem szánta nyomdai sokszorosításra az írást, és az csak több évtizeddel később, (a millenarista és zsidó messiási remények meghiúsulásának ellenséges hangvételű leírásával együtt) jelent meg nyomtatásban. A dokumentum 1665. december 26-án, azaz az *annus mirabilis* kezdetét megelőző napokban íródott. A kivonatolt levelének sem az íróját (Serrarius), sem a címzettjét (Dury) nem nevezi meg, és ráadásul eltérő dátummal[29] hivatkozik rá. Mindez arra utal, hogy Holmes emlékezetből jegyezte le az évekkel korábban – valószínűleg a pampfletben – olvasottakat. Ennek a verziónak a jelentőségét az a gyakran idézett három mondat[30] adja, amit Richard Popkin „*többszörös messiás*", illetve „*a messiás folyamatosan, különböző alakokban való megjelenése*" *elméletének* nevezett.[31] Ez a kiegészítés azonban Serrarius érvelésének tágabb kontextusából kiragadva véleményem szerint inkább megnehezíti, mint megkönnyíti a kutatási kérdés megválaszolását, mivel a rabbi a vallási határokat messzemenően tisztelte, betartandónak és fenntartandónak tekintette.[32]

[28] A Brief Chronology (1759), 104. Holmes filoszemita millenarizmusáról Katz: Philo-semitism, 99, 104–107, 169. Barta: Asking a Rabbi, 109–112.

[29] Holmes verziójában 1658. április 19-i dátum szerepel, mellyel Teller: The Wars, 396, n. 80 önkényesen felülírja a Dury-Jessey verzióban szereplő 1657. áprilisi keltezést. Serrarius – a rá jellemző módon – friss, 1657-es március-áprilisi élményeiről számolt be Durynak, nem az egy évvel korábbiakról. Ezt erősíti meg a beszámoló elevensége. Shapira 1657. tavaszán visszautazott Jeruzsálembe, ahol az új küldöttek (R. Nahum b. Meir Yafo és R. Yoseph b. Mordekhai) levelét *Lag baOmer* napján (5417. ijjár 18. / 1657. május 1.) írta alá. Yaari: שלוחי ארץ, 1:280. Serrarius 1668. március 22-i Jesseynek írt levelében számolt be a két új jeruzsálemi küldött érkezéséről, akik az 1656-gyűjtésről szóló nyugtát, Shapira egy részletes levelét és egy második nyugtát, valamint egy bizonyos Mariano de Malco szerzetes igazoló iratát hozták magukkal, ami megerősítette Shapira történeteit a zsidók nyomorúságos helyzetéről. Wall: De mystieke chiliast, 178. Shapira küldöttként 1657-ben már nem Amszterdamba, hanem Itáliába utazott, a nevezetes Baruch Gad dokumentummal, ahol végleg le is telepedett. Yaari: שלוחי ארץ, 1:280; Scholem: Sabbatai Ṣevi, 337–338.

[30] „*A Messiás szelleméről azt mondta, hogy többször is megjelent, így Ezékiásban, Habakukban; a mi Jézusunkban, akit elődeink jogtalanul öltek meg; és ez a bűn mind a mai napig rajtunk van. És ezt a vallomást – mondta – nemcsak magamért teszem, hanem másokért is Jeruzsálemben, ahol a legjámborabb zsidók laknak, akik böjtöléssel, virrasztással és más bűnbánati gyakorlatokkal igyekeznek magukat és az egész népet megbékíteni Istennel. Eddig R. Nátán Shepira* (sic!)." A Brief Chronology, 104.

[31] Popkin: Jewish-Christian, 166.; Popkin: Christian Interest, 91.; Popkin: Rabbi Nathan, 194.

[32] Shapira, מאמר יין המשומר (Ma'amar Yayin ha-Meshummar) című művében erélyesen bírálta a סתם יינם (*stam yiyinam*, „nem-zsidó bor", *b Avodah Zarah* 31a) fogyasztását és – a könyv függelékében, amely a „luriánus *pognológia*" (szakáll-tudomány), illetve „pogno-misztika" első nyomtatott forrása – elítélte a keresztényeket utánzó szakáll-viselést. Horowitz: The Early, 97–98. Moshe

Serrarius levelének hosszabb verziójából megállapítható, hogy Shapira és az amszterdami kollegiánsok interakciója négy jól elkülöníthető szituációban és ahhoz adekvát négy agenda körül zajlott le.

a) *Disputa a Messiásról:*[33] itt klasszikus zsidó-keresztény polemikus témák (József története, *1Móz* 37–45; Isten szenvedő szolgája, *Ézs* 53:4, 5) kerülnek elő.

b) *Kollegiáns istentisztelet:*[34] ahol a messiási királyság különböző aspektusaival találkozunk (etikai sztenderd: Hegyi beszéd, *Mt* 5–7; könyörgés, közbenjárás az eljöveteléért; és a messiási Szentély, *Mal* 3:1).

c) *Beszélgetés az Ábrahámnak tett ígéret messiási megvalósításáról:*[35] a Szentföld eszkatológiája (*1Móz* 15:18–21).

d) *Vacsora:*[36] az ima helyes módja (2Móz17:8–12).

4. DISPUTA A MESSIÁSRÓL

Az előadás címében szereplő, meglepő kijelentést Shapira a disputa kezdetén tette és *nem* a kollegiánsokhoz intézte, hanem amszterdami zsidó társához. Erre azért volt szükség, mert a beszélgetés kezdetén Serrarius arra hivatkozott, hogy a bibliai József testvérei azt gondolták, hogy fivérük meghalt, azonban élt. Shapira zsidó társa ezt provokációként érzékelte és vitába készült bocsátkozni a misztikus millenáristával, hogy Jézus él-e? Shapira arra figyelmeztette társát, hogy a Messiás zsidó felfogás szerint még nem jött el és személye nem ismert. A kollegiánsok meggyőződése szerint egyrészt Jézus messiási mivoltának megismerése kizárólag személyes isteni kijelentés folytán volt lehetséges (Mt 16:17; Gal 1:15–16; Jn 6:69), másrészt a zsidók elhívása kifejezetten messiási hatáskörbe tartozott,[37] ezért erre hivatkozva ugyancsak

Idel felhívta a figyelmet Shapira messiási várakozásokkal telített prédikációinak kereszténynellenes élére. Az itáliai ellenséges, akár kényszer-katolizálástól sem visszariadó közeg, nyilván egészen más hangvételt igényelt, mint amit Serrarius és kollegiáns judeofil millenarizmusa. Popkin: Some Aspects, 32 n 81. Mortara: Mazkeret, 63. Scholem: Sabbatai Ṣevi, 479.

[33] An information, 11. Jessey kortárs életrajzírója – aki szintén a pamflet alapján írja le az eseményeket, de más sorrendben – egyértelműen teológusok részvételével folytatott polémiáról ír. Whiston: The Life, 78.

[34] An information, 13–14. A kollegiánsokat joggal nevezték templom nélküli keresztényeknek (*chrétiens sans église*), istentiszteleteiket – melyek a Biblia közös olvasására és imára épültek – magánházakban tartották. Whiston is egyértelműen *vallásos összejövetel*nek nevezi az eseményt. Whiston: The Life, 77–78. Wall: De mystieke chiliast, 181.

[35] An information, 14.

[36] An information, 15. A négy szituáció fenomenológiai elemzését lásd: Barta: Asking a Rabbi,113–117.

[37] Serrarius és judeofil millenarista társai számára Saul-Pál isteni közbeavatkozásra történt megtérése volt a zsidók elhívásának mintája. Joseph Mede nyomán az volt a várakozásuk, hogy – miként a zsidó Saulnak a damaszkuszi úton megjelent Jézus a Messiás, és ennek hatására pálfordulást tett (azaz a Jézusban hívők üldözőjéből maga is Jézus hirdetőjévé vált, ApCsel 9:1–20) – úgy

visszakoztak, amit Shapira és zsidó társa elfogadott.[38] Ez a kölcsönös önkorlátozás egy diszkussziós teret hozott létre a felek között, amelyben a jeruzsálemi kabbalista a Messiásról – akinek közeli eljöveteléről meg volt győződve – a zsidó hagyomány keretében beszélhetett. Ugyanakkor Serrarius és társai számára a – szintén a közeli jövőben várt – Messiás Jézus Krisztussal volt azonos,[39] aki Izraelt (és ezen a zsidóságot értette) helyreállítva hozza majd létre az Ezeréves Királyságot (Jel 20:1–6), a Josafát völgyében megítéli a nemzeteket a szerint, amit a zsidósággal tettek (Jóel 4:2, 12–14), és megváltja az egész emberiséget.[40]

Ebben a diszkussziós térben a zsidó-keresztény polémiák gyújtópontjaként ismert, az Úr szenvedő szolgájáról szóló verseket (Ézs 53:4–5)[41] Shapira – ismét Serrariusék őszinte meglepetésére – messiási szövegként értelmezte, visszanyúlva (az egyebek között a Babiloni Talmud *Sanhedrin* című traktátusa 98b oldalán szereplő) hagyományhoz. Ennek igazolására az Ézs 52:13. vers utolsó szavát (nagyon – מְאֹד)[42],

Jézus második eljövetelekor az egész zsidó néppel fog ez megismétlődni. Popkin: Rabbi Nathan, 201–202.

[38] An information, 11.

[39] Assertion, 16: „Az egyetlen különbség az, hogy a zsidók nem tudják, hogy a dicsőségben ugyanazt a Krisztust várják, akit atyáik Pilátusnak adtak át, hogy keresztre feszítesse. Mi azonban tudjuk, hogy ő maga az, és nem más." Menasseh ben Israel, Vindiciae Judaeorum, 18-ban, hivatkozva Isaac de la Peyrère könyvére, ezt úgy fogalmazza meg, hogy: „a különbség mindössze az idő körülményeiben van." Wall: De mystieke chiliast, 192.

[40] Assertion 6: „A zsidókkal kapcsolatban készséggel elismerem, hogy ez a szegény nép nagyon megvetette Krisztust. De azt is mondom, hogy nekünk, másoknak, az ő példájukat látva, jó okunk van attól félni, hogy ha túlságosan megsértjük őket, akkor talán egy napon kiderül, hogy ugyanabba a kőbe ütköztünk, mint ők, és még durvábban, mint ők. És ahogyan őket megbotránkoztatta Krisztusnak a földön való megaláztatása, nehogy minket is hasonlóképpen megbotránkoztasson az ő felmagasztalása ugyanott." Serrarius nyolc évvel később *Een bleyde boodschap* („Egy örömteli üzenet") című művében még konkrétabban fogalmaz, amikor „azzal a keresztény előítélettel szembeni harcában, hogy a millenarizmus a zsidó fantázia szüleménye, hangsúlyozza, hogy a keresztények ugyanolyan vakságot tanúsítanak Krisztus második eljövetele iránt, mint a zsidók az első eljövetele tekintetében. De ahogy a keresztényeket és a zsidókat egyaránt érinti a részleges vakság, úgy mindketten birtokolják az igazság egy részét. A keresztények tudják, hogy a Messiásnak szenvednie kellett a földön, a zsidók pedig azt, hogy egy napon dicsőséges királyként fog uralkodni ugyanazon a helyen, a földön. A »történelmi« hitet mindkét vakság okának tartja. Ha valaki feladja ezt, és engedi, hogy a Lélek tanítsa, akkor a vakság feloldódik. Más szavakkal, ismét a misztikus teológiát tekinti a megoldásnak: felszámolja mind a zsidók »antikereszténységét«, mind a keresztények antimillenarizmusát." Wall: De mystieke chiliast, 189–190, 617.

[41] Ellentétes kortárs zsidó értelmezés például: Elijah Montalto: Tratado Sobre el Capitulo 53 de Ezayes (MS Mendelsohn Collection, Columbia University Library); Saul Levi Morteira: Preguntas que hizo un clerico de Rouen a las quales respondi, (Amsterdam, MS 5494) No. 9, pp. 11/a. 12/a; Menasseh ben Israel: Conciliador. II, question 23.

[42] *Bereshit Rabbah* 8:5 szerint a *meod* anagrammáját, Ádámot jelenti. A *Tuv ha-Areẓ*, 38b-ben – ami Cordovero, *Or Yaḳar, Tiḳune Zohar*-kommentárjából, szintén Azulai *Ḥesed le-'Avraham*ja útján

mozaikszóként vette és azt *notarikon*[43] alkalmazásával Mózes (מ), Ádám (א) és Dávid (ד) nevévé bontotta fel. Így a bibliai verset, mely szerint „*Íme boldogulni fog az én szolgám, fölmagasodik, fölemelkedik, és magas lesz nagyon*." – IMIT)[44], úgy értelmezte, hogy: „*Istennek ez a szolgája Mózes fölé magasodik [mert Tórát fog adni], Ádám fölé emelkedik [minthogy a teremtés fejévé válik] és feljebb lesz mint Dávid [mivel felsőbb és hatalmasabb király lesz nálánál]*," és ezért nem lehet más, mint a Dávid házából származó Messiás.[45] Ennek folyományaként, a szenvedő szolgáról szóló részt (Ézs 53:4–5) Shapira a *Zohar* 2:212a alapján interpretálta, ahol – ugyanerre a szövegre támaszkodva – arról van szó, hogy a Messiás „*Izrael minden megpróbáltatását, fájdalmát és szenvedését*" magára veszi „a nyomorultak csarnokában", amely a mennyei Éden-kertben van. Ha ezt nem tenné, „*senki sem lenne, aki el tudná viselni Izrael szenvedését a Tóra elhanyagolásáért járó büntetésben*". Amíg a Szentély állt, Izrael szolgálatával és az áldozatok bemutatásával hárította el a világ minden megpróbáltatását és szenvedését. „*De most a Messiás az, aki eltéríti őket a világ lakóitól*". A Zohár hangsúlyozza, hogy ez az „eltérítés" időleges, evilági könnyebbség, amely nem vonatkozik a túlvilági büntetés, a *Gehinnom* szenvedései elkerülésére. Shapira ezt a kabbalista midrást – a Messiás nevének, illetve szellemének az *Ének első könyvében*, illetve a rabbinikus irodalomban szereplő pre-egzisztenciája,[46] illetve az *elrejtett és felfedett messiás* eszméje[47] alapján – az egész emberiségre kiterjesztően magyarázta.[48] A tanítás a Jacob Böhmén nevelkedett misztikus Serrariusban elragadtatást váltott ki: „*Amikor ezeket hallottam, bensőm felkavarodott bennem, és úgy tűnt számomra,*

átvett szöveg – Mózes messiási szerepben jelenik meg, mint Izrael vigasztalója a 45 napos végső, a megváltást közvetlenül megelőző szenvedésben. Az, hogy a Messiás Ádám és Dávid fia Moses de Leon óta ismert, a szófediek által elfogadott hagyomány. Sack: The Influence, 378. Scholem: Sabbatai Ṣevi, 57, 306.

43 *Notarikon* (נוֹטָרִיקוֹן a görög νοταρικόν „rövidítés" szóból): rabbinikus hermeneutikai eszköz, amellyel egy bibliai kifejezés értelmét úgy bontják ki, hogy minden egyes betűből egy ugyanazzal a betűvel kezdődő másik bibliai szót olvasnak ki. b Shabbat, 105a. A kabbalisták által gyakran alkalmazott módszer.

44 A pamfletben a héber szöveg hibás: „הנה ישיכל עבדי ידוס זכשא וגבה מאד" (sic!) Sztenderd masszoréta szöveg: הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי יָרוּם וְנִשָּׂא וְגָבַהּ מְאֹד: A Huntington Library hiányos példányán (EEBO 1258:6, melyből az Appendix hiányzik) az első szóban a nyomdahibát kijavította egy héberben járatos olvasó, de a negyedik és ötödik szó javításával már nem bajlódott.

45 An information, 12.

46 Arról, hogy a Messiás neve a Nap és a világ többi része előtt teremtetett: *1 Ének* 48:3, 62:7 (Dobos, Henok első könyve, 75 és 91); b. *Nedarim* 39b:11 és *Pesachim* 54a:11; *Bereshit Rabbah* 1:4; *Ein Yaakov (Glick Edition)*, Nedarim 4:6, Fol.39b, *Midrash Tanchuma Buber*, Nasso 19:1; *Eikhah Rabbah* 1:51. Resh Lakishnak tulajdonított mondás szerint a Messiás Szellemének létezése a teremtés kezdetén, illetve az első napon (*Gen* 1:2 alapján): *Vayikra Rabbah* 14:1; *Bereshit Rabbah* 8:1, 2:4. Cf. Yehudah Leib ben Beẓal'el (Maharal), באר הגולה (*Be'er ha-golah*, 1598), 31a.

47 Vermes: A zsidó Jézus, 179–181.

48 An information, 12–13.

hogy nem egy zsidót, hanem keresztényt hallottam, és nem is átlagos belátással bíró keresztényt, hanem olyat aki gyönyörűségét leli a Szellem dolgaiban, és bebocsátást nyert Vallásunk belső misztériumaiba".[49]

5. KOLLEGIÁNS ISTENTISZTELET

R. Shapira szellemi tekintélyét a keresztények között tovább növelte, hogy részt vett egy – valószínűleg Serrarius prinzengrachti házában tartott – kollegiáns istentiszteleten, ahol együtt tanulmányozta velük a Hegyi beszédet (Mt 5–7). Előbbiek a holland *Statenvertaling*ot (1637), ő pedig a Sebastian Münster (1488–1552) által kiadott rabbinikus héber fordítást, a תורת המשיח-t (*Torat ha-Mashiaḥ*, 1537) olvasta. A textusban szereplő jézusi tanítást (*Law of Jesus*) – amelyben rabbinikus tanokra ismert – követendőnek látta, amelyben „minden bölcsesség alapja és forrása benne van".[50] Serrarius és judeofil millenáris barátai (Dury, Hartlib) később felkérték egy új, a kortárs zsidó olvasók számára érthetőbb héber fordítás készítésére is, ez azonban nem valósult meg.[51]

Shapira számára – Serrarius leírása szerint – a kollegiáns istentisztelet bibliaolvasást követő imái bizonyultak kulcsfontosságúnak:

> *és amikor azon az összejövetelen, nem könnyek nélkül, és emésztő bűnbánattal szívünkben, imádkoztunk a zsidókért és önmagunkért, hogy Isten törölje el bűneinket és az övéket, emlékezzen meg kegyelméről, és állítsa helyre a Szent Szellemet, amelyet elvesztettek stb. Úgy tűnt, ezek a dolgok nagyon megindították, és nem hagyva kétséget, nyíltan megerősítette, hogy ha csak tíz ember lenne Jeruzsálemben, akik így szívből imádkoznának a Messiás eljöveteléért, minden kétség nélkül, hirtelen eljönne.*

Shapira nagy szakértője volt az imának, kifejezetten a כוונת התפילה (*kavvanat ha-tefillah*, az ima helyes intenciója)[52] témájában írt nagy kabbalista értekezése, a főművének

[49] An information, 13.

[50] An information, 13–14.

[51] Popkin: Rabbi Nathan, 197; Popkin: Some Aspects, 14.

[52] Az ima helyes intenciója a rabbinikus irodalomban széleskörűen tárgyalt téma. A J. L. Austin intenció-fogalmához képest, amely magában foglalja a *locution, illocution, prelocution* elemeket is, a középkori és kora újkori zsidó misztikusok kizárólag az illokúcióval foglalkoztak, azaz azzal a tudati tartalommal, amely a konkrét imádkozás során az imádkozó elméjében jelentkezik. Ennek teljesen az Örökkévaló neve megszentelésére kellett irányulnia. Shapira gyakorlati módon a rituális kézmosástól, az imaszíjak felvételén át a mozdulatokig és szavakig bezárólag a zsidó ima – amin a rabbinikus irodalom elsődleges jelentésben az *Amida* imát érti – minden elemét végig véve magyarázza el a *kavvanat ha-tefillah* megvalósításának konkrét módját. *Peri Eẕ Ḥayyim* 3b.

tartott, de kéziratban maradt háromkötetes מאורות נתן (*Me'orot Natan*, „Nátán világítótestei").[53] Az ugyancsak krakkói és 1640-től szintén Jeruzsálemben élő kabbalista, Meir ben Judah Loeb Ha-Kohen Poppers (c. 1624–1662) rabbi szerkesztette a פרי עץ חיים (*Peri Eẓ Ḥayyim, „Az Élet Fájának gyümölcse"*) című gyűjteményt. Külön hangsúlyozta, hogy az ima misztikus értelméről szóló rész érdemi bevezetőjét Shapira írta.[54] Itáliában Shapira és barátja Moses Zacuto volt a lurianus kabbalista ima legfőbb népszerűsítője a XVII. század második felében.[55]

Ahogy arra Moshe Idel felhívta a figyelmet, *a sírás és bűnbánat* – a misztikus „intencióval" (כַּוָּנָה *kavvanah)* együtt – a luriánus ima különlegesen fontos elemei. Központi jelentősége van a Szentély pusztulását sirató éjféli rítusban.[56] Valamint azoknak a kabbalista imacsoportoknak a praxisában is, amelyek arra alakultak, hogy elősegítsék egyfelől a Messiás mielőbbi eljövetelét, másfelől – a Messiás eljövetelét megelőző, a bibliai próféciákban megjelölt rettenetes eseményekkel szemben – a zsidóság szellemi védelmére keljenek.[57]

Shapira reakciója, véleményem szerint, kifejezi azt a felismerést, hogy – a megfelelő *intencióval, könnyekkel és bűnbánattal* – a zsidóságért és magukért imádkozó kollegiánsok valamiképpen megfelelnek a *Gvilon* közelében imádkozó kabbalista imacsoportoknak. A Gvilon (גבילו"ן) Shapira számára a jeruzsálemi Szentély fölött nyíló, közvetlenül a Mennyei Trónushoz vezető, a Zohárban említett mennyei portál. A világ minden imája azon át jut el Istenhez. Ez adja Jeruzsálem és Izrael Földjének a különleges voltát, ezért kezdi ezzel a *Tuv ha-'Areẓ* című művét.[58] Shapirának ezzel a felismerésével valósult meg az ő részéről az, amit Goldish kicsit eltérő összefüggésben úgy fogalmazott meg, hogy: „*A zsidó messianisták és a keresztény millenaristák úgy tekintettek egymásra, mint a közelgő megváltásra való felkészülés közös projektjében részt vevő társaikra*."[59]

[53] Shapira *Me'orot Natan*ja szintén kompendium, a Poppers által szerkesztett *Peri Eẓ Ḥayyim* anyagának egy eltérő recenziója – Moshe Zacuto, illetve Samuel David Ottelenghi glosszáival. Kaufman MS. 222, 223, 224; Yaari: שלוחי ארץ, 1:280.

[54] A פרי עץ חיים (*Peri Eẓ Ḥayyim,* 1782) Ḥayyim Vital kabbalisztikus praxisra vonatkozó tanításainak gyűjteménye. Az előszóban a hivatkozás helye: 1b, Shapira kontribúciója: 3b.

[55] A טוב הארץ *Tuv ha-Areẓ* III. részét képező תִּקּוּן חֲצוֹת (*Tikkun ḥaẓot* „Éjféli helyreállítás", 64b–76b) a luriánus kabbala éjféli rítusának az első nyomtatott publikációja. Horowitz: The Early, 97; Goldish: Halakhah, Kabbalah, 174.

[56] תִּקּוּן חֲצוֹת רָחֵל *tikkun ḥaẓot Rakhel.*

[57] Idel: Kabbalah, 75–88, 197–199, sp. 75–76.

[58] Zohar, Vayakhel 2:209b: „Az égbolton Izrael földje felett van egy גבילו"ן (Gvilon) nevű kapu; alatta hetven másik kapu, hetven őrrel, 2000 sing távolságban, és ezek nem közelítik meg a fő kaput. A *Gvilon* egészen az Isteni Trónusig húzódik felfelé. Ettől a portáltól minden irányba, egészen a megnyíló kapukig, ahol Izrael földjének határa, az égboltozat vége van, azt מגדו"ן (Megadon) néven emlegetik." Idézi: Shapira, *Tuv ha-Areẓ* 1a. V.ö. *Ḥesed le-'Avraham*, Even Shetiya, Maayan 3, 2:5.

[59] Goldish: Could Early, 135.

6. BESZÉLGETÉS AZ ÁBRAHÁMNAK TETT ÍGÉRET MESSIÁSI MEGVALÓSÍTÁSÁRÓL

A kollegiáns istentisztelet végén, a Szentély helyreállítására vonatkozó szentírási passzus (Mal 3:1) kapcsán Serrarius kérdésére Shapira megerősítette, hogy a mennyből aláereszkedő messiási Templom, amelyet Isten épített és épít napról napra, nem kizárólag a zsidóknak, hanem azoknak a más nemzetekből valóknak is rendeltetik, „*akik valaha is őszintén félik Istent*".[60] Serrarius ugyancsak Shapira ezen szavait idézi a találkozásuk évében publikált, *Assertion du régne de mille ans* („Az ezeréves királyság bizonysága", 1657) című művében is, amikor leírta, hogy egy bizonyos jeruzsálemi rabbi az Isten által épített és épülő templomról beszélt Malakiás próféta kérdéses próféciája alapján. Ez a templom a rabbi szerint a magasból fog az Isten által meghatározott időpontban a földtől bizonyos távolságig leereszkedni. Ebben a föld és ég között lebegő Templomban fog a Messiás – angyalok és szentek ezrei között – trónolni. Mindazok pedig, akik hisznek az Örökkévalóban, akár zsidók, akár keresztények, feltámadnak és ott élnek majd körülötte örökké. A rabbi – Serrarius beszámolója szerint – azt állította, hogy más zsidók is voltak Jeruzsálemben, akik osztották ezt a véleményt.[61]

Az Ábrám és Isten közötti szövetség keretében tett, a Szentföld öröklésére vonatkozó ígéret (1Móz 15:18–21) *messiási beteljesítésével* kapcsolatos beszélgetés során elhangzott kabbalista magyarázat részletes kifejtése Shapira, טוב הארץ (*Tuv ha-Areẓ*) című könyvében[62] olvasható. Serrarius millenarista elképzeléseibe beépült Shapirának a tíz kánaáni népnek a kabbalisták tíz emanációjával (סְפִירוֹת, *sefirot*)[63] történő

[60] An information, 14: „*Azt mondta, hogy a hírnök alatt Illést [Mal 3:1], az Úr alatt pedig a Messiást értette, aki eljön és megmutatja magát a templomban, de nem a miénkben, vagyis az emberek által épített templomban, hanem a saját templomában, amelyet ő épített a mennyekben, és amelyet le fog ereszteni a mennyből a földre; és amikor megkérdeztem tőle, hogy csak a zsidók mehetnek-e be abba a templomba? Ő azt felelte, hogy nem, hanem hogy az ő Temploma a pogányok minden népének van rendelve, akik valaha is őszintén félik Istent.*"

[61] Assertion, 38; Wall: Mystical Millenarianism, 43.

[62] *Tuv ha-Areẓ*, 11a: „*A fentiekből levezethető általános szabály az, hogy az első három nemzetet, a kénit, a kenizit és a kadmónit a zsidók [még] nem örökölték. Csak a jövőben fogják a zsidók kiérdemelni őket. Erre utal az, hogy a* Kéni, Kenizi, Kadmoni *számértéke [170+167+204] megegyezik* Israel *számértékével [541]. Így az* Izrael Földje *elnevezés azt jelenti, hogy a jövőben ezt a felső hármat is magában foglalja majd. Napjainkban az* Izrael *szó a* Lo yarash [nem örökölt"] *kifejezést jelzi, vagyis, hogy a felső három még nem lett elérve, a jövőben azonban az* Israel *a* Li rosh *[nekem, mint fejemnek] kifejezésre fog utalni, ami arra mutat, hogy az a három akkor majd az alsó hét fejeként lesz. Ezért is van az, hogy e három nemzet nevének első betűi a* ק ק ק *és* ק*, ami a* קָדָוֹשׁ קָדָוֹשׁ קָדָוֹשׁ *helyett áll, ez pedig* [a három legfelső emanáció, azaz] *a Szentség* keterjének ḥokhmájának *és* binájának *hármas megszentelését jelzi.*"

[63] A kabbalisták szerint a tíz *Sefirot* (isteni attributum / emanáció), amelyen keresztül *Ein Sof* (Végtelen) megnyilvánítja magát. Leggyakoribb ábrázolása a kabbalista *Eẓ Hayyim* (Élet Fája) diagram.

megfeleltetése. Ennek lényege, hogy az alsó hét emanáció a bibliai narratíva szerint Józsué idején már meghódított hét nép. A három még meghódításra váró nemzet (a három *kof*: Kéni, Kenizi, Kadmóni) pedig a három legfelső emanáció. Az, hogy ugyancsak három *kof* szerepel az Istent imádó mennyei lények, a szeráfok énekében (Ézs 6:3) azt jelzi, hogy ezt a három népet a Messiás maga fogja kiűzni, azzal válik a legszentebbé Izrael Földje.[64] Erre – a Messiás által Izrael Földjére egybegyűjtött zsidó népre is kiterjedő – messiási megszentelésre utal Serrarius a „kabbalista triplex" kifejezéssel. Ez a gondolat még – a közte és a groningeni teológiaprofesszor, *Samuel Maresius* (Des Marets; 1599–1673) között kialakult teológiai vita keretében írt műveiben, az *Apologetica responsio* (1663)[65], illetve a *De Judaeorum* (1665)[66] szövegében is – nyomon követhető.

7. KABBALISTA TANÍTÁS AZ IMÁRÓL

A kollegiánsoknál elköltött vacsora során először olvasunk arról, hogy Shapira tett fel kérdést vendéglátóinak és nem fordítva. A kollegiánsok kezeiket összekulcsolva és az ég felé emelve imádkoztak.[67] Amikor a rabbi rákérdezett ennek a kézmozdulatnak az okára, azt a választ kapta, hogy „*régi szokás így imádkozni, amely Mózestől ered, aki a hegyen az ég felé emelt kézzel imádkozott Amálek ellen*" (2Móz 17:8–12). A kabbalista ugyanazt tette, mint a szenvedő szolgára vonatkozó kérdés esetén: a hivatkozott bibliai vers (2Móz 17:12) kabbalista értelmezésével a háttérben[68] elkülö-

[64] An information, 14: „*Megjegyezte, hogy Isten megígérte, hogy tíz népet űz ki Kánaán földjéről az ő [Ábrahám] kedvéért, és birtokukat az utódainak adja, de Józsué napjai óta nem űztek ki többet, csak hét népet, nevezetesen a hettitákat, a perizeusokat, a refaimot, az amoritákat, a kánaánitákat, a gergaszitákat és a jebuzeusokat. A három első, nevezetesen a kéniták, a kenéziták és a kadmoneusok a Messiás idejére vannak fenntartva. [A tíz nép] a tíz Sefirotnak felel meg, amelyek közül a hét utolsót a kabbalisták egyszerűen* הֵיכָלוֹת [הכלת] *azaz, Palotáknak, míg az első hármat együtt* היכל קדש קדשים *azaz, a Szentek Szentje Templomának nevezik.*"

[65] Apologetica responsio, 15: „*Mivel ezek a dolgok az utolsó időkre vannak fenntartva, amikor a nép Krisztus, a Messiás vére és szelleme által valóban meg lesz szentelve: amit a kabbalista triplex (*ק*) – amivel a kéniek, a kenizziek és a kadmoneusok neve kezdődik, megerősít –, ami az Isa. 6.* קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ *azaz Szent, Szent, Szent szavakra utal; és azt jelenti, hogy akkor lesz igazán szent a nép, ha beteljesedik benne ez az Ábrahámnak tett ígéret.*"

[66] De Judaeorum, 67: „*azok a zsidók, akikre én enigmatikusan jelezve, a kabbala misztériumából a triplexen (*ק*) keresztül Gen xv. úgy hivatkoztam, hogy minden módon és teljesen megszenteltek lesznek...*"

[67] Az imagesztusok protestáns nonkonformista hátterére lásd Sterrett: Prayer and Performance, 50–64.

[68] *Ramban* az Ex. 17:12-ről: „*Az Igazság útja [a kabbala hagyománya] szerint Mózes tíz ujját az ég magasságába emelte [Prov 25:3], hogy a tíz emanációra utaljon, és hogy szilárdan ragaszkodjon*

nítette egymástól a kolleginásoknál összekeveredett két gesztust: a felemelt kézzel[69] és az összekulcsolt kézzel[70] történő imát, elmagyarázva az előbbihez szükséges belső és külső kondíciókat, illetve az utóbbi gesztus haláchikus leírásán[71] túlmenően, annak kabbalisztikus értelmét is: a jobb kéz az irgalom (*Hesed*), a bal az igazságosság (*Din*) emanációját jelképezi. Azzal a gesztussal, amelynek során a bal kezüket a jobb kezükkel megfogják, az imádkozók azt kérik, hogy a könyörületes *Hesed* fogja vissza a szigorú *Din*t. A zsidó ima és az annak során alkalmazott gesztusok misztikus értelme a luriánus kabbala központi eleme.[72] Erről kereszténye̦ket tanítani, legalábbis a jeruzsálemi luriánus kabbalisták gyakorlatában, ismereteim szerint precedens nélkül áll.

8. ÖSSZEFOGLALÁS

A fenti vizsgálat alapján beazonosításra kerültek a R. Shapira által akkor közölt és Serrarius saját millenarista nézeteibe beépült kabbalista messianisztikus tanítás lényegi pontjai: a Messiás szellemének misztikus munkája a világban, a jeruzsálemi Templom messiási újjáépítése, az Ábrahámnak adott, a Szentföld teljes birtokba vételére vonatkozó isten ígéret messiási megvalósítása, valamit a Messiás eljövetelének – helyes intencióval és gesztusokkal végzett – imákkal való elősegítése.

A Jeruzsálem székhelyű messiási birodalom valamennyiük meggyőződése szerint küszöbön állt. Azt, hogy R. Shapira erről is tanította keresztény barátját, Serrarius holland[73] nyelvű, 1665-ben publikált művéből (*Een bleyde boodschap*) tudjuk. Ennek teljes

---

ahhoz, aki Izráelért harcol [Deut 3:22]. Ez a magyarázata és titka a kezek felemelésének [is] a papi áldás során."

[69] „*Kétségtelen, hogy aki Mózessel együtt tiszta kezeket tud az ég felé emelni, azt Isten meghallgatja, mint Mózest; de úgy kell érteni, hogy akkor mindkét kéz tisztán az ég felé van emelve, és a tíz ujj a magasba emelve, amikor valaki közvetlenül Isten felé irányul, lelkének egész erejével, és jó lelkiismerete van az Isten tíz parancsolata iránt. Az egész ember tisztaságának és őszinteségének követelménye az, hogy mindenki belsőleg is olyan összeszedett legyen, mint amilyen a teste külsőleg.*" An information, 15.

[70] „*Ezért mivel az ő nemzetéből valók látták, hogy maguk nincsenek ilyen szellemi kondícióban, nem merték mindkét kezüket az ég felé emelni, hanem a keblükben tartották, a bal kezüket a jobb kezükkel megfogva, mert a jobb kéz az Irgalmasságot [Hesed], a bal pedig az Igazságosságot [Din] jelzi; és ezzel a mozdulattal kérik: hogy Isten az ő Irgalmassága [Hesed] által tartsa vissza az ő Igazságosságát [Din], hogy az ne törjön rájuk, nyomorult bűnösökre, hogy megemésszе őket, hanem előbb készítse és formálja őket minden jóra.*" An information, 15.

[71] Shulḥan Arukh, Oraḥ Ḥayyim 95: „*Az ember tegye a kezét a szíve fölé, mintha meg lenne kötve (azaz mintha össze lenne kötve), a jobb [kezét] a bal fölé, és álljon, mint egy szolga a mestere előtt rémülettel, tisztelettel és félelemmel.*"

[72] Idel: Differing Conceptions, 138. Fine: Judaism in Practice, 210–214.

[73] A kora újkori holland vallásszabadság egyik fontos magatartási szabálya volt a nyelv-választási elvárás. Latinul, amely a kor tudományának nyelve volt, a teológia és filozófia szinte minden

címe jól tükrözi a szerző azon célját, hogy judeofil millenarista mondandóját mind zsidóknak, mind kereszténeknek könnyen érthető formában, széleskörben közvetítse. „*Örömteli üzenet Jeruzsálemnek Izrael királysága helyreállításáról és mindannak megvalósításáról, amit Isten minden szent prófétája száján keresztül mondott (ApCsel 3:21). Két párbeszédben előadva: I. egy megvilágosodott keresztény és egy gyászoló zsidó között; II. ugyanez a megvilágosodott keresztény és egy megvilágosulatlan hittestvére között.*" A második párbeszédben a megvilágosodott (azaz Jézus Jeruzsálem-székhelyű, ezeréves földi királyságában hívő) keresztény így fogalmaz:

> *Egyszer egy nagyon bölcs jeruzsálemi rabbi azt mondta nekem, hogy miként Mózesnek 40 napig kellett a hegyen lennie, hogy az isteni előkészület egész misztériuma egy személyben megvalósuljon, úgy Izrael fiainak is 40 évig kellett vándorolniuk a pusztában, hogy az isteni előkészítésnek ugyanez a misztériuma egy egész nemzetben beteljesedjék. Most 40-szer 40 év van ahhoz (attól az időtől számítva, amikor Jeruzsálemet lerombolták), hogy az isteni előkészítésnek ez a misztériuma minden nép, nemzet és nyelv között megvalósuljon. Ez nagyon tetszett nekem, az isteni örömhírek mindig összefüggést mutatnak egymással.* (*Een bleyde boodschap*, 266–267.)

A tanulmányunk tárgyát képező interakció elemzésének az az eredménye, hogy mind a keresztény fél, mind a zsidó rabbi felismerte a másikban a közös célért, a messiás eljövetelére való törekvést, melyet saját intenzív vallási tevékenységükkel kívántak elősegíteni. Mindkét fél olyannyira az ezzel a messiási birodalommal kapcsolatos, zsidó forrásokon alapuló, lényegileg egyező nézeteire és annak egymás vallási praxisában (az imában) felismert előjeleire koncentrált, hogy emiatt, a leírt interakció során háttérbe szorult a *messiás személyét* illetően eltérő, vallási határt[74] képező különvéleményük.

Serrarius – Alsted és Comenius mellett – saját korának egyik kiemelkedő judeofil millenarista gondolkodója volt,[75] eszméinek hatása jól kimutatható a tizennyolcadik

---

kérdéséről lehetett írni. A nép nyelvén, hollandul azonban csak a kulcsfontosságúnak tekintett holland református egyházi tanításokat nyíltan nem sértő nézeteket lehetett közvetíteni. Ezért az, hogy Serrarius a hollandot és a párbeszédes formát választotta, igen lényeges.

[74] A kora újkori közgondolkodásban a kereszténység és a judaizmus a megváltás teljesen különböző útjai. Teológiai határok tartják fenn integritásukat és garantálják elkülönülésüket. Saját vallási törvényeik biztosítják ezeket a határokat. A keveredés elfogadhatatlan. Azokat, akik ezt mégis nyíltan megteszik, saját vallási hatóságaik üldözik, uralkodó vallás esetében tipikusan a világi hatalom igénybevételével. Eltérésre lehetőség ezért csak korlátozottan van, adott hely és idő, illetve társadalmi pozíció függvényében. Ruderman: Early Modern, 153.

[75] Friedrich Breckling (1629–1711) Serrariust a tizenhetedik század legkiemelkedőbb millenaristái: Joseph Mede (1586–1639), Johann Heinrich Alsted (1588–1638) és Ioannes Amos Comenius (1592–1670) sorában említette. Utóbbi Serrarius barátja volt, gyakran vendégeskedett nála, közös projekteken dolgoztak. Haláláról Comenius őszinte fájdalommal emlékezett meg. Az *Assertion du règne de mille ans*-t nem csak a kortárs millenaristák tartottak nagyra, hanem később a huszadik

századi német pietizmusban is.[76] Latin nyelvű műveit a tizennyolcadik században Európa-szerte ismerték és olvasták, így az erdélyi könyvesházakban is megtalálhatóak voltak, olvasták és idézték.[77] Említett könyve – mai hollandra átültetett formában – evangéliumi körökben jelenleg is olvasott.[78] A forrásunkul szolgáló angol nyelvű pamflet kulcsfontosságú dokumentuma annak a folyamatnak, amely a mai keresztény-zsidó együttműködés egyik meghatározó irányát kiformálta.

BIBLIOGRÁFIA

A.) Elsődleges források

Cassuto, Isaac: Aus dem ältesten Protokollbuch der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde in Hamburg = Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, 7, 1909, 159–210.

Conforte, David: קורא הדורות. Kore ha-dorot. [„Generációk olvasója"] Berlin: A. Asher & Soc., 1846.

Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv. Ford. Dobos Károly Dániel = Föhlich Ida – Dobos Károly Dániel (szerk): Henok könyvei (Ószövetségi Apokrifek 1). Piliscsaba: PPKE BTK, 2009, 13–188. ISBN: 97896392069

Holmes, Nathaniel: A Brief Chronology Concerning the Jews from the Year of Christ, 1650–1666. = Burton, Richard [alias Nathaniel Crouch]: Two Journeys to Jerusalem. London: All the Booksellers, 1759.[79]

[Jessey, Henry]: A Narrative of the Late Proceeds at White-Hall Concerning the Jews who had desired by R. Manasses an agent for them, that they might return into England, and worship the God of their fathers here in their synagogues, &c.: published for satisfaction to many in several parts of England, that are desirous, and inquisitive to hear the truth thereof. London: L. Chapman, 1656.

---

századi holland (Cornelis B. Hylkema), illetve német (Johannes Wallmann) protestáns teológia és egyháztörténeti is a tizenhetedik századi millenarista eszkatológiába való legjobb bevezetőnek és az anti-millenarizmus legjobb cáfolatának tekintett. Wall: De mystieke chiliast, 5–7, 185; Wall: Mystical Millenarianism, 39.

[76] A Serrarius által képviselt millenarista gondolatoknak – melyekre a Shapirától tanult kabbalista nézeteknek befolyása volt – meghatározó szerepük volt a *Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche* („jobb idők reménye az egyház számára") pietista elképzelés megfogalmazásában. Wall: De mystieke chiliast, 11, 627.

[77] Például Johann Wilhelm Petersen *Mysterion apokatastaseos panton* című munkájának előszavában hosszan idéz Serrarius latin munkáiból. Font: Johann Angelius, 33.

[78] Mai holland verzió: Een blijde boodschap aan Jeruzalem. Ford. den Harder, M. N. Stichting de Gihonbron, Middelburg: 2013. Online a II. rész: https://theologienet.nl/bestanden/serrarius-p-blijde-boodschap-aan-jeruzalem.pdf

[79] A könyv különböző verzióit illetően lásd Dictionary of National Biography, 1885–1900, VIII, 15. Nathaniel Crouch (c. 1632–?) angol nyomdász és könyvkereskedő, aki Robert vagy Richard Burton (néha R.B.) álnéven történelmi könyveket is írt. Az 1655-ös *Whitehall Conference*-ről fennmaradt írása (amely a *Two Journeys to Jerusalem* 1719-es kiadásában található) két szempontból tér el Jessey narratívájától: megnevezi a résztvevőket és a konferencia konklúziójához antiszemita kiegészítéseket fűz. Crome: The Restoration, 198.

[Jessey, Henry – Dury, John – Serrarius, Peter][80]: An information, concerning the present state of the Jewish nation in Europe and Judea. Wherein the footsteps of Providence preparing a way for their conversion to Christ, and for their deliverance from captivity, are discovered. London: Thomas Brewster, 1658. Elektronikus másolat: Early English Books Online (EEBO) on the ProQuest Platform, 1258:1 (Bodleian Library – teljes); 1258:6 (Huntington Library – függelék hiányzik), 1741:21 (Harvard University Library – előszó hiányzik).

Menasseh ben Israel: Vindicae Judaeorum, or a Letter: In Answer to certain Questions propounded by a Noble and Learned Gentleman, touching the reproaches cast on the Nation of the Jevves; wherein all objections are candidly, and yet fully cleared. [London]: R. D., 1656. Oxford Text Archive, B04456.

Serrarius, Petrus: Assertion du règne de mille ans ou de la prospérité de l'Eglise de Christ en la terre. Pour servir de réponse au traité de Monsieur Moyse Amyraut sur ce même sujet. Descouvrant le triste préjugé qui pos sédé aujourd'huy la pluspart des Églises contre le règne du Seigneur de toute la terre. Amsterdam: Chr. Luiken, 1657.

Serrarius, Petrus: Apologetica responsio ad cl. virum Samuel Maresium super disputatione theol. de coniunctione omnium planetarum... Amsterdam: Cunrad, 1663.

Serrarius, Petrus: De Judaeorum I. Universali conversione, II. In patriam reductione, & III. Cultus Levitici restitutione, ut et IV. De Antichristi ante finalem mundi interitum abolitione disputatio : adversus libellum ... Samuelis Maresii cui titulus Chiliasmus enervatus, Groningae editum, 1664. Amsterdam: Cunrad, 1665.

Serrarius, Petrus: Een bleyde boodschap aen Jerusalem nopende de herstellinghe des rijcks in Israël en de wederbrenginge aller dingen die Godt gesproken heeft door den mond aller sijne heylige propheten (Act. 3:21). Voorgedragen in twee 't samen-spraecken I. tusschen een verlichte christen en een treurende jood; II. tusschen deselve christen ende een syner hierin-noch-onverlichte broederen. Amsterdam: B. & J. Appelaer, 1665.

Shapira, Nathan ben Reuven David Teyvel: טוב הארץ [*Tuv ha-Areẓ*. „A föld java"]. Venice: Vendramina, 1655.

Shapira, Nathan ben Reuven David Teyvel: מצת שמורים : ... על סוד מ'זוזה צ'יצית ת'פילין ... גם ברכות השחר ... [„M"Ẕ"T megtartása. A mezuza, cicit, tfilin misztikus értelméről… a hajnali áldásokról…"]. Venice: Venturin ben David per Antonio Rezzini, 1660.

Shapira, Nathan ben Reuven David Teyvel: מאמר יין המשומר: ... באסור החמור ... של השותים סתם יינם ומשחיתים פאת זקנם [Ma'amar Yayin ha-Meshummar, „Értekezés a más által őrzött borról: ... szigorúan tilos ... a nem-zsidó bor ivása és a szakáll tönkretétele"]. Venice: Venturin, 1660.

W[histon], E[dward]: The Life and Death of Mr. Henry Jessey, Late Preacher of the Gospel of Christ in London vvho, having finished his testimony, was translated the 4th day of September, 1663: vvritten for the benefit of all, especially such as were acquanted with his godly conversation, and pertakers of his unwearied labours in the Lord: vvith an elegy upon the death of Mr. William Bridge. London, 1671.

[80] Katz: Menasseh, 126. n. 49. Popkin: Rabbi Nathan, 189, Lehmann: Emissaries, 147. Wall: A Philo-Semitic, 169, n 21.

B.) Szakirodalom

Barta Péter József: Asking a Rabbi About His Fear: Shared Intention in an Early Modern Jewish-Christian Interaction = Humanities Bulletin, 7, 2024, No. 2, 106–121.

Carlebach, Elisheva: The pursuit of heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies. New York: Columbia University Press, 1990.

Crome, Andrew: The Restoration of the Jews: Early Modern Hermeneutics, Eschatology, and National Identity in the Works of Thomas Brightman. Springer, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04762-1

Fine, Lawrence (szerk.): Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period. Princeton: Princeton University Press, 2021. https://doi.org/10.2307/j.ctv1ddczxh

Font Zsuzsa: Johann Angelius Werdenhagen és a peterseni apokatasztaszisz. = Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, 33. (Új folyam 2), 2017, 27–36.

Goldish, Matt: Jewish Questions: Responsa on Sephardic Life in the Early Modern Period. Princeton: Princeton University Press, 2008. https://doi.org/10.1515/9781400829002

Goldish, Matt: Halakhah, Kabbalah, and Heresy: A Controversy in Early Eighteenth-Century Amsterdam = The Jewish Quarterly Review, 84, 2013, No. 2–3, 153–176.

Goldish, Matt: Could Early Modern Messianic Movements Cross Religious Boundaries? = Journal of the Economic and Social History of the Orient, 61, 2018, No. 1–2, 124–146. https://doi.org/10.1163/15685209-12341445

van der Heide, Albert: Dutch Hebrew Poetry of the 17th Century = Michman, Jozeph (szerk.): Dutch Jewish History, Proceedings of the Fourth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands 7–10 December – Tel Aviv-Jerusalem, 1986. Vol II. Jerusalem: Magnes Press, 1989, 137–152.

Horowitz, Elliott: The Early Eighteenth Century Confronts the Beard: Kabbalah and Jewish Self-Fashioning = Jewish History, 8, 1994, No. 1–2, 95–115. http://dx.doi.org/10.1007/BF01915910

Idel, Moshe: Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century = Twersky, Isadore – Septimus, Bernard (szerk.): Jewish Thought in the Seventeenth Century. Cambridge – London: Harvard University Press, 1987, 137–200.

Idel, Moshe: Kabbalah: new perspectives. New Haven – London: Yale University Press, 1988.

Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization: 2014.

Kaplan, Yosef: An Alternative Path to Modernity: The Western Sephardi Diaspora in the Seventeenth Century. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000.

Katz, David S.: Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England (1603–1655). Oxford: Clarendon Press, 1982.

Katz, David S.: Anonymus Advocates of the Readmisson of the Jews to England. Michael: On the History of the Jews in the Diaspora, 10, 1986, 117–142. https://www.jstor.org/stable/23494068

Katz, David S.: English Charity and Jewish Qualms: The Rescue of the Ashkenazi Community of Seventeenth Century Jerusalem = Rapoport-Albert, Ada – Zipperstein, Stephen J. (szerk.): A Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky. London: P. Halban, 1988, 245–266.

Katz, David S.: Menasseh ben Israel's Christian Connection: Henry Jessey and the Jews = Kaplan, Yosef – Méchoulan, Henry – Popkin, Richard H. (szerk.): Menasseh Ben Israel and his World. Leiden: Brill, 1989, 117–138. https://doi.org/10.1163/9789004246645_009

Lehmann, Matthias B.: Emissaries from the Holy Land: The Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the Eighteenth Century. Stanford: Stanford University Press, 2014. (Stanford studies in Jewish history and culture)

Mortara, Marco: מזכרת חכמי איטאליא [Mazkeret Ḥakhmei Italyah, „Itália bölcseinek emlékezete"]: Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia con richiami bibliografici e note illustative. Padova: Sacchetto,1886.

Popkin, Richard H.: Rabbi Nathan Sapira's visit to Amsterdam in 1657 = Michman, Jozeph – Levie, Tirtsah (szerk.): Dutch Jewish History, Proceedings of the 2nd International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands. Vol I. Jerusalem: Magnes Press, 1984,185–205.

Popkin, Richard H.: Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700 = van den Berg, Johan – van der Wall, Ernestine G.E. (szerk.): Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1988. (International Archives of the Histories of Ideas 119), 3–32. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2756-8_1

Popkin, Richard H.: Jewish-Christian Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: The Conception of the Messiah = Jewish History, Vol. 6, 1992, No. 1–2. (The Frank Talmage Memorial Volume), 163–177. https://doi.org/10.1007/BF0169521

Popkin, Richard H.: Christian Interest and Concerns about Shabbetai Ẕevi = Goldish, Matt – Popkin, Richard H. (szerk.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Jewish Messianism in the Early Modern World. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, 91–106. https://doi.org/10.1007/978-94-017-2278-0_5

Rozen, Minna: הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז [A jeruzsálemi zsidó közösség a 17. században]. Tel Aviv: Tel Aviv University – Misrad ha-Bitaḥon, 1984/1985.

Ruderman, David B.: Early Modern Jewry : A New Cultural History. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2010.

Sack, Bracha: The Influence of Cordovero on Seventeenth-Century Jewish Thought = Twersky, Isadore – Septimus, Bernard (szerk.): Jewish Thought in the Seventeenth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1987, 365–379. (Harvard Judaic Texts and Studies, Vol 6), 365–379.

Scholem, Gershom: Sabbatai Ṣevi: The Mystical Messiah 1626–1676. With a new introduction by Yaacob Dweck. Princeton: Princeton University Press, 2016. (Bollingen Series XCIII.)

Steinschneider, Moritz: Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana. Berlin: Friedlander, 1852–1860.

Sterrett, Joseph William (szerk.): Prayer and Performance in Early Modern English Literature: Gesture, Word and Devotion. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. https://doi.org/10.1017/9781108555135

Teller, Adam: Rescue the Surviving Souls: The Great Jewish Refugee Crisis of the Seventeenth Century. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2020. http://dx.doi.org/10.1515/9780691199863

Teller, Adam: The Wars in Eastern Europe, the Jews of Jerusalem, and the Rise of Sabbateanism: The Shaping of the Jewish World in the Mid-Seventeenth Century = Jewish History, 33, 2020, No. 3–4, 377–402. doi:10.1007/S10835-020-09363-2. [Ugyanaz: Teller: Rescue, 160–179.]

Vermes Géza: A zsidó Jézus. Budapest: Osiris, 1995. (Osiris Könyvtár – Történelem)

Yaari, Avraham: שלוחי ארץ ישראל: תולדות השליחות מהארץ לגולה, מחורבן בית שני עד המאה התשע עשרה [Izrael Földjének kiküldöttei: az Ereẕ Yisraelből a diaszpórába küldött megbízottak története a második Templom lerombolásától a tizenkilencedik századig]. 1–2. Jerusalem: Mosad Ha-Rav Kook, 1951.

van der Wall, Ernestine G. E.: De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600–1669) en zijn wereld. Leiden: PhD Thesis, 1987.

van der Wall, Ernestine G. E. (1988): The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius (1600–1669) and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists = van den Berg, Johan – van der Wall, Ernestine G.E.: Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents. Dordrecht

– Boston – London: Kluwer Academic Publishers. (International Archives of the Histories of Ideas 119), 73–94. https://doi.org/10.1007/978-94-009-2756-8_4

van der Wall, Ernestine G. E.: A Philo-Semitic Millenarian on the Reconciliation of Jews and Christians: Henry Jessey and his "The Glory and Salvation of Jehudah and Israel" (1650) = Katz, David S. – Israel, Jonathan I. (szerk.) Sceptics, millenarians and Jews. Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1990. (Brill's studies in intellectual history, v. 17), 161–184. https://doi.org/10.1163/9789004246669_010

van der Wall, Ernestine G. E.: Mystical Millenarianism in the Early Modern Dutch Republic = Laursen, John Christian – Popkin, Richard H. (szerk.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Volume IV, Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (International Archives of the History of Ideas, 176), 37–47. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0744-3_3

Wilke, Carsten: Kabbalistic Fraternities of Ottoman Galilee and their Central European Members, Funders, and Successors = Krstić, Tijana – Terzioğlu, Derin (szerk.): Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries. Piscataway: Gorgias Press, 2022, 255–283. https://doi.org/10.31826/9781463243586-011

FORRÁS

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.123

PROKOPIOS A SZLÁVOK VALLÁSÁRÓL

TÓTH ANNA JUDIT

BEVEZETÉS

Prokopios Iustinianus császár háborúit megörökítő monumentális történeti munkája az antik történeti hagyomány egyik utolsó nagy alkotása, ugyanakkor magyar nyelvű fordítása mindmáig nem készült. Prokopios életművéből az egyetlen magyarul is elérhető munka az *Anekdota* vagy *Historia Arcana* címen ismert rövid munka, amelyből Kapitánffy István készített irodalmi igényű műfordítást.[1] A *Háborúk*, vagy közismertebb latin címén *De bellis* nyolc könyvéből mindössze néhány szemelvény érhető el magyar nyelven.[2] A hatalmas munka több, a vallástörténeti kutatás számára is értékes fejezetet tartalmaz, leginkább a szöveg különféle etnográfiai kitérőiben.[3] Jelen írásban a szláv népekre vonatkozó szöveghelyet közöljük magyar fordításban és az értelmezést segítő kommentárokkal.

A görög történeti hagyomány kezdeteinél összeér a földrajzi és történeti kutatás, a gyökereknél a *periplus* műfajt találjuk, a „körülhajózást". A görögség számára a földrajzi megismerés Eurázsia beltengereinek a körbehajózása és a partvidék feltérképezése és bejárása révén történt.[4] A *periplus* alapszinten jelenthetett egyszerű itinériumot, de tetszés szerint kiegészíthető volt a partok mentén lakó népek egészen részletes bemutatásával. Hérodotos erre az írói hagyományra alapoz, amikor fő témájához, a görög-perzsa háborúk eseményeihez kapcsolódva részletesen bemutatja az akkor ismert világ szinte egészét, megannyi nép szokásait, történelmét, vallását és anyagi kultúráját. Ettől kezdve az etnográfiai téma, az új és ismeretlen népek bemutatása a történetírás mint irodalmi műfaj kellékévé válik. Az etnográfia természetesen nem mai értelemben vett néprajzot jelent, hanem tágabb értelemben vett „népleírást", amely egy nép történetének, életmódjának, anyagi kultúrájának, demográfiai viszonyainak bármely aspektusára kitérhet.

[1] Prokopios: Titkos történet.

[2] Hadzisz – Kapitánffy: A bizánci irodalom, 52–60., Tóth: Prokopios és a halottak utazása, 13–15.

[3] Skandinávia leírásához: Benedicty: A Thuléról szóló, 59–65., a britanniai adatokhoz ld. Tóth: Prokopios és a halottak utazása, 9–31. A néprajzi exkurzusok részletes elemzéséhez, Gkantzios Drapelova: Procopius, 177–200.

[4] Lesky: Geschichte der griechischen, 246–247.

Prokopios korára a népvándorlás egymást követő hullámai alaposan megváltoztatták Európa etnikai viszonyait, számos addig teljesen ismeretlen népet sodorva a Birodalom látóterébe. A szlávok Anastasius császárságának (491–518) végén vagy Iustinus uralkodásának kezdetén tűnnek fel a bizánci világ perifériáján, 519-ban kerül sor az antok első támadására (vö. Prokop., De bellis VII. 40. 5.),[5] és Prokopios az első, aki részletes és megbízható leírást róluk.[6]

Aligha meglepő, hogy a rövid, körülbelül egy oldalas szöveghelynek óriási a szakirodalma. Ennek megfelelően jelen írás nem vállalkozhat még az alapvető kutatási trendek bemutatására sem, csupán néhány, a szöveg értékelését alapvetően befolyásoló kérdésre térünk ki.

Bizonyos, hogy Prokopios az általa leírt két szláv nép lakta vidéken nem járt. Ugyanakkor a kutatás azt feltételezi, hogy az itáliai hadműveletek idején találkozhatott a bizánci seregben katonáskodó szlávok csoportjaival, így információ első kézből származnak, és nem írott, hanem szóbeli információkra támaszkodott.[7] A kutatás fő célja adatai megbízhatóságának tisztázása. Prokopios részéről nem feltételezhetünk szándékos torzítást, de az irodalmi hagyomány, amelyhez tartozott, hatást gyakorolhatott a szöveg megformázására.

ARCHAIZÁLÁS ÉS TOPOSZOK?

Az egyik ilyen potenciális torzító hatás a bizánci irodalom egészére jellemző archaizáló szándék, amikor a szerzők nemcsak stílusukban és nyelvtanukban, hanem szókészletükben és megfogalmazásaikban is utánozzák klasszikus antik mintaképeiket. Ennek eredménye például a korabeli népneveknek korábbi, a klasszikus irodalomból is ismert népnevekkel való helyettesítése. A szlávok esetében Prokopiosnak nem voltak felhasználható előképei, és az *antai* és *sklavinoi* neveket használta, archaizálás nélkül.

A másik és súlyosabb potenciális probléma a néprajzi közhelyek, toposzok használata, magyarán az, hogy vajon mennyiben sztereotipikus a mód, ahogy Prokopios témáját bemutatja. A probléma az ókor legtöbb hasonló témájú szövegénél felbukkan. Mind a tekintélytisztelet, mind az empirikus megfigyelések hiánya arra

[5] A támadások időrendjéhez: Kardaras: A Re-Approach, 240.

[6] Az egy időben Prokopiosnál korábbinak tartott Pseudo-Caesarius szöveg nem ad hiteles információt és későbbi Prokopiosnál, vö. Greatrex: Recent Work, 241–242. és Kardaras: A Re-Approach. A Priskos egy töredékében (Priskos frg. 11. 271–280 Blockley) szereplő hun alattvalókat gyakran szlávként azonosítják (Luján: Procopius, 105., Luján: Texts in Greek, 20–21.), de Priskosnál nem szerepel népnév, ill. még az sem, hogy a huntól elkülöníthető népről lenne szó, így az azonosítás nem lehet teljesen bizonyos.

[7] Vö. Benedicty: Prokopios' Berichte, 60. és Prokopios: De bellis V. 27. 2.: I Justinianus uralkodásának elején már harcoltak szláv segédcsapatok a gótok ellen Itáliában. Az exkurzus megírásának időpontja 551/552 lehetett (Kardaras: A Re-Approach, 239.).

ösztönözhetett egy antik szerzőt, hogy olyan anyagot közöljön, amelyet egyszerűen kimásolt korábbi szerzők munkáiból. Nem meglepő, hogy Prokopios szláv exkurzusa esetében is kutatás tárgya, hogy vajon mennyiben támaszkodott a barbár népeknek a görög irodalomban bevett sztereotipikus ábrázolására.

A modern szakirodalom pontos értelmezéséhez azonban látnunk kell, hogy a XX. század folyamán maga a toposz és a közhely terminusok jelentése is átalakult mind a köznyelvben, mind a tudományos szaknyelvben.[8] Ma toposz és közhely alatt rendszerint olyan állításokat értünk, amelyek egy adott korban klisének számítottak. Éppen ezért félreértésekre ad okot, amikor például Benedicty Róbert Prokopios legtöbb szlávokra vonatkozó állítását először irodalmi toposznak, majd ugyanakkor hiteles megfigyelésnek minősíti.[9]

Ennek a látszólagos ellentmondásnak az oka az, hogy a XX. század elején, amikor az antik földrajzi-néprajzi toposzok tudományos feldolgozása megkezdődött,[10] még alapvetően mást értettek a toposz fogalma alatt. Ez már abból is nyilvánvaló, ha rápillantunk arra a húsz antik etnográfiai toposra, amelyeket Karl Trüdinger megkülönböztet. Ezek között olyanok találhatók, mint eredet, fegyverzet, ruházat, kormányzati forma, istenek, jóslás, eskük, házassági szokások, temetés stb.[11] Tehát eredetileg a toposz nem sztereotipikus tartalmi elemek ismételgetését jelentette, inkább egy szempontrendszert, amelyet az antik auktor mintegy ellenőrzőlistaként tarthatott maga előtt egy néprajzi leírás kidolgozásakor. Ahogy Gráf András 1933-ban magyarul definiálta a toposzt:[12] „Azokat a szempontokat viszont, amelyek az etnográfiai tudósításban rendszeresen előfordulnak, a szakirodalom toposoknak nevezte. A továbbiakban már most éppen eme szempontok állandóan ismétlődő megjelenése lesz a fontos. Ha ugyanis valamilyen irodalmi műfajban, pl. a néprajzi leírásban, állandó szempontok adva vannak, akkor közelfekvő az a lehetőség, hogy az átvett szemponttal – legalább bizonyos mértékig – a tárgyi elem is együtt jár." Majd hozzáteszi, hogy ha egy értesülés és a kanonizálódott anyag nem fedi egymást, a szerzőben meglehet a hajlandóság, hogy tudását a kellő autoritással rendelkező anyagból kiegészítse, és inkább saját ismeretén változtasson. Tehát a toposz még a XX. század első felében is egy állandósult szempontrendszert jelentett, amelybe, akárha egy kérdőívet töltenénk ki, behelyezhetők voltak az egyes népekre vonatkozó ismeretek.

[8] A két terminus története Aristotelésig megy vissza, a *Topika* a filozófus logikai művének egy fejezete, a közhely (= communis locus) a *Retorika* című értekezésben kap központi szerepet, és természetesen egyik sem azonos a modern „közhely" fogalmával.

[9] Benedicty: Prokopios' Berichte 77.

[10] Benedicty: Prokopios' Berichte 51–52., Trüdinger: Studien zur, 175., Schröder: De ethnographiae.

[11] Trüdinger: Studien zur, 175.

[12] Gráf: Antik hatások, 25.

SZLÁVOK ÉS HUNOK

Mivel a szlávok korai történetére különösen jelentős forrás, nem meglepő, hogy Prokopios szövegének szinte minden szava kapcsán zajlottak viták a kutatásban. Ezekre a kommentárokban fogok röviden kitérni. Ugyanakkor néhány problematikus kérdést érdemes már most, kiemelten tárgyalni. Az első: Prokopios egyfelől gyalogos katonaként mutatja be a szklavinokat és az antokat, ugyanakkor életmódjukat és karakterüket mégis a gyűjtőnévként használt hunokéval rokonítja: analógiaként a masszagétákat és a hunokat említi, a lakhelyeikre használt szót egyébként mindig sátrakra használja, és már-már nomádként ábrázolja őket. Ez a kép ellentmondani látszik Iordanes, és később Maurikios leírásának, akik mocsarak között, folyók mentén élő népként ábrázolják őket.[13] Megjegyzendő azonban, hogy itt talán nem az ókoriak, hanem mi esünk saját sztereotípiáink csapdájába. Ma a lovas nomád életmódnak otthont adó par excellence sztyeppe alatt általában ennek a száraz, akár félsivatagos változatát értjük, mivel ez az életmód ezen az éghajlaton maradt fenn legtovább. Az ókoriak számára a sztyeppei lovas népekkel való közvetlen kontaktus helyszínei a Tisza mente voltak, az Al-Duna és a Fekete-tenger északi partvidéke, tehát olyan területek, amelyeket ökológiailag a Tisza, a Duna, a Dnyeper és a Don határoz meg. A Maiótis mocsarai alkotják a gátat, ami Iordanes szerint távol tartotta Európától a hunokat, mígnem a szarvas átvezette őket az ingoványon.[14] Egyszóval az antik hagyomány a lovas nomád életmódhoz egy olyan régiót asszociált, ahol nem annyira a víz hiánya, mint inkább túlzott bősége akadályozta a földművelést. A szláv őshaza, bárhova is lokalizáljuk, bizonyosan legalább időlegesen hun fennhatóság alá került. Ez azt jelenti, hogy a mocsárlakó szlávok meg a hun jellemű és esetleg életmódú szlávok képe nincs teljesen ellentmondásban egymással.

A szlávok hunná minősítésének másik oka egyszerűen a földrajzi elhelyezkedésük: bizánci nézőpontból az „északi barbárok" kategóriákába estek, amelyek alaptípusát Hérodotos óta a szkíták jelentették.

BARBÁRSÁGUK FOKA

A másik vitatott kérdés, amelyben állást kell foglalnunk, hogy mennyire látta a szklavinokat Prokopios primitívnek más barbár népekhez képest. Florin Curta a leírás pozitív oldalát hangsúlyozza, hogy Prokopios sosem nevezi vadnak vagy állatiasnak

[13] Iordanes: Getica 5. 35., Maurikios: Stratégikon XI. 4. (felhasznált kiadás: Das Strategikon des Maurikios. Einführung, Edition und Indices von George T. Dennis. Übersetzung von Ernst Gamillscheg. Wien. Akademie. 1981. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVII.)) Maurikios emellett világosan elkülöníti a hunokhoz hasonló életmódú népeket a szlávoktól.

[14] Iordanes: Getica 24. 123–126., Prokopios: De bellis IV.5.1–6.

(*agriódés*, *thériódés*) életmódjukat, mint ahogy teszi pl. a herulokéval és más barbárokkal.[15] Sarantis viszont a népleírásokat egybevetve arra jut, hogy a szklavinokat és az antokat ábrázolja a legelmaradottabbaknak.[16]

Alapvetően mindkét kutató állításai tényszerűek. Az ellentmondás oka az, hogy a szklavinok bemutatásakor Prokopios tárgyilagosan fogalmaz és tartózkodik a minősítő jelzők alkalmazásától, egyedül a házaikra alkalmazott *oiktros* „nyomorúságos" jelző sorolható ide, illetve az életkörülményeiket minősítő *anémelémenos* szó (elhanyagolt) és piszkosságuk. Ugyanakkor a bemutatott életmód nem is igényel külön minősítést, mert annyira kezdetleges. Prokopios morális értékítélete azonban mégsem negatív: a szklavinok és az antok nem hitványak és gonosztevők, noha más helyeken a rómaiak kegyetlen ellenségeiként bukkannak fel – ez az ambivalencia is kulturális toposzokból ered: ilyen a peremterületek barbár népeinek idealizálása,[17] illetve a környezeti determinizmusra építő elméletek különféle variációi, amelyekben a cselszövés, alattomosság és hitszegés megjelenése igényel valamilyen civilizációs fejlettséget, míg az elmaradott népeket barbár becsületesség jellemzi.[18]

VALLÁSUK JELLEGE

Bár a szklavinok Prokopios művén belül párhuzam nélküli brutalitással intéznek támadásokat római területek ellen (*De bellis* 7.38.17–23), azonban a történetíró az etnográfiai kitérőben nem kívánja vallásukat kegyetlennek ábrázolni. A barbár vallások sztereotipiái közül talán a legelterjedtebb az emberáldozatok bemutatása,[19] Prokopios a szklavinok és az antok esetében annak ellenére sem utal ilyenre, hogy egy másik szöveghelyen, Toperos város lakosainak lemészárlása kapcsán a kutatás felvetette, hogy voltaképpen rituális tömeggyilkosságra került sor.[20] Eközben a perzsák és a szklavinok kivételével a mű minden más etnográfiai exkurzusában összesen négy alkalommal, megjelenik, az emberáldozat motívuma.[21] Prokopios bemutatásában a

[15] Curta: Making of the Slavs, 38.

[16] Sarantis: Procopius, 369.

[17] Gráf: Antik hatások, 232, a szkíták jellemzése is hasonlóan ambivalens volt, csakúgy mint a keltáké.

[18] Prokopiosra vonatkoztatva ld.: Benedicty: A milieu-elmélet, 31–38. és különösen 34. és uő: Die Milieu Theorie,1–10., Sarantis: Procopius, 359–360.

[19] Gráf: Antik hatások, 101.: az emberáldozat kedvelt antik topos, de a kora bizánci szerzők közül csak Prokopios alkalmazza szívesen, négy esetben is.

[20] Luján: Procopius, 2008. (Prokopios: De bellis, VII. 38. 17–23.). A tömegmészárlás rituális értelmezését kétségbevonja: Gkantzios Drapelova: Procopius, 190. ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az eset párhuzam nélküli Prokopios művében, ezért nem tekinthető a barbárság klisészerű ábrázolásának.

[21] Gkantzios Drapelova: Procopius, 188.

szlávok vallása valamiféle henotheizmusnak tűnik, a középpontban egy Zeuszhoz hasonló villámistennel, akinek marhákat áldoznak – így a szláv vallás nála világos hasonlóságot mutat a görög politeizmussal.

Röviden tehát, levonhatjuk a következtetést, hogy bár nehéz megítélni, hogy Prokopiosnak milyen mélységű és pontosságú adatok álltak rendelkezésére, azonban úgy tűnik, hogy történetíróként mindent elkövetett, hogy ne sztereotipikusan vagy elfogultan ábrázolja e népeket.

PROKOPIOS: A SZKLAVINOK ÉS ANTOK VALLÁSA

Prokopios: De bellis VII. 14. 22–29[22]

22. τὰ γὰρ ἔθνη ταῦτα, Σκλαβηνοί τε καὶ Ἄνται, οὐκ ἄρχονται πρὸς ἀνδρὸς ἑνός, ἀλλ᾽ ἐν δημοκρατίᾳ ἐκ παλαιοῦ βιοτεύουσι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῖς τῶν πραγμάτων ἀεὶ τά τε ξύμφορα καὶ τὰ δύσκολα ἐς κοινὸν ἄγεται. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἄλλα ὡς εἰπεῖν ἅπαντα ἑκατέροις ἐστί τε καὶ νενόμισται τούτοις ἄνωθεν τοῖς βαρβάροις.

23. θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα· εἱμαρμένην δὲ οὔτε ἴσασιν οὔτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν, ἀλλ᾽ἐπειδὰν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἤδη ὁ θάνατος εἴῃ, ἢ νόσῳ ἁλοῦσιν ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἢν διαφύγωσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσειν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ οἴονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνῆσθαι.

24. σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλα ἄττα δαιμόνια, καὶ θύουσι καὶ αὐτοῖς ἅπασι, τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται. οἰκοῦσι δὲ ἐν καλύβαις οἰκτραῖς διεσκηνημένοι πολλῷ μὲν ἀπ᾽ ἀλλήλων, ἀμείβοντες δὲ ὡς τὰ πολλὰ τὸν τῆς ἐνοικήσεως ἕκαστοι χῶρον.

25. ἐς μάχην δὲ καθιστάμενοι πεζῇ μὲν ἐπὶ τοὺς πολεμίους οἱ πολλοὶ ἴασιν ἀσπίδια καὶ ἀκόντια ἐν χερσὶν ἔχοντες, θώρακα δὲ οὐδαμῆ ἐνδιδύσκονται. 26. τινὲς δὲ οὐδὲ χιτῶνα οὐδὲ τριβώνιον ἔχουσιν, ἀλλὰ μόνας τὰς ἀναξυρίδας ἐναρμοσάμενοι μέχρι ἐς τὰ αἰδοῖα, οὕτω δὴ ἐς ξυμβολὴν τοῖς ἐναντίοις καθίστανται. ἔστι δὲ καὶ μία ἑκατέροις φωνὴ ἀτεχνῶς βάρβαρος. 27. οὐ μὴν οὐδὲ τὸ εἶδος ἐς ἀλλήλους τι διαλλάσσουσιν. εὐμήκεις τε γὰρ καὶ ἄλκιμοι διαφερόντως εἰσὶν ἅπαντες, τὰ δὲ σώματα καὶ τὰς κόμας οὔτε λευκοὶ ἐσάγαν ἢ ξανθοί εἰσιν οὔτε πη ἐς τὸ μέλαν αὐτοῖς παντελῶς τέτραπται, ἀλλ ὑπέρυθροί εἰσιν ἅπαντες. 28. δίαιταν δὲ σκληράν τε καὶ ἀπημελημένην, ὥσπερ οἱ Μασσαγέται, καὶ αὐτοὶ ἔχουσι, καὶ ῥύπου ᾗπερ ἐκεῖνοι ἐνδελεχέστατα γέμουσι,

[22] A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: Procopius Caesariensis, opera omnia vol. II. De bellis libri V–VIII., recognovit Jakob Haury. Teubner, Lipsiae 1963.

πονηροὶ μέντοι ἢ κακοῦργοι ὡς ἥκιστα τυγχάνουσιν ὄντες, ἀλλὰ κἀν τῷ ἀφελεῖ διασώζουσι τὸ Οὐννικὸν ἦθος.

29. καὶ μὴν καὶ ὄνομα Σκλαβηνοῖς τε καὶ Ἄνταις ἓν τὸ ἀνέκαθεν ἦν. Σπόρους γὰρ τὸ παλαιὸν ἀμφοτέρους ἐκάλουν, ὅτι δὴ σποράδην, οἶμαι, διεσκηνημένοι τὴν χώραν οἰκοῦσι. 30. διὸ δὴ καὶ γῆν τινα πολλὴν ἔχουσι: τὸ γὰρ πλεῖστον τῆς ἑτέρας τοῦ Ἴστρου ὄχθης αὐτοὶ νέμονται. τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν λεὼν τοῦτον ταύτῃ πῃ ἔχει.

FORDÍTÁS

22. Mert e népek, a szklavinok és az antok felett nem egy férfi uralkodik, hanem ősidők óta demokráciában élnek. És ezért náluk a [köz]ügyek közül mind az előnyöseket, mind a nehézségeket mindig a közösség elé viszik. Ez a két barbár nép már eleve szinte minden egyéb szempontból is hasonló egymáshoz szokásaiban és hitében is.

23. Mert egy istent, a villámét, hiszik a mindenek teremtőjének [és] egyedüli urának, marhákat áldoznak neki és más áldozati állatokat.[23] A végzetet nem ismerik, és egyáltalán nem fogadják el, hogy az emberek között bármilyen befolyása lenne, ám amikor a sarkukban van a halál, akár mert betegségbe esnek, akár mert háborúba indulnak, fogadalmat tesznek, hogy megmenekülésük esetén tüstént áldozatot mutatnak be az istennek a lelkükért cserébe, s ha megmenekültek, bemutatják a megígért áldozatot, és úgy gondolják, hogy a menekülést áldozatukkal vásárolták meg.

24. Imádják a folyókat, a nymphákat és más efféle természetfeletti lényeket, és áldoznak is ezek mindegyikének, s ezen áldozatok alkalmával jóslást is végeznek. Nyomorúságos kalyibákban laknak, egymástól jókora távolságban verve sátrat, és általában mindenki váltogatja a lakóhelyét.

25. Csatába indulva a többség gyalog megy az ellenség ellen, kezükben pajzsocskát és kis dárdát fogva, mellvértet egyáltalán nem öltenek. 26. Egyesek inget (khitón) és köpenyt sem viselnek, hanem csak az anaxyrisüket kötik meg ágyékuknál, így mennek ütközetbe az ellenséggel. A két népnek a nyelve is egy, teljességgel barbár. 27. A megjelenésükben sem különböznek egymástól semennyire. Ugyanis mindnyájan magasak és rendkívül bátrak. A testük és hajuk nem különösebben fehér vagy szőke, de nem hajlik egészen feketébe sem, hanem mindnyájuk [haja] vöröses [színű]. 28. Életmódjuk nekik is kemény és kezdetleges, ahogy a masszagetáké, és azokhoz hasonlóan állandóan piszkosak, azonban egyáltalán nem hitványak vagy gonosztevők, hanem a maga egyszerűségében őrzik a hun karaktert.

29. Kezdetben a szklavinok és az antok neve egy volt: mert régen mindkettőt szporosznak hívták, gondolom azért, mert elszórtan sátorozva lakják a vidéket.

[23] Alternatív fordítása: Mert egy istent, a villámok teremtőjét hiszik mindenek egyedüli urának…

30. Ezért is sok földet tartanak a birtokukban: mert többnyire ők lakják a Duna (Isztrosz) túlpartját. Ezzel a néppel tehát nagyjából ez a helyzet.

KOMMENTÁR

Szklavinok – A Prokopios által használt népnév betű szerinti átírásban *sklabénos*, ennek korabeli görög kiejtése *szklavinosz* volt, a nemzetközi és hazai szakirodalomban bevett alak még a *sclavene/sclaven[os]* átírás.[24] A szóban egyértelműen felismerhető a „szláv" népnév egy variánsa, a „k" hang betoldásának merőben hangtani okai vannak, amennyiben a görög nyelv nem engedi meg a -szl- hangkapcsolatot.

Antok – A Prokopios által használt népnév *antés*, a szakirodalomban még előfordul a latinosított Anta, Antae, ill. a görög többes számú *antai* alak is.[25] A név eredete bizonytalan, szláv etimológiája nincs, többek között iráni nyelvekből próbálták eredeztetni.[26] Bár Prokopios leírása alapján egyértelműnek látszik a szklavinokkal való etnikai azonosságuk, ez nem teljesen bizonyos. Bohdan Strumins'kyj szerint az ismert ant névanyag gót nyelvből etimologizálható, és ez arra utal, hogy legalább is az uralkodó rétegük a krimi gótok közül került ki,[27] de felvetődött iráni, sőt uráli eredeztetés is.[28]

ősidők óta demokráciában élnek – Vitatott, hogy ezt pontosan hogyan érti Prokopios, illetve, hogy állítása egyáltalán mennyiben igaz. Az egyik értelmezés, amely nem csak a szovjet és kelet-európai történetírásban volt jelen, úgy látta, hogy ezek a népek ténylegesen egyfajta katonai demokráciában éltek. Ennek nyilvánvalóan ellentmond, hogy a lényegesen jobban informált Maurikios szerint királyaik voltak.[29] A kérdést bonyolítja, hogy ugyanez a Maurikios azt is állítja, hogy a szklavinok és az antok nem tűrik maguk felett a kormányzatot.[30] Az, hogy egy nép anarchiában, vezető nélkül, kormányzás nélkül él, a barbárok sztereotipikus ábrázolásának volt

[24] Benedicty: Prokopios' Berichte: Sklavinen Anten, uő: A milieu elmélet… című tanulmányban sklavinok és anták néven nevezi őket.

[25] N.b. a szakirodalomban és ismeretterjesztésben néha felbukkanó *antoi* alak helytelen, mert görögül ilyen ragozott forma nem használatos.

[26] Holzer: Gli slavi.

[27] Strumins'kyj: Were the Antes.

[28] Ld. Strumins'kyj: Were the Antes, 796. mint amatőr munkát utasítja el M. V. Fedorova elméletét (Славяне, мордва и анты. Воронеж 1976.)

[29] Maurikios: Strategikon, XI. 4. 49.: Πολλῶν δὲ ὄντων ῥηγῶν καὶ ἀσυμφώνως ἐχόντων. A rex szó használatához Prokopiosnál: Benedicty: Prokopios' Berichte, 66. A latin rex bizánci görög használatához: Chrysos: The Title.

[30] Maurikios: Stratégikon, XI. 4. 48. „ἄναρχα δὲ καὶ μισάλληλα" mondja a szklavinokról. A szláv vezérek/királyok mibenlétéhez ld. Curta: Making of the Slavs, 325–334.

része.[31] Kérdéses, hogy Prokopios pontosan mire gondolt, amikor a *démokratia* szót használta. Benedicty Róbert felhívta rá a figyelmet, hogy a szó a kor köznyelvében gyakran a démoszok, azaz a cirkuszi pártok véres zavargásait jelölte, így Benedicty szerint a demokrácia szó Prokopios számára inkább kaotikus anarchiát jelenthetett, a törvények hiányát.[32] Ennek azonban ellentmond, hogy a következő mondatban definiálja is a szót, és ez nyilvánvalóvá teszi, hogy a közügyekben való közösségi döntést érti alatta, és nem valamilyen a barbár népekre jellemző anarchiát.[33] Tagadhatatlan, hogy a bizánciak számára a nem monarchikus államiság nehezen volt értelmezhető, de azért nem volt lehetetlen a görög klasszikusokon iskolázott filozófiai gondolkodás számára. A bizánci politikai filozófiában a nem monarchikus államra használható szó a *ta koina*, a „közösség",[34] s e szó talán nem véletlenül szerepel e mondatban is. Bizonyosnak tűnik tehát, hogy amikor demokráciáról beszél, ténylegesen egy nem-monarchikus kormányzatra gondol.

Mert egy istent – A klasszikus etnográfiai hagyományban az idegen istenek bemutatásánál gyakorlatilag mindig az interpretatio Graeca, ill. Romana eszközével éltek, és az idegen isteneket görög vagy latin néven nevezték meg. Ennek a metódusnak az oka nem valamiféle kulturális kisajátítás, hanem az, hogy hittek az istenek létezésében s úgy vélték, hogy az egyes népek ugyanazokat az isteneket nevezik más-más néven, illetve az egyes istenek tiszteletének mértéke tér el. Prokopios más esetekben használja az interpretatio Graeca módszerét, itt azonban nem azonosítja a szláv villámistent egy göröggel sem, és az eredeti barbár nevet sem árulja el. Ez az istenalak Perun vagy esetleg Svarog legkorábbi említése lehet,[35] de az is lehetséges, hogy Prokopios informátorai még más néven ismerték.

a villám teremtőjét – Nem kizárt, hogy a mondat fennmaradt szövege valamilyen mértékben romlott. A legtöbb fordítás az *astrapés démiurgos* (a villám teremtője) szavakat értelmezi összetartozónak, utóbbi azonban a görög nyelvben rendszerint a teljes világ teremtőjére utal.[36] Fordításomat Aleksandar Loma javítási kísérletére

[31] Sarantis: Procopius, 361.,

[32] Benedicty: A milieu-elmélet, 36., uő.: Prokopios' Berichte, 55. Példái Malalas krónikájából jönnek, ahol a *démokratia* és a vele rokon szavak használata ilyen értelemben valóban eléggé következetes.

[33] Az anarchia és kormányzatlanság mint a barbárokra jellemző toposz: Benedicty 1965, 54.

[34] A monarchia és az államfogalom egybefonódásához: Sinogowitz: Begriffe 450–455. A *ta koina* kora-bizánci használatához: Karamboula: Τὰ κοινά, 41–62.

[35] Gkantzios Drapelova: Procopius, 179–180., Benedicty: Procopius' Berichte, 71–72., Luján: Procopius, 106., Puhvel Jaan: Comparative mythology, 234–236. A villám szó és az istennév kikövetkeztetett szláv alapnyelvi alakja *Perawnos, a szó a görög *keraunos*szal nyilvánvalóan kapcsolatban van, a szó kezdő mássalhangzó eltérésére Puhvel két magyarázatot is felvázol.

[36] Gkantzios-Drapelova: Procopius, 179: összeveti a fordításokat. Uott, 180: a kézirati hagyomány egy ágában *theon* helyett *theón* áll, ha ez az eredeti olvasat, akkor a mondat jelentése: „az istenek közül egyet, a villám teremtőjét tartják mindenek urának."

alapozom.[37] Feltételezése mellett szól, hogy Perun neve a szláv nyelvekben egyszersmind a villámra használt közszó, ami megmagyarázná, hogy Prokopios miért nem ad meg sem görög, sem szláv nevet, hiszen a névre az *astrapé* = villám szó utal. A villámisten, mint főisten vagy a pantheon kiemelkedő tagja, általános indoeurópai hagyomány. Noha nem azonosítja Zeusszal, de a villámok uraként és főistenként bemutatott istenség, akinek marhákat áldoznak – ez a művelt görög olvasóban még Prokopios korában is egyértelműen Zeus/Iuppiter alakját idézhette fel, és nem a vallás barbárságának sztereotípiáját erősítette.

A főisten megnevezése egy etnográfiai kitérőben műfaji toposznak tekinthető.[38] A thuléiak és a perzsák esetében Prokopios a főistent úgy nevezi meg mint a leginkább tiszteltet sok más isten között, a szlávok esetében azonban mintha henoteizmusra utalna, ami az adott kulturális fejlettségi fokon valószínűtlennek tűnik.[39] Ennek legegyszerűbb magyarázata az lehet, hogy a keresztény közegben élő szláv informátorai maguk voltak, akik a keresztények Istenét azonosították saját villámistenükkel.[40]

marhákat áldoznak – Prokopios gyakran ír pogány áldozatokról, de más helyeken nem beszél az állat fajtájáról. A *thüó* igét a perzsák, a szklavinok és az antok kivételével minden nép esetében használja emberáldozatra is.[41]

a végzetet [heimarmené] nem ismerik –Prokopios és kortársai a klasszikus görög vallást elsősorban Homérosból és a tragédiaköltőktől ismerték, akiknél alaptétel, hogy Zeus az istenek feletti túlhatalma ellenére sem ura a végzetnek. Amennyiben Prokopiosnak módja volt szláv katonáktól szóbeli információkat szerezni, és érzékelte a szklavin főisten és Zeus közötti hasonlóságot, logikus lehetett feltenni a kérdést, hogy a szláv istenség hatalma kiterjed-e a végzetre – azonban, úgy tűnik, a szláv informátor számára a görög végzetfogalom idegen volt. Ha ezek után Prokopios megpróbálta definiálni a számára ismert legarchaikusabb, homérosi végzetfogalmat,

[37] Loma: Procopius, 69., azonban nem vettem át az általa kiegészített görög szöveget: θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς [ἐπώνυμον] δημιουργὸν ἁπάντων [καὶ] κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι. „Mert egy istent, a villám[ról elnevezettet], mindenek teremtőjének [és] egyedüli urának tartják."

[38] Prokopios más exkurzusokban is így tesz: a thuléiak Arésnak áldoznak, mert őt tisztelik legnagyobbként (*De bellis* VI. 15. 25). A perzsák tűzimádata az egész ókorban közismert volt, de Prokopios ezt úgy interpretálja, hogy a perzsák Hestiát tisztelik leginkább (*De bellis* II. 24.2.). Egy nép főistenének megnevezése általános gyakorlat, pl. Caesar szerint (de bello Gall. 6.17.) a kelták Mercuriust tisztelték leginkább, Tacitus ugyanezt mondja a germánokról (Germ. 9.). Az Attila-hagyományban Mars kardja jelenik meg.

[39] Benedicty: Prokopios' Berichte, 71.

[40] Prokopios kortársa, Ióannés Lydos a De mensibus című könyvében (IV. 53.) hasonló interpretatio Graecát alkalmaz, amikor összegyűjti, hogy a pogány hagyományban mely istenekkel azonosították (pl. Osiris, az orphikus Dionysos) a zsidó, tehát egyszersmind keresztény Istent (vö.Tóth: John Lydus, 65–66.)

[41] Gkantzios-Drapelova: Procopius, 189.

amely szerint a halandók halálának elrendelt napját még Zeus sem változtathatja meg, az informátor hivatkozhatott arra, hogy népe bizony bízik benne, hogy votumok, felajánlások révén elháríthatja e végzetes napot.[42]

imádják a folyókat, a nymphákat – a különféle vízi tündérek kultusza a szláv népek ősi vallási rétegének legelevenebb, gyakorlatilag a jelenkorig fennmaradt része; ruszalka, vila, szamodiva neveken ismernek vízhez kapcsolódó női hiedelemlényeket a szláv területeken.[43]

jóslást is végeznek – A jóslás szláv vallásban betöltött szerepéről későbbi források is tanúskodnak.[44] A jóslat és az áldozatbemutatás kapcsolatából nem következik, hogy Prokopios a régi görög és római gyakorlathoz hasonló béljóslásra utal. Későbbi adatok szerint egyes szláv népek például a földbe állított nyílhegyekre lovat vezették rá és annak alapján, hogy ez hogyan történt, következtettek a jövőre.[45] Ezeket az adatokat nem vetíthetjük vissza Prokopios korára automatikusan, de azért jelzi, hogy állatokat nemcsak béljóslásra lehetett használni.

más efféle természetfeletti lényeket – Prokopios a *daimonion* szót használja. Nem dönthető el, hogy Prokopios ezen a helyen a szót a keresztény „démon" jelentésében használta, vagy korábbi, értéksemleges pogány jelentésében, természetfeletti, isteni erőt értve alatta.[46]

kalyibákban – maga a szó görög eredetű vándorszó, pásztorkunyhó jelentésben terjedt el a Balkánon. Florin Curta szerint[47] (The making, 38) Prokopios ezt a szót csak katonai sátrakra használja és az arab nomádok lakhelyeire.

váltogatja a lakhelyét – Prokopiusnál, éles ellentétben Iordanessel, a szlávok szinte nomád népként jelennek meg.[48]

gyalog megy – A szklavinok harcmodorának bemutatásában érzékelhetők leginkább ellentmondások Prokopios szövegének más részeivel. Itt a bemutatásban a harcmodor primitívségét hangsúlyozza: fegyverzetük hitvány, szinte ruhátlanul

[42] N.b. hasonló votumok mindig is jól összefértek a görög és a római vallással is.

[43] Luján: Procopius, 106, Gkantzios Drapelova: Procopius, 184, Dynda: Rusalki, 86.

[44] Luján: Procopius, 106: későbbi források is megerősítik ezt, mint pl. Merseburgi Thietmar VI. 22-25. Bosaui Helmold szerint (Chronica Slavorum I. 52.) Sventoviť jóslási képességét a rugiak éves emberáldozattal tartották fent.

[45] Luján: Procopius, 109 forrásai: Merseburgi Thietmar VI. 22–25, Herbord II 33, Saxo Grammaticus XIV 39.10.

[46] A *daimonion* szót Prokopios még kétszer használja vallásos kultusz tárgyára: I. 11.35. (perzsa kontextusban és egy Sókratés Apológiájára való allúzióval), VI. 15.23. (a thuléiak leírásánál). G. Downey szerint (Downey: Paganism, 93, 21. jegyzet) Prokopios a De bellisben háromszor használja a szót az emberi ügyeket befolyásoló felsőbb erő jelentésben, ezek közül kettőben (IV. 14.16., és VI. 29.32) mennyet vagy isteni erőt jelent, egyben viszont démont (II. 30.51.). Kaldellis (The Wars) fordításában ugyanezen három hely közül már kettőben démonként értelmezi a szót.

[47] Curta: Making of the Slavs, 38.

[48] Tételes egybevetésük: Curta: Hiding behind, 327, ld. még uő.: Making of the Slavs, 38,

harcolnak. A gyalogos harcmodor is egy barbár toposz.[49] Ez azonban ellentmondásban van azzal a ténnyel, hogy ezek a népek kegyetlen pusztítást tudtak okozni a Római Birodalom területén, mint arról Prokopios is bőségesen ír, aki más helyen említ szklavin lovasságot is, ill. beszámol olyan esetről, hogy a szklavin, ant és hun (kutrigur) lovasság együtt hajtott végre rajtaütést a Birodalom területén.[50]

anaxyrisüket – A mondat jó példa az etnográfiai toposzok kifinomult, a valós tényeket sem meghamisító, de mégis félrevezető használatára. Az anaxyris a perzsák és a szkíták jellegzetes nadrágja volt, a szó más kontextusban nem fordul elő a görög nyelvben,[51] így az olvasó számára viselőit egyértelműen az északi-keleti régió barbárjaihoz kötötte, még abban az esetben is, ha a szklavin nadrág esetleg semmilyen szempontból sem hasonlított a régi szkíták színes mintás, szűk nadrágjaira. Annak hangsúlyozása, hogy a szklavin nadrág éppen hogy megfelelt a minimális illemnek, nem azért történik, hogy Prokopios valamilyen a bizánci nadrágoktól való eltérésre hívja fel a figyelmet, inkább arra szolgál, hogy felidézzen egy másik, barbárokra vonatkozó toposzt: a klasszikus szerzők egyes kelta és germán népekről állították, hogy akár teljesen meztelenül mentek harcba.[52] Prokopios a puszta megfogalmazás révén hasonló benyomást kelt a szklavinokok kapcsán, noha valójában ennek pontosan az ellentétét állítja.

a két népnek a nyelve is egy – ez a legnehezebben vitatható kijelentés, amely az antok és a szklavinok etnikai azonossága mellett szól.

magasak és bátrak – Fizikai megjelenésük leírása nem különbözik attól, ahogy a germánokat ábrázolták.[53] R. Werner az alánoknak az Ammianus Marcellinusnál található leírásával is rokonítja.[54] Hippokratés klíma-elmélete óta szokás nemcsak a népek külső megjelenését, hanem lelki habitusát is az éghajlati zónákból levezetni.[55]

nem hitványak és gonosztevők – a kijelentés ellentmondani látszik annak, ahogy Prokopios később e népek brutalitását ábrázolja. Itt a morális habitus értékelése arra

[49] Benedicty 1965, 55 és Gráf 1933, 32 példákat hoz mind a lovas, mind a gyalogos harcmodor toposzként való használatára.

[50] A szlávok lovasságáról: Živković, Forging Unity, 53, 55–56, Benedicty 1965, 73: még maga Prokopios is ír ant lovasságról: De bellis V. 27.2.

[51] Benedicty 1965, 56.

[52] Polybios II. 28.: a kelta Gaesatae törzs tagjai meztelenül mennek csatába a rómaiak ellen, a csatában részt vevő többi kelta sem viselt mást, mint nadrágot és köpenyt. Livius 38.21. kisázsiai kelták kapcsán írja, hogy meztelenül harcoltak. A Cannae-i csatában Hannibál oldalon küzdő keltákról is ezt írják a források (Polybius 3.114.2–4, Livius 22.46.6.), ld. még Diodorus 5. 30. 3.

[53] Benedicty: A milieu-elmélet, 31.

[54] Benedicty: Prokopios' Berichte, 57.: a vöröses szín Kr.e. VI. sz óta az északi barbárokhoz kapcsolódó toposz, amelyet Prokopios alkalmaz először a szlávokra. Werner: Zur Herkunft, 587.

[55] Benedicty: A milieu-elmélet… és uő: Die Milieu-Theorie.

utal, hogy a szklavinok életkörülményeik primitívsége miatt vadak és erőszakosak, azonban nem alattomosak és cselszövők.[56]

őrzik a hun éthoszt – Prokopios nem sorolja külön csoportba a hunokat és a szláv népeket, hanem az északkeleti barbárok sztereotipikus csoportjába osztja be e népeket, mivel ismeretei alapján sem földrajzi elhelyezkedésükben, sem életmódjukban nem lát olyan jegyet, ami miatt külön kategóriába kellene sorolnia őket. Valószínű, hogy Prokopios itt a hun szó alatt nem ért mást, mintha az archaizáló szkíta népnevet használná.[57]

szporosznak – nincs elfogadott etimológiája.[58] A szó népnévként csak Prokopiosnál fordul elő, Iordanes a már Tacitusnál is ismert Veneti néptől származtatja őket.

BIBLIOGRÁFIA

Benedicty, Robert: Die Milieu-Theorie bei Prokop von Kaisareia = Byzantinische Zeitschrift 55, 1962, 1–10;

Benedicty Róbert: A milieu-elmélet a kaisareiai Prokopiosnál = Antik Tanulmányok 9, 1962, 31–38.

Benedicty Róbert: A Thuléról szóló ethnografiai exkurzus a kaisareiai Prokopiosnál = Antik Tanulmányok 10, 1963, 59–65.

Benedicty, Robert: Prokopios' Berichte über die slawische Vorzeit: Beiträge zur historiographischen Methode des Prokopios von Kaisareia = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 14, 1965, 51–78.

Chrysos, Evangelos: The Title Βασιλεύς in Early Byzantine International Relations = Dumbarton Oaks Papers 32, 1978, 29–75.

Curta, Florin: Hiding behind a Piece of Tapestry: Jordanes and the Slavic Venthi = Jahrbücher für Geschichte Osteuropas n.F. 47, 1999/3, 321–340.

Curta, Florin: Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region c. 500–700. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Downey, Glanville: Paganism and Christianity in Procopius = Church History 18, 1949/2, 89–102.

Dynda, Jiři: Rusalki: Anthropology of Time, Death, and Sexuality in Slavic Folklore = Studia Mythologica Slavica 20, 2017, 83–109.

Gkantzios Drapelova, Pavla: Procopius on the Religion of the Early Slavs: Comparison with Other Barbarians = Studia Ceranea 11, 2021, 177–200. https://doi.org/10.18778/2084-140X.11.09

Gráf András: Antik hatások a korai bizánci irodalom ethnographiai tudósításaiban = Egyetemes Philologiai Közlöny 57, 1933, 24–32, 100–105, 231–234.; 58, 1934, 76–79, 176–180.

Greatrex, Geoffrey: Recent Work on Procopius and the Composition of the Wars = VIII. Byzantine and Modern Greek Studies 27, 2003, 45–67.

Dimitriosz Hadzisz – Kapitánffy István: A bizánci irodalom kistükre. Budapest: Európa könyvkiadó, 1974.

[56] Benedicty: A milieu-elmélet, 34., Sarantis: Procopius, 359.

[57] Greatrex: Recent Work, 48., Kardaras (A Re-Approach, 255.) a leírás klisé jellegét hangsúlyozza, Sarantis (Procopius, 224–232) viszont kimutatja, hogy Prokopios a sztereotípiákat kreatívan használta, hogy az egyes barbár népeket elkülöníthetővé tegye.

[58] Régebbi kutatástörténet összefoglalása: Benedicty: Procopius' Berichte, 76.

Holzer, Georg: Gli Slavi prima del loro arrivo in Occidente = M. Capaldo, F. Cardini, G. Cavallo, B. Scarcia Amoretti (eds.): Lo spazio letterario del Medioevo. Vol. 3. Le culture circostanti. Padova: Salerno Editrice, 2006, 13–49).

Kaldellis, Anthony: Justinian: The Wars of Justinian, translated by H. B. Dewing, revised and modernized with an introduction and notes by Anthony Kaldellis. Indianapolis – Cambridge: Hackett, 2014.

Karamboula, Dimitra: Τὰ κοινά, das „Gemeinwesen" der Römer in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. = Tyche 8, 1993, 41–62.

Kardaras, George: A Re-approach of Procopius' Ethnographic Account on the Early Slavs = Byzantina Symmeikta 27, 2017, 239–257. doi: 10.12681/byzsym.10407

Lesky, Albin: Geschichte der griechischen Literatur. Bern: Francke, 1963.2

Loma, Aleksandar: Procopius about the Supreme God of the Slavs (Bella VII. 14, 23): two critical remarks = Zbornik radova Vizantoloskog instituta 41, 2004, 67–70.

Luján, Eugenio R.: Procopius, De bello Gothico III 38. 17–23: a Description of Ritual Pagan Slavic Slayings? = Studia Mythologica Slavica 11, 2008, 105–112.

Luján Martínez, Eugenio E.: Texts in Greek. = Juan Antonio Ávarez-Pedrosa: Sources of Slavic Pre-Christian Religion. Leiden – Boston: Brill, 2021. 20–49.

Maurikios: Das Strategikon des Maurikios. Einführung, Edition und Indices von George T. Dennis. Übersetzung von Ernst Gamillscheg. Wien: Akademie, 1981. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVII.)

Prokopios: Titkos történet. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Kapitánffy István. Budapest: Helikon kiadó, [1984].

Puhvel, Jaan: Comparative Mythology. Baltimore – London: John Hopkins UP, 1987.

Sarantis, Alexander: Procopius and the Different Types of Northern Barbarians = G. Greatrex and S. Janniard (eds.): The World of Procopius. Paris: De Boccard, 2018, 355–378.

Schröder A.: De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus. Halis Saxonum 1921.

Sinogowitz, Bernhard: Die Begriffe Reich, Macht und Herrschaft im byzantinischen Kulturbereich = Saeculum 4, 1953, 450–455.

Strumins'kyj, Bohdan: Were the Antes Eastern Slavs? = Harvard Ukrainian Studies 3–4, 1979–1980, 786–796.

Tóth, Anna Judit: John Lydus as Pagan *and* Christian. = Marianne Sághy – Edward M. Schoolman (eds.): Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries). Budapest: CEU Press, 2017. 59–68.

Tóth Anna Judit: Prokopios és a halottak utazása Britanniába = Vallástudományi Szemle 18, 2022/1, 9–31. https://doi.org/10.55193/RS.2022.1.9

Trüdinger, Karl: Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie. Basel: E: Birkhäuser, 1918.

Werner, R.: Zur Herkunft der Anten. Ein ethisches und soziales Problem der Spätantike. = W. Eck – H. Galsterer – H. Wolf, (Hg.): Studien zur Antiken Sozialgeschichte, Festschrift F. Vittinghof. Köln – Wien: Böhlau, 1980.

Živković, Tibor: Forging Unity. The South Slavs between East and West: 550–1150., Belgrad: Insitute of History, 2008.

DISPUTA

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.139

EGY XX. SZÁZADI SZENTÉLETRAJZ MARGÓJÁRA

BUBNÓ HEDVIG

A szent megtérésének 500. évfordulójára a Jézus Társasága 2021–2022-re Loyolai Szent Ignác-évet hirdetett. A jubileumi eseménysorozat részeként megjelent egy 1986-ban íródott Szent Ignác-életrajz.[1] José Ignacio Tellechea Idígoras *Egyedül, gyalog. Loyolai Szent Ignác élete* címmel magyarra fordított könyvének 2022. március 11-i bemutatóját az alábbi szöveggel harangozta be a kiadó:

„Magányos lett volna a négyszáz éve, 1622-ben szentté avatott Ignác, annak ellenére, hogy halálakor már ezer tagot számlált az általa létrehozott Jézus Társasága? A könyv első pillantásra meglepő címe arra utal, hogy a jezsuita rendalapító mindvégig a maga útját járta, amelyet egyedül ő taposott ki, és saját élettapasztalatából csiszolt simára, hogy azután megoszthassa az emberekkel. A megtérés nagy zarándokútjára kerek ötszáz esztendeje indult el Loyolából egyedül, gyalog."[2]

2023. december 11-én, bő fél évvel a könyv megjelenése után *„Krisztus bolondja" – Loyolai Szent Ignác. Egy modern szentéletrajz és a magyar nyelvű kiadás kulisszatitkai* címmel tartottam előadást a Magyar Hagiográfiai Társaságban. Az előadásban ezúttal nem a rend története, még csak nem is a jól ismert jezsuita lelkiség eredményessége került terítékre, hanem annak boncolgatása, hogy milyen megközelítés, milyen hangsúlyok adhatnak létjogosultságot egy modern szentéletrajz megírásának, majd pedig – bő három évtized múltán – magyar nyelvű megjelentetésének. Mi értelme lehet a gazdag jezsuita forrásbázis és számtalan életrajz után egy 20. századi újabb pályaképnek? S ha kiderült róla, hogy igazi sikerkönyv, akkor vajon mi okozhatta népszerűségét, ami miatt számos nyelvre lefordították? Mit adott ehhez a szerző és mit a szenthez fűződő sajátos „kapcsolata"?

A szerző José Ignacio Tellechea Idígoras (1929–2008) baszk származású katolikus pap, teológus és történész, a Spanyol Királyi Akadémia tagja. A Pápai Gergely Egyetemen doktorált Rómában. 1966 és 1999 között egyháztörténész professzorként tanított a Salamancai Pápai Egyetemen (UPSA), közben bizonyos féléveket a Vatikáni Levéltárban töltött kutatással. Nyugdíjba vonulása után már csak egyre romló egészségi

[1] Tellechea Idígoras, José Ignacio: *Ignacio de Loyola. Solo y a pie.* Madrid, 1986.

[2] https://www.parbeszedhaza.hu/.../egyedul-gyalog-loyolai...

állapota szabott határt római tartózkodásainak, hiszen lakhatása mindig volt a spanyolok kollégiumában (Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli). A két helyszín egész életét meghatározta, kiegészülve szülőföldje városával, San Sebastiánnal. Fő kutatási korszaka a XVI. század volt, élete jelentős részét szentelte Bartolomé Carranza, a neves domonkos szerzetes teológus, toledói érsek életéhez kapcsolódó források teljes feltárásásnak. A források szisztematikus publikálásával kívánta bizonyítani, hogy a tridenti zsinaton még mindenkit elkápráztató, majd nem sokkal később eretnekséggel megvádolt, egyszerre tudós és lelki ember Carranza ártatlanságához a gyanú árnyéka sem férhet. Tellechea foglalkozott egyebek mellett V. Károly (1500–1558) spanyol és német-római uralkodóval, remek kismonográfiát írt róla, különösen is a yustei periódusáról, de kitartóan kutatta Miguel de Unamuno (1864–1936), baszk származású költő, író és filozófus, vagy Ignacio Zuloaga (1870–1945) baszk festő levelezését is. Ez utóbbi két téma jól példázza, hogy a származás, a tradíció a szülőföld értékeinek feltérképezése és közkinccsé tétele milyen fontos volt számára.

A NÉV ÉS A SZÁRMAZÁS KÖTELEZ?

A szerző saját bevallása szerint Szent Ignác lekötelezettje.[3] Nevük azonossága önmagában nem lenne elegendő, hiszen a baszk családok névadási gyakorlatában alapvetően jelen van az Ignác, Iñigo, Iñaki nevek használata. Őt azonban édesanyja hat hónapos korában elvitte Loyolába, hogy Szent Ignácnak bemutassa, felajánlja. Bár a szerző nem lett a jezsuita rend tagja, úgy véli, hogy a védőszent pártfogását és támogatását az ignáci lelkiség útján egész életére megkapta. Papi és történészi hivatása, pszichológiai érzékenysége, a baszk kultúrtáj belső ismeretéből fakadó hitelessége az adottságok olyan különös együttállását hívták életre, amit szinte lehetetlen majd' ötszáz évvel a főszereplő halála után egy életrajz írójának megteremtenie. A szerző ezt még meg tudta toldani líraian gazdag nyelvezetével, elemzőkészségével, forráskezelésével, mérhetetlen kulturális ismereteivel. Az életrajz így több síkon élvezhető művé vált, a források pedig nem pusztán felbukkannak benne, mint jól elkülöníthető részek, hanem szinte észrevétlenül, ám hitelesen ízesülnek, valósággal szövetévé válnak a szövegnek.

Milyen célok vezették a szerzőt a könyv megírásakor? Néhány gondolat az első kiadáshoz írt szerzői előszóból: kiemelni Ignác személyiségének azokat a vonásait, amelyek a mai ember számára tanulságosak lehetnek; rátalálni a XVII. századi barokk túlzott lelkesedése és a XIX. század lejárató hangvételű írásai mögött a hús-vér Loyolai Ignácra; elhatárolódni a századok során felhalmozódott kliséktől, melyek sajnálatos módon időközben sokszor legalább akkora történelmi hitelességre tettek szert, mint a valóság – néha nagyobbra –, és amelyek révén a leírt tévedések tovább

[3] Egyedül, gyalog, 13.

élnek. Ennek érdekében, csatlakozva a XX. századi Ignác-kutatás tendenciáihoz, ő is a mítosztalanításra törekedett, leporolva mind a túlértékelésre, mind a lejáratásra törekvő írásokról az említett sallangokat, történészként pedig feltárni mindazt, ami a parázs viták hátterében állhatott.[4] Csak Ignácról írni és nem a Társaságról. Talán ezt a célt szolgálják bizonyos kiemelt témák, mint a spiritualitás vagy a család, a nők (anya, sógornő, anyagi támogatást nyújtó asszonyok, Szűz Mária) és a nevelés (gyakorlatozás) szerepének hangsúlya Ignác életében, nem is beszélve a hétköznapokban megvívott harcairól – önként vállalt aszkézisről, Szent Ferenchez hasonló Krisztus-követésről (Krisztus, foglya, Krisztus bolondja), visszautasított támogatásokról, perekről, üldözésről.

Milyen alapra helyezte fenti szándékait? Tizennégy évesen olvasta az első életrajzot Ignácról, ezt követően egy másikat, amit nagybátyja, José de Arteche Arámburu (1906–1971) írt róla.[5] Húszas éveiben egy kis csoporttal két éven át tanulmányozta a *Lelkigyakorlatok*at, majd elolvasta *A zarándok*ot,[6] a *Lelki napló*t és a *Rendalkotmány*t, Fáber Péter *Memorialéj*át, Xavéri Ferenc leveleit és életrajzait, Borgia Ferenc írásait. Vitoriában, a papnevelő intézetben töltött évek során alaposan megismerkedett a *Monumenta Historica Societatis Iesu* sorozatának számos kötetével, Ignác és a jezsuiták történetének hiteles forrásanyagával. Ezután lett Rómában a jezsuita fenntartású Pápai Gergely Egyetem, a Gregoriana diákja, ahol nem csupán a könyvtár és levéltár rendszeres látogatója volt, hanem élvezte a nagynevű Ignác-kutató atyák – Pedro de Leturia, Ricardo García-Villoslada, Cándido de Dalmases és Ignacio Iparraguirre – barátságát is. Személyes adalékképpen számtalanszor ellátogatott Loyolába és többször elvégezte a Lelkigyakorlatokat.[7]

Az életrajz megírásához azután felhasználta az összes szóba jöhető további forrást, többek között Ignác leveleit;[8] Diego Lainez, az egyik első társ hosszú levelét (6 fejezet, 62 bekezdés), ami az első életrajzi összefoglaló a megtéréstől 1547-ig; Juan Polanco[9] előszavát, amit a *Chronichon*ja elé illesztett; Luís Gonçalves da Câmara *Memorialéj*át;[10] Ribadeneira hivatalos életrajzát[11]; a boldoggá (1609), majd szentté avatás (1622) tanúvallomásait; a *Monumenta Ignatianá*t, vagyis a kortársak róla szóló írásait.

[4] José Ignacio Tellechea Idígoras: Egyedül, gyalog. Loyolai Szent Ignác élete. Fordította Arendtné Salacz Nadine. A fordítást az eredetivel egybevetette és a jegyzeteket írta Bubnó Hedvig. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2022. A könyv születéséről. Előszó. 15.

[5] José de Archete: San Ignacio de Loyola. Barcelona, 1941.

[6] Önéletrajzi írás, amit Gonzalves de Camarának mondott írásba 1553-tól

[7] Egyedül, gyalog. 13–14.

[8] Az utolsó hét hónapban több, mint hétszáz levet írt, az utolsót, 1556. július 23-án.

[9] Polanco 1547-től tíz éven át volt Ignác titkára.

[10] Magyarul: Luís Gonçalves da Câmara: Memoriale. Egy kortárs portré Szent Ignácról. Fordította: Laczkó Zsuzsa SJC. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2012.

[11] Petro de Ribadeneira: Vita Ignatii Loyolae. Edidit: Candidus de Dalmases S.I. Romae, Monumenta Historica Soc. Iesu, Via dei Penitenzieri 20, 1965.

Nem pusztán a szerzőnek volt személyes indíttatása a könyv megírására, hanem engem is szoros barátság fűzött a szerzőhöz. Az alábbiakban változtatás nélkül közlöm azt az előszót, amit az életrajz magyar kiadás elé írtam *Véletlenek sorozata – és minden, ami személyes* címmel.[12]

1992-ben az az öröm ért, hogy pályázattal elnyertem egy három hónapos történész kutatói ösztöndíjat a Salamancai Egyetemre. Két évvel korábban szereztem történelem–spanyol szakos diplomát, de tanulmányúton még sosem jártam Spanyolországban. Nehéz döntést kellett meghoznunk a férjemmel, hiszen addigra már volt két gyermekünk, de abban maradtunk, hogy egy ilyen lehetőségről nem szabad lemondani. Salamancában nehézségek sora várt rám. Kiderült, hogy egy héttel rövidebb lesz a kutatással tölthető idő, mert az egyetemen még a húsvét utáni hét is szünet lesz. A szálláson nem volt fűtés, az ablakomból egy tűzfalat láttam. A könyvtárban napokig nem jutottam hozzá a kérvényezett kézirathoz. Egyetemisták híján a város is kihalt volt, egy hétig magányosan róttam az utcákat, és azon keseregtem, hogy miért is hagytam otthon egy ötéves meg egy nyolchónapos kislányt. A fizikai nehézségektől nem ijedtem meg, a sok gyaloglás és a délidőben már erősen tűző nap átmelegített, de az érzelmi nélkülözés megviselt, cselekednem kellett.

Még elutazásom előtt az Eötvös collegiumi volt szobatársam és barátnőm – biztos, ami biztos – összekötött a férje nagybátyjával, aki Innsbruckban volt jezsuita páter, Németh Józsefnek hívták. Levelet váltottunk, melyben ő néhány keresetlen szóval beajánlott engem egy Salamancában tanító másik „jezsuitához", arra az esetre, ha valamiért segítségre szorulnék. Felhívta a figyelmemet arra, hogy ez az ember – akit ő személyesen nem ismert – a salamancai Pápai Egyetem, az Universidad Pontificia egyháztörténet-professzora, és kiváló Szent Ignác-életrajzot írt nemrégiben. Az első tanítási napon felhívtam telefonon José Ignacio Tellechea professzor urat, és már aznap délután mehettem is hozzá „kihallgatásra" az egyetemi kávézóba. Lényegre törő volt, végtelenül barátságos, sőt melegszívű és segítőkész. A kapuk megnyíltak. Másnaptól már a Pontificia könyvtárában tölthettem a napjaimat – bár az ösztöndíjam az állami egyetemre szólt –, kutathattam, az ő költségére fénymásolatokat kérhettem, pedig az akkor még meglehetősen drága volt, számtalan embernek bemutatott, közös ebédekre invitált. Az már az első találkozáskor kiderült, hogy ő is baszk, ráadásul San Sebastián-i, mint az én egyedüli spanyolországi barátomék. Két héttel később épp hazaindult, és természetesen felajánlotta, hogy vele mehetek. Bemutatott a családjának, ekkor ismerkedtem meg a húgával, María Ángelesszel és az ő férjével, fiaival. Visszafele természetesen úgy intézte, hogy – mivel az odaúton már sokat beszéltünk az ő San Ignaciójáról –, ejtsük útba a fontosabb helyszíneket,

[12] Bubnó Hedvig: *Véletlenek sorozata – és minden, ami személyes.* Előszó. In: José Ignacio Tellechea Idígoras: Egyedül, gyalog. Loyolai Szent Ignác élete. Fordította Arendtné Salacz Nadine. A fordítást az eredetivel egybevetette és a jegyzeteket írta Bubnó Hedvig. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2022, 9–12.

Loyolát, Azpeitiát, Zumayát – (az életrajzban is szereplő, Szent Ignác képét megfesteni nem képes nagy művész, Ignacio Zuloaga egykori otthonát) –, majd álljunk meg Vitoriában, hogy megmutassa a szemináriumot, ahol a papi pályára készült. Emlékeim szerint itt derült ki, hogy ő nem is jezsuita, ezt hozzám hasonlóan sokan gondolták róla az életrajz megírása miatt.

Ignacio kifogyhatatlan volt a programokból, hiszen maga is állandóan tevékenykedett, tanított, szakmai és baráti találkozókat bonyolított, előadásokat tartott, a legkülönbözőbb felkéréseknek tett eleget, konferenciákon vett részt és kutatott fáradhatatlanul. Lehetetlen lenne felsorolni ismeretségünk huszonöt évének Spanyolország különböző városaiban vagy Rómában, sőt, Magyarországon átélt közös élményeit. Az elmélyült beszélgetések és a rövid idő alatt tett nagy kirándulások jellemezték programjainkat. Gesztusai csúcsaként éltem meg, hogy az első adandó alkalommal látni akarta Magyarországot is, ahol a budapesti családlátogatás mellett Veszprém, Tihany, Eger és Homrogd, az én kis falum és ott édesapám sírja tudott felkerülni a háromnapos „gyorslistára".

Volt viszont egy másik út, még Salamancából kiindulva, ami mindent vitt, mert mindent meghatározott. A pünkösdi hétvégére Toledóba hívták Ignaciót, hogy tartson előadást az ottani papi szemináriumban Bartolomé Carranzáról, az eretnekséggel megvádolt XVI. századi toledói érsekről, akinek a munkásságát évtizedeken keresztül kutatta, és számos könyvben fel is dolgozta. Úgy gondolta, oda is magával visz, ne szomorkodjam az ünnep alatt egyedül az albérletben. Az ilyen utak igen változatos témájú beszélgetésekre adtak alkalmat, barátságunk egyre mélyült, és benne megfogalmazódott a szándék, hogy engem hosszabb távon is segítsen. Elhatározta, hogy „érseke" városában lányává fogad, és ezt nem csupán egy hozzám írt versben deklarálta, hanem élete végéig így is tartotta.

Dolgos hétköznapjaim egyáltalán nem hétköznapi helyszíne továbbra is Salamanca maradt, így „ottjártam emlékére" kaptam meg a Szent Ignác-életrajz egy példányát, azzal a dedikációba foglalt határozott kéréssel, hogy fordítsam le a művet magyarra. Ezt még azon az őszön, amikor Rómába tartva meglátogatott minket Budapesten, Ignacio újabb dedikációval erősítette meg. Egy-két évvel később megkeresett Ambrus Lóránt jezsuita atya, aki értesült róla, hogy a fordítás joga engem illet, és felkért erre a feladatra. Szóban meg is állapodtunk a majdani kiadásról, csakhogy az élet másképp rendezte.

Ahogyan Szent Ignác első hivatalos életrajzírója, Pedro Ribadeneira úgy érezte, hogy tartozik Ignácnak azért a sok jóért, amit tőle kapott, és ezt műve megírásával kívánta viszonozni, úgy én is azt éreztem, hogy tartozom José Ignaciónak, szintén a tőle kapott sok jóért, és hogy én ezt a fordításra tett ígéretemmel tudom csak viszonozni. Szándékom töretlen volt, de a munkám és egyéb elfoglaltságaim miatt a vállalás átmenetileg teljesíthetetlennek tűnt. Eltelt két évtized, és 2008-ban Ignacio is meghalt. A róla megjelenő cikkek, látogatásom Iturenben a sírjánál belülről

ismét mozgósítottak, mégis további évek múlására és egy újabb „véletlenre" volt szükség, hogy most ezeket a sorokat írhassam. Ez a „véletlen" hozta úgy, hogy tudomásomra jusson a jubileumi évhez kapcsolódó kiadói szándék, és hirtelen azt érezzem, mintha csak José Ignacio küldött volna egy utolsó, szép lehetőséget, hogy mégis megjelenjék ez a mű magyarul. Feladatom immár nem a fordítás, hanem a lektorálás lett. A munka elkészült, nekem pedig meggyőződésem, hogy egy ilyen személyes történet még valamit hozzátesz a könyvhöz, ha mást nem, hát megmagyarázza, hogy miért csak most jelenik meg.

Mielőtt engedem az olvasót, hogy belevesse magát a XVI. század és Ignác alakjának rejtelmeibe, hadd hívjam fel a figyelmet néhány szempontra. Mindenekelőtt arra, hogy a szerző történész, aki forrásokkal dolgozik. A rengeteg idézet a könyvben azt szolgálja, hogy hitelesen támassza alá mondandóját, hogy ő és az olvasó is magából a forrásból vonja le következtetéseit. Ezzel a módszerrel igyekszik – néha már-már kényszeresen – cáfolni egyebek mellett az Ignáchoz tapadó, sokszor ellentmondásos vagy egyenesen negatív felhangú beidegződéseket. Hivatásának másik része, hogy tanít, mint Ignác is, ezért minden alkalmat megragad a kultúra közvetítésére. Kérem is az olvasót, hogy ne szegje kedvét, ha időnként a fő témától elkalandozni látszó hosszú részletekkel találja magát szembe, ha bekezdéseken keresztül a középkori Kasztília anarchikus állapotának részleteiről, netán Bölcs Alfonz király törvénykönyvéről vagy arról olvas, hogy miért van nagyobb értéke a lombos fának, mint az örökzöldnek, és hogy milyen hangja, jelentése van a velencei Szent Márk-székesegyház harangjainak. Egyszerre meggyőző bennfentességgel, magabiztos és végtelenül finom „ecsetkezeléssel" közvetíti felénk szerteágazó gondolatait. A titok abban rejlik, hogy mindazt, ami e könyvben felbukkan, a szerző valahogyan – például származása okán, vagy sokoldalú tevékenységéből fakadóan, de főként tehetsége, érzékenysége, lelki finomsága és sajátos késztetései, hozzáállása révén – maga is megélte. A népet, a tájat, a nyelvet, a szokásokat belülről ismeri. Saját gyökerei a navarrai tájba nyúlnak, Iturenbe, de tanulóéveit Vitoriában töltötte, haza pedig „Donostiba", San Sebastiánba járt. Honnan is? Hát Salamancából, Kasztília ódon illatú egyetemvárosából, és ritkábban Madridból, ahová időnként akadémikusi kötelességei szólították. Ugyanakkor Rómában is otthon volt, hiszen fiatalkorában a Pápai Gergely Egyetemre járt, számtalan kutató szemesztere alatt pedig a Spanyol Kollégiumban lakott, melynek egyik kijárata a Via Giuliára nyílik. Nekünk, magyaroknak fogalom ez az utcanév, hiszen itt található a Római Magyar Akadémia, ahol egyszer nekem is megadatott egy rövidebb tanulmányutat eltölteni. Ekkor három héten át pár lépésre laktunk egymástól. Én a Vatikáni Könyvtárban kutattam, ő pedig a Vatikáni Levéltárban gyűjtötte fáradhatatlanul a dokumentumokat hatalmas életművéhez. A büfé közös volt, ahol naponta egyszer szünetet tartottunk és kávéztunk. Már ott előkészítette a délutáni vagy hétvégi városnézéseket, melyek során szisztematikusan kísért el engem bizonyos látnivalókhoz. Elsőként az Il Gesù-templomba.

Stílusa tükrözi egyéniségét. Műve ezért roppant élő, kiszólásokkal és közbevetésekkel, elkalandozó kitérőkkel teli írás. Bátran eljátszik például egy olyan gondolattal, hogy vajon mi mindent láthatott a maga korában egy olyan ember, aki kénytelen volt két és fél hónapot eltölteni egy adott helyszínen, és ezt történelmi hitelességgel meg is eleveníti. Történetei helyenként egészen filmszerűvé válnak, életre kelnek a szereplők, amint megcsókolnak egy szentképet, vagy bölcsődalt énekelgetnek. Szinte magunk szemléljük a tájat végtelenségében, látjuk a színeket, érezzük az ízeket. Hihetetlenül plasztikus. José Ignacio Tellechea Idígoras a mindenséget vágyott befogadni, hogy mielőbb továbbadhassa. S tisztában volt ennek korlátaival és előnyeivel, amikor ironikusan így jellemezte magát: „Szerencsére csak egy fejem van és két kezem – jaj, ha több lenne!"

Emlékének ajánlom a fordításhoz adott lektori munkámat, hiszem, tudom, hogy közben ő vezette a kezemet, hallottam a hangját az olvasottak ízlelgetése közben, éreztem, ha valami tőle idegen. Hálás vagyok, hogy régi vágyam, ha kicsit másképp is, beteljesedett.

Bubnó Hedvig

EPILÓGUS

José Ignacio Tellechea szellemi örökségének gondozását testvére, María Ángeles Tellechea és családja 2010. december 27-én átadta a San Sebastiáni Püspökségnek. A Püspökség Egymázmegyei Könyvtárában létrejött a José Ignacio Tellechea Idígoras Gyűjtemény.[13] 2023 júliusában tett látogatásom alkalmával örömmel nyugtáztam, hogy a spanyol, baszk, francia, olasz, német, lengyel, angol, portugál és japán fordítás mellett a polcon már ott van a magyar nyelvű kiadás is.

[13] https://liburutegia.mendezmende.org

MŰHELY

https://doi.org/10.55193/RS.2024.2.149

A BŰN: VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI VÁZLAT

CZAKÓ ISTVÁN

Általános meghatározása szerint a bűn (görögül: *hamartia, hamartéma, adikia, paraptóma, opheiléma,* latinul: *peccatum, culpa, reatus,* angolul: *sin, crime,* németül: *Schuld, Sünde,* franciául: *péché*) olyan cselekedet, diszpozíció, állapot, hajlam vagy attitűd, amely valamilyen isteni vagy emberi törvénnyel, vallási, erkölcsi vagy jogi normával ellenkezik.[1] Egyszerre jelenti valamely tiltott vagy elítélt cselekedet végrehajtását és a végrehajtással létrejövő állapotot. Elválaszthatatlan az egyén szabad döntésétől és felelősségétől (személyes bűn), noha a teológiában ismert olyan formája, mely az első emberpár bűnbeesése (ősbűn) következtében egyetemes bűnös állapotként valamennyi döntésünket eredendően megelőzi, és az akaratot a rosszra készteti (áteredő bűn). Mindezen túl a bűn történetileg vagy társadalmilag rögzült bűnös struktúrákban is sokféleképpen megnyilvánulhat, melyekben a személyes bűnök sajátosan kumulálódnak (strukturális bűn; pl. a kizsákmányolás és elnyomás történelmi és társadalmi formái, genocídium, Holokauszt). Mint a felfogott jóval szembeni tudatos és szabad döntés, a bűn a titok *(mysterium iniquitatis)* és az irracionalitás jellegével bír. Általános felfogása szerint a bűntől elválaszthatatlan a tagadás, a negativitás és a szakítás: „Az a szellem vagyok, aki folyton tagad, (…) / Így hát mindaz, amit ti bűnnek, / Romlásnak, rossznak hívni szoktatok: / Ebből az elemből vagyok." (Goethe, Johann Wolfgang, Faust, 1832, magyarul uő: Faust, 2015, 55. old.) Az egyéni cselekvések bűnös, ill. morálisan rossz jellegét feltáró, s az egyént ezzel szembesítő szubjektív tudat és ítélet a lelkiismeret. A bűn tartalmilag gazdag és nagy jelentőséggel bíró fogalom, amely a legősibb vallásoktól és kultúráktól napjainkig alapvető kategóriája az egyéni cselekedetek vallási, morális és jogi megítélésének. Bár egyes formáinak, mint pl. a természetes erkölcsi törvénnyel ellentétes magatartásformáknak (pl. az emberi élet jogtalan kioltása) a megítélése egyöntetű, számos alakjának az értelmezése történetileg, társadalmilag és kulturálisan feltéte-

[1] Jelen tanulmány a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* számára készített „Bűn" szócikk alapszövege. A MAFE projektumához lásd: „Szemelvények a *Magyar Filozófiai Enciklopédiá*ból", in Vallástudományi Szemle 17, 2021/1, 101–146. A szerző habilitált egyetemi docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Filozófia Tanszékén.

lezett. A bűn problémájának egyik legnagyobb szabású irodalmi feldolgozásában a főhős, Raszkolnyikov a bűnt tagadó, morális nihilizmus álláspontjáig jut el: „Öld meg a vénasszonyt, vedd el a pénzét, hogy aztán az egész emberiség javát, a közérdeket szolgáld vele! Mit gondolsz, nem egyenlíti ki a parányi, egyszeri bűnt ezernyi jótett?" (Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Presztuplenyie i nakazanyie,* 1866, magyarul uő: *Bűn és bűnhődés,* 1981, 78. old.) Az alábbiakban egy rövid etimológiai bevezetés, valamint a vallás- és teológiatörténeti előzmények után a fogalom filozófiai jelentésaspektusait tekintjük át, végül kitekintünk a bűn jogi és pszichológiai vonatkozásaira is. ● Az ógörög nyelvben elsősorban a *hamartia* és az *adikia* szavak fejezik ki a bűnt. A *hamartanó* ige, amely a *hamartia* alapjául szolgál, az „eltéveszteni a célt" (a dárda hajításakor), „rossz irányba menni", „hibázni", „vétkezni" jelentésekkel bír. A fogalomnak intellektuális vonatkozása is van, amennyiben a *hamartia* a „tudatlanság" *(agnoia)* következménye (egyik melléknévi alakja, a *hamartinoosz* „őrültet" jelent). Az *adikia* privatív szóalak, amely a „jog", az „igazságosság" (*diké, dikaioszüné)* és az „igazságos" (*dikaiosz)* szavak ellentéteként „igazságtalanságot", „hibát", „egyéni jogtalan tettet" jelent. Mindennek kiemelt jelentősége van az Ószövetség korai görög fordítását, a Kr. e. III. sz.-ban Alexandriában készített *Septuagintát* illetően, melyben a bűnt a *hamartia* és az *adikia* szavak jelölik. A héber nyelvű ószövetségi szövegekben ugyanis nincs általános bűnfogalom, hanem a különféle bűnös magatartások nagyszámú, eltérő megnevezései érvényesülnek, melyek közül a legfontosabbak: „elnyomni, igazságtalanul viselkedni" *(ašaq),* „becsapás, hazugság" *(šequer),* „a törvény áthágása, lázadás" *(pešu),* „Isten elleni vétek" *(awón),* „gonoszság, bűn, gyalázatosság" *(awláh),* „erőszakos cselekedet, igazságtalanság" *(hámáš),* valamint „hamis irányban haladás, a helyes utat, irányt elvéteni" *(hátá').* (lásd: Simon Róbert: A bűn forrásvidéke. Megjegyzések a judaizmus, a kereszténység és az iszlám bűnfelfogásának természetrajzához = Tallár Ferenc (szerk.): A kereszténység és az európai tradíció. 2001, 41–86. old.) Mindebből kitűnik, hogy az Ószövetségben a bűn nem egy személytelen kozmikus rend megsértése (mint az indiai vallásokban, ahol épp ezért a hibás cselekvések nem is erkölcsi szempontból rosszak, hanem a saját újraszületési, ill. megváltódási esélyeket rontják), hanem az Istentől való személyes elfordulás és a felebaráttal szembeni igazságtalanság. Az Újszövetségben szintén a *hamartia* és az *adikia* szavak jelölik elsősorban a bűnt, de a „tudatlanság, tévedés" *(agnoéma),* „ok, vád" *(aitia),* „vétkezés, bűnösség" *(hamartéma),* „áthágás" *(parabaszisz),* „gonoszság" *(ponéria),* „bukás" *(paraptóma)* és a „tartozás" *(opheiléma)* szavak is használatosak (lásd F. Thiele [et al.]: „Schuld" = Lothar Coenen *et al.* [Hrsg.]: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament,* [*„Teológiai fogalmak lexikona az Újszövetséghez"*], 1993, 1092–1100. old.; W. Günther [et al.]: „Sünde" = i.m., 1192–1203. old.). A latin *peccatum* főnév, amely a *Vulgatá*ban a *hamartia* fordítása, a *peccare* igéből származik, melynek jelentése: „hibát elkövetni"; a *culpa* szó „tévedést, bűnt" jelent, a *reatus* pedig a „vádlott, bűnös" jelentésű *reus* szóból szár-

mazik. A német nyelvben a *Schuld* és a *Sünde* főnevek a bűn eltérő aspektusait nevezik meg. A *schuldigen* ige mindenekelőtt tartozást, egy kölcsön visszafizetésének a kötelezettségét fejezi ki. Egyházi hatásra az ófelnémet nyelvben a *Schuld* a „bűnbánatra való kötelezettség" jelentését, valamint a „bűn, vétség, jogtalanság" jelentéseket vette fel. Ebből alakult ki a jogi nyelvhasználatban a „vád" *(Beschuldigung)* jelentés. A Miatyánk ófelnémet fordítása a *Vulgata* „ellenünk vétkezőknek" *(debitoribus nostris)* fordulatát az *unsern schuldigæren* kifejezéssel adta vissza, amelyben a bűnnek mint tartozásnak *(debitum, opheiléma)* a felfogása tükröződik (Máté evangéliuma 6:12). A *Sünde* szó (ófelnémet: *sunta,* középfelnémet: *sünte)* a Kr. u. VIII. sz. óta az egyházi nyelvhasználatban a vallási, különösen az Istennel szembeni bűnt jelenti, és a korai bibliafordításokban is a *hamartia,* ill. a *peccatum* fordításaként használták. Etimológiailag vélhetően a római jogi nyelvből származó jövevényszó vagy egy régi germán, a büntetendő tettért való felelősséget jelölő jogi kifejezés *(sunjo)* átvételéből származik. A magyar nyelv történetében a „bűn" a legősibb szavaink közé tartozó, ismeretlen eredetű ómagyar szó. Megtalálható legkorábbi latin betűs magyar nyelvű szövegemlékünkben, a *Halotti beszéd és könyörgés*ben (1195 k.: „Eſ uimagguc ſʒent peter urot. kinec odut hotolm ovdonia. eſ ketnie. hug ovga mend w bunet. / Ës vimádjok szent Pétër urat, kinek adot hatalm oudaniȧ ës këtnië, hugy oudjȧ mënd ű bűnét") és az Ómagyar Mária-siralomban is (XIII. sz.: „fyom merth hol byuntelen / Fiom mért hol bíüntelen?"). ● Gerardus van der Leeuw (1890–1950) mértékadó vallásfenomenológiai megállapítása szerint a bűn „Istennel való szembeszegülés", amely „az ember alapvető, legmélyebb lényében" rejlik (Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 1933; magyarul uő: *A vallás fenomenológiája,* 2001, 447. old. sk.) Ez nyilvánul meg az ókori egyiptomi kézművesnek a hegycsúcshoz intézett fohászában: „Tudatlan ember vagyok, értelem nélkül való, s nem tudom megkülönböztetni a rosszat a jótól. Egykor vétkeztem a hegycsúcs ellen, és ő megbüntetett, a kezében vagyok nappal és éjszaka." (Günther Roeder: *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* [*„Iratok az ókori Egyiptom vallásához"*], 1915, 57. old., idézi: van der Leeuw, i.m., 449. old.) Az egyiptomi *Halottak könyve* 125. fejezetének részletes „Tagadó bűnvallomása", melynek jelenléte a Kr. e. XV. sz.-tól kimutatható, s amelyben negyvenkét bűn kerül felsorolásra, a bűntől való mentesség jelentőségét tükrözi az ember halál utáni, örök sorsának a vonatkozásában: „Nem cselekedtem hamisat az emberek ellen. Nem fosztottam meg az árvát a holmijától. Nem cselekedtem az isten utálatát. Nem izgattam a szolgát a gazdája ellen. Nem okoztam fájdalmat. (…)" (Kemp, Barry: *How to Read the Egyptian Book of the Dead,* 2007, magyarul uő: *Az egyiptomi halottak könyve: Bevezetés,* 2007, 59. old.) A bibliai Jób könyvéhez hasonló sumér bűnbánati himnuszban a bűntől való mentességre törekvő, szenvedő igaz Mardukhoz intézett panaszai fogalmazódnak meg: „Pedig csak imára és könyörgésre gondoltam, / törvényként töltött el az istentisztelet, / parancsként töltött el az áldozathozatal. (…)" (Hadd hódoljak a bölcsesség

urának = Komoróczy Géza [szerk.]: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete: Ékírásos akkád versek,* 1974, 209. old.) Az újbabiloni korból származó *Weidner-krónika* (Kr. e. III. ée.) – a deuteronomikus történeti műhöz hasonlóan – a múltat a vétkek mentén taglalva teológiai nézőpontból láttatja, s a bűn gondolata döntő jelentőséggel bír benne: értelmet visz a múltba, jelentőssé és emlékezésre méltóvá teszi. Jan Assmann (1938–2024) tézise szerint „a történeti emlékezésnek az ókori Keleten kialakult formája az eskü- és szerződésszegés körüli bűnökkel és bűntudattal függ össze." (Jan Assmann: *A kulturális emlékezet,* ford. Hidas Zoltán, 2018, 260. old.) Assmann szerint a szerződésszegés „a bűn ősmodellje" (i.m., 261. old.; a bűnkultúra és a vétekkultúra megkülönböztetéséhez lásd uő: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa,* 2000; magyarul uő: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában,* 2008). A görög antikvitásban elsőként Aiszkhülosz (Kr. e. 525–456) írt a bűnről mint szándékos normaszegésről, melyet bűnhődés követ: „E vétkem óta senki nem hisz énnekem." (Aiszkhülosz: Agamemnón = *Aiszkhülosz drámái,* 1996, 29. old., 1197) Aiszkhülosznál a *hamartia* egyaránt jelöli az emberi természetben rejlő tökéletlenségen alapuló és a szándékos bűnt. Euripidésznél (Kr. e. 480–406) a mentális funkciókat kontrolláló ágens az értelem segítségével ítéli tettét bűnösnek, erkölcsileg rossznak, és ugyancsak az értelem segítségével konstatálja, hogy indulata szerint fog cselekedni: „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, / de elmémnél hatalmasabb a szenvedély." (Euripidész: *Médeia,* 1078–1079; magyarul uő: Médeia = *Euripidész összes drámái,* 1984, 152. old.) Nagyszabású történeti művében Thuküdidész (Kr. e. *cca* 460– *cca* 395) egy, az athéniakat sújtó járvány során kialakult morális válságról számolt be, melyben a *hamartéma* a törvények lábbal tiprását jelentette: „senki sem hitte, hogy megéri azt a napot, amelyen bűneiért törvény elé állítják, és elnyeri büntetését." (Thuküdidész: *Polemosz tón Peloponnészión,* magyarul uő: *A peloponnészoszi háború,* 2023, 136. old., II, 53). Az Ószövetség könyvei számtalan esetben említenek bűnöket, de „igen ritkán találkozunk 'a' bűnre mint rendkívül összetett vallási jelenségre vonatkozó teológiai reflexióval." (Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments,* I–II. köt., 1957, magyarul uő: *Az Ószövetség teológiája,* I. köt., 130. old.) E kivételek egyike az a nagyszabású hamartiológiai tanítás, amelyet a Jahvista szerző a bűn megjelenéséről és elharapózásáról kifejtett (Teremtés könyve 3–11). Az emberiség őstörténetének aitiológiai elbeszélése, mely az ember tényleges létállapotának az eredetét tárja fel, az emberiség és Isten eredeti kapcsolatának a drámai felbomlására épül: maga a történelem az első emberpár bűnbeesésével (Teremtés könyve 3:1–24) veszi kezdetét. „A jó és a rossz tudása" (lásd Teremtés könyve 3:5), mint a bűnre csábítás döntő eleme, nem puszta megismerés, hanem „minden megtapasztalását s minden dolog és titok birtoklását" jelenti (Rad, i.m., 131. old.). A bűnben az ember szakított az Istennel szembeni engedelmesség tiszta állapotával. Ennek következménye nem csupán az emberi életvilág valamennyi dimenziójában bekövetkezett törés, de a halál is, amely

Káin testvérgyilkosságában ténylegesült először (Teremtés könyve 4:8). Izrael történetében a bűn a nép hűtlenségében, az Istennel kötött szövetségtől való elfordulásában is visszatérően megjelent (lásd pl. Kivonulás könyve 32:1–5). A próféták beszédeinek jelentős része szintén a nép bűneinek a leleplezéséből állt (lásd pl. Izajás próféta könyve 59:2). Az Újszövetségben Jézus úgy határozta meg a küldetését, hogy a bűnösöket jött hívni, és nem az igazakat (lásd Márk evangéliuma 2:17). Jézus több helyütt hasonlította a bűn megbocsájtását adósság elengedéséhez (lásd pl. Máté evangéliuma 6:12 és 18:21–34). János nagyszabású teológiai összegzésében szemben áll egymással a világosságot elutasító, bűnös világ és az Ige, mint az „igazi világosság" (János evangéliuma 1:9). Jézus küldetése az, hogy kenotikus áldozatával elvegye a világ bűneit (János evangéliuma 1:29). Pál nagymértékben hozzájárult az áteredő bűn hamartiológiai tanának a kidolgozásához („Amint tehát egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál, és így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert mindnyájan vétkeztek." [Rómaiakhoz írt levél 5:12]), ám ezt kezdettől összekapcsolta a krisztológiával és a szótériológiával („Ahogy egy embernek engedetlensége miatt sokan bűnössé váltak, egynek engedelmességéért sokan meg is igazultak." [Rómaiakhoz írt levél 5:19]). Pál a bűnt antropológiai állapotnak tekintette, lényegét pedig az Isten parancsaival szembeszegülő kívánsággal azonosította (Rómaiakhoz írt levél 7:7). Mindazonáltal a megváltás művét a bűn nem tudja megakadályozni: ahol ugyanis „elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem" (Rómaiakhoz írt levél 5:20). Ehhez kapcsolódik a Krisztus feltámadását hírül adó húsvéti örömének *(„Exultet"*, V. sz.) „szerencsés vétek" *(felix culpa)* fordulata: Ádám bűne, a rossz megjelenése tette lehetővé és szükségessé a megváltás mindent felülmúló, krisztusi művét. Pál leveleiben a bűn átfogó teológiai értelmezésén túl visszatérően feltűnnek részletes bűnlisták is (lásd pl. Első levél a korintusiaknak 6:9–10). A páli hamartiológiát döntő pontokon tovább mélyítő Szent Ágoston a bűn értelmezését egyfelől összekapcsolta az akaratszabadság problémájával: nézete szerint „szabad akarat híján nem vétkeztünk volna" *(De libero arbitrio* = magyarul uő: A szabad akaratról = uő: *A boldog életről. A szabad akaratról,* 1997, 81. old.), a bűn „a szabad akarattal való visszaélés" *(De civitate Dei,* XIII, 14 = magyarul uő: *Isten városáról,* 3. köt., 2006, 166. old.). Másfelől Plótinosz és az újplatonizmus ontológiai felfogásának megfelelően a bűnt az „istenitől és a valóban maradandótól való" elfordulásként *(aversio)* és a „változékonyhoz és a bizonytalanhoz való" vonzódásként értelmezte: „Rosszat tenni annyi, mint elhanyagolni az örök dolgokat, melyeket a szellem önmaga révén élvez és önmaga révén fog fel", s „mint az időleges dolgokra vágyakozni" *(A boldog életről. A szabad akaratról,* i.m., 80. old.). Ágoston traducianista felfogása szerint a lelket a szülők adják tovább az utódoknak. Ez egyúttal az áteredő bűn *(peccatum originale)* értelmezésének a kulcsa is: Pelagius *(cca.* 360– *cca.* 420) morális perfekcionizmusával szemben Ágoston azt a kegyelemtani nézetet képviselte, hogy az ősszülők bűne a nemzés során a lélekkel együtt továbbadódik,

így minden ember születésétől kezdve bűnös, rászorul a megváltásra és Isten kegyelmére, még ha e bűn nem is személyes: „Nem volt még akkor nekünk egyenként megteremtett és külön részekre osztott alakunk, amelyben külön-külön éltünk volna, de megvolt már természetünk ősmagva, amelyből származunk. A bűn által megromlott, a halál kötelékeivel összekötözött, és a méltán elítélt embertől hasonló ember született" *(Isten városáról,* i.m., 166. old.). Az emberi természet romlottságával együtt megjelent a bűnös vágy *(concupiscentia)* is. A bűn gyökere végső soron „az Isten megvetéséig eljutó önszeretet" *(amor sui usque ad contemptum Dei,* i.m., 263. old., XIV, 28). Ágoston szerint amint „a rossz (…) semmiképpen sem mondható" szubsztanciának *(Confessiones,* VII, 12, magyarul uő: *Vallomások,* 1982, 199. old.), hanem a jó hiánya *(privatio boni),* s ekként léthiány (lásd ehhez az *elleipsis agathou* fogalmát Plótinosznál: *Enneádész* [„Enneászok"], I/8, 5. fejezet, 51. értekezés), úgy a bűnnek mint a jótól, a voltaképpeni valóságtól való elfordulásnak a mélyén is ontológiai negativitás húzódik. Ágoston hamartiológiai felfogásával szorosan összefügg a predesztináció-tana, melynek lényege az egyén üdvtörténeti sorsának előzetes meghatározása Isten részéről. A bűn augusztiniánus felfogásához kapcsolódik döntő pontokon Aquinói Szent Tamás értelmezése is, aki szerint a bűn eltávolodás a végcéltól és a legfőbb jótól, és „rendetlen odafordulás a változó jóhoz" *(inordinata conversio ad commutabile bonum;* uő: *Summa theologiae,* magyarul uő: *A teológia foglalata,* 1994–; Ia–IIae, q. 84, a. 1). Luther tanítása szerint minden ember örökli Ádám bűnét, és fogantatása pillanatától kezdve bűnös állapotban van. Erasmussal szemben képviselt nézete szerint a bűnös ember akarata nem szabad (lásd uő: *De servo arbitrio,* 1525, magyarul uő: *A szolgai akaratról,* 2006). A reformáció alapdokumentuma, az Ágostai hitvallás II. tétele szerint „Ádám bűnbeesése óta a származás természetes rendjében minden ember bűnösen születik Isten félelme és Istenbe vetett bizalom nélkül, bűnös kívánsággal. Ez az eredendő betegség vagy romlás valóságos bűn, kárhozatot és örök halált hoz most is azokra, akik a keresztség által és a Szentlélektől újjá nem születnek." *(Confessio Augustana,* 1520, I/2). A hitvitákkal összefüggésben a Trienti zsinat (1545–1563) leszögezte, hogy „Ádám az engedetlenség bűne által nemcsak a halált és a testi büntetéseket származtatta át az emberiségre", hanem a bűnt is (Heinrich Denzinger – Adolf Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [a továbbiakban DS], 1976; magyarul Fila Béla – Jug László: *Az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai,* 1997, 322. old., DS 1512). Ugyanakkor a megigazulás tanával kapcsolatban elutasította azt a felfogást, mely szerint a keresztség nem eltörli az eredeti bűn állapotát, „hanem csak letörli, vagy csak" Isten „nem tudja be" annak (uo., DS 1515). A Cornelius Jansen (1583–1638) németalföldi teológus felfogása nyomán kialakult janzenizmusban, mely Pascal gondolkodására is jelentős hatást gyakorolt, szintén döntő jelentősége volt az ember bűnössége és a predesztináció tanának. A XX. sz.-i protestáns teológiában Paul Tillich (1886–1965) az elide-

genedés *(Entfremdung)* filozófiai fogalmából kiindulva értelmezte a bűnt. Nézete szerint a bűn az az állapot, „amelyben az ember elidegenedett attól, amihez hozzátartozik – ti. Istentől, a világtól és önmagától. (…) A bűn fejezi ki a legélesebben az elidegenedés személyes jellegét (…)." *(Systematic Theology,* 1978; magyarul uő: *Rendszeres teológia,* 1996, 273. old.) Transzcendentális teológiai összegzésében Rahner azt hangsúlyozta, hogy a szabadság révén „a bűn lehetősége olyan egzisztenciál, amely elkerülhetetlenül hozzátartozik az ember földi életének egészéhez." *(Grundkurs des Glaubens,* 1976, magyarul uő: *A hit alapjai,* 1982, 124. old.) ● A nyugati filozófia történetében a bűn értelmezésének intellektualista és voluntarista tendenciái érvényesültek. Az etikai intellektualizmus Szókratész által képviselt álláspontja szerint az erény tudás (lásd Platón: *Menón,* 88d; magyarul uő: Menón = *Platón összes művei,* 1. köt., 1984, 696. old.). E felfogás szerint senki sem cselekszik szándékosan, az erény ismeretében bűnt: „akarattal senki sem jogtalankodik, hanem akarata ellenére követi el az igazságtalanságot mindenki" (Platón: *Gorgiász,* 509e; magyarul uő: Gorgiász = *Platón összes művei,* 1. köt., i.m., 614. old.), ekként a bűn tudáshiány és az erény ellentéte. Platón a *Törvények*ben a lélekrészeknek megfelelően osztotta fel a bűn okait, melyek között bár megőrizte jelentőségét a tudatlanság, kiegészült a gyönyörrel és az indulattal *(Nomoi,* magyarul uő: Törvények = *Platón összes művei,* 3. köt., i.m., 836. old. skk., 863a–864b, IX. könyv). A bűnre a szenvedélyek késztetnek minket: „a bennünk lakozó szenvedélyek mint valami fonalak vagy zsinórok rángatnak bennünket, és ellentétes természetük folytán egymással ellentétes cselekvések felé húzgálnak bennünket, s ezen dől el erény és bűn." (i.m., 474. old., 644d–e) Etikai művében Arisztotelész megkülönböztette a társas együttélésben lehetséges kártevés *(blabé)* formáit. A tudatlanságban elkövetett bűnös tett a *hamartéma (ta men met'agnoias hamartémata estin,* 1135b 12); ha valaki tudva, de nem előre megfontolva követi el a kártevést, igazságtalan tett *(adikéma)* valósul meg *(hotan de eidós men mé probouleusas de, adikéma,* 1135b 19–20); ha viszont „valaki előzetes elhatározásból okoz kárt, akkor *igazságtalan és gonosz ember"* (*Éthika Nikomakheia,* V, 10; magyarul uő: *Nikomakhoszi etika,* 1987, 143. old. sk., 1135b 25: *„hotan d'ek prohaireszeósz, adikosz kai mokhthérosz"*). A sztoikus khioszi Arisztón (Kr. e. III. sz.) szerint két dolog miatt vétkezünk: vagy hibás vélekedésekből eredő hitványság van a lélekben, vagy hajlik a hibára, és afelé húz, amerre nem szabad. Így vagy ki kell kúrálnunk a beteg lelket, és megszabadítanunk a bűnöktől, vagy el kell foglalnunk a szabad, de rosszra hajló elmét. A skolasztika atyja, Canterburyi Szent Anzelm a megtestesülést a bűntől való megváltással összefüggésben, jogi jellegű érveléssel magyarázta. Nézete szerint Isten „szükségszerűen véghezviszi, amit az emberi teremtménnyel elkezdett. Ám ez (…) nem lehetséges másként, csak a bűn teljes jóvátételével, amire azonban egyetlen bűnös sem képes." *(Cur Deus homo,* magyarul uő: Miért lett Isten emberré?, ford. Dér Katalin = Sarbak Gábor [szerk.], *Canterburyi Szent Anzelm összes művei,* 2007, II, 4, 292. old.) „Ha tehát (…) szük-

ségszerű, hogy a mennyei város emberekből teljesedjék be, ez pedig az említett elégtétel nélkül nem következhet be, de az elégtételt csak Isten képes megadni, ellenben csak az ember tartozik vele, akkor szükségszerű, hogy az Istenember adja meg." (Miért lett Isten emberré?, i.m., II, 6, 294. old.) Spinoza etikájában a bűn *(peccatum)* „külsődleges fogalom", „nem más, mint engedetlenség, s ezt ennélfogva csak az állam joga szerint büntetik, s viszont az engedelmességet érdemül tudják be a polgárnak, mivel épp annak alapján tartják méltónak arra, hogy az állam előnyeit élvezze." *(Ethica, ordine geometrico demonstrata,* 1677; magyarul uő: *Etika,* 1997, 298. old., IV, T37M2) A német idealizmus gondolkodói a bibliai bűnbeesés-elbeszélést saját rendszerük módszertani keretei között sokrétűen és mélyrehatóan interpretálták. Morális relígiófogalmának megfelelően Kant az emberi természetben rejlő gyökeres rosszat *(radikale Böse)* a maximák alapját megrontó, s a jótól való alkalmi eltérésre késztető prediszpozícióként értelmezte, mely hipotetikusan egy időn kívüli, intelligíbilis tettnek, az első emberpár bűnbeesésének a következményeként fogható fel. Mindazonáltal a rossz, s ekként a bűn eredete így is rejtve marad: „képtelenek vagyunk felfogni, hogy honnan került belénk először a morális rossz." *(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* 1793; magyarul uő: A vallás a puszta ész határain belül = uő: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások,* 1980, 168. old.) A szabadság reális és eleven fogalmának a kidolgozására való törekvés, ill. a szabadságnak mint a jóra és rosszra való képességnek a spekulatív, metafizikai értelmezése Schelling gondolkodásában oda vezetett, hogy a rosszat és ekként a bűnt az akaratból *(Wille)* kiindulva értelmezze, s mint az önös akarat *(Eigenwille)* kiemelkedését és mint visszájára fordítást *(Perversion)* fogja fel: „Ilyen a bűn kezdete: az ember a tulajdonképpeni létből átlép a nemlétbe, az igazságból a hazugságba, a fényből a sötétségbe, hogy maga váljon teremtő alappá, és a bennelévő centrum hatalmával uralkodjék minden dolgok felett." *(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,* 1809; magyarul uő: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról,* 1992, 91. old. sk.) Hegel a bűnbeesés bibliai történetét saját metafizikai rendszerének átfogó elbeszélése egészébe integrálta. Nézete szerint a bűnbeesés spekulatív szükségszerűséggel ment végbe, mivel a szellem fogalmában rejlik, hogy szakítania kell saját létének közvetlenségével: „Ha most közelebbről tekintjük a bűnbeesés mítoszát, benne (…) a megismerés általános viszonyát a szellemi élethez találjuk kifejezve. A szellemi élet a maga közvetlenségében először mint ártatlanság és elfogulatlan bizalom jelenik meg; ámde a szellem lényegében rejlik, hogy ez a közvetlen állapot megszűnik, mert a szellemi élet abban különbözik a természeti és közelebbről az állati élettől, hogy nem marad meg magánvalóságában, hanem *magáért* van. A meghasonlásnak ezt az állapotát tehát hovatovább ugyancsak meg kell szüntetni s a szellemnek önmaga által az egységhez kell visszatérnie. Az az egység aztán szellemi, s ama visszavezetés elve magában a gondolkodásban rejlik."

(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Theil: Die Wissenschaft der Logik, 1817; magyarul uő: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, Első rész: A logika,* 1979, 73. old. sk., 24. §) Hegel számára döntő jelentőségű, hogy az ember a bűnbeesés által tudóvá vált, a megismerés és a tudás ugyanis a magáértvaló szellem lényegét alkotják. Éppígy konstitutív a szellemre nézve a szabadság is, melynek első megvalósulása maga a bűnbeesés: „ez a történet az emberi szabadság örök története arról, hogy az ember kiemelkedik a kezdetek szellemi tompultságából, kijut a fényre, egyáltalán arról, hogy az ember számára létezik jó és rossz." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes,* Bd. I–II, hg. von Philipp Marheineke = *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten,* hg. von Philipp Marheineke *et al.,* 1832; magyarul Georg Wilhelm Freidrich Hegel: *Vallásfilozófiai előadások,* 2000, 117. old.) Az eredendő bűn dogmatikai problémájával kapcsolatos pszichológiai vizsgálódásában Kierkegaard az első bűnt a bűn „minőségi meghatározásának" nevezte, amely „rejtélyes váratlansággal", „ugrás révén" jelenik meg *(Begrebet Angest,* 1844; magyarul uő: *A szorongás fogalma,* 38. old. sk.). Kierkegaard szerint a bűnbeesés, melyet az ártatlanság állapotában a „szabadság szédületeként" (i.m., 73. old.) felfogott szorongás előz meg, nem lehet az exisztáló individualitástól eltekintő tudományos vizsgálat tárgya. Keresztény pszichológiai fejtegetésében Kierkegaard a bűnt, mely „az akaratban van" *(Sygdommen til Døden,* 1849; magyarul uő: *A halálos betegség,* 1993, 108. old.), az exisztenciálisan felfogott kétségbeeséssel *(Fortvivlelse)* azonosította. Kierkegaard felfogása szerint a bűn ellentéte nem az erény, hanem a hit (lásd i.m., 152. old.). Exisztenciális analitikájában Heidegger a bűnt *(Schuld)* mint a jelenvalólét *(Dasein)* meghaladhatatlan, a jelenvalólét létstruktúrájából adódó, ontológiai kintlévőségét értelmezte. „A létező, melynek a gond a léte, nemcsak faktikus bűnt vehet magára, hanem léte alap-okán ő maga bűnös." *(Sein und Zeit,* 1927, magyarul uő: *Lét és idő,* 1989, 481. old., 58. §.) A tulajdonképpeni létre mint lehetőségre felhívó lelkiismeret „a jelenvalólét értésére adja, hogy neki – semmis kivetülésének semmis alapokaként létének lehetőségében állva – az akárkibe való beleveszettségből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz *bűnös (adós)"* (i.m., 482. old.). A II. világháborút követő nagy hatású előadásaiban Jaspers mértékadó módon vetett számot a bűn, kiemelten a német nép bűnösségének a kérdésével a nemzetiszocializmussal kapcsolatosan. Jaspers elutasította a kollektív bűnösség differenciálatlan alkalmazását, és megkülönböztette a bűn különböző típusait (büntetőjogi, politikai, morális és metafizikai), valamint a bűnben való részvétel különböző fokozatait. Meglátása szerint az egyes ember politikai felelősséggel tartozik azon bűnökért, melyeket saját állama követ el, de ez nem azonos a szokásos értelemben vett „kollektív bűnösséggel". A bűnösség tárgyalása mellett Jaspers kiemelt figyelmet szentelt a németség szellemi újjászületése, a megújulás lehetőségének is (lásd Karl Jaspers: *Die Schuldfrage,* 1946 = magya-

rul uő: A bűnösség kérdése = uő – Hannah Arendt: *A bűnösség kérdése. Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség,* 2015, 7–132. old.). A református episztemológia vezető alakja, Alvin Plantinga (1932–) szerint az eredendő bűn egyaránt érinti az értelmet és az akaratot, egyszerre kognitív és érzelmi, de elsősorban érzelmi működési zavart eredményez: „Független akarok lenni, senkinek sem tartozni semmivel. Talán ez a bűn állapotának legmélyebb gyökere, továbbá egyik motivációja az ateizmusnak mint vágyteljesítésnek." *(Knowledge and Christian Belief,* 2015; magyarul uő: *Tudás és keresztény meggyőződés,* ford. Paár Tamás, 2023, 137. old. sk.) Nézete szerint a bűn a *sensus divinitatis,* vagyis az Isten iránti érzék károsodásával jár: még ha többnyire tisztában is vagyunk „Isten jelenlétével, tulajdonságaival és követelményeivel", „ezt a tudást elfedés, akadályoztatás, elfojtás hátráltatja" (i.m., 139. old.). A bűnbeesést illetően Plantinga szupralapszáriánus álláspontot képvisel: mivel a megtestesülés és a megváltás csak a bűn után következnek, amely kontingens, ezért a megtestesülés és a megváltás, ami végtelen jó, szintén kontingens. Istennek a megtestesülésre és a megváltásra irányuló akarata logikailag korábbi, mint az a döntése, hogy megengedje a bűnt, így a bűn a megigazulást eredményező jó eszköze (lásd uő: Supralapsarianism, or „O Felix Culpa" = Peter van Inwagen [ed.], *Christian Faith and the Problem of Evil,* [„Keresztény hit és a rossz problémája"], 2004, 1–25. old.). ● A bűnt tárgyaló empirikus tudományok közül a kriminológia a bűnözés és deviáns viselkedés szociológiai és pszichológiai vizsgálatával foglalkozó interdiszciplináris tudomány, amely a bűnözés megjelenési formáit, okait és következményeit kutatja, a kriminalisztika pedig a bűnügyek feltárásának, a nyomozásnak a tudománya, melynek célja múltbeli cselekmények és események felderítése és bizonyítása. A büntetőjog-tudomány egyik alapfogalma a bűncselekmény, amely általános és formális meghatározása szerint „az a cselekmény, amelyet a törvény büntetni rendel" (Földvári József: *Magyar büntetőjog. Általános rész,* 2006, 77. old.). Ez megfelel a „nincs bűncselekmény törvény nélkül" *(nullum crimen sine lege)* alapelvének, mely szerint amit a törvény nem nyilvánít büntetendő cselekménynek, azt nem lehet bűncselekménynek tekinteni. ● Pszichológiai tekintetben a bűntudat komplex érzelem, melynek kialakulásához több tényező szükséges, és a személyiségműködés, ill. -fejlődés több területére is hatással van. Átéléséhez a személyiség összetevőinek megfelelő szintű fejlettsége szükséges, pl. az én kialakulása, a reflexió képessége, a kötődés, a társas szabályok internalizálása, a lelkiismeret és az értelem magasabb szintje. A bűntudat kóros formát is ölthet: a depresszív zavar tünetei között megtaláljuk az ok nélküli bűntudat érzését, de ennek az ellentettjét is, a bűntudat átélésének a képtelenségét, amely az antiszociális személyiségzavar egyik ismertetőjele lehet. Freud, a pszichoanalízis atyja elsőként foglalkozott a bűntudat kérdésével. Úgy tekintett rá, mint a tudattalan lelki tartományokat, szükségleteket tartalmazó ösztön-én és a szabályozó, emberi erkölcsöket magában foglaló felettes-én közötti konfliktus eredményére. Nézete szerint „a bűn érzésének két eredetét ismerjük,

a tekintélytől és későbbiekben a felettes éntől kialakult félelemből származót. Az első arra kényszerít, hogy mondjunk le az ösztönkielégítésről, a második, mivel a felettes én elől a tiltott kívánságok létezése sem rejthető el, ezen túlmenően is sürgeti a büntetést." *(Das Unbehagen in der Kultur,* 1930; magyarul uő: Rossz közérzet a kultúrában = uő: *Esszék,* 1982, 388. old.) A vallaslélektan háromféle bűnfelfogás között tesz különbséget: 1. Az első a tabuval, tehát a vérrel, a halállal, az élettel és a nemiséggel kapcsolódik össze. Eszerint bűn az, amikor a tabuk szabta határokat átlépjük. 2. A bűn fontos szerepet játszik a nárcisztikus sérelmekben is. Az ezek nyomán kialakuló bűntudat egyfajta szociológiai bűnképzet, hiszen az én a társadalom elvárásaira adott válaszként alakítja ki önmaga ideális képét. 3. A bűn akkor válik vallási értelemben vett bűnné, ha az egyén Istennel szemben elkövetett személyes vétségnek ismeri el cselekedetét. (Lásd ehhez: Tomcsányi Teodóra: Bűn, bűntudat, szégyen = Horváth-Szabó Katalin [szerk.]: *Valláspszichológiai tanulmányok,* 2003, 155. old.)

● Az ember sokféleképpen kényszerül szembenézni a bűn faktikus, megélt valóságával, levezethetetlenségével, a jóval való szembefordulás irracionalitásával – néha annak rettenetes formáival is. E tapasztalat mélyebb okát a nyugati hagyomány egy eredendő, a történelem kezdetét jelentő s azt egészében átható, szabad döntés okozta törésben tárja fel. E tradíció azonban nem tekinti a bűnt végsőképpeninek: még ha létezik is az „Erő", aki „Mindig rosszat akar", egészében mégis „mindig a jót teszi" (Goethe, *Faust,* i.m., 55. old.), melynek mélyebb és végsőképpeni oka, hogy „a jó szükségképpen már le is győzte és folyamatosan le is győzi azt, ami nem jó" ([Platón], *Epinomis,* 988e; magyarul uő: *Epinomisz,* 2022, 41. old.).

TOVÁBBI IRODALOM

Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény* (1992);

Ricoeur, Paul: La signification du péché originel. Église et Théologie, XXIII, (1960), 11–30. old.; magyarul uő: Az eredendő bűn jelentéséről = uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (1999), 73–92. old.;

Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *A bűn* (Lábjegyzetek Platónhoz 2–3. kötet) (2004);

Anderson, Gary A.: *Sin: A History* (2009);

Erdő Péter: *A bűn és a bűncselekmény* (2013);

McCall, Thomas H.: *Against God and Nature: The Doctrine of Sin* (2019);

Timpe, Kevin: Sin in Christian Thought = *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).

HÍREK

BESZÁMOLÓ *A TÚLÉLÉS MINTÁZATAI* CÍMŰ KIÁLLÍTÁS MEGNYITÓJÁRÓL

Budapest, 2024. április 18.

TEGZES NÓRA VALENTINA

2024. április 18-án került sor *A túlélés mintázatai – DEGOB jegyzőkönyvek új megvilágításban* című kiállítás megnyitójára a Zsidó Múzeum és Levéltár második szintjén. A rendezvény a Digital Lens kutatócsoport munkájának záróeseménye volt, amelyen bemutatták a kutatás eredményeit. A három éve tartó projekt az ELTE-n működő Research Center for Computational Social Science (RC2S2) alá tartozik. Célkitűzése, hogy interdiszciplináris történelmi és társadalomtörténeti kutatásokat végezzenek digitális technikák segítségével. A csoport tagjai között vannak szociológusok, történészek, statisztikusok, adattudósok és vizualizációs szakemberek is.

A megnyitó előtt a szervezők kerekasztal-beszélgetésben összegezték a projektet és a rendezvény létrehozásának körülményeit. A jó hangulatú beszélgetésre a múzeum második emeletének előterében került sor, és az érdeklődők számának hála teltházzal zajlott. Először Vági Zoltán történész szólalt fel. Röviden ismertette a DEGOB, azaz a Deportáltakat Gondozó Országos Bizottság kialakulásának történetét. Megtudhattuk, hogy a szervezet három főcélt teljesített. Az első az emberek felkutatása volt, 1945-től kutatóexpedíciókat indítottak a deportált magyarok megtalálására. A keresés mellett segítették a hazatérőket. A harmadik cél a hazatérők szisztematikus kikérdezése volt, ennek köszönhetjük a közel 4000 jegyzőkönyvet, melyek az események közvetlen közelségében születtek meg.

Toronyi Zsuzsanna a Zsidó Múzeum és Levéltár főigazgatója visszaemlékezett első, a Levéltárhoz kötődő munkájára, ami a kiállítás és a kutatás témáját jelentő jegyzőkönyvek csoportosítása volt. A DEGOB munkáját méltatta, akik az első perctől rendezetten adminisztrálták a dokumentumokat, megkönnyítve a jövő tudósainak munkáját. Ugyan nem teljes a gyűjtemény, akadnak hiányzó jegyzőkönyvek, de így is többezer tételt számlál a sorozat. Habár a dokumentumokhoz kötődő kutatások a ’90-es években vettek nagy lendületet, a jegyzőkönyvek készítői már akkor elkezdték azok analízisét, lágerkeresztmetszeteket és mutatókat létrehozva.

Barna Ildikó, a Digital Lens kutatócsoport vezetőjeként a projekt eredményeit foglalta össze. Beszélt a kutatás korszerűségéről, arról, hogy a szociológia reagált a digitális adatok robbanásszerű elérhetővé válására. A kiállításon megjelenítették a projektben kitűzött három főtémát: a nemi különbségek meghatározása a nők és

férfiak visszaemlékezéseinek kutatásában, a jegyzőkönyvek nyelvezetének vizsgálata és a deportálások és a túlélés topográfiájának feltárása. Az előadók kiemelték a túlélőkkel készített jegyzőkönyvek feldolgozásának lelki nehézségeit is. Barna Ildikó ennek kapcsán jelezte, hogy az embert próbáló munkára felkért, a standardizálásban résztvevő hallgatóknak igyekeztek segítséget nyújtani abban, hogy a visszaemlékezésekkel járó lelki terhet fel tudják dolgozni.

A kutatócsoport vezetőjének beszéde után lehetőséget kapott a közönség is kérdéseket feltenni. Az érdeklődés középpontjában a DEGOB finanszírozása és működése állt, továbbá felmerült a kutatás reprezentativitásának kérdése is, illetve a dokumentumokban szereplő túlélőkkel évekkel, évtizedekkel később készített interjúkkal való összehasonlítása.

A beszélgetést rövid szünet zárta, melyben még további kérdéseket tehettünk fel. Ezután kezdődött a tényleges kiállítás megnyitó, melyet Barna Ildikó köszönetnyilvánítással kezdett a kutatásban és a kiállításban közreműködő kollégáinak és az ELTE-s hallgatóknak. Toronyi Zsuzsanna további köszönetnyilvánítással egészítette ki. A kiállítótérbe Sipos Melinda mutatta be képzőművészeti alkotását, mellyel a Sátoraljaújhelyről deportált áldozatoknak és túlélőknek állít megrendítő emléket.

TANSZÉKI HAGYOMÁNYOK ÉS VÁLTOZÓ VILÁGOK

Néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatók 2. Hallgatói Konferenciája, Budapest, 2024. április 18–19.

ZALATNAY KLÁRA LUJZA

Idén került sor másodszor a néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatók konferenciájára, melynek első eseménye 2022-ben, Szegeden került megrendezésre. Ezúttal szervezői az ELTE BTK Néprajzi Intézete és a Kultúra- és Társadalomkutató Hallgatókért Egyesület voltak, szervezőbizottsága Eitler Ágnes és Vámos Gabriella, az ELTE BTK Néprajzi Intézetének egyetemi tanársegédei. A rendezvény célkitűzése egy szakmai diskurzusnak alapot szolgáltató platform létrehozása volt, amely összesen 48 hallgatónak nyújtott bemutatkozási lehetőséget. A két nap számos szekciója közül vallástudományi relevanciája miatt a *Vallás, hiedelem, kultusz című*, Hesz Ágnes (PTE) által koordinált szekciót mutatom be részletesen.

A blokk első előadója, Szathmáry Dóra (ELTE) Homoródalmáson végzett terepmunkát a jelenkor jóslási szokásaival kapcsolatban. Kutatási anyagát Gagyi József XX. század végi gyűjtései nyomán, annak eredményeit beépítve interjúk és résztvevő megfigyelés segítségével állította össze. Prezentációjában egy magát katolikusnak valló jósnő érvényesülési stratégiáit és megítélését mutatta be az unitárius székely falu közösségén belül, illetve azt, hogy miként maradhat élő és releváns egy hiedelemcselekmény a XXI. században. Fábián Gergely Márk (ELTE) az afrobrazil umbanda vallás afrikai eredetű elemeinek és katolikus komponenseinek összeolvadását egy budapesti pincében kialakított templomban tett látogatásainak tapasztalataival együtt ismertette. A szertartások a vallás gyakorlóinak kríziskezelési módszereiben való megjelenése mellett előadásában elsősorban a szentként tisztelt entitások jellemzőire és funkciójára tért ki. Áldozó Borbála és Káldi Anna (ELTE) Nepálban és Magyarországon végzett több színterű vallásetnográfiai kutatást az UTAK Program keretei közt. A Kathmandu-völgyben készülő Buddha szobrok Nógrádba, a becskei buddhista közösségéhez való eljutását személyesen követték végig, elemzésükben pedig a távol-keleti vallás globalizációjának kérdésén keresztül közelítették meg a témát. Az általuk készített tárgyéletrajzokon keresztül a vallás és a szobrok kelet-közép-európai interpretációját kutatták. Meryem Madili (DE) angol nyelvű előadása a szubszaharai országokból, rabszolgaként Marokkóba

került Gnawa csoportot és az ugyanezzel a névvel jelölt, általuk játszott zenei műfajt ismertette. A spirituális alkalmaknak és az ilyenkor játszott zenének tulajdonított gyógyító hatásokat a közösség megítélésével, marginalizációból induló társadalmi felemelkedésével kontextualizálta. Horváth István (SZTE) rövidfilmes projektje bemutatásában a folkhorror filmes műfaját vette alapul, melynek népi hiedelmeket beépítő példáit vette végig elsőként. A hiedelmek filmes felhasználásának okait, formáit és további lehetséges módjait mutatta be. Fő kérdése, hogy mi teszi ezeket vonzóvá a horrorfilm-ipar számára. Előadása végén egy általa rendezett amatőr horrorfilm levetítésre is sor került.

VALLÁSI RÍTUSÉRTELMEZÉSEK A HUNGAROLÓGIAI DOKTORI ISKOLA HALLGATÓINAK ÉVES KONFERENCIÁJÁN

Kolozsvár, 2024. április 19.

BENEDEK ROLAND ÁRON

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának berkein belül került sor a Hungarológiai Doktori Iskola hallgatóinak éves konferenciájára. Az idei rendezvényt Szabó Levente egyetemi docens nyitotta meg, utána Szilágyi Márton (ELTE) tartott plenáris előadást. Összesen huszonnégy doktorandusz mutatta be eddigi kutatásainak eredményeit. A következőkben négy olyan előadás témáját ismertetem, melyek szorosan kötődnek bizonyos vallási rítusok feldolgozásához, értelmezéséhez.

Tőke Sugárka *A csíksomlyói pünkösdi búcsú reprezentációja a dokumentumfilmekben* címet viselő előadásában a búcsú időszakát feldolgozó mozgóképes alkotásokat hasonlította össze. Különbséget tett az „etnofilmes" sajátosságokat magukon viselő, a rítusokba nem beavatkozó, sokkal inkább azokat természetes közegükben bemutató és a kommerszebb jellegű, a látványosságra, színességre, egyfajta „retusált" hitelességre törekedő alkotások között. Fő összevetési szempontként vetődött fel a népies rítusok révén megjelenő esetleges nosztalgia, a múltidézés kérdése. A feldolgozott művek közt szerepel Keszi Kovács László 1942-es fekete-fehér filmje, Mester József 1992-ben bemutatott, részletekbe menő alkotása, a rítus misztikus vonzatait megragadó Tóth Péter Pál rendezésében készült *Nem vagyunk mi árvák*, illetve az eszményítésre törekedő, Moys Zoltán vezényletével készült mű. Végszóként Tőke Sugárka kiemeli, hogy az általa vizsgált alkotások a búcsút a magyarság eszményét egybetartó jelenségeként értelmezik, magát a vallásos, rítusos jellegét pedig kissé a háttérbe szorítják.

Czekes-Posztuly Tünde a Kászoni-medencében található Deboly lakosságának felekezeti kérdéseit vizsgálta. A 40-es évek végén bekövetkező felekezetváltás következtében a falu nagyrésze ortodox vallású, az addigi görög-katolikus többség napjainkban már csak kisebbségként van jelen. Ez a fajta igen erős váltás a különböző szokásokra is hatást gyakorolt: a görög-katolikus templomot már csak a húsvéti időszakban használják, a halotti prédikáció elsődlegesen román nyelvű, de magyarul is elhangzik megemlékezés, a ravatalozás a családi háznál történik, illetve az egész temetkezési folyamat egy előre meghatározott rend szerint zajlik le. Az előadó a temetőben található sírfeliratokat vizsgálva a következő megállapításokra jutott:

az 1948 utáni sírköveken a román nyelv használata dominál, de megfigyelhető egyfajta sajátos keveredés a magyar nyelvből származó elemekkel is. E kétnyelvűség és nyelvkeveredés egyben az egész közösség identitásának is szerves része.

A következő előadást András Ignác tartotta, aki a virrasztás szokásának sajátos jellemzőit vizsgálta a kászonfeltízi romáknál. A falu eredet- és kutatástörténetének összefoglalása után a közösség élethez és halálhoz való sajátos kapcsolatára tér ki: elsősorban a földi életet nehézségként fogják fel (születéskor sírnak az újszülött előtt álló életút bizonytalansága miatt), a halált pedig egyfajta végső megbékélésként, biztos pontként értelmezik. A virrasztás hagyományához (három napig maradnak a halott mellett, a pap és a kántor közbenjárását egyedül a temetés mozzanatában igényelik) erősen ragaszkodnak. András Ignác az előbb felsorolt sajátosságokat leginkább a közösségre ható, azzal kapcsolatban lévő székely hagyományok, szokások átvételének tudja be.

Rapa Annamária előadásának témája első hallásra meglepőnek hathat: a középkor XXI. században megjelenő reprezentációit vizsgálja, illetve a korszak irodalmának iskolában való tanítási lehetőségeit tárgyalja. Fő kérdésfelvetése az, hogy miben tudnak aktuálisak lenni számunkra a középkori szövegek. Kiemeli már az akkori kultúrában is szervesen jelen levő intertextualitást, illetve a transznacionalitást mint kapcsolódási pontot jelenünkkel. Emellett problematizálja a középkori elemek és díszletek megjelenését a kortárs, leginkább vizuális médiumokban. Bemutatójának gerincét két kódex vizsgálata teszi ki: az Érsekújvári Kódexben az ott megjelenő ábrázolásokat és azok szövegekre kifejtett hatását taglalja, míg a Festetics-kódex tanulmányozásában a petrarcai irányú reneszánsz befolyást, illetve a műben megjelenő élet-halál oppozíciót emeli ki.

BESZÁMOLÓ A *RURALITY AND RELIGION. PLACES AND NETWORKS OF RELIGION IN RURAL AREAS OF ROMAN ITALY, GAUL, AND THE NORTHERN PROVINCES* NEMZETKÖZI KONFERENCIÁRÓL

Graz, 2024. május 6–8.

SZABÓ CSABA

A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke, az Osztrák Tudományos Akadémia Régészeti Intézete és a Grazi Egyetem Ókortudományi Intézete (IGS „Resonant Self-World Relations) közös szervezésének köszönhetően és a Thyssen Stiftung támogatásával került megrendezésre 2024. május 6. és 8. között Grazban a „*Rurality and religion. Places and networks of religion in rural areas of Roman Italy, Gaul, and the Northern Provinces*" elnevezésű nemzetközi konferencia. A konferencia célja az volt, hogy a római vallás kutatásában ritkán érintett, „falusias", „vidéki", vagyis a város pomeriumán kívül eső területek vallásos életének régészeti és irodalmi forrásaira fókuszáljon a Római Birodalom északi, limes-menti provinciáiban.

A római vallás kutatásának elmúlt két évtizedében felgyűlt hatalmas mennyiségű szakirodalom elsődleges kutatási fókusza az ún. élő vallás, vernakuláris vallás (*lived ancient religion*) és az urbánus terek kölcsönhatásának vallástudományi kutatására összpontosult.[1] A római vallásgyakorlat hagyományos kutatási irányzata, amely elsősorban Georg Wissowa örökségeként a római vallást mint emberi és isteni világ közötti jogi keretek között zajló, szigorú szabályokhoz és helyes rítus-gyakorlathoz görcsösen ragaszkodó polgári (civil) és polis-vallásként értelmezte, továbbra is jelen van a szakirodalomban, ez elsősorban John Scheid paradigmatikus munkásságában érzékelhető, aki a konferencia első *keynote* előadója volt.[2]

A konferencia célja e két, egymástól számos pontban eltérő kutatástörténeti irányzat közös pontjainak egyesítése volt egy olyan forráscsoport elemzése révén, amelyről az irodalmi és művészeti forrásaink (freskók, mozaikok, reliefek) szűkösek és nemegyszer túlságosan „bukolikusak", idealizáltak, míg régészeti forrásaink számos esetben nehezen értelmezhetőek.

[1] Rüpke: Pantheon; Rüpke: Urban Religion.

[2] Scheid: The Gods, the State, and the Individual.

A konferencia elsődleges kihívása a „rurális vallás" (*rural religion*) fogalmának meghatározása volt, amely nem bizonyult egyszerű feladatnak. Míg Róma város esetén az Urbs határait régészetileg, epigráfiailag és irodalmi források alapján jól dokumentált szentélyek egész sora körvonalazta (több, koncentrikus körben 3, 5 majd 6 mérföld távolságban), addig a provinciális római régészetben a „városon kívüli" vallásos jelenségek fogalma jogi, földrajzi, demográfiai, régészeti szempontból is sokszor egybemosódik, nehezen körvonalazható. „Falusias", rurális vallási térnek szoktuk nevezni a civil vicusok szentélyeit, de a városoktól távol eső, melegvizű források, barlangok, magaslati pontok (hegyek, hegyi átjárók) közelében létrehozott szakrális tereket is. Bonyolultabb kategóriaként jelentek meg a konferencia előadásaiban a bennszülött, római hódítás előtti lakosság azon szentélyei, amelyek túlélték a hódítás korszakát és funkcionális szakrális térként, de már római tárgyi kultúrával gazdagodva működtek tovább, vagy olyan, kvázi-városi vagy városi jellegű szentélyek, mint Gorsium esete vagy a katonai vicusok szentélyeinek kérdése. Ezek a jogilag meghatározott városi területekről (*pomerium,* városfal) távol eső, de sok esetben egy-egy római város territoriumának részeként funkcionáló, monumentalizált szentélyekre a kortárs szakirodalom a „városiasodott" szakrális terek fogalmat alkalmazta (*urban religion, citification of religion*), jelezve ezáltal a város és vallás kölcsönhatásának pomeriumon kívül eső, a vidéken is jól érzékelhető hatását.[3]

A fogalom módszertani problémája számos előadásban felbukkant, így Cristina-Georgeta Alexandrescu Moesia Inferior esettanulmányait bemutató előadásában, amelybe a felületesen feltárt, XIX. századi vagy mentőásatások során előkerült, de rosszul dokumentált példákon keresztül illusztrálta a rurális vallás kutatásának határait. Astrid Schmölzer Aguntum római város környékét, természeti adottságait és a városon kívül eső, útmenti szentélyeket elemezte, Nirvana Silnović Dalmatia Mithras-szentélyeinek sajátos, *spelaeum* jellegű kialakítását és szokásostól eltérő építészeti jegyeit, természeti adottságait emelte ki, míg Günther Moosbauer Raetia provincia rurális szentélyeit próbálta egy innovatív tipológia szerint térképre helyezni és részletesen bemutatta a hegyi régészet határait. Manfred Lehner a keleti Alpok magaslati szentélyeit, Vesna Tratnik és Janka Istenič két barlang-szentélyt mutatott be Svájcból és Szlovéniából, Elisabeth Waldhart az alpesi magaslati szentélyek kontinuitásának bonyolult témakörét járta körül, Gerald Grabherr és Barbara Kainrath Ausztria egyik legjobban feltárt vidéki szentélyének, a pre-római gyökerekkel rendelkező, de a római korban is használt lienzi szentéllyel foglalkoztak, míg Bernhard Schrettle a frauenbergi szentélykörzet „rurális", vagy periurbánus jellegét mutatta be. Nadežda Gavrilović Vitas Moesia Superior provincia vidéki szentélyeinek kérdését vázolta fel, Bíró Szilvia Pannonia vicusainak szűkös vallási forrásait gyűjtötte össze és egy módszertani összefoglalót tartott a rurális szentélyek kategóriáiról és elemzési

[3] Urciuoli: Citification of Religion; Rüpke-Urciuoli: Urban Religion Beyond the City

kritériumairól mig Dan Deac és Radu Zăgreanu Dacia Porolissensis provincia vidéki szentélyeinek problémájával foglalkozott a Porolissum által dominált régióban.

Leif Scheuermann Noricum provincia vidéki szentélyeivel és azok közlekedési útvonalaival, megközelíthetőségével foglalkozott, Audrey Ferlut a gall provinciák vidéki (elsősorban gyógyító) szentélyeit gyűjtötte össze, míg végezetül Peter Scherrer a városoktól távol eső, vidéki szentélyek építőiről, a városi polgárság pomeriumon túl is érzékelhető hatásáról és tájformáló erejéről beszélt.

A konferencia egy módszertanilag izgalmas záróvitával ért véget, amely kiválóan példázta, hogy az esemény főbb célkitűzései és kérdései relevánsak és a már fellelhető gazdag szakirodalom ellenére a dunai régió szűkös régészeti forrásainak tükrében számos aspektusában hiánypótlóak.[4] A konferencia előadásait várhatóan egy nemzetközi kiadónál jegyzett kötetben fogjuk kiadni az elkövetkező évben.

BIBLIOGRÁFIA

Auffarth, Ch. (ed.) Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

Rüpke, Jörg: Pantheon: A new history of Roman religion. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Rüpke, Jörg: Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change. New-York–Berlin: De Gruyter, 2020.

Rüpke, Jörg – Emiliano Urciuoli: Urban religion beyond the city: theory and practice of a specific constellation of religious geography-making = Religion 53, 2023/2, 289–313.

Scheid, John: The Gods, the State, and the Individual: Reflections on Civic Religion in Rome. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Urciuoli, Emiliano: Citification of Religion: A Proposal for the Historical Study of Urban Religion. = Susanne Rau – Jörg Rüpke (eds.): Religion and Urbanity Online. University of Erfurt, 2023 https://www.degruyter.com/database/urbrel/html?lang=en#editorial (2024. szept. 12.)

[4] A téma eddigi legrészletesebb összefoglalója Auffarth: Religion auf dem Lande.

A REFORMATION RESEARCH CONSORTIUM 13. *EARLY MODERN ENCOUNTERS. RELIGIONS, CULTURES AND SOCIETIES* CÍMŰ KONFERENCIÁJA

Palermo, 2024. május 14–16.

TÓTH ANNA JUDIT

A Reformation Research Consortium (REFORC)[1] tudományos társaságának célja a koraújkori kereszténységre vonatkozó kutatások elősegítése, többek között éves konferenciák rendezésével, amelyek módot nyújtanak az időszakkal foglalkozó kutatók számára az eszmecserére. Az idei, immáron tizenharmadik konferenciát 2024. május 14. és 16. között Palermóban rendezték. Az Afrika és Európa határán fekvő sziget viharos története során sokszor szolgált a különböző vallások, kultúrák érintkező pontjaként: az arabok a Bizánci Birodalomról szakították le Szicíliát egy arab emirátust hozva létre, néhány évszázaddal később az északról érkező normannok alapították meg saját királyságukat, s II. Frigyes idején nemcsak a szigetet, hanem az egész Német-Római birodalmat Palermóból kormányozták. Szicília történeti adottságaihoz illeszkedett a REFORC idei konferenciájának témaválasztása is, amely a vallások, társadalmak és kultúrák közötti találkozások kérdését állította a középpontba.

A rendezvénynek a La Pira könyvtár adott otthont, amely a Fscire (Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII) fiókintézménye. A könyvtár csak 2018 végén nyílt meg, azonban hagyományaiban a sok évtizedes múltra visszatekintő Giuseppe Dossetti könyvtárra megy vissza, annak iszlám vonatkozású anyagának átköltöztetésével, illetve digitalizálásával jött létre. Elsődleges profilja az iszlám kutatása.[2]

A REFORC konferenciáin megszokott módon minden nap több, egész órás konferenciaelőadás is elhangzott, amelyek a legkülönfélébb témakörök kapcsán vizsgálták a kultúrák közötti interakciókat, körbejárva a kora újkori Európa valamennyi peremterületét. Fabrizio D' Avenia, (Palermói Egyetem) „Sicilia Sacra" című előadásában a szicíliai misszionáriusok szerepét vizsgálta a görög szigetvilág, elsősorban a Kyklasok katolikusainak lelkigondozásában – a régió missziós területnek számított a korban, amelyre az érintett atyák helyenként a „mi Indiáink"-ként hivatkoztak. Aleksandra Lipińska (Kölni Egyetem) a koraújkori Lemberg felekezeteinek térhasználatát ele-

[1] https://reforc.com

[2] Bővebben az anyagról: https://www.fscire.it/lang/eng/heritage/biblioteca-la-pira

mezte. A kelet és nyugat, észak és dél közötti útvonalak metszéspontjában fekvő várost mindig is etnikai, felekezeti, sőt, vallási diverzitás jellemezte, ami különösen érdekessé teszi a városi térhasználatának kérdését. Jan Loop (Koppenhágai Egyetem) Theodor Bibliander 1543-as latin nyelvű Korán kiadásának hatástörténetét mutatta be. A nyomtatvány nem egy újonnan készült, hanem egy középkori fordítást adott közre, azonban így is hosszú ideig megkerülhetetlen volt az iszlám megismerésében. Laura Beck Varela (Universidad Autónoma de Madrid) előadásának tárgya a spanyol-amerikai országok katolikus alkotmányai voltak. Daniel Lindmark (Umeå Egyetem) a svéd lutheránus egyház és a számik kapcsolatát mutatta be. Ez a kapcsolat a vártnál sokkal komplexebb volt: a svéd államegyház a XVII. sz. eleje óta adott ki ábécéskönyveket, katekizmusokat, Bibliákat több számi dialektusban is. A földrajzi közelség ellenére a norvég-dán állam eljárásaihoz képest jelentős különbségek is megfigyelhetők: míg ott a számik gyakran váltak a boszorkányperek áldozatává, ez Svédországban rendkívül ritka volt. Újlaki-Nagy Réka (HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont) előadásában a legszélsőségesebb szentháromságtagadás, az ún. nonadorantizmus kérdését vizsgálta erdélyi protestáns gondolkodók példáján, azt kutatva, hogy vajon mennyiben szükségszerű vagy sem ebből a krisztológiai pozícióból a judaizálás felé való továbblépés, illetve melyek azok a teológiai állítások, amelyek magukkal vonják az ószövetségi tanítás irányába való elmozdulást.

A plenáris előadásokat öt párhuzamos szekcióban tartott előadások követték. A szekciók témái is széles spektrumon mozogtak, különös tekintettel a többfelekezetű vagy -vallású közösségek együttélésére.[3]

[3] A konferencia absztraktfüzete online is elérhető: https://reforc.com/events/thirteenth-annual-reforc-conference-on-early-modern-christianity/

BESZÁMOLÓ A CESNUR BORDEAUX-BAN MEGRENDEZETT NEMZETKÖZI KONFERENCIÁJÁRÓL

Pessac, 2024. június 12–15.

NEMES MÁRK[1]

Az új vallási mozgalmak tudományos vizsgálatát illetően Európa több egyedülálló szervezetnek is otthont ad. Közülük kiemelkedik az 1988-as alapítású olasz *Centro Studi sulle Nuove Religioni*, amely a szakterület legkiterjedtebb nemzetközi hálózata. E tudományos fórum meghatározó szerepet játszik kis- és alternatív vallási közösségekkel kapcsolatos tudományterületi diskurzusban, továbbá hiteles platformként egy transzparens kommunikációs közeget is biztosít a témával foglalkozó kutatók és a gyakorta elzárkózó új vallási közösségek képviselői számára. A szervezet világszerte ismert torinói könyvtárán kívül[2] leginkább alapítása óta évi rendszerességgel megrendezett konferenciáiról ismert. Ezek helyszíne évente változik, követve a nemzetközi szakmai diskurzus főbb frontjait. 2024-es rendezvényének a franciaországi Université Bordeaux Montaigne adott otthont.

A 2024-es konferenciát több okból is kivételesnek tekinthetjük. Ezen okok közül elsőként szükséges megemlékezni a CESNUR korábbi igazgatójának, PierLuigi Zoccatellinek (1965–2024) tragikus – és a konferencia időpontjában egészen közeli elhunytáról. Zoccatelli 1998 óta kulcsszerepet játszott a CESNUR működésében; a bordeaux-i konferencia szervezésében is több feladatért felelt. Személyének fontosságát mi sem mutatja talán jobban, mint a tény, hogy megüresedett pozíciója a CESNUR kötelékében (e cikk írásának időpontjában) továbbra is betöltetlenül áll. A 2024-es konferencia szervezőbizottsága így a bordeaux-i eseményt az ő emlékének és szellemi örökségének ajánlotta. A konferencia egyediségéhez hozzájárult annak 2024-es helyszíne is. Franciaország – egy nemzet, amely a *laicité* alapján szigorúan elválasztott civil és vallási életről ismert – határozottan merész választás volt egy új vallási mozgalmakkal foglalkozó konferencia helyszínének. Az olyan új vallások kutatóinak és képviselőinek megjelenése egy népszerű szekuláris egyetemi campuson, amelyek korábban heves társadalmi és politikai vitákat váltottak ki az országban

[1] A konferencián való részvételt a szerző számára a Laura and Lorenz Reibling Family Foundation (LLRFF) pénzügyi támogatása tette lehetővé.

[2] A könyvtárról a szerző a Tudományunk Műhelyei rovatban közölt korábban ismertetést.

– mint a Family Federation (ismertebb nevén Egyesítő Egyház), a Jehova Tanúi vagy épp a szcientológia – könnyedén a morális pánik célpontjává tehette volna a rendezvényt. Bernadette Rigal-Cellard (Bordeaux Montaigne Université, Bordeaux, Franciaország), a konferencia házigazdája nyitóbeszédében mindezekre őszintén reflektált. Kitért arra, hogy Franciaországban a mai napig domináns paradigmának minősül az ún. „szektás narratíva", amely alapul szolgál az olyan szektaellenes (*anti-cult*), vagy „szektafigyelő" (*cult watch*) szervezetek tevékenységéhez és támogatásához, mint a FECRIS, vagy a MIVILUDES. Rigal-Cellard ugyanakkor rámutatott: a Université Bordeaux Montaigne mindig is határozottan kiállt tudósai és diákjai mellett és nem ad helyt semmilyen külső nyomásgyakorlásnak, amely az egyetemen zajló a tudományos munkát akadályozná. A 2024-es rendezvény harmadik különlegessége tematikus fókusza volt, melyet az alábbi cím foglalt össze: „*The Contribution of Minority Religions to Society*." A konferencia a konvencionális vallástudományból is ismert témák helyett (válság; pluralizmus; varázstalanítás és újravarázsolás; tradicionalizmus és innováció[3]) az idei rendezvényt a „*contribution*" (avagy hozzájárulás) témája felé terelte. Az alternatív vallásosság társadalomjobbító tevékenységére való összpontosítás lehetővé tette a vallási kisközösségek és társadalmakon átívelő konvencionális vallási mozgalmak dichotómiájának új alapokra helyezését, valamint a korábban már taglalt témák újragondolását.

Bernadette Rigal-Cellard nyitóbeszédét követően a konferencia Eileen Barker (London School of Economics) plenáris előadásával kezdődött. Barker tematikus áttekintést nyújtott a társadalmi hozzájárulások számosságáról, kitekintve ezek főbb irányaira: a vallás jogi definícióinak kritikájára, az civil és (vallási) lelkiismeret konfliktusaira, az alapvető emberi jogok megerősítésére. Kifejezett fókusszal ismertette az új vallási közösségek által felvetett lelkiismereti problémákra adott orvosi alternatívák pozitív össztársadalmi aspektusait, a közösségi és jóléti programok másodlagos szociális biztonsági háló-jellegét, valamint az oktatás, a művészi önkifejezés és alkotás innovatív formáit – kiemelve ezek között a társadalmi aktivizmust vagy a környezetvédelmet.

Barkert egy másik szakmai kiválóság, J. Gordon Melton (Baylor University) előadása követte, aki egy hasonlóan érdekes témát ismertetett az *Asian New Religions' Contributions to Society* szekció első előadójaként. Prezentációjának fókuszában a tajvani *Golden Mother* mitikus alakja állt, amely az 1950-es évek végén New Yorkban élő a kelet-ázsiai kisközösségek életében bírt kiemelkedő fontossággal. Melton kiemelte, e mitikus figura kultúraazonos és generációkon átívelő identitáserősítő közös nevezőként a tajvani bevándorlói diaszpóra összetartó eleme volt. A panel második előadója Massimo Introvigne (CESNUR) a Tai Ji Men globális békemisszió-

[3] Ezek a témakörök már felmerültek korábbi CESNUR konferenciák fókuszaként. Lásd: https://www.cesnur.org/conferenze.htm Hozzáférés: 2024. 07. 13.

ját ismertette, külön figyelmet szentelve a „Sárkánytánc" és a „Világbéke harangja" értelmezési lehetőségeire. Mindkét esetben egy, a PierLuigi Zoccatellitől ismert „ezoterikus paradigma" *(esoteric paradigm)* kontextusaiban ismertette a vizsgált jelenségeket. Ezen ülésszak harmadik előadása során Bernadette Rigal-Cellard tartott irányított beszélgetést Canh Quang Tra-nal, a Cao Dai mozgalom tengerentúli missziójának vezetőjével a mozgalom vallásgyakorlatáról, világnézetéről és társadalmi hozzájárulásairól. Őket Bae Kyuhan előadása követte (Daejin University), aki a koreai Daesoon Jinrihoe mozgalom áttekintésére, valamint egy Koreában végzett, szociális hozzájárulásokat taglaló felmérés eredményeire fókuszált. Ötödik előadóként Benjamin Penny (Australian National University) a Weixin Shengjiao mozgalom fő alakjának, Wangchan Laozu karakterét elemezte történelmi-nyelvészeti irányból. Előadását Fiona Hsin-Fang Chang (Weixin Shengjiao College) prezentációja egészítette ki, aki Wangchan Laozu és a kortárs Weixin Shengjiao mozgalom spirituális kötődéseit ismertette.

A CESNUR-konferenciákon szokás új vallási mozgalmak képviselői számára lehetőséget biztosítani, hogy csatlakozzanak a szakmai diskurzushoz, mely során ismertethetik értelmezéseiket és személyes nézőpontjaikat az aktuális, őket (is) érintő kérdésekről. Erre kiváló példa volt a *Storming Zion Revisited: Militarized Raids and the Resurgence of Brainwashing Theory — Emic and Etic Perspectives* panel, amely a 'szektaként' megjelölt mozgalmakkal szembeni túlzott deterrenshasználat kérdéseit vizsgálta. A panelbeszélgetésben Susan Palmer (Concordia University), Alessandro Amicarelli londoni jogász, valamint Massimo Introvigne képviselte a moderáló szakmai kört. Beszélgetőpartnereik Maria Vardé (Buenos Aires University), Diana Cacciali (Institute of Applied Arts, Bahía Blanca), Camelia Marin (Soteria International, Koppenhága) és Martin Krajca (Masaryk University) voltak, akik a belső perspektíva képviselőiként személyes visszaemlékezésekkel tették élővé az excesszív hatalmi reakció vallási kisközösségekre mért hatásait.

Az első nap három párhuzamos szekcióval zárult, melyek az észak-amerikai vallási és társadalmi trendeket, a Tai Ji Men jogi küzdelmeit és a „új régi" vallások társadalomjobbító hozzájárulásait vizsgálták. Az említett szekciók közül a cikk szerzője az elsőn vett részt. Az ülésszakot Dyron Daughrity (Pepperdine University) nyitotta, aki a rendkívül polarizált kortárs amerikai vallásos társadalom történelmi hátteréről tartott átfogó előadást. Daughrity hangsúlyozta, hogy a jelenlegi társadalmi feszültség alapjául az 1960-as években egyre inkább szétváló – és politikai narratívát is felhasználó – vallási aktivizmus szolgált. Az úgynevezett *evangelical boom* határozott demarkációs vonalakat hozott létre az amerikai társadalom egészében. Daughrity rámutatott, hogy az Egyesült Államokban a vallásos lakosság ma már inkább a politikai álláspontok mentén oszlik meg, mint a vallási kérdések mentén. Ennek az eltolódásnak az egyik kortárs fejleményét Edward Irons (The Hong Kong Institute for Culture, Commerce and Religion) vizsgálta. Irons előadásában azt a kérdést tette fel,

hogy a tudósok tekinthetik-e aktív összeesküvési hálózatokat új vallási mozgalmaknak. A QAnon mozgalom példáján keresztül Irons számos párhuzamot vázolt fel a vallásosság és az összeesküvési teóriák között. Kiemelte a kollektív modern mítoszok szerepét, a közös materialitást, a szélesebb társadalmi egész komplementereként működő belső struktúrákat és a hatalom különálló csatornáit is. Előadásában mégis arra a következtetésre jutott, hogy a QAnonból még mindig hiányzik számos olyan szubsztantív elem, amely lehetővé tenné, hogy azt a kutatók teljes értékű, vagy akár proto-vallásként értelmezhessék.

E panel harmadik előadója egy ismert kanadai szektaellenes szervezet, az Info-Cult képviseletében Sam Downs volt, aki az új vallási mozgalmak társadalmi egészhez való hozzájárulásait egy kevésbé optimista szemszögből ismertette. Előadásában az új vallási közösségek tagjainak kikerülési szituációit taglalta, valamint kiemelte az Info-Cult aktív szerepét a kanadai aposztaták és kikerültek támogató csoportjainak létrehozásában és ún. *safe space* terápiás közösségek biztosításában. A „magas kontrollú csoportok" (*high control groups*) szélesebb kontextusában továbbá kitért a politikai radikalizmus, az összeesküvés elméletek és a szociális izoláció okozta elmagányosodás kérdéseire is. A délután Marie Gayte-Lebrun (University of Toulon) előadásával zárult, aki a katolikus spirituális és gazdasági revitalizáció egyedi példáját ismertette az USA gazdaságilag és szociálisan leszakadó régióban (*Rust Belt*). Esettanulmányában azt vizsgálta, hogy Steubenville (Ohio) hogyan éledt újjá a katolikus családok aktív közreműködésével, és hogyan mutathat követendő példát a vallási háttérből táplálkozó másodlagos szociális háló az elnéptelenedéssel, bűnözéssel és mélyszegénységgel szembeni harcban.

A második napot a *Jehovah's Witness Test* kutatási projekt nyilvános vitája nyitotta, mely során Emily B. Baran (Middle Tennessee State University), George D. Chryssides (York St John University) és Zoe Knox (University of Leicester) ismertették a projektet kezdeti eredményeit. A projekt célja a Tanúk társadalmi percepciójának figyelemmel kísérése több párhuzamos országban, a társadalmi toleranciának, együttélési konfliktusoknak és a társadalmi szerepvállalás változóinak vizsgálatával.

A második ülésszak a Family Federation (ismertebb hazai nevén Egyesítő Egyház) helyzetét vizsgálta Japánban, mely során Massimo Introvigne ismertette az Egyesítő Egyház elleni elhúzódó médiakampány hátterét és a Shinzo Abe meggyilkolását követő szektaellenes pánik fejleményeit. Őt a Family Federation képviselői és külső küldöttei követték: Tatsuki Nakayama (nemzetközi jogász, Japán) és Norishige Kondo (a Family Federation, Japán) az egyház Japánban való felszámolási folyamatának jogi összefüggéseit vázolták fel. Moriko Hori (a WFWP alelnöke és regionális elnöke) és Suzuko Hirschmann (az Egyesítő Egyház tagja) személyes történetek segítségével tette élővé e folyamatoknak hívekre gyakorolt hatását. A panel Michael Balcomb (a Family Federation európai és közel-keleti elnöke) összefoglalójával zárult, aki kiemelte a Japánban történt incidenst követő kigyűrűző társadalmi megbélyegzés, Európára is átterjedő hatásait.

A második nap ebédszünetében került megrendezésre az International Society for the Study of New Religions (ISSNR) éves általános ülése is. A világszervezet (amelynek a CENUR is tagja) ülésén az elnökségi tagokon kívül a fiatal kutatók igen széles köre is részt vett. Az ülésszakon meghatározásra kerültek az ISSNR 2024–2025-ös céljai, köztük a folyóiratuk, az *International Journal for the Study of New Religions* citációs szintjének emelése is.

Az ebédszünetet Donald Westbrook (San José State University) *Anticultism in France: Scientology, Religious Freedom, and the Future of New and Minority Religions* című könyvének bemutatója követte.[4] A szerző és négy paneltagja (Miklovicz Attila (PTE), Massimo Introvigne, Eric Roux (Szcientológia Egyház Európai Irodája, Brüsszel, Belgium) és Bernadette Rigal-Cellard) alapos bevezetőt tartott a szcientológia kortárs helyzetéről és társadalmi elfogadottságáról Európában és kifejezetten Franciaországban. A panelisták kiemelték miképp változott a jelenlegi francia törvényhozás és hogyan erősödhettek meg egyes politikailag becsatornázott mozgalmak (FECRIS, MIVILUDES). Továbbá rámutattak ezen szervezetek morális pánikkeltő tevékenységére olyan feszült társadalmi közegekben, mint amilyen Franciaországé.

A konferencia második napja három párhuzamos szekcióval zárult, melyek a Jehova Tanúinak a civil hozzájárulásait, a szunnita hátterű *Ahmadi Religion of Peace and Light* mozgalmat, valamint a spirituális és médiummozgalmak előrelépéseit vizsgáltak. Ezek közül a cikk írója az első szekciót látogatta meg, melyet Samuel Mancuso (La Sapienza University) előadása nyitott, aki a páciensautonómia védelmével kapcsolatos jogi sikereket, valamint az ún. alternatív vér management (*Alternative Patient Blood Management*) vonatkozásait vizsgálta. Mancuso hangsúlyozta, hogy a morális és lelkiismereti problémák elkerülése mellett[5] az alternatív PBM egy biztonságos megoldást nyújthat a műtétre váró Tanúk számára. A második előadó, Shane Brady (ügyvéd, barrister, London) a Tanúk lelkiismereti szabadságért folytatott küzdelmeinek jogi mérföldköveit ismertette, kifejezetten a fegyveres szolgálat, a véleménynyilvánítás és a gyülekezés, valamint a vallásgyakorlat és önrendelkezés szabadságjogait illető előrelépéseire fókuszálva. Őt Reginald Akuoko Duah (University of Ghana) követte, aki a Tanúk nyelvalkotó és nyelvmegőrző munkájára mutatott rá Ghána soknyelvű rurális területein. A panel George D. Chryssides előadásával zárult, aki az Egyesült Királyságban működő Tanúi ún. Jah-Jireh Otthonok (*Jah-Jireh Homes*) sajátos idősgondozó létesítményeit mutatta be.

A konferencia harmadik és egyben utolsó napja négy szekcióval nyitott, melyek ezoterikus és New Age kérdésköröket, a koreai társadalomban megjelenő új vallások sokféleségét az iszlám és új vallásosság kérdéseit, valamint a Jehova Tanúinak affiliációs

[4] A cikk írásának időpontjában ez a *Cambridge Elements in New Religious Movements* sorozat legfrissebb tétele.

[5] Jehova Tanúi elutasítanak mindenfajta vérátömlesztéssel kapcsolatos orvosi eljárást és helyette az ún. vérmentes, vagy alternatív vérmanagement-et alkalmazó eljárásokat preferálják.

és diszaffiliációs folyamatait vizsgálta. Az utóbbi szekció a szerző, Nemes Márk (MMA MMKI) előadásával kezdődött, aki a kelet-közép európai sérült kollektív identitás átörökítését, valamint a hazai Tanúk esetében ennek feldolgozását és újraértelmezési mechanizmusait ismertette három vizsgált generáció kvalitatív esettanulmányain keresztül. Őt Edward Graham-Hyde (University of Central Lancashire) követte, aki az Egyesült Királyságban Tanúk között végzett életútinterjús kutatásába vezette be a hallgatóságot. A panel utolsó előadója Ollimatti Peltonen (Jehova Tanúinak Európai Szövetsége, Selters) a mozgalomból való kilépést követő újracsatlakozási folyamatok jellegzetességeit ismertette, kiemelve a metódusok számosságára, valamint összetett hátterére (csendes eltávolodás, aktív diszaffiliáció, közösségi kizárás).

A délutánt a *La Luz del Mundo* evangelikál megújulási mozgalommal foglalkozó plenáris ülés nyitotta. Rosita Šorytė (European Federation for Freedom of Belief, Róma és Torino), Donald Westbrook, Massimo Introvigne és J. Gordon Melton prezentációi révén a résztvevők megismerhették a mozgalomban lezajló átalakulási folyamatokat is, melynek katalizátora a karizmatikus vezető bebörtönzése, a felerősödő fegyveres erőszak, valamint a COVID-19 pandémia volt. A szakmai nézőpontokat Delfino Guillen (La Luz del Mundo, Houston) és Bigvai Estrada (La Luz del Mundo, San Diego) kommentárjai és émikus nézőpotjai tették színesebbé.

A harmadik nap délutáni szekciói a Family Federation társadalmi hozzájárulásait, a litván gyökerű újpogányságot, makedón, cseh és román alternatív mozgalmak társadalmi hozzájárulásait, valamint az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos konfliktusokat és vitákat tárgyalták. A litván panelt Milda Ališauskienė (Vytautas Magnus Universtiy) előadása nyitotta, aki a Romuva mozgalom és a Visaginas Church példáin keresztül elemezte a vallásszabadság trendjeit a posztszocialista Litvániában. Őt Eglė Aleknaitė követte (Vytautas Magnus Universtiy), aki említett neopogány szerveződés „öko-vallási" jellegét elemezte (*ecological religion*). Aleknaitė továbbá aláhúzta a natív emergens vallási mozgalmak fontosságát a nemzeti kultúra fenntartásában, valamint a *Romuva* és más természetközeli vallások szerepét a szovjet kommunizmus alatt radikálisan materialistává vált világ újravarázsolásában (*re-enchantment*). A szekciót Audrius Beinorius (Vilnius Universtiy) történelmi áttekintése zárta, aki a litván Roerich Society 1930 és 1990 közötti tevékenységét vizsgálta, rámutatva mozgalom szovjet elnyomás alatti túlélésére és '89-es újjáalakulását követő alulról szerveződő struktúrájára.

A 2024-es konferencia záró plenáris panelje a dél-afrikai *Revelation Spiritual Home* mozgalmat tárgyalta. Massimo Introvigne a mozgalom történetére, Tshidiso Gama és Palesa Hloele (African Hidden Voices Research Institute) pedig szemantikai részletekre fókuszálva mutatták be ezt a sajátos őshonos dél-afrikai spirituális mozgalmat (*South-African indigenous spirituality*). A negyedik panelista, Thembi Tulwana (Revelation Spiritual Home, Johannesburg, Dél-Afrika) a Revelation Spiritual Home mozgalom mitológiai és egzisztenciális-ontológiai narratíváit ismertette, akit Rosita

Šorytė követett. Šorytė előadásában a dél-afrikai vallásszabadsággal kapcsolatos kérdéseket taglalta, elővetítve ezzel a jövő évi konferencia fókuszát. A szakmai találkozó maradandó emlékeztetővel zárult a résztvevők számára. Ismételten nyilvánvalóvá vált, hogy egy olyan érzékeny témát, mint a vallás és vallásosság – különösen az új vallásokat – helyrehozhatatlanul károsíthatja a tudományos félreértelmezés, az alaptalan társadalmi gyanakvás, vagy a túlzott állami beavatkozás.

Ugyanakkor az is láthatóvá vált, hogy az új vallási mozgalmak pontosan határterületi – néha akár transzgresszív – jellegükből adódóan képesek érdemi pozitív hozzájárulásokkal gazdagítani az őket befogadó társadalmat. Technológiai innovációval, alternatív megoldásokkal, másodlagos vagy kiegészítő szociális hálóként, vagy épp identitásbiztosító erőként ezen mozgalmak tudományos vizsgálata egy egyre inkább elidegenedő kortárs világban szükségszerű és elengedhetetlen. Az új vallások nem csupán megoldásként tudnak szolgálni a modernitás krízishelyzeteire, de egyben önreflexiós lehetőséget is nyújtanak a vallásos érzetű személynek, és felfedik a vallásfejlődés olyan alapvetően humán mechanizmusait, amelyek egyéb esetben a történelem távolsága miatt rejtve maradnának a vizsgálódó kutató számára. Az összességében három napos szakmai fórum (valamint az ezt követő negyedik, informális kirándulással teli nap) határozottan egyedülálló és felbecsülhetetlen értékű volt. Az ilyesfajta összejövetelek természetüknél fogva ritkák, ugyanakkor pontosan a ritkaságuk biztosítja azt, hogy a szakterület legkiválóbb kutatói, valamint kutatásuk tárgya is garantáltan megjelenik a megszervezett rendezvényen. A résztvevők sokfélesége és a szakmai álláspontok ilyen közegben történő ütköztetése a legdinamikusabb és hatékonyabb módja a szaktudás elsajátításának. Ebből adódóan a cikk szerzője hálás, hogy betekinthetett az NRS[6] legmagasabb szakmai műhelyeinek munkájába és fiatal kutatóként izgatottan készül a 2025-ös konferenciára, amelyre – ha a 'pletykák' igazak – a dél-afrikai Johannesburgban kerül sor.

[6] New Religions Studies

SCHMIDT ÉVA ARCHÍVUM HONLAPJÁNAK BEMUTATÓJA

Budapest, 2024. augusztus 5.

SZILÁGYI ZSOLT

2024. július 9-én az MTA Humán Tudományok Kutatóházában került sor a Schmidt Éva kutatói hagyatékának feldolgozására és közreadására indított kutatási program keretében létrejött *Schmidt Éva Archívum* honlapjának bemutatására. A honlap célja Schmidt Éva kutatásainak, gyűjtéseinek, publikációinak a hazai és nemzetközi kutatói közösség, illetve az érdeklődő nagyközönség számára történő bemutatása, hozzáférhetővé tétele.

Schmidt Éva (Budapest, 1948–Hanti-Manszijszk, 2002) néprajzkutató, folklorista, nyelvész, az MTA egykori Néprajzi Kutatóintézetének (ma HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet) munkatársa, az obi-ugor népek és nyelvek kiemelkedő kutatója 1991-től haláláig Nyugat-Szibériában, Belojarszkij városban dolgozott az általa megálmodott és a Magyar Tudományos Akadémia illetve a Hanti-Manysi Autonóm Körzet vezetése együttműködésének keretein belül létrehozott Északi-hanti Folklórarchívumban. Az első hanti tudományos intézmény vezetőjeként intenzív tudományszervező és oktató munkát végzett, hatalmas néprajzi- és folklórarchívumot hozott létre. Halála előtt hagyatékát 20 évre zárolta, így annak részletes tudományos feldolgozása csak 2022-ben kezdődhet meg.

Bár „Schmidt-hagyatékon" elsősorban a Belojarszkijban végzett munka eredményét értjük, valójában ennél jóval többről van szó. Schmidt Éva tudományos életművébe tartozik egész kutatói életútja, korábbi (1970, 1980, 1982, 1990–1991) gyűjtései, publikációi, jegyzetei, dokumentált előadásai, interjúi, szakmai jelentései, a közreműködésével készült kötetek, filmek, valamint mások gyűjtéseinek feldolgozása. A hagyatékot kiegészítik a gyűjtési dokumentációk és a Schmidt hagyaték mások által készített dokumentációi is. Az Északi-hanti Folklórarchívumban keletkezett anyagok eredetije az alapító szerződés értelmében az intézményt illetik, így a magyar kutató halála után ezek másolata került Magyarországra, amit a HUN-REN Nyelvtudományi Kutatóközpont gondoz. Ez az anyag 2022-ben jelentős mértékben bővült, hiszen Schmidt Ádám a feldolgozásban részvevő magyar tudományos intézmények rendelkezésére bocsájtotta az elmúlt évtizedekben a család által őrzött anyagokat is, így a Schmidt Éva Archívum fontos hagyatéki elemekkel gazdagodhatott.

Az 1970 és 2002 között gyűjtött, példátlan gazdagságú hanti és manysi nyelvi és folklórgyűjtés feldolgozása 2022-ben indult a HUN-REN BTK Néprajztudományi Intézete és a HUN-REN Nyelvtudományi Kutatóközpont közös projektjében, amelynek megvalósítását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatása teszi lehetővé. A program a hagyaték áttekintése után kiválasztott gyűjteményi egységek tudományos vizsgálatát, közreadását tűzte ki célul, hiszen a teljes feldolgozás előreláthatóan több ütemben valósulhat majd meg. A hagyaték értéke több szempontból is felbecsülhetetlen: egy veszélyeztetett nyelv, a hanti nyelv északi nyelvjárásainak komplex, több témára és szakterületre kiterjedő dokumentációjáról van szó, amit jelentős mennyiségű audio- és videofelvétel őriz. A felvételek egy része lejegyzéssel, jegyzetekkel is el van látva, ezekből a kutatás számára nélkülözhetetlen metaadatokat (gyűjtés helye, ideje, adatközlő személye, esetleg téma, műfaj) is megmerhetjük. A többszáz órányi eredeti hang- és videófelvétel a kutatói munka és a felhalmozott tudás példátlan gazdagságát is bizonyítja, amellett, hogy fontos bázisát jelenti a hanti kultúra iránt érdeklődő kutatásoknak is. A hagyaték feldolgozása során a projektben igyekszünk az analóg anyagokat a legmodernebb feltételek szerint digitalizálni, így őrizve meg az utókornak, ugyanakkor ez a feladat az online közreadás egyik alapfeltétele is.

A július 9-én lezajlott eseményen – amelynek a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont adott helyet – az immár több mint két éve futó program újabb fontos mérföldkövét jelentő honlap bemutatásán volt a hangsúly. Az eseményen az online felület szerkesztői – Ruttkay-Miklián Eszter, Csepregi Márta, Sipos Mária – mellett megszólaltak azok a munkatársak – Máthé Levente, Szilágyi Levente, Vitalij Szigiljetov, Gulyás Zoltán – is, akik egy-egy tematikus oldal létrehozásában segédkeztek. A honlap technikai kivitelezését Ferenczi Zsanett végezte, akit informatikus és nyelvész képzettsége tett alkalmassá e speciális feladat elvégzésére. A honlap létrehozásakor – ahogyan az egész feldolgozást, közreadást célzó program során mindig – igyekeztünk Schmidt Éva elképzelései alapján eljárni, az online felület, és az Archívum kialakításakor is figyelembe vesszük kutatói iránymutatásait.

A honlap – amely a https://schmidt-eva-archivum.nytud.hu/hu linken érhető el – öt fő menüpontot tartalmaz. Az első a projekt és a hagyaték részleteit mutatja be, a második Schmidt Éva életére és munkásságára koncentrál. Az *Archívum* menüpont tartalmazza magukat a gyűjtéseket. Itt többszempontú kereső segíti azokat, akik böngészni szeretnének az anyagokban. A kereshető paraméterek egyelőre a gyűjtés helyére és idejére, az adatközlő személyére, a forrás típusára és műfajára vonatkoznak, de ezt kiegészítve elérhető egy olyan helynévmutató is, amely a forrásokban előforduló helyszíneket tartalmazza. A források öt típus alapján különíthetők el: fényképek, videófelvételek, hangfelvételek, kéziratok és térképek.

A főmenü negyedik eleme a *Feldolgozások* nevet viseli. A szerkesztők szándéka szerint ez elválik az Archívumban megtalálható nyersanyagoktól. Schmidt Éva az archívum

archetípusáról írott munkájában kiemelte, hogy a forrásokat a lehető legtisztábban, magyarázat, rárakódó tudás nélkül is meg kell őrizni, párhozamosan a különböző célú és típusú feldolgozásokkal. Ezt az elvet testesíti meg az Archívum és a Feldolgozások menüpont szétválasztása. A Feldolgozások menüpontban lévő tematikus anyagok az Archívumban található forrásokra épülnek, azokat használják, de szerkesztett, magyarázatokkal ellátott formában. A teljes szétválasztás természetesen lehetetlen, hiszen az Archívumban található források mellett is szerepelnek leírások, fordítások, címszavak, amelyek már részben értelmezésként foghatók fel, a tendencia azonban egyértelmű.

Az ötödik pont a *Publikációkat* tartalmazza, így az online felületen is elérhetővé válik a kutató teljes szakirodalmi munkássága. A 170 tételes bibliográfia minden egyes eleme olvasható és letölthető az interneten keresztül. A honlap kialakításakor a program munkatársainak elképzelései szerint alapkövetelmény a többnyelvűség, amely a program jelenlegi szakaszában a magyar oldallal párhuzamos angol és orosz oldalak létrehozását jelenti. Ezzel elsősorban a nemzetközi tudományos közvélemény, az orosz kutatók, illetve a hantik és manysik számára való hozzáférés biztosítása volt a cél. Ez utóbbi egyben a – Schmidt Éva számára alapvető fontosságú – revitalizációt is szolgálja. A honlap valamennyi itt említett nyelven történő megjelenítése természetesen hatalmas vállalkozás, a különböző nyelvi változatok nem tudnak egyidőben megjelenni. A cél jelen pillanatban a lehetőség bemutatása, és a programban folyamatosan törekszünk a teljes nyelvi tükrözés megvalósítására is.

Az eseménynek különleges jelentőséget adott, hogy a honlap bemutatójára sikerült vendégül látnunk Schmidt Éva egykori hanti munkatársait, akikkel a nyugat-szibériai Belojarszkij városában alapított Északi-hanti Folklórarchívumban dolgozott együtt. A magyar kutató halála óta már nyugdíjba vonult munkatársak, Ljudmila Romanovna Homljak, Tamara Romanovna Pjatnyikova és Rima Konsztantyinovna Szlepenkova csatlakoztak a hagyaték feldolgozásához, és már a honlapra kerülő anyagok kidolgozásában is részt vettek. Elkészítették több település leírását, adatolták a fényképek jelentős részét, és életrajzi adatokat gyűjtöttek össze az adatközlőkről. A honlap bemutatóján elsősorban Schmidt Évához fűződő viszonyukról meséltek. Felidézték mikor találkoztak vele, hogyan kezdtek el vele dolgozni, mit jelentett számukra a magyar kutatónővel való találkozás. A vendégek között volt Zoja Sztyepanovna Rjabcsikova is, aki nem közvetlen munkatársként, hanem adminisztratív, kulturális pozícióból segítette annak idején Schmidt Éva és a Folklórarchívum munkáját.

A honlap természetesen folyamatos fejlesztés alatt áll. A hagyatékot feldolgozó program tevékenysége során az online felületen elérhető anyag, digitalizált hang és videófelvételek, kéziratok, Schmidt Éva kutatóútjairól készült térképek tekintetében is bővülni fog. A cél a rendelkezésre álló kereteken belül e páratlan tudományos anyag lehető legrészletesebb bemutatása.

RECENZIÓK

Michael Greed – Dawn Kruger (eds.):

God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God

(SIL International. Lean Publish, 2022)

According to its Introduction, this book was inspired during an SIL (Summer Institute of Linguistics) missiological reflection meeting in June 2019 by a vision on God and language, on which 28 papers were presented. These are divided into seven broad sections with a total of 458 pages. Most of the authors in this book work with SIL International, which is rated[1] as a pioneering missionary organization that has done much work in documenting the languages of the world with an interest in translating the Bible. These authors represent all continents, with twelve coming from the Americas, eight from Africa, seven from Europe, two from Asia, and one from Australia.

To sum up the authors' information, they have served in different roles, like, for instance, as Wycliffe Bible translators, as the SIL International chief research officer, etc. They hold degrees of MDiv, MA, MEd, DMin, PhD, ThD in English, linguistics, sociolinguistics, African linguistics, mission Theology, inter-cultural studies etc. Some of them have carried out fieldwork throughout South Asia and the Himalayas or in Papua New Guinea, Indonesia etc. Some of them have translated the Bible into their own languages and have published on the Bible translation, anthropology, disability studies, and inter-cultural theology, and so on.

This book aims to establish the value of language as a theological and missiological category. It explores the solid theological, missiological and biblical foundations concerning the role of language within the mission of God, with the conviction that the study of human language concerns not only morphology or syntax but also its characteristics as a carrier of culture.

As indicated above, the volume consists of seven broad sections, which are as follows: 1. the role of language in the mission of God; 2. language in and of the Bible; 3. language and social and development issues; 4. linguistic hospitality; 5. oral communication; 6. translating language; 7. facing the language.

Section 1 introduces the topic of the role of language in the mission of God, and contains five academic papers, which cover the following five themes: language and God's presence; language diversity; the role of language in God's mission; the

[1] Stephen R. Anderson: Language: A Very Short Introduction. Oxford 2012, chapter 2, 10.

continuum between language and God's mission; God's inclusive mission through languages.

Section 2 turns to language in and of the Bible, and contains six academic papers, which cover the following six themes: multilingualism in the Old Testament; multilingualism in the New Testament; Koine Greek in which the New Testament is written, and its use of the mission; the Greek translation of Jesus' original Aramaic in the Gospel; the relationship between language, identity, and disorder; the judgements of God and the place of language in God's mission.

Section 3 discusses the topic of language, social, and development issues. It contains six academic papers, which cover the following six themes: flourishing and language; the role of ecological actions in communicating the gospel; linguistic injustice; education and language policy development within the framework of the mission of God; linguistic poverty; language shift.

Section 4 is devoted to linguistic hospitality. It contains three academic papers, which cover the following three themes: a welcome to the linguistic other; the Commandment to love God and neighbor alongside the needs of minority language communities; demonstration on how linguistic diversity can promote living out the mission of God by a case study from the Luhyia community in Kenya.

Section 5 is about oral communication, which contains two academic papers, covering the following themes: a dynamic oral approach in a case study from Siberia; oral communication at the time of creation and a variety in the African context.

Section 6 relates to translating language, which contains three academic papers covering the following three themes: linguistic differences between languages which enrich the divine revelation; different paradigms relating to God, language, and translation; a case study from the Yansi people of the Democratic Republic of the Congo on translating Lord with the concept Mwol.

Finally, section 7 explores what is language and contains three academic papers, covering the following three themes: the relationship between language, culture, and the image of God revealed through author's personal experience in Papua New Guinea; the ever-dynamic lexeme; God, a linguistic concept towards an ethnolinguistic philosophy of thought and conscience.

I would like to discuss the following aspects of the book. First off, in the first paper (*Language: the gift of God's presence)*, Dawn Kruger[2] introduces language as a gift from God to humanity through which God makes Himself known to us and abides with us. (17.) He states God's desire is to break the yoke that holds people in slavery whether that could be emotionally, culturally, or linguistically, as well as

[2] The author, Dawn Kruger has served with Wycliffe Bible Translators and SIL International for 41 years. She holds an MA in English (University of Central Florida, 2005) and an MA in Missiology (Gloucester University, England, 2018).

breaking the yoke of our slavery to sin. Generally speaking, it is easier for people to understand the shackles of emotion and culture, but it seems that not many people mention of the yoke of language. Regrettably, however, the author did not elaborate further on this, but we reckon further research in this area should be necessary and meaningful.

Second, in the second research paper (*Language diversity: curse or blessing?*) the author Gary Simons[3] challenges the traditional interpretation of the Babel story which holds that multiplicity of language is a curse. (40.) He suggests two other ways of reading the Babel story, namely, one is rebellion and restoration, another is domination and deliverance. He concludes that language diversity is part of the divine blessing on creation. He quotes Hayashi Larry's point of view in the article of *The Blessing of Babel: A Theology of Languages* (CanIL Electronic Working Papers 3 [2017]: 64–76) that translating the Bible into a language for the first time reveals fresh insights about the meaning of the text. This is a quite convincing argument though unfortunately the author provides no further empirical evidence. If it is consistent with the theme of this book, i.e. God and language, then illustrative research in this area will be able to provide empirical data for the intersection of linguistics and theology.

Third, in the seventh paper (*Multilingualism in the New Testament*), the author Mamy Raharimanantsoa says the following:[4]

The example of Paul shows us how mastering a language other than your own can save you from a complicated situation. Language allows you to express yourself, to explain yourself, and to defend your rights. If you do not speak the language of your accuser, you may be discriminated against and reduced to silence. (102.)

This profoundly illuminates the social nature of language, which determines a person's status and identity, and also explains the innate power and authority of language. Moreover, the tenth paper[5] quotes a 2018 statement of Martin Ehala:[6] "People have a need to belong. That sense of identity helps them feel covered and connected. Language is a strong identifier, and it is still the most inherently meaningful

[3] The author, Gary F. Simons is Chief Research Officer for SIL International. He is also Director of the Pike Center for Integrative Scholarship and the Executive Editor of Ethnologue. He holds a PhD in linguistics from Cornell University and has done fieldwork in the Solomon Islands and Papua New Guinea.

[4] The author, Mamy Raharimanantsoa, with PhD degree of Protestant University of Brazzaville, is a Bible scholar who graduated from Uppsala University, Sweden (Mort et Espérance selon la Bible Hébraïque, 2006). Currently he teaches at the Protestant University of Brazzaville (Old Testament Studies), is a visiting teacher at Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB) Extension Yaoundé, and is training to be a Bible translation consultant for SIL Congo.

[5] Margaret Doll: Language and the redemptive word of God, 147. The author, Margaret Doll has been a member of Wycliffe Bible Translators since 1989. She received her MDiv (2009) and DMin (2012) from Gordon Conwell Theological Seminary.

[6] Ehala, Martin: Signs of Identity: The Anatomy of Belonging. New York: Routledge, 2018. 44–45.

method of communicating." The twelfth paper in turn quotes Robert E. Longacre[7] who states: "Language issues have the potential to enable or inhibit people's experience of that fullness of life because language and human life are ultimately inseparable." These statements all show us how important a role language plays in people's spiritual life.

Then again, in the ninth paper,[8] Michael Greed applies the Speech Act Theory, which was introduced by the Oxford philosopher John Austin (1911–1960) and developed by the Berkeley philosopher John Searle (born 1932). He analyses two passages in the Gospel of Mark (5:41, 7:34) that retain Jesus' native language to exemplify the illocutionary and perlocutionary, and indicates the deficiencies of interlingual translation in the original text. He points out that:

> something would be lost in translation if he failed to retain the original words of Jesus in these two particular speech acts. ...Mark's retention of the Aramaic in these two instances may suggest there are moments when the linguistic form takes on a life of its own, and as a result translation is only a poor second best. (147.)

(Perhaps more precisely, the language form he mentions here refers to the native language.) This provides us with an excellent example thatusing linguistic theory can help people understand the Bible more deeply and effectively.

In the twenty-fourth paper (*Different paradigms relating to God, language, and translation)*,[9] the author, Dick Kroneman proposes the following ideas:

> Some authors have called attention to the fact that translation is not just a matter of linguistic transformation – a changing of codes or sequences of labels. In order for translation to be successful, it needs to lead to transformation. This can only take place if the readers and hearers perceive the message to be relevant to their context. Translation without contextualization will most likely not lead to appropriation of the message and transformation of the hearer. Contextualization is important. However, it should never lead to a loss of accuracy of meaning or to syncretism. (388.)

He also summarizes the differences between the so-called "Revelation paradigm"

[7] Longacre, Robert E.: An Anatomy of Speech Notions. Netherlands: The Peter De Ridder Press, 1976, 319.

[8] Michael Greed: Talitha koum, which means, 'Little girl, get up!' The author, Michael Greed has an MA in Missiology and Leadership from Gloucester University, England, where his dissertation was on why liminal people make the best leaders.

[9] The author, Dick Kroneman is a senior translation consultant and serves as the SIL International Coordinator for Translation Research and Practice. He holds an MTh from Utrecht University, a PhD in translation studies from Vrije Universiteit Amsterdam, and a ThD from the Evangelical Christian University in Sorong, Indonesia. He has done fieldwork in Papua New Guinea and Indonesia.

and the "Communication paradigm" in 18 aspects, which are: The nature of God's revelation in the Bible; The main function of the Bible; Complexity of meaning in the Scriptures; Perspective on communication in Bible translation; Rendering of metaphors and idioms; Interpretation; Contextualization and so on. This list is extremely impressive and thought-provoking. They perfectly connect with the content of the twenty-sixth paper[10] and the twenty-seventh paper,[11] highlighting the great significance of conceptualization and dynamic lexemic transformation in changing the quality of human life. The twenty-sixth paper describes monochronic and polychronic orientation through the author's real experience and her social survey. It demonstrates that reconceptualization can produce vastly different results, directly relevant to Christian spirituality. All of these inspired in us the idea that the topic of God and language can be approached from different angles such as the philosophical perspective, theological perspective, or missiological perspective. Each perspective has its own merits. Ideally, they complement one another.

Furthermore, I think the following aspects are still open to discussion. In the seventh paper, Mamy Raharimanantsoa states: "We have noted that the multitude of believers in Revelation 7 is characterized by linguistic diversity." (104.) And also, in the nineteenth paper,[12] Grace Chou states a similar point: "Additionally, Revelation 7:9–12 describes the worship before the throne in heaven with different nations, peoples, languages, and tribes praising God each in their own language… why does he not unify the language to be one? Why does he instead gather people as they are?"[13] On the same page, she even describes a detail: "Revelation also depicts a song that people sing with different voices..." Let us see this passage in the literal wording of the Scripture,[14] i.e. Revelation 7:9–12: "After this I looked, and there before me

[10] Matthew E. Crosland: Language, culture, and the image of God: how God revealed himself to me in Papua New Guinea, 427. Matthew Crosland and his family served with SIL Papua New Guinea for 10 years overseeing their academic training program. Matthew has an MA in Inter-cultural Studies from Wheaton College and a PhD. in Inter-cultural Studies from Fuller Theological Seminary.

[11] Larry S. Hayashi: The ever-dynamic lexeme, 444. The author, Larry S. Hayashi, MA, has worked for more than 30 years in SIL language software development and training. He is an instructor at the Canada Institute of Linguistics. His interests include lexicography, field methodologies, and the intersection of faith with the mental lexicon.

[12] Grace Chou: Towards linguistic diversity with linguistic hospitality, 302–313. The author, Grace Chou is from Taiwan, and serves with Wycliffe Global Alliance Asia-Pacific. She served with SIL from 1995 to 2018 in linguistic research and Bible translation in Southeast Asia. She holds a DMin from Gordon Conwell Theological Seminary.

[13] However, she says: "It could be that there is only one language that everyone speaks." (305.). This appears to contradict the narrative in this paragraph.

[14] Bible quotations are from the New International Version (NIV).

was a great multitude that no one could count, *from* every nation, tribe, people and language, standing before the throne and before the Lamb."

So the Scripture is "*from* every ... language." The preposition "from" clearly indicates that what is being discussed here is their origin and original background, rather than their status in the current scenario. We can combine this with 1 Corinthians 15:51–52, which says: "Listen, I tell you a mystery: We will not all sleep, but we will all be changed – in a flash, in the twinkling of the eye, at the last trumpet. For the trumpet will sound, the dead will be raised imperishable, and we will be changed."

That is to say, Revelation 7:9 describes the scene in heaven from the perspective of the situation on earth; namely, those who will be saved in the future include these who currently use various languages on earth, and they will be transformed and stand before the throne in the future. As for the language used by these who are saved to praise God when they stand before the throne, this verse does not illuminate us clearly, neither does it contain a message on whether it is in different voices or not. Nevertheless, the Bible tells us that the saved people will be transformed at that time and will no longer be the same as they were on earth, but rather, without sin, just like God created people as monolingual.

Matthew E. Crosland writes in the twenty-sixth paper that "Further, I believe John saw people from *every* culture (nation, tribe, people, and language) standing before the throne of God in Revelation 7:9. To me this is a clear indication that culture will not pass away but be redeemed." (423.)

This view should also have been based on the same understanding as above. However, the so-called culture may have broad and narrow dimensions. Let us briefly mention Christian culture and pagan culture broadly for the time being. The differences between the two are obviously significant. Through the Christian cultural lens, most pagan cultures are inconsistent with the Bible. The Bible tells us that the Lord Jesus sacrificed His life and shed His precious blood to redeem Abraham's descendants, not even angels (Hebrews 2:16).

Besides, in the nineteenth paper, the author claims,

> I like to think about it like this: …do the languages and the speakers of the language have interactions with each other? It might be helpful for us to think about a metaphor. Is linguistic diversity a picture of different valuable ingredients like spices, vegetables, meat, flowers, etc. in the market? (309.)

In contrast to this, we believe that the fact that languages can be translated into each other shows that they are self-contained, so various languages can express the truth. This is obviously different from the metaphor of various dishes complementing one another.

All in all, God's powerful Word creates order and gives meaning to our lives. As beings created in God's image, we have been given the gift of language as a means to

identify, order, define, and be agents of meaning. However, despite the divine origin of language, it is simultaneously used as a method to distort truth, hide informative intent, plant doubts, and assign dishonor. How can we reform our languages and recover the meaning of conformity to God's will? "How can we restore our primary identity as image-bearers of God? How can we come out of hiding and experience shalom?" (148.) "Missional engagement with language, then, must extend into the academic realm to explore and firm up a theology of language…"[15] "We must develop a missiology of language that reflects the justice-loving, justice-doing nature of God, leading to the flourishing of all people."[16] We do perceive this very calling and mission as advocated above in the tenth, twelfth and fourteenth papers.

Knowledge of linguistics is essential in studying and understanding the Bible. Different understandings lead to different religious denominations. People often use the metaphor of blind men touching an elephant to explain the current situation of different sects. Obviously, the elephant is a metaphor for the Truth, which exists objectively. It is the way and angle of people approaching it and touching it that determines the one-sidedness of people's understanding. One of the methods and ways of touching the Truth is the scientific grasp of language.

On the whole, this book inspires us to rise up and make efforts to thoroughly explore language and its relationship to God's activity. It allows us to see that more and more people who love God are awakening to a reality, which is the fact that linguistic research within the arena of theology has not received the attention it deserves. As written in the foreword of this book:

> Any keen observer would concur that the 20th-century mission movement was birthed by the discovery that language holds the key to unlocking the reception and appropriation of the gospel for many people groups. The spread of Christianity in the 20th century was fuelled by the close attention given to the scientific study of language and other social sciences in the practice of mission. (1.)

We believe that this book leads to a new realm of linguistic theology, although there are inevitably controversial views in it as yet. It builds a more valuable world of linguistic theology, awaiting us to make deeper and broader explorations.

Wang Lijin

[15] Michel Kenmogne: Flourishing and Language, 167. The author, Michel Kenmogne holds a PhD in African Linguistics. For 20 years he served in various roles within Wycliffe Global Alliance, and since 2016 he has been the Executive Director of SIL International.

[16] Evan Falk: Language, Justice, and Mission, 211. Evan Falk works in communications out of the SIL International Executive Director's office.

H. H. Hardy II:

Exegetical Gems from Biblical Hebrew: A Refreshing Guide to Grammar and Interpretation

(Grand Rapids, MI: Baker Academic A Division of Baker Publishing Group, [2019])

H. H. Hardy könyve, az *Exegetical Gems from Biblical Hebrew* (Egzegetikai gyöngyszemek a bibliai héberből), 2019-ben jelent meg a Baker Publishing Group gondozásában Grand Rapids-ben (Michigan, USA). A kiadócsoport a *Baker Academic* sorozatban adta ki a könyvet, és ugyanabban az évben publikálta annak társkiadványát, melynek címe: *Exegetical Gems from Biblical Greek.* A két könyv alcíme azonos: *A Refreshing Guide to Grammar and Interpretation* (Ismétlő útmutató a nyelvtanhoz és értelmezéshez).[1] H. H. Hardy II (PhD, University of Chicago) az Ószövetség és a sémi nyelvek professzora a Southeastern Baptist Theological Seminary-n (Délkeleti Baptista Teológiai Szeminárium), az Észak-Karolina állambeli Wake Forestben. Két, szakterületéhez kapcsolódó könyv és számos tudományos cikk szerzője. A recenzióban Hardy könyvének leíró szempontjait, témája kifejtésének módszertanát vizsgáljuk meg, illetve azt, hogy mennyire újszerű könyvének megközelítése.

Hardy alaptétele: „Jó teológia nem létezhet jó alaktan nélkül!". (xi.) Könyve tudást elmélyítő és felfrissítő útmutató a héber nyelvtanhoz, illetve a *Tanakh* értelmezéséhez. A héber grammatika harminc kiemelt kérdését úgy tárgyalja a szerző, hogy az adott pont szemléltetéséhez választ egy bibliai verset vagy rövidebb szakaszt, bemutatja a lehetséges értelmezési keretet, majd az adott kontextusban legvalószínűbb értelmezést fejti ki. A szerző megközelítése praktikus és eredeti: viszonylag rövid fejezetekben, a tárgyalt nyelvi jelenségek vizsgálatával áthidalja az elvont nyelvtani szabályok és a bibliai nyelvtanulás szövegmagyarázati célkitűzése közötti szakadékot. A harminc fejezet a klasszikus héber nyelvtani kategóriákból célzottan válogat: kezdve egyetlen héber betű jelentőségével a szövegértelmezésben, sorra veszi a specifikus pontokat, majd a nyelvi alapokra építve elemzi a lehetséges interpretációkat.

Kiindulásként, Hardy megkérdőjelezi az adott igehelyek magától értetődőnek tűnő vagy bevett fordítását. Számos angol nyelvű bibliakiadást vesz alapul (NIV, RSV, NJPS stb.), és kontrasztív elemzéssel demonstrálja a fordítások markáns vagy

[1] Merkle, Benjamin L.: Exegetical Gems from Biblical Greek. Grand Rapids, Baker Academic, 2019. A két kiadvány formáját, illetve témájuk tárgyalásának koncepcióját tekintve hasonló. Az egyetlen lényeges különbség az elemzett nyelvtani pontok száma: Hardy 30, míg Benjamin L. Merkle 35 bibliai héber, illetve görög nyelvből vett témát szemléltet, kapcsolódó bibliai passzusokkal.

éppen árnyalatnyi eltéréseit. A lexikai elemzésnél ugyanúgy szembeállítja egy-egy szó jelentéseinek bemutatását a különböző sztenderd szótárakban (pl. BDB, HALOT, DCH), illetve megvizsgálja adott kontextusban a görög, latin, arámi és szír fordításokat is. Hasonlóképpen, a nyelvtani magyarázatokban sűrű hivatkozásokat találunk mértékadó bibliai héber nyelvtanokra (BHRG, GKC, Lambdin, Joüon-Muraoka stb.).

Hardy könyve vázlatos, középszintű leíró nyelvtan a bibliai héberhez, amelyet kézikönyvként is használhatunk, mert a fejezetek különböző témákat érintenek. A szerző elsősorban szakmai közönséget kíván megszólítani, így a kiadvány műfaját tekintve olyan, sajátos szempontú nyelvtannak tekinthető, melynek hasznát a szöveginterpretációban közvetlenül megtapasztalhatja az olvasó. Emiatt a bibliai héber nyelvben már valamennyire jártas, de az egzegézisben kezdő tanulók profitálnak belőle a leginkább. A könyvben választott témák általában az amerikai felsőoktatási intézmények bibliai héber nyelvi kurzusainak harmadik szemeszterében kerülnek elő.[2] Az egyetemista nyelvtanuló elmélyítheti a bibliai héberben szerzett alapismereteket, de a kutatóknak is hasznos Hardy tárgyalásának módszere és naprakész bibliográfiája, végül, de nem utolsósorban a lelkipásztoroknak segítséget nyújt a könyv konkrét igehelyek értelmezésében, illetve újfent felfedezhetik a bibliai nyelvek ismeretének fontosságát.

A szerző négy lépésben tárgyalja a választott nyelvtani jelenséget könyve mindegyik fejezetében. Az első részben felvezeti az adott témát, és megfogalmazza a különböző értelmezések alapjául szolgáló konkrét nyelvtani vagy lexikai nehézséget. Ezt követően rövid áttekintést ad az adott nyelvtani problémáról a bibliai héberben. Nem feltétlenül grammatikai témáról szól ez a második rész, mivel például a szövegkritikát érintve a szövegkiadások kérdését mutatja be Hardy, a harmadik fejezet pedig a „szótanulmányok" fontosságára összpontosít. (7–12. 13–21.) Ezt követi az interpretáció, amelyben a szerző levonja következtetéseit. Végül a témához kapcsolódó további, válogatott szakirodalmat találunk. A fejezetek 6–10 oldalban elemzik az adott nyelvtani, lexikai jelenséget és annak értelmezését szövegkörnyezetben.

Úgy vélem, a témák tárgyalásának ez a fent leírt módja jól illeszkedik ahhoz a pragmatikus elképzeléshez, miszerint a bibliai héber nyelv(tan) pontos ismerete annyira hasznos és értékes, amennyiben adott bibliai passzus, vers vagy akár egy szó biztos értelmezéséhez nyújt alapot. A kifejtés didaktikus módja tetten érhető abban a tényben is, hogy Hardy a (szerinte) pontos vagy legvalószínűbb fordítást csak a tárgyalás végén, a fejezet záró részében adja meg. Így az olvasó többféle szempon-

[2] Sandra Richter (Westmont College) méltatásából a könyv hátoldalán. Ehhez hozzátehetjük, hogy Hardy – tapasztalt egyetemi tanárként – pontosan leírja, hogyan segítheti könyve az első-, másod- és harmadéves hallgatókat, mind a nyelvi, mind az egzetgetikai készségek csiszolásában. Külön kiemeli célzott olvasóinak azon csoportját, akik évekkel vagy évtizedekkel korábban foglalkoztak bibliai héberrel, és „gyorsan fel szeretnének tölteni egy lemerült héber elemet". Harmadrészt, a héber nyelvet tanító kollégái figyelmébe ajánlja a kötetet. (xiv–xv.)

tot, értelmezést ismerhet meg, és a több aspektusú megközelítés segít rávezetni a kontextus szerinti, vélhetően leginkább szöveghű interpretációra. Hardy mégsem teljesen következetes ebben, mert az utolsó fejezetben például a címszó alatt rögtön közli a héber igevers angol fordítását, így mintegy megelőlegezi a „megoldást". (184.)

Az alapvető bibliai héber leíró nyelvtanok felosztásával összhangban, Hardy a legnagyobb figyelmet az igéknek és igetörzseknek szenteli (13 fejezet, tehát majdnem a témák fele). A második legnagyobb csoportot a névszók tárgyalása teszi ki, ezután következik a többi szófaj, illetve a mondattan egy-egy aspektusának kifejtése. Ugyanúgy, a bevett héber nyelvtankönyvek szemléltető eljárására jellemzőnek mondhatjuk, hogy a választott bibliai passzusok nagyobb része prózai, többnyire narratív szöveg (*Tóra*, *N^e^viim*), és csak kisebb arányban találunk „költői" szövegeket (*K^e^tuvim*).

Hardy nyelvtani és szemantikai elemzéseit szemléletes táblázatok, informatív ábrák egészítik ki. Ezek tágabb kontextusba helyezik az adott témát, illetve áttekinthetőbbé teszik a specifikus pontokat, valamint azok összefüggéseit is. Az igetörzsekről szóló második fejezetben például egy olyan táblázatot találunk, amely bemutatja az összes igetörzs jelentését és használatát, a cselekvő és a cselekvés közötti viszony szempontjából, mindössze négy igével. (128.) Ez a rész azt a következetes és egymásra épülő témakifejtést is szemlélteti, amely általában jellemzi Hardy írói módszerét. Adott esetben, ezt a részletesebb áttekintő táblázatot előkészíti az előző fejezetben tárgyalt, általánosabb és rövidebb ábra, amely az igetörzsek nyelvtani kategóriáit vázolja fel. (119.)

Hardy naprakészen használja a leíró nyelvtan terminológiáját. A melléknevekről szóló részben például (adott terjedelmi keretek között) részletesen tárgyalja azok öt fajtáját a megfelelő terminusokkal, és egy hatodik alfejezetben összeveti a héber mellékneveket a mutató névmásokkal. (37–39.) A szerző a régebbi grammatikai kifejezések helyett modern terminusokat használ, például a *dinamikus* igékre a *fientive* szót, a *figura etymologica* helyett *tautologikus főnévi igenevet*, vagy a héber igetörzsek paradigmáiban a konvencionális (és félrevezető) *waw conversivum/consecutivum* helyett a pontosabb *weqatal/wayyiqtol* héber alakok szerepelnek.

A szerző könyvében a hagyományos egyes szám harmadik személyű hímnemű *perfectum* alakokkal kezdődő igei paradigmák szerepelnek, szemben olyan újabb, formabontó leíró nyelvtanokkal, ahol az egyes szám első személyű alakokat veszik előre.[3] Ez utóbbi sorrend a nyugati nyelvek nyelvtanában fellelhető igeragozási sorokhoz illeszkedik ugyan, de véleményem szerint, erőszakot tesz a három gyökmássalhangzóra épülő sémi nyelvek igei alakjainak természetes és logikus bemutatásán. A terminológiához kapcsolódóan további szempont, hogy Hardy – amerikai professzorként és gyakorló egyetemi tanárként – könyvével elsősorban az angolszáz

[3] Lásd például Jo Ann Hackett: A Basic Introduction to Biblical Hebrew. Peabody: Hendrickson, 2010.

oktatási rendszer hallgatóit célozza meg. Az olyan kifejezések, mint *ambitransitive* vagy *post-position phrases* az angol leíró nyelvtanban gyorsan azonosítható kifejezések, és ezekre apellálva a szerző könnyebben tud világossá tenni héber nyelvi jelenségeket.

A héber anyag tárgyalásában Hardy következetesen megadja a szavakat eredeti formájukban, nem csak átírásban, és ez igaz az „egzotikusabb" nyelvekre is, úgymint a szír vagy szamaritánus héber.[4] Kereszthivatkozásokat találunk a fejezetek között, és a gyakori visszahivatkozások segítenek eligazodni a nehezen emészthetőnek tűnő nyelvtani osztályozásokban, specifikus elemzésekben. Az egyes pontok tárgyalásánál Hardy bőségesen merít a szakirodalomból. A szerző kétféle lábjegyzetet használ: forrást és szakirodalmat jelöl meg, illetve állításait szakirodalmi hivatkozásokkal, vagy idézetekkel magyarázza, támasztja alá. A lábjegyzetek megkönnyítik a referenciák gyors azonosítását és a – végjegyzetek és részletes könyvvégi bibliográfia helyett – megadott viszonylag kisszámú szakirodalmi tétel elhelyezése a fejezetek végén kiemeli a könyv részben kézikönyv jellegét. A könyv végén található függelékben csak a bibliai hivatkozások szerepelnek: Scripture Index. (197–202.)

H. H. Hardy II *Exegetical Gems from Biblical Hebrew* című könyve praktikus és újszerű kiegészítő kötet nagyobb és részletesebb bibliai héber leíró nyelvtanokhoz, amely segíti a nyelvtanulót az egzegetikai készségek elsajátításában is. A könyv szerkezete, felépítése világos és logikus, a témák rendszeres kifejtése jól követhető. Ennek a „nyelvtani ismétlő" könyvnek a viszonylag rövid terjedelme (202 oldal) is hozzájárul ahhoz, hogy nemcsak egyetemi héber stúdiumok (kiegészítő) tananyagaként, hanem önálló tanulásra is használják. A könyv meggyőzően demonstrálja a bibliai héber nyelvtan, szintaxis és szemantika relevanciáját a *Tanakh* szövegeinek interpretációjában.

Bödör Zoltán

[4] Alapvető tudományos, angol nyelvű bibliakiadásokban sem mindig magától értetődő, hogy a (tágabb) szakmai közönségnek szánt szövegkommentárokban szerepelnek az eredeti héber, görög stb. szavak. Lásd pl. a Yale Egyetem Anchor Bible sorozat monográfiáit (The Anchor Yale Bible, A New Translation with Introduction and Commentary).

Frazer-Imregh Mónika (ford.):

Marsilio Ficino – A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez

(Budapest: Polaris Könyvkiadó, 2024)

Jelen kötet a második, bővített kiadása az Arcticus Kiadónál 2001-ben megjelent munkának (Libri Operis Magni II.). A recenzió első részében a szerzőt mutatjuk be néhány sorban, majd a fordító eddigi tudományos pályafutását ismertetjük, végül pedig Platón *Lakomá*ját és magát a kommentárt tekintjük át röviden.

Marsilio Ficino (1433–1499) az itáliai quattrocento keresztény-platonikus teológus-filozófusa.[1] Ficino sebész apjával együtt Cosimo de' Medici köréhez tartozott és a tőle kapott Careggi-házban szervezte meg az ún. „Firenzei Platonikus Akadémia" találkozóit. Később Lorenzo de' Medici vette pártfogásába a keresztény filozófust, aki több művét is neki ajánlotta, úgy mint a *De Christiana religione* és a *Theologia platonica* c., nagyszabású vallásfilozófiai munkákat. Előbbi értekezés a filozófia és a keresztény vallás igazságának védelmében írt apológia, utóbbi pedig a lélek halhatatlanságának bizonyítása, egyúttal a teológiai antropológia és bizonyos platonista tanok ötvözésének kísérlete. Filozófiai szempontból is kiemelkedőek továbbá Ficino levelei, illetve többek között Plótinos, Porphyrios, Iamblichos, Proklos, Pseudo-Dionysios Areopagités és Platón munkáinak a filozófus által készített fordításai, kommentárjai is. Ficino meghívást kapott Mátyás király udvarába, aminek, bár nem tett eleget, de magyarországi kapcsolatai az ottani humanista-platonista körrel így is jelentősek voltak; Janus Pannonius pl. nagyban hozzájárult Ficino műveinek magyarországi terjesztéséhez.

A kommentár fordítója, Frazer-Imregh Mónika olasz szakon és klasszika filológián végzett, jelenleg a KRE BTK Történeti Intézet Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszékének egyetemi docense. Tudományos pályafutása figyelemre méltó az ókori és reneszánsz neoplatonista filozófia területén, főként, ami Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola és Angelo Poliziano műveit illeti. Továbbá a reformáció írásainak magyarra ültetésében is kiemelkedő szerepet vállal. Ezekben a témákban számos könyv, publikáció, forráskiadás fűződik a nevéhez. A recenzált művön kívül, ki-

[1] Ficino életéhez és munkásságához ld. Vassányi Miklós előszavát in Marsilio Ficino: *Platonikus írások*. ford. Vassányi M. Budapest: Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2003, 7–19.

emelkedőek ezek közül az alábbi munkák: a *Picatrix – A bölcs célja* c. kompilációnak Hamvas Endre Ádámmal közösen végzett fordítása (Szenzár Kiadó, 2021.); Giovanni Pico della Mirandola: *Heptaplus, avagy a Teremtés hétféle magyarázata.* (Budapest: Arcticus Kiadó, 2001.); *Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban: Marsilio Ficino Három könyve az életről.* (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 2022.).

Ha a kommentár alapszövegét tekintjük, fontos kiemelni: Platón *Symposion*jában a szerelemről (ἔρως) folyó diskurzus célja, hogy miközben a beszélgetőpartnerek kifejtik róla a véleményüket, ki is derítsék, hogy mi az valójában. Az értekezés egyik központi témája Pausanias beszédének (180c–185e) tárgya; a kétféle: a földi és az égi ἔρως tételezése, ezek bemutatása és jellemzése. A kettő közül az égi szerelem a magasabbrendű, valamint a lélek rendeltetése és célja szempontjából is ez az üdvösebb. A másik fontos előadás Diotimáé (201d–212b), melyből megtudjuk, hogy ἔρως egy δαίμων, vagyis köztes, közvetítő lény az istenek és a halandók világa között, valamint itt szerepel a szerelem definíciója is: „a szépségben való szülés és nemzés vágya" (206e). A testek szépségének szemlélésétől fokozatosan lehetséges a felemelkedés a szépség ideájának szemléléséhez, ami által az istenek szeretete és a halhatatlanság is elnyerhető.

A *Lakomá*hoz írott kommentár felépítését tekintve a platóni mű szerkezetét követi, tehát az abban előadott beszédeket veszi sorra, és kommentálja több fejezetben. Ficino értekezésének első fejezetéből kiderül, hogy a magyarázatokat a Careggi-villában, a Platón születése és halála napjára való megemlékezés céljából rendezett, Lorenzo de' Medici által összehívott ünnepség résztvevői, kiváló platonisták adják elő. A mű a szerelem jellemzésén túl tulajdonképpen annak magasztalására vállalkozik, ennek keretében pedig számtalan témát ölel fel, melyekről a fejezetcímek árulkodnak. Szó esik többek között a szerelem eredetéről, hasznáról, fajtáiról, tulajdonságairól, a lélekről, a szépségről, ami Ficino olvasatában a szerelmet szüli (II. 2.). A szerelmet Platónhoz hasonlóan definiálja: „Amikor szerelmet mondunk, azon a szépség utáni vágyakozást értsétek… A szépség pedig valamiféle szeretetreméltóság, ami többnyire a részletek összhangjából születik a leginkább." (I. 4.) A fenti témákon kívül találkozhatunk tudományos, illetve ezoterikus jellegű tartalmakkal is, mint pl. az asztrológia, vagy olyan szórakoztató-gyakorlatias gondolatokkal, mint „a szerelemtől való szabadulás módja." (VII. 11.) Az egyik leglényegesebb ezen témák közül minden bizonnyal a lélek istenhez való felemelkedésének, illetve visszatérésének útja-módja, ami leginkább az erények által történhet, az isten iránti szeretetből és vágyakozásból fakadóan: „Ami tehát az égbe visszavihet minket az nem isten megismerése, hanem szeretete." (IV. 6.) A legfontosabb téma azonban mind közül a világ hierarchikus szerkezetének felvázolása, vagyis az az ontológiai álláspont, amit a reneszánsz filozófus Plótinos és Pseudo-Dionysios Areopagités releváns tanításaira támaszkodva fejt ki – utóbbitól többször idéz is. Ez a hierarchia négy létszintet foglal magában: legfelül az isten vagy az Egy birodalma, utána az angyali értelem foglalnak helyet, majd

a lélek (világlélek és az emberi lélek) következik, a legalsó szinten pedig a test áll. Ezek különbsége a térhez, az időhöz (mozgás, változás) és a mennyiséghez (szám) való viszonyukban is megragadható; isten mindennek felette áll, az angyali értelem csak a mennyiségnek, a lélek a számnak és a mozgásnak is, a test pedig mindegyiknek alávetett. A szépség maga isten fénye, a szerelem pedig amelynek révén erre a fényre vágyakozni kezdünk, és amihez a szükséges megtisztulás és fokozatos felemelkedés útján vissza is térhetünk. Ez a felemelkedés négy fokozaton, ún. „ihleten" keresztül történik, ahogyan a lélek alászállása is. „Az első a költői ihletettség, a második a misztikus, a harmadik a látnoki, a negyedik a szerelmi ihletettség." (VII. 14.) Ezek közül Ficino szerint a szerelem a legkiválóbb: „Az igaz szerelem ugyanis nem más, mint a testi szépség megpillantása által fellobbanó erőfeszítés az isteni szépséghez való szárnyalásra." (VII. 15.)

Ficino *Lakoma*-kommentárja a szerelemről Frazer-Imreh Mónika fordításában nem csak hiánypótló munka a reneszánsz keresztény-platonista tudós munkásságának magyar nyelven való hozzáférhetőséget tekintve, de rendkívül érdekfeszítő, élvezetes és érthető olvasmány mind a nyelvezet, mind pedig a tartalom tekintetében.

Császárné Guth Bernadett

Emily Sigalow:
American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change
(Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019)

Bárki, aki korunkban a buddhizmus világában mozog, egyetértően bólintana azt az állítást hallva, hogy a *Dharma* modern nyugati követői között meglepően sok zsidót találunk. Ez különösen igaz Észak-Amerikában: nem pusztán arról van szó, hogy a buddhizmus népszerű választás a zsidó származású amerikaiak között, hanem arról is, hogy a nyugati buddhista világ számos meghatározó egyénisége zsidó. Ezek a vezető tanítók központi szerepet játszanak a modernkori nyugati buddhizmus arculatának alakításában, jogosan merül fel hát a kérdés: miért? Mi az összefüggés?

Emily Sigalow könyvét kézbe véve azt reméltem, magyarázatot kaphatok erre a számomra rejtélyes jelenségre. Bár a szerző kétségtelenül felvet lehetséges válaszokat, a tanulmánya középpontjában nem ez a kérdés áll. Az *American JewBu*, Sigalow doktori disszertációjának könyvvé kibővített változata, azt vizsgálja, hogyan lépett kölcsönhatásba egymással a zsidó és a buddhista hagyomány az elmúlt évszázadban, főként az Egyesült Államokban, ahonnan, mint sok minden más, ez a jelenség is elindult.

Nem ez az első könyv a zsidók buddhizmussal való kapcsolatáról. Roger Kamenetz *The Jew in the Lotus* című könyve és Sylvia Boorstein identitás-memoárja, a *That's Funny, You don't Look Buddhist*, klasszikusnak számítanak a témában. Sigalow azonban az első, aki egy könyv-terjedelmű munkában, szigorúan tudományos szemszögből, szociológiai-néprajzi elemző módszerekkel közelíti meg a kérdést.

A *JewBu*-k története a tizenkilencedik századra nyúlik vissza. Ekkor kezdtek a nyugati világból egyre többen érdeklődni a titokzatos kelet iránt, és új lelki tartalmat keresve odautazni. Már ebben a kezdeti időszakban is akadtak zsidók a nyugati buddhisták között. 1893-ban Charles T. Strauss volt az első, akit az amerikai kontinensen buddhistává avattak, írja Sigalow (17.). A huszadik század első évtizedeiben a buddhista tanítások legkiemelkedőbb amerikai terjesztői között szintén több zsidót találunk. Julius Goldwater a Tiszta Föld hagyományban került felavatásra, és misszionáriusként tevékenykedett. Samuel Lewis a Rinzai Zen iskola felavatott rendtagja és tanítója volt, míg William Segal D. T. Suzuki tanítványaiként egész életét a buddhista tanok terjesztésének szentelte.

A *Dharma* nyugati útjának következő állomása a hippi-*beatnik* korszakra tehető. A hatvanas és hetvenes években újfent azt látjuk, hogy a zsidók nem egyszerűen

áttérnek a buddhizmusra, hanem sokukból tanár, szerző, guru lesz mind a Keleti, mind a Nyugati parton. A huszadik század vége felé robbanásszerűen elterjedő *mindfulness* és meditáció-kultusznak megintcsak fontos szereplői a zsidó származású tanítók és aktivisták; Jack Kornfield, Joseph Goldstein, és Sharon Salzberg – hogy csak a legismertebbeket említsem – elsősorban a vipasszana (belátás) meditáció iránt érdeklődnek.

A *Dharma* zsidó követői a nemzsidó származású buddhistákhoz hasonlóan mélyebb értelmet kerestek életüknek, olyan vallási tartalmat és intenzitást, amit az otthonról hozott hagyományban nem találtak meg. Volt köztük olyan – akár kiemelkedő személyiségekről beszélünk, akár átlagemberekről – aki elismerte ugyan zsidó származását, de ősei hagyományához már semmi sem kötötte. Mások megpróbálták a két hagyományt olyan módon integrálni az életükben, hogy azok harmonikus egészet alkossanak. A vallási keresés és áttérés mögött meghúzódó folyamatok Sigalow elemzésének egyik fő tárgyát képezik. A szerző több alapvető tényezőt sorol fel, amelyek a zsidó buddhisták többségének választásait meghatározzák. Sokak számára például a buddhizmus a biztonságot jelenti, mivel ennek a hagyománynak a múltjában nincsen zsidóellenes ideológia vagy erőszak. A buddhizmus iránt érdeklődő nyugatiakról továbbá általában elmondható, hogy középosztálybeli családból származnak, műveltek, baloldali érzelműek vagy liberális nézeteket vallanak, és különösen fontosak számukra a társadalmi igazságossággal kapcsolatos értékek. Ebben a társadalmi csoportban, mondanunk sem kell, igen magas a zsidók aránya. Fontos tényező ezen felül az a jelentős változás, amelyen a zsidó hagyomány és közösség a huszadik századi Egyesült Államokban keresztülment. Mind a zsidó lakosság, mind a vallás egyre inkább polgári jelleget öltött, s ennek hatására egyre több zsidó érezte, hogy bár erős szálakkal kötődik a hagyományhoz kulturális és közösségi értelemben, spirituális szomját a szüleitől örökölt vallás már nem tudja csillapítani.

Mi is pontosan a *JewBu*? Mint megtudjuk a könyvből, több fajtája is van, és Sigalow három fő típust állapít meg. Az első csoportot a „lelkileg gazdagítottak" alkotják: olyan erős zsidó identitással rendelkező emberek, akik szorosan kötődnek a zsidó társadalmi és kulturális közeghez, és ezen nem is kívánnak változtatni. Számukra a buddhista meditáció és tanítások fontos kiegészítői a lelki-szellemi jólétnek és az erkölcsös életnek, ám nem tartják magukat buddhistának. Az „áttért buddhisták" közé azok tartoznak, akik maximálisan a *Dharmá*nak szentelik az életüket és buddhistaként azonosítják magukat. A zsidóság számukra nem több, mint családjuk történetének és neveltetésüknek egy aspektusa. A zsidó közösséggel nincs aktív kapcsolatuk, és nem követik a hagyományok egyikét sem. Végül egy apró kisebbség, a „kettős hovatartozásúak", egyaránt elkötelezettnek tartják magukat mindkét hagyomány iránt, és nem érzik szükségét, hogy fontossági sorrendet állítsanak fel közöttük.

Sigalow részletesen elemzi azt az érdekes kérdést, hogy milyen stratégiákat alkalmaznak a *JewBu*-k az örökölt (zsidó) és választott (buddhista) identitásaik összehan-

golására. Vannak például, akik úgy közelítik meg ezt a kettősséget, hogy a zsidóságuk arról szól, „ki vagyok", míg a buddhizmus azt válaszolja meg, „mit csinálok". Ez a hozzáállás különösen gyakori a vipasszana meditációt gyakorlók között, mivel sokan közülük pszichoterápiás módszerek táraként fogják fel a buddhizmust (167.).

Egy másik központi kérdés az, milyen hatást gyakorolt egymásra a két hagyomány. Sigalow számos példát hoz arra, hogyan vált a buddhista meditáció elfogadott és népszerű gyakorlattá a zsidó világban. Zsinagógák, kulturális központok szerveznek „zsidó ízesítésű" meditációs kurzusokat, és a jótékonysági szervezetek is lelkesen támogatják az ilyen jellegű kezdeményezéseket, mert ezek sok új tagot vonzanak. A meditáció egyszóval kóserré vált, és ez nem kis részben annak köszönhető, hogy gyakran zsidó elemekkel gazdagítják – na meg annak, hogy számos zsidó érdeklődik, akár szakmai akár személyes értelemben, a pszichoterápiás módszerek iránt.

Azt már sokkal nehezebb kimutatni, hogyan hatott a zsidóság a buddhizmusra. Igaz, a Dalai Lama személyesen hívott meg egy amerikai zsidó delegációt, hogy a száműzetésben kialakított túlélési stratégiákról folytasson velük eszmecserét, és az is tagadhatatlan, ahogy Sigalow hangsúlyozza, hogy a zsidó származású meditáció-oktatók társadalmi igazságosságra vonatkozó nézetei elválaszthatatlanok a buddhista tanításaiktól. Nem vagyok azonban meggyőződve arról, hogy a zsidók hatása a buddhizmusra valóban *zsidó* hatásként könyvelhető el. Még ha igaz is, hogy a zsidók számára általában fontos a társadalmi igazságosság és az elnyomottakkal való szimpatizálás, tekinthető-e ez kifejezetten zsidó vonásnak? Úgy gondolom, nem, még akkor sem, ha az amerikai zsidók jelentős hányada szoros összefüggésbe hozza a felmenőitől örökölt értékrendet a polgári aktivizmussal. Kétségtelen, hogy a zsidó hagyományban rendkívül fontos szerepet kap a jótékonyság és a szeretet, de úgy gondolom, nem szorul bizonyításra, hogy a keresztények és a muszlimok hasonlóan fontosnak tartják ezeket az értékeket a saját hagyományukban. Annyit azonban mindenképpen megállapíthatunk, hogy a zsidó származású buddhista tanárok olyan nyelven fejezik ki magukat, ami a zsidó hallgatóság számára ismerős és otthonos – ennek hatására könnyen kialakulhatott egy zsidó buddhistákból álló kör, amelynek tagjai közös értékeket és gondolatvilágot tudtak a magukénak. Sigalow további felvetései a zsidók nyugati buddhizmusra gyakorolt hatását illetően azonban nem tűnnek meggyőzőnek.

Ami talán a leginkább hiányzott a tanulmányból, az Isten kérdésének a vizsgálata. Sigalow tesz ugyan néhány utalást erre a témára, ám nem elemzi azt részletesen. Ez azért nagy kár, mert egy *JewBu* életében – személyes tapasztalataim alapján – az istenfogalom központi kérdés lehet, ami komoly figyelmet érdemel akár teológiai, akár antropológiai szempontból. A buddhizmus nem (vagy csak igen marginálisan) foglalkozik a mindenható teremtő istenség létezésének kérdésével, és ez felüdülés sok modern nyugati buddhista számára, akik gyakran vallásból kiábrándult, tudományos-ateista szemszögből közelítik meg a Buddha tanításait. Ennek eredményeképpen

viszont tartanak bármitől, ami ilyenfajta istenképet sugall. Felmerül tehát a kérdés, hogyan tud egy zsidóságát nyíltan vállaló személy otthonra lelni a buddhista közösségben, hiszen a zsidó narratíva központi eleme hagyományosan a teremtő Isten. A huszonegyedik századi zsidóságon belül persze számos interpretációja létezik ennek az istenképnek, ám ettől független érdekes és véleményem szerint igen fontos kérdés marad, hogy hogyan oldják fel a *JewBu*-k e két szögesen ellentétes világnézet közti feszültséget, illetve, hogy milyen válaszokat adnak a nemzsidó buddhisták erre az egyistenhívő alapokon nyugvó világszemléletre.

Bár helyenként azt éreztem, elmélyültebb kutatást érdemelt volna mind a zsidóság, mind a buddhizmus Sigalow könyvében, ennek ellenére az *American JewBu* jól megírt, érdekes tanulmány, ami egy fontos és eddig alig vizsgált jelenségre hívja fel a figyelmet.

Erdős Ágnes

Emily Michelson:

Catholic Spectacle and Rome's Jews Early Modern Conversion and Resistance

(Princeton: Princeton University Press, 2022)

Michelson könyve megkísérli, az ez idáig ebben a témában nem alkalmazott, zömében primer források felhasználásával bebizonyítani, hogy a római zsidóknak szóló térítő prédikációk elengedhetetlen „kellékei" voltak a kora újkori katolikus egyház formálódásának.

A tizenhatodik századtól kezdve a római zsidókat arra kényszerítették, hogy minden szombaton részt vegyenek a katolikus prédikációkon, amelynek végső célja a megtérítésük volt. Kényszerítették őket arra, hogy tömegesen vonuljanak a templomokba és végigüljék a szertartásokat, továbbá, hogy a helyi keresztények, továbbá a külföldről érkezett látogatók előtt gúny tárgyává tegyék őket. Michelson eddig figyelmen kívül hagyott kéziratok sokaságából merítve rekonstruálja a heti rendszerességgel kötelezően hallgatandó prédikációk dinamikáját Rómában. Ahogy a katolikus egyház világméretű missziókba kezdett, a zsidóknak szóló prédikációk egyedülálló lehetőséget kínáltak arra, hogy meghatározzák és megvédjék az egyház új, diadalmas, globális szemléletét. Rómában presztízsszerűvé váltak ezek az események. A város legfontosabb szervezetei bőkezű támogatást biztosítottak ahhoz, hogy ezek a látványos prédikációk hétről hétre megvalósulhassanak. Az esemény annyira népszerűnek bizonyult, hogy a Rómába más országokból érkezők anyagilag is hozzájárultak a látványosságoknak a fenntartásához, és így a külföldiek pedig egyre lelkesebben látogatták az eseményeket. Válaszul a zsidók minden rendelkezésükre álló eszközt felhasználva tiltakoztak és ellenálltak, hogy nemtetszésüket kifejezzék. Emily Michelson új megvilágításba helyezte a római gettóban történő kényszerprédikálás kérdését is. A szerző amellett érvel és nem kevesebbet állít, mint, hogy a zsidóknak szóló térítő prédikációk alapvető szerepet játszottak a kora újkori katolikus identitás kialakulásában.

Emily Michelson egészében tekinti át a római gettóban történő kényszerprédikálás kérdését. A kényszertérítésekről és az egyes prédikátorokról számos tudós írt már, továbbá arról a sok megtértről is, akik felszólaltak korábbi vallásuk ellen. Michelson abban újít, hogy a téma egészét átfogóan közelíti meg és úgy integrálja számos prédikátor munkáját, hogy közülük néhányukra külön is kitér.

A római zsidóknak szóló, a katolikus hitre való áttérést sürgető szónoklatok, prédikációk kötelezőek voltak. Körülbelül 250 éven át hetente tartották őket nyilvánosan.

A prédikációk tartalma teológiai célzatú és gúnyosan ellenséges volt a zsidókkal szemben. (1.) A prédikációk nem csak zsidóknak szólhattak, hanem a keresztény nézelődők tömegeinek, római lakosoknak és más keresztényeknek is, akik szintén rendszeresen részt vettek ezeken az eseményeken. Rómában a térítő prédikáció szerepe a zsidó hitről való nyilvános áttérés volt. A vallásos, zsidó emberek életét és lelkét akarták átalakítani, és testüket is, mivel, ha megkeresztelkedtek, később keresztény utódokat hozhattak a világra. A prédikációknak valójában az volt a céljuk, hogy a zsidó ember keresztény lélekként születhessen újjá. A nyilvánosságra pedig azért volt szükség, mert a római katolicizmus a diadalát a zsidók megtérítésével kívánta érvényesíteni.

Róma az ott élő lakosság büszkesége lett, amíg a zsidók számára a megtartott prédikációk továbbra is nemkívánatos kényszer maradt. Ugyanakkor, szükségszerűen mégis elősegítette a kreatív zsidó ellenállás hagyományának a kialakulását. A zsidóknak szóló igehirdetések mindenekelőtt a katolicizmus új aspektusainak megvitatására és védelmére szolgáltak, amelyek meghatározták a kora újkori korszakot. A prédikációk ideális magyarázatot nyújtottak annak megfogalmazására, sőt hirdetésére, hogy mit jelentett a katolicizmus a reformáció utáni világban. Erre a célra egyetlen eszköz sem lett volna alkalmasabb, mint az, hogy a zsidókat kényszerítsék hitük elhagyására, és erőszak által áttérítsék őket a keresztény vallás gyakorlására.

A könyv a kora újkori római katolicizmus történetét olyan módon tekinti át, hogy annak középpontjában a zsidóság és a római zsidók állnak. A kora újkorban a város, Róma újrateremtette magát, mint a jámborság jelzőfénye, ahonnan a kegyességet és a feltámadó, globális, diadalmas katolicizmust hirdette. A protestáns fenyegetés és a Trentói Zsinat után a pápaság és más vallási intézmények tudatosan törekedtek arra, hogy a várost a keresztény erény mintaképévé alakítsák át. Erőfeszítéseik nemcsak az új áhítati tevékenységek előmozdítását hozták magukkal, és a város újjáépítését, hanem a kívülállók, a zsidók státuszának szabályozására tett új kísérleteket is, a szegregáció vagy integráció révén. Róma gettóját ebben az időszakban, 1555-ben hozták létre, egy sor térítő intézkedés közepette. A szereplők és események bemutatása révén a szerző feltárja azt a pezsgő és erőszakos miliőt, amely a térítő prédikációk hátterét adta. A könyv egyedisége, hogy eddig ismeretlen megtérési prédikációkat és a hozzájuk tartozó kéziratokat vizsgál és mutat be.

A szerző olyan különböző tudományterületek eredményeit és eszköztárát alkalmazza együttes módon, mint például a judaisztika és az egyháztörténet, továbbá a társadalomtudományi és teológiai perspektívák, valamint a lokális és a globális történelem. Arra is törekszik, hogy egyensúlyt teremtsen az emberek története és a szövegek háttértörténete között, amennyiben ezek egyáltalán szétválaszthatók. Michelson úttörő kutatásai a vallási áttérésektől a globális katolicizmusig terjednek a kora újkorban. Ennek jegyében a könyv két régóta fennálló történetírói és vallástörténeti kihívásra is képes érdemben reagálni, amelyek a zsidóknak az európai

történelemben elfoglalt helyével kapcsolatosak. Az első probléma az, hogy a tudósok a kora újkori Európa történelmét továbbra is elszigetelten kezelik más történelmi témáktól. A második kihívás a „képzeletbeli" zsidókkal kapcsolatos, ahogyan Michelson hívja őket. A hittérítő retorika ugyanis képzeletbeli zsidókat idézett meg a valós zsidók jelenlétében, a valóságos zsidókkal szemben. Amikor a prédikátorok a képzeletbeli zsidókat muszlimokhoz vagy pogányokhoz hasonlították, a Rómában élő valóságos zsidók kézzelfogható következményeket szenvedtek. A vallástörténeti és teológiai megközelítések szintézisének segítségével a könyv az élő, nem képzeletbeli zsidók, az élő keresztények és a kereszténység hármas kölcsönhatását vizsgálja. Először is megmutatja, hogy Róma globális missziója mennyire támaszkodott a zsidósággal való kapcsolatára, mind elméleti, mind gyakorlati szempontból. Másodszor, bemutatja, hogy a képzeletbeli és a hús-vér zsidók egymást átfedő szerepeket töltöttek be a kora-újkori Rómában. Harmadszor, feltárja, hogyan válhatott a sajátos helyi kontextus is univerzálissá. E hármas kölcsönhatás mintái, ahogyan Rómában meghatározták, létrehoztak egy olyan erőteljes paradigmát, amelyet aztán univerzálisan lehetett alkalmazni a globális egyházra és annak missziós céljaira. Végső soron mind a képzeletbeli, mind a valóságos zsidók ilyen módon elősegítették a kora-újkori katolikus identitás megfogalmazását.

Róma városának az egyház példamutató fővárosává, egy új Jeruzsálemmé való átalakítása volt a cél Michelson szerint. Ezen erőfeszítések középpontjában a zsidókat célzó átfogó térítési kampány állt. A római zsidóknak szóló kényszerprédikációt ezért a kora-újkori Róma egészét jellemző megtérési erőfeszítések emblémájának kell tekinteni. (17.) A könyv 2. fejezetében az író ismerteti azt a sokféle mecénást és támogatót, akik ezt a folyamatot életben tartották. (62.)

A 3. fejezetben a térítő prédikátorok változatos és olykor szokatlan pályafutását mutatja be, akik a kezdeti időkben a legkülönbözőbb társadalmi háttérrel rendelkeztek. (97.) Ezeknek az személyeknek a jellemzése és életük rekonstrukciója során a fejezetben arról is információt kapunk, hogy a zsidóknak szóló prédikációk hamar presztízsponttá váltak a prédikátorok számára, ugyanis, akik a zsidóknak szónokoltak, elismerést és megbecsülést váltottak ki a római keresztény lakosok szemében.

A 4. fejezetben azt részletezi, hogyan váltak ezek a különféle bámészkodók, a helyi rómaiak és az idegen földről ide látogatók elegye, éppoly célközönséggé, mint a zsidók (125.)

Az 5. fejezetben (163.) azokat a középkori európai precedenseket veszi számba, amelyek a „képzelt judaizmust" a keresztény gondolkodásban tartós és erőteljes fogalomként rögzítették. A 6. fejezet témája Boncompagni Corcos, a tizenhetedik század végének tekintélyes hittérítő prédikátora, aki csaknem negyven éven át töltötte be pozícióját. (202.) Kéziratos prédikációi eddig teljesen ismeretlenek voltak a modern tudósok számára, így szerzőnk az új eredmények érdekében felkutatta és elemezte azokat.

Összefoglalva, Michelson könyve az erőszak, a trauma és a tragédiák történetét rekonstruálja, amelyet olyan emberek követtek el, akik szilárdan hitték, hogy helyesen és erkölcsösen cselekednek. A szerző véleménye az, hogy ez a társadalmi és vallási jelenség mindmáig létezik és megfigyelhető a különböző társadalmakban.

A római zsidóknak szóló prédikációk ideális eszközt jelentettek mind a katolikusok számára, mind Rómának. A zsidóság régóta egyfajta teológiai szerepet töltött be. Ez alapján ők voltak a kereszténység kezdetén Jézus messiási személyét elutasító judaizmus élő szimbólumai, akik „túlélték" a kereszténységet, ugyanakkor a prédikációk hatására jövőbeli keresztényekké válhattak, ezzel támogatva az egyház teológiai igazságának ügyét és Róma hittérítő tevékenységét. (267.) Michelson kiemeli, hogy a zsidóknak szóló prédikációk kezdettől fogva erkölcsileg kudarcra voltak ítélve és csak abban az értelemben tekinthetők hatásosnak, ha a siker mércéje a megtérítettek létszáma. A könyvet mindenki számára jószívvel ajánlhatjuk: érdekfeszítő és informatív olvasmányként szolgálhat mind a téma és a korszak iránt érdeklődő laikusok, mind a témával foglalkozó kutatók számára.

Szabó Kitti

Maya Garren Tam (ed. and trans.):

On the Jews of Jemen (Von den Juden des Yemen). A Report by Victorian Explorers. The Aid Committee for Yemenite Jewry

(New York: Maya Garren Tam, 2023)

A jemeni zsidó származású Maya Garren Tam arra a nem mindennapi elhatározásra jutott, hogy német nyelvről lefordítja és újra publikálja a Jemeni Zsidókat Segélyező Bizottság (*Hilfskomitee für die yemenitischen Juden*, *Berlin – Wilmersdorf, Kaiserallee 158*) 1913-ban a német Orient – Verlag által Berlinben megjelentetett kis kiadványát, melynek akkori célja az volt, hogy arra buzdítsa az európai zsidóságot, hogy anyagi támogatásban részesítse az Izrael Földjére kivándorló jemeni zsidókat. A kötet 110 évvel az eredeti kiadás után jelent meg az Egyesült Államokban. Vajon mi célja volt ezzel a munkával a fordítónak most, amikor már szinte alig élnek zsidók Jemenben? Erre a választ a bevezetőben találjuk meg. Egyfelől hosszú életű ükapjának, Reb Szá-ádjá Sálom Jichárinak kívánt emléket állítani, aki éppen akkor töltötte gyermekkorát Jemenben, mikor a kiadvány két szerzője, Herman Burchardt és Yomtob Semach életüket is kockára téve bejárták az országot, hogy személyesen keressék fel a jemeni zsidó közösségeket.

Másfelől a fordító–szerkesztő szerint a modern idők sem mentesek az akkorihoz hasonló, rasszizmussal és a javak egyenlőtlen elosztásával terhelt kortól, amikor is szükség van arra, hogy a mai kor zsidósága számára történelmi szempontból is feltárjuk azokat a visszásságokat, téves megítéléseket, amelyek a korabeli nem-európai származású zsidók meg-nem-értéséhez, megaláztatásaihoz vezettek. Teszi mindezt abban az optimista felfogásban, hogy a ma embere hajlandó tanulni a történelem negatív példáiból is.

A történelmi háttér jobb megértését szolgálja Yosef Yuval Tobi, a Haifa Egyetem emeritus professzorának rövid történelmi ismertetője az eredeti kiadvány szövegét megelőző négyoldalas „Előszóban". Az Arab-félsziget déli csücskén, *Arabia Felix*, azaz a mai Jemen területén élő zsidók sorsa szinte egészen a XIX. század végéig rejtve maradt az európai zsidó közösségek számára. Ezt megelőzően csak néhány, a dél-arábiai kalandos utazást szerencsésen túlélő kereskedő, hajóskapitány feljegyzéseiből értesülhettek kontinensünk lakói ezen távoli tájon élő emberek életéről. A XIX. század végén, de különösen a XX. század első két évtizedében fordult az európai zsidó szervezetek figyelme a muszlim országok zsidósága felé. A jemeni zsidók körében végzett oktatásfejlesztési tevékenység és a rászorulók szociális támogatása

szempontjából, Tobi professzor szerint, különösen említésre méltó munkát végzett két szervezet, a párizsi székhelyű *Alliance Israélite Universelle* és a londoni *Anglo – Jewish Asscociation*. Az általuk nyújtott támogatás azután sem szűnt meg, hogy 1882-ben elkezdődött a jemeni zsidók kivándorlása a Szentföldre. Eközben több németországi zsidó közéleti személyiség is felkereste a jemeni közösségeket, és utazásuk tapasztalatairól a szóban forgó kiadványhoz hasonló pamfletekben számoltak be azzal a szándékkal, hogy a jemeni zsidók megsegítésére buzdítsák európai hittestvéreiket.

A ma már történelmi jelentőséggel bíró, a Herman Burchardt által készített, korabeli fotókkal gazdagon illusztrált német kiadvány azzal a magyar zsidó vonatkozású érdekességgel is szolgál, hogy a Jemeni Zsidókat Segélyező Bizottság tagjaként Bacher Vilmos, az Országos Rabbiképző Intézet professzora írta a jemeni zsidók történelmét bemutató első fejezetet. Az ismertető különlegessége, hogy a jemeni zsidókról hírt adó, velük kapcsolatban álló utazók és rabbikon túl, hivatkozik El-Kheragi, arab történetíró munkájára, kiemelve egy 1290-ben történt esetet, amely megmutatja, milyen fanatikus gyűlölettel voltak egyes muszlim vallástudósok a zsidók iránt.

A második fejezetet a muszlim országokat bejáró és azokat jól ismerő Hermann Burchardt, utazó és orientalista tollából származik, akit 1909-ben arab felkelők gyilkoltak meg Jemenben. A fejezetben közzétett hat, eredeti fotó már önmagában is nagy jelentőséggel bír. Az utazónak a szemtanú hitelességével bíró úti beszámolója, találkozásainak leírása különleges forrásanyag lehet a térség kutatói számára.

A jemeni zsidók elnyomásáról szóló harmadik fejezetben Yomtob Semachnak, az Alliance beiruthi irodája igazgatójának útibeszámolója olvasható, melyet 1910-ben az Alliance palesztinai irodája számára készített. Ezt a mintegy tízoldalnyi fejezetet szintén számos eredeti felvétel gazdagítja. Nagyobb részben itt is H. Burchardt fotói láthatóak. Semach beszámolójában egyfelől részletesen ír a fővárosban, Szánáában élő zsidó közösség viszontagságos életéről, másfelől egy különleges találkozásáról emlékezik meg, amely Hodeida városában történt vele, ahol nem volt zsidó közösség, csak elvétve akadt néhány átutazóban lévő zsidó. Itt ismerkedik meg Áháron Hájim Oszárival, egy Malhan-beli ékszerésszel, aki a munkájához szükséges eszközökért érkezett Hodeidába, és aki lenyűgözi az utazót nagy bölcsességével és a Tóratanulás iránti elkötelezettségével. Oszári többször is kifejezi közösségének a száműzetés végébe és a nyomorúságtól való szabadulásba vetett reményét.

Azzal együtt, hogy a kiadvány fent ismertetett fejezeteiben rendkívül érdekfeszítő és izgalmas történeteket is olvashatunk a Jemenben élő zsidókról, részletesen megismerhetjük a korabeli zsidó élet viszontagságait a Szánáá-beli közösséget meglátogató szemtanú tollából, történelmi jelentőségét nézve és jelenkori vonatkozásait tekintve mégis azt lehet mondani, hogy a brosúra legkülönlegesebb fejezete a következő tizennyolc oldalon olvasható, amelyben Yehoshua Feldman részletesen kifejti, miért fontosak a jemeni zsidók a *Jisuv* (Izrael állam 1948-as megalakulása előtti szentföldi zsidó közösség héber elnevezése) fejlődése szempontjából. Meg kell említeni, hogy

ez a fejezet a szerzőnek Jaffában írt hosszabb tanulmányának kivonata. Már az első mondatai jelentőségteljes megállapításokat hordoznak. Eredetileg naplójában írta le a következő gondolatot, amely a fejezet bevezetőjeként szolgál:

> Ha osztályoznunk kellene a különféle országok zsidóságát a Palesztina iránti szeretetük mértéke szerint, a jemeni zsidóknak kellene elfoglalniuk a vezető helyet. Jóllehet Palesztina, mint az Örökkévaló által a zsidók számára kijelölt szent föld tisztelete a zsidó hagyomány szerves része, azonban úgy tűnik, ez a princípium különösen erős érzelmi kötődéssel van jelen Jemen zsidósága körében."[1] (31.)

A jemeni zsidók az akkor még csak harminc éve elkezdődött bevándorlásának és letelepedésének viszontagságait taglaló írás a továbbiakban sem mentes érzelmi felhangoktól. Noha nagy elismeréssel szól azokról az erőfeszítésekről, melyek a palesztinai jemeni zsidó közösség beilleszkedését voltak hivatottak megkönnyíteni, azonban elmarasztaló megjegyzései a jemeni zsidó gyermekek nevelésének elhanyagolásáról, a jemeni zsidók pusztán fizikai munkaerőként történő kezeléséről minden bizonnyal mély nyomot hagynak az olvasóban. A fejezet utolsó szakaszában már nyílt felhívást intéz a szerencsésebb sorsú zsidók felé, a már letelepedett jemeni zsidók anyagi támogatására, megsegítésére szólítva fel őket, szinte szónoki pátosszal. Ebben a részben is számos korabeli fényképet találhatunk, melyek nagyobb részt a Jewish National Fund (Zsidó Nemzeti Alap) megrendelésére készültek akkoriban.

Az utolsó fejezet Max Wollsteinernek, a Zsidó Nemzeti Alap berlini képviselőjének a beszámolója, mely a Palesztinában addig letelepedett jemeni zsidók számára nyújtott segélyezésekről ad átfogó képet, kiemelve, hogy az oszmán – jemeni békekötés politikai következményei miatt a jemeni zsidók ismét sanyargatásoknak vannak kitéve hazájukban, melynek következtében az alijázó jemeniek száma egyre nő. Elismerő szavakkal ír az új bevándorló jemeni zsidók gyors beilleszkedéséről az új környezetbe, szorgalmukról, szívós kitartásukról. Ezt követően ismerteti a lakhatási problémát, melynek anyagi megoldásának pontos pénzügyi részleteit is feltárja, felébresztve ezzel is a tehetősebb európai zsidók adakozási szándékát. Ezt a fejezetet is gazdag képanyag illusztrálja, melyek többségében szintén a Zsidó Nemzeti Alap gyűjteményéből származnak.

A kiadványt egy rövid konklúzió és egy cselekvésre való felszólítás zárja, amelyben a Jemeni Zsidókat Segélyező Bizottság konkrét pénzösszeget jelöl meg az adakozni vágyók orientálása céljából.

Az 1913-as brosúra ismételt megjelentetése, azt gondolom, elérte a célját: valóban gondolatébresztő, forrásértékű dokumentumokat tár az olvasó elé, emléket állítva egyrészt mindazoknak, akik részt vettek ebben a segélyezési akcióban,

[1] A szerző fordítása.

másrészt a Szentföldhöz és a valláshoz ragaszkodó jemeni zsidó közösségeknek, akiknek bőven jutott a sanyarúságból.

A mintegy hetvenoldalas kiadvány huszonöt korabeli fotót tartalmaz, részletes képaláírással és forrásmegjelöléssel. A kötet kivitele igényes, esztétikus, tipográfiai szempontból is kiváló. A puha borítású kiadás bevonata bársonyos tapintású, a borítón Hermann Burchardt szánáái zsidó gyermekekről készült felvétele látható.

A kiadvány élményt jelenthet mindenkinek, aki a jemeni zsidók sorsát szeretné közelebbről megismerni, de azok számára is értékes forrásanyag, akik az arab országok zsidóságának vagy a zsidó segélyszervezetek történetét kutatják.

Kárpáti Judit

Nathan Betz – Anthony Dupont – Johan Leeman (eds.): *Revelation's New Jerusalem in Late Antiquity*

(Tübingen: Mohr Siebeck, 2023)

A vallástörténész, a vallásfilozófus, a valláson vagy akár csak a keresztény teológián töprengő számára valószínűleg mind a mai napig az a legmeghökkentőbb az Új (Mennyei) Jeruzsálem képe kapcsán, hogy a kanonizált Írás legutolsó, és bizonyos értelemben legszilárdabb és legtaktilisebb képe-képzete (hiszen mégiscsak egy óriási városról beszélünk, méretes falakkal és kapukkal, a legnemesebb anyagokból és összetett, finoman munkált architektonikus allegóriarendszerből építve) egyben a legillékonyabb és bizonyos értelemben a legillogikusabb is.

Talán azt sem túlzás mondani, hogy annak a kérdése, hogy menny és föld pontosan hol, mikor és milyen *formában* érhet össze, központi szerepet játszik minden idők és korok egyéni és kollektív spiritualitásában és religiozitásában. Isten és ember hierarchikus és, vagy reciprok és, vagy realizációs-teleologikus viszonyrendszerének topografikus megjelenítése, érvelhetünk, elementáris igénye a térbe vetett isteni eredetnek, más néven az embernek. Ugyanennek a koordinátarendszernek a dinamikus, időhöz és mozgáshoz kötődő vetületeit pedig olyan fogalmak adják, mint az aszcenzió és deszcenzió kérdése, melyeknek ismét csak egy térviszony, egy (transzcendens) vertikalitás adja (szó szerint) a tengelyét.

Amikor pedig a világban-lét nemcsak tér és lakozás, hanem kultusz és kultúra lesz (sőt, az is lehet, hogy ezek az antropológiai minőségek eleve összetartoznak), akkor belép a vallásosság (és vele ennek diszkurzív vetületei, a teológia és az exegézis) színpadára a város. Hol van Isten Országa, és van-e urbanisztikája? Eleve elő van készítve nekünk „sok hajlékként" (ld. Jn 14:2) az égben, vagy mi építjük meg itt a földön? Esetleg a tökéletes város, az égi Jeruzsálem által megtestesített *Aufhebung* már örökké készen van – hogy aztán leszálljon hozzánk az eszkhatonban?

A jelen recenzióban bemutatni kívánt kötetnek egy bizonyos szemszögből lényegesen magasabban van az ambíciós szintje, mint amit a cím sugallhat: a bevezetés, és egyes tanulmányok felütése, illetve maga a merítés szélessége arra enged következtetni, hogy a szerkesztők kísérletet kívánnak tenni a teljes teológiai „Jeruzsálem-problémának", ha nem is a megoldására, de a Mennyei Jeruzsálem szilárdságához méltó körülbástyázására és „topográfiai" rendszerezésére.

De ahogy János revelációja, az a bizonyos égi Jeruzsálem is mintha minden közelebbi, a lényegét, ontológiai és teológiai státuszát érintő kérdésre elillanna, diffúz arculatok, ha tetszik, viszták és homlokzatok sokaságára esik szét, úgy válik a tanulmányok egyben szemlélése során is ez a próteuszi, eluzív eszmei karakter a kötetben felmutatott Jeruzsálem-analízis elsődleges jegyévé – ami persze a hasonló köteteknél elkerülhetetlen diverzitásból, a szerzők, források, érdeklődések és stílusok szükségszerű heterogenitásából is fakad.

Az olvasóra marad tehát az az izgalmas munka, hogy (már, ha erre igényt érez) a maga számára katalógust készítsen a felmerülő Jeruzsálem-arculatokról (vállalva persze a garancia hiányát arra nézve, hogy ez alapján az egyetlen kötet alapján bármely szempontról vagy referenciatípusról komprehenzív képet tud alkotni, hiszen a legkomolyabb szerkesztői intenciók mellett is megmarad a tanulmányok tartalmi esetlegessége).

Ezek a katalógusok vonatkozhatnak akár olyan kézzelfogható elemekre, mint a városra és annak transzcendenciájára vonatkozó bibliai helyek listája, az Új Jeruzsálem exegétáinak jegyzéke, vagy a Jel 21:1–22:5 metaurbanisztikai vonatkozású képeinek gyűjteménye. De talán ennél tágabb horizonttal bírhat, bár involváltabb is, egy olyan vállalkozás, ami a Mennyei Jeruzsálem metafizikájára, ontológiájára, transzcendenciájára és immanenciájára vonatkozó, az órigenészi hermeneutikus osztályozásban a betű szerinti olvasaton túlmutató, a végső városnak nem az akcidenciáit, hanem esszenciáját firtató értelmezéseket szervezi rendszerbe.

Szerencsére a kötet az ebbe az irányba kutató eszkatologikus urbanista számára is, ha nem is teljes térképpel, de navigációs segítséggel és egyfajta itinerrel szolgál.

A szerkesztői előszó és általános bevezető is megerősíti a fentebb jelzett kollektív szakirodalmi adósságot, azaz, hogy a jánosi Új Jeruzsálem (Jel 21–22) képéről írott átfogó recepciótörténet még nem szállt alá. Ugyanakkor illusztratív példákon keresztül, közvetve ugyan, de emfatikusan programként jelöli meg az eszkhaton ikonicitásának kérdését, ehhez olyan, első hallásra a címtől távol eső referenciákat is beemelve, mint például a genti oltárkép. És a tematikus szétszórtság, a vállaltan irányítatlan merítés mellett a szerkesztők mégis megjelölnek öt fókuszt (6.): a (lehető legtágabban-leghosszabban értett) késő antikvitás értelmezései az Új Jeruzsálemről, ezek teológiai és politikai felhasználásai, forrásai, művészi fejlődése, és a mindezek mögött feltáruló individuális motivációk.

Eggyel közelebb lépve ehhez a titokzatos, ősi-új, végső városhoz, illetve a genealógiáját feltárni kívánó tanulmánykötethez, egy másik koncepciótérkép is kirajzolódik, melyet a kötet nem konkretizál, hanem csak tartalmi összességében hordoz. Ennek a fogalmi térnek a koordinátarendszerét a város vertikális, illetve horizontális értelmezési tengelye rajzolja ki. Horizontálisan a betű szerinti, topografikus, azaz a Mennyei Jeruzsálem földi valóságosságát hangsúlyozó, illetve az ezekkel ebben az értelemben ellenpólust alkotó, az allegorikus olvasás kizárólagosságát hirdető megközelítések között mozgunk, míg a vertikális, azaz – ha tetszik – filozófiai

tengelyen az eszkatologikus, illetve az ekkléziasztikus-etikai pólusok extrémumai között figyelhetünk meg eszmetörténeti mozgást. Mindehhez harmadik kvázidimenzióként még hozzávehetjük az időtengelyt, az égi város keletkezésének vagy nem-keletkezésének kérdését: preegzisztensen adott, minden tekintetben túlnan van az idők végének horizontján, esetleg a történelemmel vagy az üdvtörténettel párhuzamosan bomlik ki?

Természetesen vannak olyan karakteres, eszmetörténetileg és filológiailag is jelentős áramlatok, amelyek a fentebb vázolt dimenziók közül egyszerre többet is bevonnak, mint például a kötet olvasása során többször is szinte kulcskérdésként feltűnő kiliazmus (millenarizmus) – ahogy például rögtön az egyik szerkesztő, Nathan Betz által jegyzett első tanulmányban is, amely második századi görög patrisztikus esettanulmányokon keresztül keretezi újra azt a közkeletű meggyőződést, hogy a korai teológiában az Új Jeruzsálem egyértelműen azonosítható Krisztus ezeréves földi királyságával (Jel 20). Jelen recenziónak nem lehet célja az itt felvetett egyéni nézőpontok (Hierapoliszi Papiasztól Alexandriai Kelemenig) sokféleségét és egységét részleteiben elemezni, ugyanakkor általánosan is újra és újra hasznosítható és érvényesíthető szempontként vetődik fel az, hogy az Új Jeruzsálem nem is egy kép, hanem egy rendszer: értelme nem a szeparált (kiliasztikus, ekkléziasztikus, szoterológiai, …) identitások közötti választásban, vagy ezek feszültségeinek szimbolikus kifejezésében rejlik, hanem éppen ennek a metafizikai diverzitásnak nem-exkluzív hierarchiákba, gradációkba foglalásában. Egy ilyen teológiai környezetben pedig, ahogy Betz is rávilágít (32.), könnyedén megférnek egymás mellett az ezeréves királyság földi valóságát hirdető, de akár a rigorózusan amilleniális megközelítések is.

Ez az inkluzív transzcendens urbanizmus megadja a kötet alaphangját, és az egyes kontribúciók mintáját is: leggyakrabban valamely külső vagy belső szempontrendszer mentén egymás mellé válogatott példák, esettanulmányok együttes olvasásával dolgoznak a szerzők, helyenként esetlegesnek ható módon, másutt viszont tudattalanul is a köteten átívelő kulcsfigurák és kulcsmotívumok kirajzolódását táplálva. Jó példa erre a Konrad Huber tanulmányának (57ff.) középpontjában álló Pettaui Victorinus Jelenések-kommentárja, ami többször előkerül a könyvben, mint a földies, betűhű kiliazmus epitómája (pl. 244.) – és amit később Jeromos kényszerült minden literalizmustól megfosztani. Erről a revízióról, illetve az Új Jeruzsálem, vagy tágabban véve a Jel 20–22 szimbolikus elemeinek értelmezési kereteiről, a literalizmus és allegorizmus folyton újratermelődő bifurkációjáról szól például Alessandro Capone kitűnő tanulmánya (93ff.), de feltűnik még a címe és szándéka szerint a korai női zarándokok témája mentén szerveződő, Anni Maria Laato által jegyzett szövegben is (107ff.).

Ha madártávlatból tekintünk a kötetre, szinte olyan benyomásunk is támadhat, mintha a szerkesztők szándékosan szakítanák meg időről időre ezt a tanulmányokon átívelő dichotómiaelemzést (izgalmas példája ennek a Tobias Nicklas által tárgyalt

Visio Pauli, ahol a narratíva mintha tudatosan kerülné el a millenáris kontroverziót), hogy helyet adjanak egyéb, patrisztikai, tipológiai, profetológiai és ikonográfiai partikularitásoknak (melyek önmagukban persze nem kevésbé érdekesek). Ez egyúttal felhívja a figyelmet a kötet strukturális következetességét illető elsődleges észrevételre: a két fő rész (specifikus esettanulmányok, illetve tematikus áttekintések) között az anyagot közelről konzultálva alig találunk különbséget, hiszen ahogy az első részben is előfordul specifikumokon átívelő elemzőmunka, úgy a második rész tanulmányainak belső szervezése sem feltétlenül szakad el az esetalapú, összehasonlító módszertantól.

Milyen messze van Jeruzsálem? – kérdezhetnénk ezek után. Bár folyamatosan a Mennyei Jeruzsálem felé zarándoklunk, a távolság mintha mégsem akarna csökkenni – legalábbis, ha az értelem szemével tekintünk fel az útról. De abban a térben, ahol nincsen kint és bent, innen és túlnan, ahol a Mennyeknek is van topográfiája, ott mindannyian szüntelenül lakói vagyunk – itt és most.

Kulcsár Géza

English summary

The review deals with a recently published collection of papers on the image of the New (or Heavenly) Jerusalem as it appears at the end of the canonic New Testament, in Revelation 21-22. In particular, the aim of the book is to cover a much broader scope than just the literal analysis of the imagery found in Rev 21–22: as expressed by the authors, it is organized along various topical foci, namely the interpretations of the image in the (long) Late Antiquity, the sources of these, the various claims they have supported including the motivations, and the artistic developments they begot. Even in the light of the fact that a collection with such an intendedly broad and diverse scope cannot but accept its constantly shifting focus and style, the book is an important milestone in the reception history of the New Jerusalem, standing in a very scarce line of examples of holistic approaches in the literature. The subjects and approaches (from ecclesiology to iconography) display such a variety as to demonstrating the almost limitless discursive and associative space of interpretations and connotations surrounding the Jerusalem from heaven – still, some underlying threads and current emerge upon close reading, such as the seemingly central issue of understanding the City in the context of milleniarism, or literal exegesis in a broader sense. While the shape of the heavenly city remains after reading just as elusive as it was before, the interested reader proceeds with a number of valuable perspectives and impulses for further research on this key eschatological image, which somehow still tends to hide in a transcendental distance.

Géza Kulcsár