
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

IX. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2013

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Kilencedik évfolyam, 2013/1. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csima Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Máté-Tóth András, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2013 évi számai elé	5
TANULMÁNYOK	
SIMON ZSOLT: A papság a késő-hettita államokban	9
JENEI PÉTER: Földi ételt fogyasztó küldöttek az égből	18
FÖLDI ANDREA: A bűn értelmezése a korai Ágostonnál	39
TONHAIZER TIBOR: Az iszlám újjászületés és annak potenciális következményei az ezredfordulón	50
FORRÁS	
BÁCS TAMÁS: Egy óegyiptomi menológia	65
DISPUTA	
SHAH GABRIELLA: Leszkov – A lepecsételt angyal	73
CSEHY ZOLTÁN: A bőségszaru környéke (Válasz Adamik Tamásnak)	87
VALLÁSI KÖZÖSSÉGEINK	
VÁRSZEGI ASZTRIK: Nursiai Szent Benedek fiai	95
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
MIDLING ANDREA: „Kötődés–nyomok” a vallásos mester–tanítvány kapcsolatokban	107
VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK	
HORVÁTH PÁL: A katolikus társadalomelmélet nagy öregje Oswald von Nell-Breuning	133
HÍREK	145
RECENZÍÓK	149

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2013 ÉVI SZÁMAI ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

A Vallástudományi Szemle szerkesztőségének az idei évkezdet jegyében született első közleménye, amelyet örömmel oszt meg olvasóival az a jó hír, hogy a Nemzeti Kulturális Alap Folyóirat – Kiadás Kollégiuma megadta azt a támogatást, ami az ez évi négy szám megjelenítéséhez szükséges. Folyóiratunk tehát tovább él, folytatja az eddig megformált keretekbe érkező, új tartalmakat, új színeket hozó publikációk közlését és továbbra is várja az értékes, tartalmas, friss írásokat.

Idei első számunkban a **Tanulmányok** rovat írásai némiképp eltérnek az eddigiektől. Nem egy nagyobb, átfogó téma köré rendeződnek, tehát nem „tematikusak”, hanem több különböző témát érintenek, így talán sokrétűbb tartalmakat közvetítenek. Idén is lesznek tematikus számaink, de nem valamennyi. A folytonosságot ezúttal talán inkább más rovataink (Vallási közösségeink, Vallástudós életpályák) egymást követő megjelenése biztosítja.

A **Forrás** rovat anyagában Bács Tamás írása ezúttal egy óegyiptomi író tábla csak fényképről ismert szövegét mutatja be, mely a jövőmondás tudományának egy sajátos műfaját képviseli.

A **Disputa** rovat két írást tartalmaz, az első, Shah Gabrielláé az „ikon kinyitása” szavakkal jelzett témakörhöz kapcsolódik, amivel több írás is foglalkozott előző számainkban, Csehy Zoltán pedig Adamik Tamásnak a legutóbbi számunkba megjelent ismertetésére és elemzésére válaszol.

A **Tudományunk története és műhelyei** rovat, mely fontos céljának tekinti a vallástudományi diszciplínák műhelyeiben formálódó tartalmak, tanulmányok folyamatos közlését és gazdagítását, most, Midling Andrea tanulmányában a valláspszichológia terén teszi ezt, remélhetőleg árnyalva az itt élő ismereteket.

A **Vallási közösségeink** rovatban ezúttal a Benedek rend történetéről és magyarországi életéről adunk ismertetést, az ebben leginkább illetékes, avatott szerző, Várszegi Asztrik püspök-főapát úr tollából.

A **Vallástudós életpályák** rovatban a katolikus társadalomelmélet terén igen kiemelkedő munkát végző szerző, Oswald von Nell-Breuning életművének bemutatására kerül sor Horváth Pál írásában.

TANULMÁNYOK

A PAPSÁG A KÉSŐ-HETTITA ÁLLAMOKBAN*

SIMON ZSOLT

A hettita papság, köszönhetően J. Klinger és A. Taggar-Cohen alapos munkáinak,¹ ma már jól ismert. Ezzel szemben a Hettita Birodalom utódállamainak papsága alig, pedig jogosan vetődik fel a kérdés, hogyha a késő-hettita (de nyelvileg már luvi) államok oly sok mindenben kontinuusak a Hettita Birodalommal (uralkodóház, művészet,² irodalom,³ vallási hiedelmek⁴), akkor vajon mi a helyzet ezen a területen? A vizsgálat fő akadályja az, hogy nem tudjuk pontosan, kik voltak a papok a luvi államokban. Jelen dolgozat célja épp ezen kérdés megvilágítása. A luvi államokban használatos titulusok, ill. foglalkozások kézikönyve szerint a következő hat cím vonatkozik papokra: *kumaza-*, MAGNUS.URCEUS, *putiti-*, SACERDOS (*355), (CAELUM.*286.X)*sapatari-*, és (FEMINA.PURUS.INFRA)*taniti-*.⁵ A következőkben egyesével megvizsgálom e kifejezéseket, mit is jelentenek pontosan. E dolgozatban csak az írott forrásokat elemzem, az ikonográfiaiakat nem. Ennek az az oka, hogy amíg a luvi titulusok rendszere nincs tisztázva (s ez F. Giusfredi

* Jelen dolgozat a PPKE BTK „Papság a világ vallásaiban” konferenciáján elhangzott előadásom szerkesztett változata, amely az isztambuli Koç Egyetem Research Center for Anatolian Civilizations-ében folytatott kutatásaim egy fejezete.

¹ Klinger 2002; Taggar-Cohen 2006.

² Orthmann 2002; Aro 2003.

³ Simon 2011.

⁴ Hutter 2003.

⁵ Giusfredi 2010. A soron következők megértéséhez szükséges tudni, hogy a késő-hettita államokban (elsősorban) használatos hieroglif luvi írás a szótagjelek mellett szójeleket is használt, melyeket nagybetűs (többnyire) latin szavakkal írunk át, amelyek vagy a szójel ábrájára vagy vélelmezett jelentésére utalnak (ha olvasata nem ismeretes, a jelkatalógus számát adjuk meg, * után). E szójelek determinatívumokként is működhetnek, vagyis olyan olvasási segédeszközként, amelyek leszűkítik a rákövetkező szó jelentését egy témára, ilyenkor e szavakat zárójelben írjuk át. E funkciót az írások is jelölték olykor, ekkor az átírásban a szójelet angol idézőjelekbe tesszük. A | és a ¹ jelek szintén az írások által használt olvasási segédeszközök, előbbi egy új szó kezdetét, utóbbi a személyneveket jelöli. A luvi feliratokra a felirat nagybetűvel szedett nevével szokás utalni és Hawkins 2000 standard kiadása alapján kerülnek idézésre.

munkája ellenére még nagyon messze van), addig érdemben (az általánosságokon túl) nem lehetséges őket a reliefeken ábrázolt tisztviselőkkel összekötni.

1. *kumaza-*

E titulus hapax, csak a KAYSERÍ feliraton adatolt (§17, *ku-ma-za-sa*). Ezt a kutatás egyöntetűen ‘pap’-fordítja, mivel alakilag egybeesik a lyk *kumaza* ‘pap’ szóval.⁶ A probléma ezzel a javaslattal kettős: Egyrészt G. Neumann felhívja a figyelmet arra, hogy a luvi szöveg hely nem világos⁷ – olyannyira nem, hogy töredékes: „|*ku-ma-za-sa-pa-wá/i-na* [...] *í* [...]”. E töredék a felirat átokformulájában jelenik meg, amelyben azt írják le, mi történjen azzal, aki ártó szándékú, s többek között ez a szó vonatkozik arra, akinek büntetnie kell. Így egyáltalán nem világos, mit is keresne egy pap ebben a kontextusban (jellemzően istenek büntetnek, az előző mondatban például a Harráni Holdisten). Másrészt, mint lentebb látni fogjuk, a ‘pap’ jelentésű luvi szó *-lis-re* végződik,⁸ így a kettőt nehéz összeegyeztetni. S bár ez még nem zárja ki, hogy valamilyen más típusú papról legyen szó, a szöveg hely kontextusa alapján valószínűleg nem papot jelent.

2. *MAGNUS.URCEUS-sa*₆

Ez a kifejezés *hapax* a vaskori luvi feliratokon, csak a SUVASA B feliraton jelenik meg, amely Wasusarmas tabali nagykirály *MAGNUS.URCEUS-sa*₆-ját említi. Fordítását illetően a kutatás nem egységes: J. D. Hawkins ‘főpohárnok’ fordítását⁹ támogatja, hogy e cím már megjelenik a Hettita Birodalom korában is, mivel adatolt a nişantepei bulla-korpuszban (Nr. 552, 553), ahol is megegyezik a GAL *SILA.ŠU.DU*₈. A ‘főpohárnok’ címmel.¹⁰ Ennek ellenére Giusfredi – épp a hettita kori adatok alapján – ‘templomi hivatalnok vagy pap’-ként értelmezi.¹¹ Nem világos, Giusfredi, aki idézi Herboldt munkáját is, miért gondol templomi vagy papi címre, különösen mivel itt katonai rangról van szó.¹² Sajnos a luvi szöveg hely nem segít a funkció megértésében:¹³ a szóban forgó személy, Sariyas, a *MAGNUS.URCEUS*

⁶ Hawkins 2000, 474; Melchert 1994, 232, 2003, 197; Hutter 2003, 257; Plöchl 2003, 56; Giusfredi 2010, 119-120; Payne 2010, 147.

⁷ Neumann 2007, 176.

⁸ Vö. Giusfredi 2010, 120, 122-123 is.

⁹ Hawkins 2000, 462.

¹⁰ Herboldt 2005: 93, 96; a további adatokhoz ld. Beckman 1981: 134; a hettita használathoz Pecchioli Daddi 1982: 180-185.

¹¹ Giusfredi 2010, 120-121.

¹² Vö. Beal 1992, 357-360.

¹³ Vö. *sa_x+ra/i-ia-sa* (DEUS)SARMA-*ma-sa*₆ *273.REX *355-*sa*₆ *wal/i*₄-*su*-SARMA-*ma-sa* MAGNUS.REX-*sa*₇-’ HEROS-*sa*₄ PRAE-*na* MAGNUS.URCEUS-*sa*₆ „Sariyas, Sarrumas (isten), a *273-király papja, MAGNUS.URCEUS Wasusarrumas nagykirály, a hős előtt” (Hawkins 2000, 462).

együttal pap (SACERDOS / *355) is, de a papoknak természetesen lehetett (volt) egyéb, világi rangja is. Így nem marad más, mint a legegyszerűbb feltevés, hogy e titulus ugyanazt jelölte, amit már a hettita korban is, különösen mivel nincs példa változásra.¹⁴

3. *putiti-*

A harmadik titulus szintén *hapax*, az ERKÏLET 1 feliraton adatolt (§1): „Huhasarmas, Marutikas isten *putitise*” (1AVUS-*ha-SARMA-ma-sa* (DEUS)*ma-ru-ti-ka-sa* |*pu-ti-ti-sa*). P. Meriggi szerint jelentése ‘pap’ (kérdőjellel) vagy talán ‘szolga’¹⁵ – ez utóbbi kizárható, mivel az luviul *hutarlā-*. Giusfredi szerint lehet, hogy ‘pap’, de nem világos a jelentése.¹⁶ Hozzá kell azonban tenni, hogy a hasonló formulák alapján még egy jelentést feltételezhetünk, mégpedig, hogy ‘X isten kedveltje’. A kérdés eldöntéséhez a következő titulushoz kell fordulnunk.

4. SACERDOS (*355)

A SACERDOS háromszor adatolt, kétszer Karkamišban (KARKAMIŠ A2 §14c *355-*li-sa*; A4b §6 *355-*sa*) és egyszer Tabalban (SUVASA B, *355-*sa*), ‘pap’ jelentését Hawkins állapította meg.¹⁷ Továbbá Giusfredi rámutatott, hogy a *-lis* fonetikus komplementum kizárja a *kumaza-* olvasatot, ő a nagyon produktív *-alla/i-* melléknévből főnevet képző szuffixumot látja benne¹⁸ (habár a hasonló jelentésű *-la/i-* és *-il(i)*- szintén lehetségesek lennének¹⁹).

Ami figyelemreméltó az az, hogy e szó az ERKÏLET 1 §1-sal párhuzamos szerkezetekben jelenik meg: ‘X isten SACERDOS(-*lis*)-e’²⁰ ~ ‘Marutikas isten *putitise*’. Ezen a ponton kell arra utalni, hogy az intervokális /d/ ún. „flap r” lett a luviban, amelyet az írásban a <t> mellett <r> és <l> jelölt.²¹ Más szavakkal, a *putitis* és a SACERDOS-*lis* szabályosan azonosíthatóak /putidis/ vagy /pu(n)didis/ formában, mint a luvi ‘pap’ szó (illetőleg elméletben /putilis/ vagy pu(n)dilis/-ként is, ekkor a *putitis* íráskép hiperkorrekt lenne – a megfelelő formát csak etimológiai vizsgálatokkal lehet eldönteni, de a szó eredete egyelőre ismeretlen). Egy kronológiai ellenvetés merülhetne fel: P. Goedegebuure szerint nincs egyértelmű bizonyíték a

¹⁴ Giusfredi szerint a REGIO.DOMINUS jelentése megváltozott, de ez nem helytálló, ld. Simon 2010.

¹⁵ Meriggi 1967, 13.

¹⁶ Giusfredi 2010, 121.

¹⁷ Hawkins 2000, 81-82.

¹⁸ Giusfredi 2010, 122-123.

¹⁹ Ld. Melchert 2003, 195; Plöchl 2003, 54-55.

²⁰ (DEUS)*ku+AVIS* *355-*sa* (KARKAMIŠ A4b §6), (DEUS)*SARMA-ma-sa* (...) *355-*sa* (SUVASA B).

²¹ Vö. Rieken – Yakubovich 2010, 216-217.

/d/ rhotacizálódására a 9. sz. vége előtt²² és a KARKAMIŠ A2 (Katuwas felirata) biztosan sokkal korábbi – csak hogy e kronológiai megszorításhoz Goedegebuurenek a hettita kori *tu-pi+ra/i* /tupidi/ (BURUNKAYA §3, Hartapu) adatot valahogy meg kellene magyaráznia, de elképzelése nem meggyőző.²³

5. (CAELUM.*286.X)*sá-pa-tara/i-i-sa*

Az utolsó előtti terminus *hapax*, a KARKAMIŠ A2+3 feliraton jelenik meg, egy foglalkozás-listában (§17), akiket a szöveg a (“*273”) *warpi*- uraiként jellemez (a többi foglalkozásnév: (*265)*mizinala*-, (SCUTELLA)*tunikala*-, (DIES.OVIS)*kukisàti*-), s akiket az uralkodó Tarhunta istenségnek adott át, nyilván a templomgazdaság szolgálatára, amint az már a hettitáknál is jól ismert volt. A jelentést megadó kutatók kivétel nélkül papi címnek tartják.²⁴ Az egyes kutatók eltérő módon jutottak erre a következtetésre. Giusfredi az íráskép mögött a **spantalla*- szót látja, amely összefüggne a hettita *hapax š(a)pantalli*- (helyesen *šapantalla*) melléknévvvel, melynek ‘(in charge) of libation’ a jelentése. Yakubovich szerint összefügg a lyk *hppñterus* titulussal;²⁵ míg Payne a determinatívum és a hangalak alapján határozza meg a jelentését, amelyet a hettita *išpand*-/*šipand*- ‘italáldozatot bemutat’ igével köt össze, Yakubovich érvével az a probléma, hogy a lyk szó jelentése ismeretlen²⁶ és a luvi szóval való összefüggése formailag sem igazolható.²⁷ Míg Giusfredi és Payne érvelése formai szempontból nem kifogásolható (félretéve azt, hogy az etimológiai érvek természetesen gyengébbek a kontextus alapján leszűrt, szinkrón érveknél), jelentésstanilag annál problémásabb. Ehhez közelebről is meg kell vizsgálnunk a szöveghelyet.

A titulusokat összefoglaló *warpa*- szót Hawkins és A. Morpurgo-Davies ‘szakértelem, készség’-ként fordítja.²⁸ Melchert ékírásos luvi szótárában azonban ugyanezt a szót ‘elkerített hely’-ként értelmezi.²⁹ A kérdést az összes szöveghely függvényében azóta R. Oreshko tekintette át újból, aki arra a következtetésre jutott, hogy itt valójában két szóról van szó (amelyek etimológiailag összefügghetnek), az egyik jelentése valóban ‘elkerített hely’, a másiké körülbelül ‘erő, hatalom’, s az előbbi jelentéshez tartozna jelen szöveghely is.³⁰ Hawkins és Morpurgo-Davies javaslata

²² Goedegebuure 2010, 76-78.

²³ Ellenérvekhez ld. Simon 2012, col. 100.

²⁴ Hajnal 1995: 134; Yakubovich 2009: 554, 2011: 263; Giusfredi 2010: 123-124; Payne 2012: 76⁹⁴: utóbbi három szerint italáldozatot bemutató pap, Yakubovichnál kérdőjellel.

²⁵ Yakubovich 2011, 263.

²⁶ Melchert 2004, 24; Neumann 2007, 97 részletes irodalommal.

²⁷ Hajnal 1995, 134.

²⁸ Hawkins – Morpurgo-Davies 1986, 76-77.

²⁹ Melchert 1993, 260.

³⁰ Oreshko 2012, 263-270.

ezen embereket, szó szerint a ‘szakértelem/készség urait’, a templomhoz tartozó mesteremberekként definiálja. Ezt Oreshko önkényes jelentés-meghatározásnak és a luvik részéről „bombasztikus” megfogalmazásnak tartja, s szerinte itt az elkerített hely „személyzetéről” lenne szó, vagy ha szó szerint akarnánk értelmezni az ‘úr’ szót (amely szerinte nem szükségszerű), akkor a „személyzet” „menedzsereiről”. Minthogy a szöveg helyi szó szerint az ‘elkerített hely’ urait jelenti, „személyzet”-ről szó sem lehet, a „menedzser” pedig értelmezhetetlen. E jelentésnek csak abban esetben van értelme, ha az „elkerített hely”-et ‘műhely’-ként értjük, a ‘műhely urának’ pedig a műhely mesterét. Végeredményben tehát ugyanott vagyunk: itt a templom számára kijelölt mesteremberekről van szó, amelybe semmilyen papi cím nem illik bele. Ezt megerősíti a többi foglalkozásnév jelentése is, amelyek, a bizonytalanságok ellenére egyértelműen mesteremberekre vonatkoznak:

Abban minden kutató egyetért, hogy a (SCUTELLA)*tunikala*- jelentése ‘pék’.³¹

A (DIES.OVIS)*kukisāti*- már fogasabb kérdés. A juhokkal való kapcsolata a determinatívum révén egyértelmű.³² Giusfredi kérdőjelesen a ‘mészáros’ jelentést teszi fel, de ez kizárólag a hettita *kukuš*- ‘elpusztít’ szóval való etimológiai asszociáción alapul, amely azonban fonológiai problémákhoz vezet, mivel ***kukusati* és nem *kukisati* lenne az eredmény.³³ Ráadásul ez az ige egy hettita belső változás eredménye a *kuškuš*- / *kuaškuš*- tőből, aminek forrása a *kuwašk*-, a *kuen*- *-šk*-képzős alakja, amely viszont hangtani okok miatt csak hettita és nem luvi lehet. Más szavakkal, itt hettita jövevényszót kellene feltételeznünk, mely ugyan elméletben nem lehetetlen, de azért gyanús ebben a szemantikai közegben (a luvi esetleges hettita jövevényszavaihoz ld. még lentebb). Meggyőzőbb Oreshko javaslata, aki szerint ez egy *-alla/i-*, többek között foglalkozásneveket képző szuffixummal létrejött (hiperkorrekt írásmódú) alak (vö. a GAZIANTEP pecsétlő *ku-ki-sà-ra/i-sa* alakjával), melyben az igető (*kukis-*) egy reduplikált alak az ékírásos luviból ismert *kīša(i)*- ‘fésül’ igéből és így jelentését ‘kártolómester’-ként határozza meg.³⁴

³¹ Hawkins 2000, 111; Giusfredi 2010, 160-161 (mindkettő további irodalommal), elfogadja Payne 2012, 76 is.

³² Hawkins 2000, 111; Giusfredi 2010, 151; Payne 2012: 76⁹⁷; Oreshko 2012, 265⁷⁴⁵.

³³ Payne 2012: 76-nál a fordításban nyomdahiabásan, *kukusati*-ként szerepel, de helyesen az átirásban (74).

³⁴ Az igéhez ld. Melchert 1993, 104; a reduplikáló magánhangzó színének kérdése még nem tisztázott a luviban, eddig mindhárom magánhangzó adatolt, vö. Plöchl 2003, 34 példáit, tehát nem szükséges disszimilációt feltételezni, mint Oreshko teszi. Nem meggyőző viszont a *kus*- tőből származó szavakkal való összekapcsolása, mivel az általa feltételezett **kukus*- → *kukis*- disszimiláció *ad hoc* (e javaslatának a kiindulópontja a DÜLÜK pecsétlő, amelynek felirata azonban nem *ku-ku-sà-ti-sa*, hanem *ku-ki-sà-ti-sa*, Hawkins 2000, 585). Az a javaslata, hogy a DIES jel voltaképp a kártolót ábrázolná, szellemes. Az a javaslata viszont nem követhető, miszerint a *218 (ismeretlen olvasatú) jel ennek függőlegesen elfordított változata lenne

Végezetül a harmadik szó, a (*265)*mizinala-* jelentése teljesen ismeretlen. Giusfredi javaslata (az indoeurópai **meyk-* ‘kever’ tőből³⁵) csábító, de a morfológiai részletek ködösek (ezt ő is elismeri) és ez túl általános ahhoz, hogy meghatározzuk a foglalkozást (ld. a Giusfredi által felsorolt lehetőségeket: valaki, aki étellel vagy itallal dolgozik (szakács? orvos? kelmefestő?), vagy általános értelemben vett keverést végez (molnár?), vagy akár átvitt értelműt (egy papféle vagy ügyintéző?).

Mindezeknek megfelelően (CAELUM.*286.X)*sapatari-* szónak is egy foglalkozást kell jelentenie, s nem papi funkciót, még ha jelentését nem is ismerjük. Vajon a determinatívumban szereplő tál fazekasra utal?³⁶

6. (FEMINA.PURUS.INFRA)*taniti-*

Végezetül az utolsó kifejezés is *hapax*, a TELL AHMAR 1 feliraton szerepel (§24), ahol a király az ellenfele lányát Tarhunzas isten *tanitisá*vá teszi. Bár ez még sok minden lehet, a hettitából ismeretes a ^{MUNUS}*daniti-* ‘egyfajta papnő’,³⁷ így itt is ezt a jelentést szokás feltenni.³⁸ Itt két problémával szembesülünk: a hettita szó jelentésével (amelyhez ld. rögtön), ill. azzal az implicit feltételezéssel, hogy a luviba bekerültek hettita szavak. Noha ez a feltételezés a Hettita Birodalom szociolingvisztikája fényében teljesen plauzibilis, mégis érdemes rögzíteni, hogy teljesen bizonyított példánk erre még nincsen (a (DIES.OVIS)*kukisàti-*hoz ld. fentebb). A hettita szó jelentése két szövegen alapul: a CTH 641.1 és a Bo 2469. A második szöveg esete világos: F. Starke véleményével³⁹ szemben E. Laroche, G. Beckman és A. Ünal női névként fordítják,⁴⁰ s a kontextus alapján nekik van igazuk, mivel

(ugyanis nem az), és ezért a HAMA 6 §3 („*218”)*ku-su-na-la-* helynév determinatívumaként egyfajta fonetikai játék lenne.

³⁵ Giusfredi 2010, 153-154.

³⁶ Felmerül a kérdés, hogy vajon a *sá-pa-la/i-li-* (KARKAMIŠ A11b+c §5) szó összefügg-e vele (ld. már Hawkins 2000, 111)? Ez sajnos aligha eldönthető, mivel ez egy ismeretlen jelentésű, az URBS és TERRA.PONERE-*ru-tà* szavakra vonatkozó melléknév. Ha összefüggne, az kizárná az ‘italáldozatot bemutató pap’ jelentést, mivel az /spand^o/ hangtani interpretációt feltételez, amelyből azonban ez a szó nem vezethető le. Yakubovich 2011, 263 egyébként tagadja ezt az összefüggést, de ez épp azon alapszik, hogy a luvi szó olvasata nála /spand^o-, amely viszont az ‘italáldozatot bemutató pap’ jelentés függvénye, s erről láttuk, hogy nem tartható fenn.

³⁷ Tischler 2001, 164 (‘Hohepriesterin?’).

³⁸ Starke 1990, 207; Tischler 1991, 206; Zehnder 2010, 283; templomszolga: Hawkins 1978, 115, 1980. 151, 2000, 243; Giusfredi 2010, 124-125 (mindkettő irodalommal), Payne 2012, 105.

³⁹ Starke 1990, 206-207 (ld. már *apud* Hawkins 1980, 151).

⁴⁰ Laroche 1966, 174 (Nr. 1242); Beckman 1983, 256-258; Ünal 2003, 387.

a nő funkciója „*tapritašši-*”⁴¹ és ráadásul a szóban forgó hölgy úgy tűnik, más forrásokból is ismeretes.⁴²

A másik szöveghely esete bonyolultabb: Starke a KUB 40.2 Rs. 15 (^{MUNUS}*dānitiš(=ma)* ^{LÚ}SANGA-*ya*) és Vs. 35’ (^{ŠA} ^{MUNUS}*ĒNTI* ^Ū ^{LÚ}ŠANGA) kifejezéseinek összevetésével érvel amellett, hogy a *dāniti-* egyfajta papnőt jelent.⁴³ Sajnos azonban a szövegösszefüggés annyira töredékes, hogy nem jelenthető ki, hogy a két kifejezés ugyanazt jelenti, a személynévi értelmezés ugyanúgy jól beleillik a kontextusba. De még ha jelentése valóban ‘papnő’ is, szokatlan lenne, hogy egy uralkodó ellenfele lányát papnővé teszi – templomszolga, vagy valami hasonló jobban illene a helyzethez, ám viszont nem illik a hettita szöveghelyhez, amely egy pappal párba állított személyről / funkcióról beszél, akinek birtokai vannak. Így tehát a luvi *taniti-* továbbra is ismeretlen jelentésűnek tekintendő.

ÖSSZEFOGLALÁS

A luvi államokban a feltételezett hat papi címből egy bizonyult helytállónak, ez ráadásul nem is papi cím, hanem maga a ‘pap’ mint foglalkozás, amelyet (SACERDOS (*355) jellel írtak és véleményem szerint olvasata *putitis*. Azaz – erősen korlátozott – forrásaink alapján a luvi utódállamokban nem találkozunk olyan tagolt papi hierarchiával, mint a Hettita Birodalomban. Ami a többi titulust illeti, a MAGNUS.URCEUS-*sa* egy udvari és katonai tisztség („főpohárnok”); a (CAELUM.*286.X)*sá-pa-tarali-i-sa* egy közelebről egyelőre nem meghatározható mesterség (fazekas²); a *kumaza-* és a (FEMINA.PURUS.INFRA)*taniti-* szavak jelentése pedig ismeretlen.

⁴¹ Bo 2469 13²-16², Beckman kiadásában és fordításában: (13²) A-BU-YA-*ya-za ku-it* DUMU. ŠAL-ZU A-NA x x-YA² ^{SAL} *tap-ri-ta-[aš-ši-ya²]* (14²) *ti-ya-an har-ta nam-ma me-mi-x x x x a-pí-ya-pát x[(15²) ku-iš me-ma-a-i A-NA DINGIR-wa-ra-aš² Da-ni-ti-iš e-eš-ta (16²) ku-iš-ma{-wa} me-ma-i A-NA^d LUGAL-ma-wa-ra-aš^f Da-ni-ti-iš e-eš-[ta]* „Because my father has installed his daughter as a *t*-woman for ... further ... One might say „She, Daniti, belonged to a deity”, but another will say „She, Daniti, belong[ed] to Šarruma.”

⁴² A szöveghelyekhez ld. Beckman 1983, 258, vö. még Zehnder 2010, 283.

⁴³ Starke 1990, 206-207, elfogadja Tischler 1991, 106; Chrzanowska 2009-2011; és itt Ünal 2007, 682 is.

Hivatkozások

- Aro, Sanna (2003), „Art and Architecture.” In: Melchert 2003b, 281–337.
- Beal, Richard H. (1992), *The Organisation of the Hittite Military* (Texte der Hethiter 20), Heidelberg
- Beckman, Gary (1981), „A Hittite Cylinder Seal in the Yale Babylonian Collection.” In: *Anatolian Studies* 31, 129–135.
- Beckman, Gary (1983²), *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 29), Wiesbaden
- Chrzanowska, A. (2009–2011), CTH 641.1.
http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20641.1&prgr=%C2%A7%201&lg=DE&ed=A.%20Chrzanowska
- Giusfredi, Federico (2010), *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States* (Texte der Hethiter 28), Heidelberg
- Hajnal, Ivo (1995), *Der lykische Vokalismus. Methode und Erkenntnisse der vergleichenden anatolischen Sprachwissenschaft, angewandt auf das Vokalsystem einer Kleincorpusprache*, Graz
- Hawkins, J. David (1978), „The Luwian Word for „Daughter”. In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 92, 112–116.
- Hawkins, J. David (1980), „The „Autobiography of Ariyahinas’s Son”: An Edition of the Hieroglyphic Luwian Stelae TELL AHMAR 1 and ALEPPO 2.” In: *Anatolian Studies* 30, 139–156 (Fs. Gurney).
- Hawkins, J. David (2000), *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I. Inscriptions of the Iron Age*, Berlin – New York
- Hawkins, J. David – Morpurgo Davies, Anna (1986), „Studies in Hieroglyphic Luwian.” In: Hoffner, Harry A. – Beckman, Gary M. (szerk.), *Kaniššuar. A Tribute to Hans G. Güterbock on His Seventy-Fifth Birthday, May 27, 1983*, Chicago, 69–81.
- Hutter, Manfred (2003), „Aspects of Luwian Religion.” In: Melchert 2003b, 211–280.
- Klinger, Jörg (2002), „Zum „Priestertum” im hethitischen Anatolien.” In: *Hethitica* 15, 93–111.
- Laroche, Emmanuel (1966), *Les noms des Hittites*, Paris
- Melchert, H. Craig (1993), *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill
- Melchert, H. Craig (1994), *Anatolian Historical Phonology* (Leiden Studies in Indo-European 3), Amsterdam – Atlanta
- Melchert, H. Craig (2003a), „Language.” In: Melchert 2003b, 170–210.
- Melchert, H. Craig (szerk.) (2003b), *The Luwians* (Handbuch der Orientalistik 68), Leiden – Boston
- Melchert, H. Craig (2004), *A Dictionary of the Lycian Language*, Ann Arbor – New York
- Meriggi, Piero (1967), *Manuale di eteo geroglifico II. Testi 1a. I testi neo-etei più o meno completi*, Roma
- Neumann, Günter (2007), *Glossar des Lykischen* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 21), Wiesbaden
- Oreshko, Rostislav (2012), *Studies in Hieroglyphic Luwian. Towards a Philological and Historical Reinterpretation of the SÜDBURG inscription*. Doktori disszertáció, Berlin/Freie Universität
- Orthmann, Winfried (2002), „Die Bildkunst im Übergang von der Großreichszeit zur späthethitischen Periode.” In: Braun-Holzinger, E. – Matthäus, H. (szerk.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion*, Möhnesee, 153–159.
- Payne, Annick (2010²), *Hieroglyphic Luwian. An Introduction with Original Texts*, Wiesbaden
- Payne, Annick (2012), *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta
- Pecchioli Daddi, Franca (1982), *Mestieri, professioni e dignità nell’Anatolia ittita*, Roma
- Plöchl, Reinhold (2003), *Einführung ins Hieroglyphen-Luwische* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 8), Dresden

- Rieken, Elisabeth – Yakubovich, Ilya (2010), „The New Values of Luwian Signs L 319 and L 172.” In: Singer 2010, 199-219.
- Simon Zsolt (2010), „REGIO.DOMINUS: *tartományi kormányzó vagy király? Egy újhettita titulus nyomában.*” Közöletlen előadás. 9. Magyar Ókortudományi Konferencia. Pécs, 2010. május 20.
- Simon Zsolt (2011), „Hethitische Topoi in der hieroglyphen-luwischen Historiographie. Bemerkungen zur Frage der Kontinuität.” In: Hutter, Manfred – Hutter-Braunsar, Sylvia (szerk.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* (Alter Orient und Altes Testament 391), Münster, 227-243.
- Simon Zsolt (2012), „[Singer 2010].” In: *Bibliotheca Orientalis* 69, col. 99-104.
- Singer, Itamar (szerk.) (2010), *ipamati kistamati pari tumatimis. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday*, Tel Aviv
- Starke, Frank (1990), *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (Studien zu den Boğazköy-Texten 31), Wiesbaden
- Taggar-Cohen, Ada (2006), *Hittite Priesthood* (Texte der Hethiter 26), Heidelberg
- Tischler, Johann (1991), *Hethitisches Etymologisches Glossar III. Lieferung 8. T/D 1.*, Innsbruck
- Tischler, Johann (2001), *Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*, Innsbruck
- Ünal, Ahmet (2003), „Word Play in Hittite Literature?” In: Beckman, Gary – Beal, Richard – McMahon, Gregory (szerk.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 377-388.
- Ünal, Ahmet (2007), *Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen. A Concise Multilingual Hittite Dictionary. Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü. Hethitisches, englisches, deutsches und türkisches Wörterbuch*, Hamburg
- Yakubovich, Ilya (2009), „Anaptyxis in Hitt. **spand-* ‘to libate’: One More Case of Luwian Influence on Hittite.” In: Bondarko, N. A. – Kazanskij, N. N. (szerk.), *Indoeuropejskoe jazykoznanie i klassičeskaja filologija XIII. Materialy čtenij, posvjaščennyx pamjati professora Iosifa Moiseviča Tronskogo, 22-24 ijunja 2009 g.*, Moskva, 545-557.
- Yakubovich, Ilya (2011), „[Giusfredi 2010].” In: *Orientalia* 80, 259-265.
- Zehnder, Thomas (2010), *Die hethitischen Frauennamen. Katalog und Interpretation* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 29), Wiesbaden

FÖLDI ÉTELT FOGYASZTÓ KÜLDÖTTEK A MENNYBŐL? (1MÓZ 18,8; 19,3)

Egy ősi tradíció elnémitása a későbbi zsidó- és keresztyén
iratokban, rövid kitekintéssel a Korán irodalmára¹

JENEI PÉTER

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a Héber Bibliát olvasva aligha találunk még egy bibliai szakaszt, amely olyan mérvű fejtörést okozott volna a későbbi századok kegyes exegétáinak, mint az 1Móz 18,1-16-ban található, Ábrahám vendégszereteté leíró történet. A jelentősebb hatástörténettel büszkélkedhető biblikus hagyományok sorában e szakasz recepciótörténetét a legfigyelemreméltóbbak között tarthatjuk számon, ugyanis mindhárom monoteisztikus vallási tradíció – zsidóság, keresztyénség és az iszlám –, egyaránt jogot formál annak legitim értelmezésére.

Ábrahám csodálatos vendégszeretete kapcsán számos kérdés vetődött fel a későbbi századokban, ezek közül azonban minden bizonnyal a legproblematikusabbnak az Ábrahám vendégeinek ételfogyasztását érintő kérdés tűnik, nevezetesen: *Hogyan lehetséges az, hogy Ábrahám mennyei szférákból érkező látogatói a vendégszeretben felkínált közönséges földi ételt gond nélkül elfogyasztják?*

Az említett kérdés olyan jelentőségű, hogy megválaszolása mindhárom monoteisztikus vallási tradíció szövegértelmezését egyaránt foglalkoztatja. A tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy a szerteágazó zsidó, keresztyén és muszlim recepció klasszikusaiból válogatva felvázoljuk, hogy a három monoteisztikus tradíció legjobbjai milyen válaszádsai kísérletekkel álltak elő az említett kérdést illetően.

A SZÖVEG

A recepciótörténeti vizsgálódás előtt elengedhetetlen, hogy magára a szövegkontextusra is vessünk egy pillantást, kiemelve is figyelve arra, hogy mit mond a szöveg a látogatók ételfogyasztásáról.

¹ A kutatási anyag előadásként a DRHE Patmosz Újszövetségi Kutatóintézete és a Magyar Patrisztikai Társaság Debrecen-nyíregyházi Csoportja összefogásában „Az ókori keresztyén világ” c. megrendezett II. Országos Hallgatói Konferencián (Debrecen, DRHE, 2012. május 11.) hangzott el. A tanulmányt *doktorvateremnek*, Hodossy-Takács Elődnek, az eszkatológiai kutatás hazai mesterének, Peres Imrének, illetve kedvesemnek, Hurja Bettina Valériának ajánlom.

A kritikai bibliakutatás már régtől fogva felismerte, hogy az 1Móz 18-19 fejezetei szoros irodalmi egységet alkotnak, hiszen a szövegegység alig több mint egy nap eseményeit kíséri nyomon. A 18,1-16-ban Isten három titokzatos embere kora délután megérkezik Ábrahámhoz, hogy közöljék vele Izsák születésének örömhírét, majd ezt követően a 18,17-33-ban, a késő délután folyamán Ábrahám kíséretében tovább indulnak Sodoma irányába, végül pedig a 19,1-28-ban három látogató közül kettő, immáron angyalként megnevezett férfiú (*sěné hammal' ákím*) estére megérkezik Sodomába, hogy elpusztítsa a bűnös várost. A jelenet a hajnali pusztítás és Lót családjának a megmentése után azzal zárul, hogy kora reggel Ábrahám kimegy arra a helyre, ahol azelőtt nap elváltak, hogy megtekintse az elpusztult Sodomát.

A látogatók személyét illetően a szöveg semmi kétséget nem hagy afelől, hogy az Ábrahámhoz, illetve Lóthoz érkező emberi testet öltött látogatók természetüket tekintve tulajdonképp mennyei szférákból érkeznek, mi több a szöveg alapján komolyan kell számolnunk azzal, hogy Ábrahám három látogatója közül az egyik maga Jahve, míg a másik kettő az Őt kísérő angyali személy, akik később már csak ketten érkeznek meg Sodomába.²

A szövegegység által közrefogott történet eseményei két jelentős helyszínen folynak. Mamré tölgyesénél, Ábrahám lakhelyén, illetve Sodoma városában, Lót lakhelyén. Mindkét jelenet központi elemeként sor kerül eme mennyei látogatók megvendégelésére. Ami igazán meglepő, hogy a vendégszeretetben felkínált étel a mennyei vendégek mindkét esetben gond nélkül elfogyasztják:

1. A 18,1-16-ban Isten három titokzatos embere kora délután érkezik meg Ábrahámhoz:

1. Azután megjelent neki az ŪR (yhwh) Mamré tölgyeinél, amikor ő a sátor bejáratánál ült a nappali hőségben. 2. Fölemelte szemeit, és nézzenek oda, látta, hogy három férfi (sělósáh` anásím) áll elötte.

A pátriárka szívélyes vendégszeretettel fordul látogatói felé, és a korabeli vendéglátás protokollja szerint többek között étellel és itallal is kínálja vendégeit:

Amikor látta őket, eléjük futott a sátor bejáratától, hogy találkozzon velük, és a földre borult. 3. Azután így szólt: Uram ('adónáj),³ ha jóindulatot találtam

² Vö. Rózsa, Huba, *A Genézis könyve II. A pátriárkák (Gen 11,27-20,18)*, Bp. 2009, Szent István Társulat, 447-448.

³ A héber szöveg (MT – Masszoréta szövegvariáns) olvasata a következő: (Ūr, Uram), ami legtöbb esetben Istenre utal, Isten megszólításának a terminusa. Ld. Brown, F. – Driver, S. – Briggs, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody (MA) 2005, Hendrickson, 10-11. Az MT olvasata tehát azt sugallja, hogy Ábrahám megszólította maga Isten. Az ide kapcsolódó tudományos irodalomban erős vita figyelhető meg a terminus olvasási

szemeid előtt, kérlek, ne haladj el szolgálád mellett. 4. Mindjárt hozatok egy kevés vizet, mossátok meg lábatokat, és dőljetek le a fa alá! 5. Én meg hozok egy falat kenyeret, hogy felüdítsétek bensőtöket, és utána úgy haladjatok tovább, ha szolgálátok mellett haladtok el! Ők azt felelték: Tegyéül úgy, ahogy mondtad! 6. És Ábrahám besietett Sárához a sátorba, és azt mondta: Siess, dagassz meg három mérték lisztet, finomlisztet, és készíts lepénykenyereket! 7. És kiszaladt Ábrahám a nyájhoz, fogott egy szép és lány húsú borjút, és odaadta a legénynek, az pedig sietve elkészítette.

Ezt követően, nagy meglepetésként a mennyei lények a 18,8 tanúsága szerint Ábrahám ételét el is fogyasztják:

Azután vett túró, tejet, és vette a borjút, amit elkészített, és elébük tette. Ő maga pedig ott állt mellettük a fa alatt, amíg ettek.

2. A 19 fejezetben Ábrahám három látogatója közül kettő estére Sodomába érkezett:

1. *A két angyal (sěné hammaľ ákím) estére Sodomába érkezett, Lót pedig éppen Sodoma kapujában ült.*

Lót, Ábrahámhoz hasonlóan szívélyes vendégszeretettel fordul látogatói felé:

Amint meglátta őket Lót, fölkel, eléjük ment, és arccal a földre borult. 2. Majd ezt mondta: Térjete be, Uraim, szolgálátok házába, töltsétek itt az éjszakát, mossátok meg lábatokat! Reggel majd fölkelhettek, és utatokra indulhattok. De ők azt felelték: Nem, hanem itt a szabadban töltjük az éjszakát. 3. Mivel azonban nagyon unszolta őket, betértek hozzá, bementek a házba.

Ezt követően Lót is vendégül látja őket, és a mennyei lények a 19,3b tanúsága szerint Lót ételét is elfogyasztják:

Ő pedig lakomát készített nekik, kovásztalan kenyeret süttetett, és ettek.

módja fölött, ami a héber írásmód sajátágaiból kifolyólag specifikusan (Istenre utalóan) és általános értelemben (úr-megszólítás) is olvasható.

PROBLEMATIKA

Valójában mi okoz problémát a vizsgált szövegeket illetően? Az, hogy sehol máshol a Héber Bibliában, mi több, a poszt-biblikus zsidó deuterokanonikus és apokrif irodalomban sem találhatunk olyan leírást, amely arról szólna, hogy mennyei lény földi ételt fogyasztana. Az 1Móz 18-19 egységében fellelhető kétszeri ilyen jellegű ételfogyasztás egészen egyedülálló a zsidó irodalomban.

A SZÖVEGEK DATÁLÁSA, ILLETVE VALLÁSTÖRTÉNETI, VALLÁSFENOMENOLÓGIAI ELHELYEZÉSE

Az 1Móz 18-19 egységén⁴ belül elhelyezkedő két szóban forgó szakasz a Héber Biblia legkorábbi forrásművéből, a Jahvista forrásból származik.⁵ A szöveg datálása a klasszikus forráselmélet szerint legkésőbb Kr.e. 950-re eshet.⁶

A transzcendens Isten földi keretek közt történő megjelenésének, úgynevezett teofániájának számtalan típusa figyelhető meg a Héber Bibliában, amelyek átfogóbb kategóriákba is rendezhetők: 1.) Isten angyalának (*mal'ak yhwh*), arcának (*pěné 'elóhím*), nevének (*běsém yhwh*), szentségének (*kěbód yhwh*) megjelenési típusai egy átfogóbb teomorf, transzcendens kategóriába; 2.) A mennydörgés, vihar, felhő, füst, tűz típusú teofániák a természeti jelenségek kategóriájába; 3.) Végül Isten, vagy angyalainak emberi alakban való megjelenési típusai egy úgynevezett antropomorf, immanens kategóriába sorolhatók. A kategóriák közt a határok átjárhatók, egy teofanikus leírás egyaránt tartalmazhat transzcendens és immanens elemeket. A teofániák tekintetében éles határ vonható az a.) álomban, b.) vízióban, illetve c.) valóságos formában történő megjelenések közt. A fenti osztályozás⁷ alapján

⁴ A kritikai bibliakutatás már régtől fogva felismerte, hogy az 1Móz 18-19 fejezetei szoros egységet alkotnak. Vö. Rózsa 2009, 445; Letellier, R. I., *Day in Mamre, Night in Sodom. Abraham and Lot in Genesis 18 and 19* (Biblical Interpretation 10), Leiden 1995, Brill, 30-63.

⁵ Az 1Móz 18,1-19,28 egysége, noha redakcionális részek is kimutathatók benne, mégis alapjaiban véve a Héber Biblia legkorábbi forrásművéből, a Jahvista forrásból származik. Vö. Kustár, Z., *A Pentateuchos forrásművei*, Debrecen 2005, 18-21.

⁶ Vö. Soggin, J. A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Bp. 1999, Kálvin Kiadó, 120-123. Rózsa 2009, 455. az 1Móz 18-19 kapcsán még azt is hozzáteszi, hogy a Jahvista szerző már meglévő, még ősibb elbeszéléshagyományokat dolgoz fel. Ilyenformán a szöveg eredete még a Jahvista forrás keletkezését is megelőzi.

⁷ Noha Hamori, E. J., *When Gods were Men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 384), Berlin/New York 2008, Walter de Gruyter monográfiája a teofániának csupán egy sajátos válfajával foglalkozik, a teofánia átfogóbb rendszere is kiviláglik munkájából. A tanulmányban felvázolt osztályozás nagyban függ Hamori munkájának bevezetőjében írtaktól. Vö. Hamori 2008, 1-25.

minden bizonnyal az Isten vagy angyalainak emberi alakban való megjelenési típusai, illetve a valóságos megjelenési forma, mint olyan keresztmetszete számíthat a legmeghökentőbb párosításnak.⁸

A Héber Biblia a különböző teofanikus leírások valóságos bőségét tárja elénk, azonban a teofánia e szokatlan változatára csupán elvétve találunk példát. Míg valóságos emberi testet öltött angyalokról csupán néhány leírás áll rendelkezésünkre (1Móz 18,1-16; 19,1-28; Bír 6,11-24; 13,1-25), addig Isten testet öltésére csupán az 1Móz 18,1-33 és a roppant rejtélyes 1Móz 32,23-31 hozható fel példának. Ezek után aligha lehet meglepő, hogy a témába vágó biblikus szakirodalom csupán elvétve foglalkozik a teofánia e szokatlan válfajával.⁹ Esther J. Hamori 2008-ban önálló monográfiában dolgozta fel a teofánia ezen szokatlan változatának témáját.¹⁰ Munkájában az 1Móz 18,1-16 kapcsán úgynevezett antropomorf teofániáról, azaz Isten valóságos emberi formában való megjelenéséről beszél. Miután Isten kíséreit angyalokként definiálja az 1Móz 18-19 egysége, így esetükben a terminológiát kiszélesítve antropomorf angelofániáról, azaz Isten angyalainak valóságos emberi formában való megjelenéséről beszélhetünk.¹¹

Ha a Héber Biblia teofanikus elképzeléseit vallástörténetileg szemléljük, akkor a különböző szövegek keletkezésének függvényében az tűnik elő, hogy az antropomorf teofánia, illetve antropomorf angelofánia típusú leírások a Héber Biblia legősibb forrásaiból kerülnek elő, tehát nagy biztonsággal levonható az a következtetés, hogy az ilyen típusú leírások Izráel vallásos gondolkodásában a teofániáról, illetve angelofániáról alkotott képzetek lehető legkorábbi stádiumát képviselik. Míg Isten emberi alakban való megjelenése a legkorábbi Jahvista forrás

⁸ A jobb érthetőség kedvéért a 3. kategória, ill. a c.) forma keresztmetszetről van tehát szó.

⁹ James Barr úttörő tanulmánya elsőként számol Isten emberi alakban való megjelenésének erős tradíciójával a korai Izráel gondolkodásában: "...there is adequate evidence for a strong tradition in early Israel that Yahweh let himself be seen at times in the form of man." Vö. Barr, J., „Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament.” In: *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1960), 31-38 [32]. Érdekes megfigyelni, hogy ezt megelőzően a legtekintélyesebb Genézis-kommentárok szerzői (C. Westermann, E. A. Speiser, G. J. Wenham) az 1Móz 18,1-16 kapcsán fel sem vetik a teofánia ezen sajátos válfajának lehetőségét, G. von Rad is csupán a leírás szokatlanságát hangsúlyozza. Noha Barr ímént említett tanulmánya új perspektívát nyithatott volna a kutatásban, felvetése mégis szélesebb hatás nélkül maradt. A kutatástörténetbe frappáns bevezetést nyújt Hamori 2008, 1-5.

¹⁰ Hamori 2008.

¹¹ Az antropomorf angelofániával külön kategóriaként talán a legmélyebben Sullivan, K. P., *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums 55), Leiden 2004, Brill, 37-84. monográfiája foglalkozik.

után teljességgel eltűnik a Héber Bibliából,¹² addig az antropomorf angyaljelenség a későbbi héber iratokban is megtalálható.¹³

TÉMA ÉS SZÖVEG KORAI RECEPCIÓJA A JAHVISTA FORRÁSTÓL AZ ÚJSZÖVETSÉGI KORIG

A téma későbbi rabbinikus és patrisztikus recepciójának irányát döntő módon az határozza meg, hogy az angyalok étkezését illetően mi történt a zsidó teológiai gondolkodásban a Jahvista forrástól az újszövetségi korig.

1. Antropomorf angyaljelenségek a Héber Bibliában

Noha a Héber Bibliában számos angelofanikus leírás szerepel a legkülönbözőbb irodalmi rétegekben, mégis az angelofánia ezen típusa, azaz az antropomorf angelofánia roppant szórványos. Ezek közül is az olyan párhuzamok, amikor egy emberi alakban megjelenő angyalleírásban az ételfogyasztás témája is előkerül, mindössze két szövegre redukálódik:

¹² Karasszon István élelátással mutat rá, hogy az ószövetségi teológiai fejlődésben a fogság alatti, utáni papi teológiát tükröző Papi Irrattal és Ezékiel prófétával kezdetét veszi egy olyan teológiai fejlődés, amely Isten korábban gyakori antropomorf ábrázolásától elzárkózik. Ettől kezdve egyre gyakrabban lehet találkozni a kor irodalmában olyan köztes lényekkel, angyalokkal, démonokkal, akik Isten és az ember között közvetítő szerepet töltenek be, ennél fogva a teofánia és angelológia témái gyökeres változáson mennek keresztül a fogság utáni korban. E fejlődés következtében az antropomorf teofánia képzete teljességgel elképzelhetetlen a későbbi zsidó gondolkodás számára, a Magasságos Isten földi inkarnációja, a szemtől-szembe való kerülés a Teremtővel idegenné válik a későbbi korok zsidó teológiájától. Vö. Karasszon, I., „Ni Ange Ni Bête. Gondolatok az angelológia és satanológia vallástörténetéhez.” In: Uő., *Az Ószövetség varázsa* (Kréné 3), Bp. 2004, Új Mandátum Könyvkiadó, 37-53 [45-46]. A társadalmi és teológiai szempontból is központi jelentőségű korszak jellegzetességeit átfogóan bemutatja Hodossy-Takács Előd, „A Kr. e. 6. század. Krízis és kihívás.” In: *Studia Biblica Athanasiana* 5 (2002), 33-45.

¹³ Az un. antropomorf angelofánia a későbbi biblikus héber iratokban (Bír 6,11-24; Bír 13), mi több, az intertestamentális kor deuterokanonikus (Tóbit könyve) és apokrif (József és Aszenát) irataiban is tovább fejlődik. A téma részletes tárgyalását ld. Szabó, Xavér, „Angyalok a korai zsidó pszeudepigráf irodalomban.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Bp. 2011, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 105-155; Xeravits, G., „Esettanulmány: Ráfáél önmeghatározása Tóbit könyvében.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Bp. 2011, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 157-177.

1. A Bír 6,11-24-ben az 1Móz 18-19 történeteire hasonló angyal-jelenés található. Itt az Úr angyala Gedeonnak, Izrael egyik harci vezetőjének¹⁴ jelenik meg, hogy elhívja őt Isten szolgálatára. Az események előrehaladtával Gedeon, akárcsak Ábrahám, ételajándékot (kecskegidát, kovásztalan kenyeret) ajánl fel az Úr angyalának, azonban itt az Úr angyala már nem fogyasztja el az ételt, hanem a sziklára tétetve, botjával megérintve tűzzel emészti azt meg. Itt tehát az étel szakrális áldozati funkciót tölt be, nem pedig profán, emberi módon való elfogyasztása következik be. A szakrális áldozati jelleget az is nyilvánvalóvá teszi, hogy az angyal ezután Gedeon szeme láttára felemelkedik és eltűnik az áldozat füstjében.
2. Szintén a Bírak könyvében, a 13,1-25 mutat szoros párhuzamot az Ábrahám/Lót, illetve a Gedeon történetekkel. Itt az Úr angyala azért jelenik meg, hogy az ábrahámi történethez hasonlóan kijelentse Sámson születésének ígérését a szülőknek. Egy ponton Mánóah (a férj), csakúgy, mint Gedeon, kecskegidát akar készíteni neki. A fenti történetekhez képest itt már egy többletinformációval is találkozunk. A 16. versben az angyal azt mondja Mánóahnak: „*Hiába tartanál itt, nem enném ételedből, de ha áldozni akarsz, az Úrnak áldozd.*” Az angyal tehát kijelenti, hogy nem tud/akar/képes enni Mánóah ételéből, csupán az áldozat jöhet számításba.¹⁵ A jelenet a Gedeon történetéhez hasonlóan végződik; az angyal tűzzel emészti meg a kecskegidát, majd felemelkedve eltűnik az áldozati füstben.

A két párhuzamos történet datálása problematikus. Egy részről tudjuk, hogy a Bírak könyve a Deuteronomisztikus történeti mű részét képezi, így keletkezése jóval a Jahvista forrás utáni időkre, a fogság alatti, utáni korra tehető (Kr. e. 6-5. század).¹⁶ Ezzel szemben a szóban forgó elbeszélések keletkezésüket tekintve roppant ősiek, a Deuteronomista történetíró már készen veszi át őket, illetve így szerkeszti azokat a Bír keretébe.¹⁷ Ilyenformán e szövegek eredete közel áll az 1Móz 18-19 keletke-

¹⁴ A bírak korának társadalmáról átfogóan ld. Hodossy-Takács Előd, „Vezetés és társadalom a bírak korában.” In: *Theológiai Szemle* 52.2 (2009), 68-74.

¹⁵ A tanulmány megírásának pillanatában szélesebb körben még nem elérhető Hodossy-Takács Előd Bírak könyvéhez írt magyarázatai (eddig csupán előfizetőknek érhető el, az Igazság és Élet c. folyóirat webes előfizetői portálon). A történetet illetően Hodossy-Takács is megjegyzi, hogy a közös étkezésre vonatkozó passzusban az áldozatbemutató és a húsevés motívuma kapcsolódik össze.

¹⁶ Vö. Soggin 1999, 127-138.

¹⁷ A kritikai tudományos kutatások eredményei szerint a törzsi hősökről és a bírakról szóló történetek (így a Gedeon és a Sámson történetek is) pre-deuteronomisztikus szóbeli hagyományanyagból származnak, amelyeket először az északi országrész területén, a kora királyság idején foglalhattak írásba (kb. Kr. e. 10-9. század). Vö. Rózsa, Huba, *Az Ószövetség keletkezése* I., Bp. 2002, Szent István Társulat, 317-328.

zéséhez, valamikor a korai monarchia idejére tehető. Feltételezhetően a Bír-ban szereplő történetek valamivel későbbiek lehetnek az Ábrahám/Lót történeteknél, hiszen itt már az angyalok profán módon nem ehetnek vendéglátóik ételéből, noha emberi formában jelennek meg. A történeti vizsgálódás mentén levezethető eredmény tehát roppant meglepő; alig több mint száz évvel az ábrahámi történet keletkezése után a zsidó teológiai gondolkodásban az angyalok profán módon való evése már nem lehetséges.

E két példán kívül még néhány bibliai adalékot szükséges megemlíteni, ami fényt vet a táplálkozás transzcendens módjára:

1. A Zsolt 78,24-25-ben utalást találunk a mannára, amit a 2Móz 16-ban az Egyiptomból kivonuló izráeliták a pusztai vándorlás negyven éves időszaka alatt fogyasztottak. A Zsolt 78,24-25 a mannát „mennyei gabonának” (*údĕgan-sámajim*) és „isteni kenyérnek” (*lehem ’abbírím*) nevezi. A mannáról a 2Móz 16 bővebb leírást ad, és roppant érdekes megfigyelni, hogy a leírás szórványos Jahvista, ősi rétegeből azt tudjuk meg, hogy *„fehér volt az, mint a koriandermag, íze pedig olyan, mint a mézeskalácsé.”* (2Móz 16,31). A 2Móz 16 mannaleírásának Jahvista rétege korban megegyezik az Ábrahám történetével, noha fentebb már megjegyeztük, hogy az Ábrahám történet még a Jahvista forrásnál is ősbibb lehet. Ezzel szemben a 78. zsoltárt újabban a Kr.e. 8. századra datálják,¹⁸ így az jóval fiatalabb, mint az 1Móz 18-19. Az Ábrahám történettel majdnem egyidős, illetve későbbi manna leírásokból tehát azt tudjuk meg, hogy a zsidó gondolkodásban ezidőre már kialakul az a képzet, hogy a mennyben speciális eledel létezik. Ha ugyan fogyasztanak ételt a menyei szférában, akkor ez semmiképpen nem hasonlítható a földihez, hiszen speciális eledel az, mennyei kenyér, mely mézes ízű. Ez az a „kenyér”, amit rövid időre az izraeliták a földön is fogyaszthattak
2. Az 5Móz 9,9.18-ban Mózes emlékezik vissza arra az időre, amikor a Sínai-hegyen megkapta Istentől a Tórát. Az idézett passzusok tanúsága szerint Isten jelenlétében Mózesnek negyven nap és negyven éjjel nem volt szüksége se ételre, se italra. A Deuteronomista forrás Kr. e. 6. századi keletkezésének idejére alakul ki az a képzet, hogy Isten közelében, a mennyei szférában nincs szükség földi eledelre, hiszen Isten speciális módon táplálta Mózes is. Viszont arról, hogy ez az isteni táplálkozás miként ment végbe, az 5Móz 9 hallgat.
3. Az 1Kir 19,1-8-ban egy különleges történetet találunk arról, hogy a menekülő Illés prófétát hogyan táplálja egy angyal a pusztában. A rekettyebokor alatt

¹⁸ Vö. Stern, P., „The Eighth Century Dating of Psalm 78 Re-argued.” In: *Hebrew Union College Annual* 66 (1995), 41-65.

alvó Illést angyal érinti meg, mondván, keljen fel és egyen. Amikor Illés föltekintett, „látta, hogy a fejénél forró kövön sült lángos (*‘ugat rěcáfim*) és egy korsó víz van.” Illés eszik és iszik, majd újra álomba merül. A jelenet újra megismétlődik, és az angyal azt mondja Illésnek, hogy egyen, mert erején felül való út áll előtte. Az ezt követő 8. vers témánk szempontjából roppant figyelemreméltó: „Ő felkelt, evett és ivott, és annak az ételnek az erejével ment negyven nap és negyven éjjel az Isten hegyéig, a Hórebig.” Az fenti 5Móz 9-hez képest ez a passzus sokkal nyíltabban elárulja, hogy az angyal által hozott speciális mennyei étel emberfeletti erővel ruházza fel Illést, így negyven napig nincs szüksége földi ételre. Az 1Kir-ből származó történet az 5Móz 9-hez hasonlóan szintén a Deuteronomista történeti műhöz tartozik, így azt a 6. századi képzetet szélesíti ki, hogy a mennyei táplálék természetét illetően nem hasonlítható a földihez, hiszen természetfeletti tulajdonságokat kölcsönöz fogyasztójának.

Ezek a bibliai igehelyek már előremutatnak abba az irányba, hogy a mennyei szférák számára nincs szükség földi eledelre, ha valamilyen étel létezik is a mennyben, az speciális, mennyei gabona, mint a manna, mézes ízű, túlvilági étel. Ilyenformán tehát a mennyei szférákból érkező látogatóknak nemhogy nincs szükségük földi ételre, de még csak elfogyasztani sem lennének képesek azt.

2. Görög és arám fordítások (*Septuaginta, Targumok*)

Az Ábrahám történet első tényleges recepciójára akkor kerül sor, amikor a fogság utáni, hellén intertestamentális korban megszületik az igény, hogy a Héber könyveket lefordítsák görög és arám nyelvre. Miután a héber szakrális nyelvvé válik, az első görög és arám fordítások kénytelenek szembesülni először az 1Móz 18,1-16 különleges szövegével, és mint fordítások, valamelyest interpretálják, exegetálják is a lefordított szövegeket.

1. *Septuaginta*. A Kr.e. 3-2. századból származó Septuaginta¹⁹ a héber szent iratok görög nyelvű fordításainak gyűjtőneve. A Septuaginta a témánk szempontjából roppant érdekes változtatást eszközöl a szövegen. A 18,6-ban Ábrahám Sárának azt mondja, hogy készítsen három mérték finomlisztből kenyeret, azonban a Septuaginta itt a kenyeret olyan szóval fordítja, ami „a hamun sült pogácsának” (*egkrűfiasz*)²⁰ felel meg, nem pedig a lepénykenyérnek a

¹⁹ A Septuaginta keletkezési idejéről és körülményeiről lásd Soggin 1999, 39-40.43-45.

²⁰ A Septuagintában a következő helyeken fordul még elő a kifejezés: 2Móz 12,39; 4Móz 11,8; 1Kir 17,12-13; 1Kir 19,6; Ez 4,12, Hós 7,8. Ez a fajta különleges pogácsa minden esetben kovásztalan. Az igehelyek tanúsága szerint a pászkaünnepen elfogyasztott kovásztalan kenyér, a pusztai vándorlás ideje alatt a mennyből aláhulló manna elkészített formája, ill. az angyali

- héber alapján (*ugah*). Ropant érdekes, hogy a Septuaginta ugyanazt a szót használja itt, mint amit többek között a 4Móz 11,8-ban a manna elkészített formájára, illetve 1Kir 19,6-ban az angyali közvetítéssel Illésnek hozott eledelre használ. Ilyenformán az Ábrahám által felkínált étel a Septuaginta szerint jobban hasonlít a manna ízére és alakjára, mint kerek, lapos kovásztalan lepénykenyérre. Ez már csak annak fényében válik még érdekesebbé, hogy a Septuaginta a fent említett 78. zsoltár 25. versében²¹ a mannáról szólva azt nem isteni, mennyei kenyérnek (*lehem 'abbirim*) nevezi, ahogy a héberben szerepel, hanem azt egészen konkrétan az angyalok kenyérének (*arton angelón*) fordítja. A Septuaginta verzióban tehát Ábrahám mennyei vendégei elé nem csupán közönséges földi étel kerül, hanem rejtélyes módon az idős házaspár mennyei lények számára fogyasztható ételt is tud kínálni.
2. *Targumok*. A héber biblia arám fordításai,²² a Targumok már sokkal merészebben nyúlnak hozzá az ábrahámi történethez. A látogatók evése kapcsán a héber verzió „és ettek” része helyett a Targum Pseudo-Jonathán bővebb változatot hoz: „és úgy látszott, mintha ennének”.²³ A Targum Neofitiben ugyanígy, még ennél is bővebb változatot találunk: „és úgy látszott, mintha ennének és innának”.²⁴ Noha a Targumok csak a Kr. u. 4. századtól nyерik el végleges alakjukat, mégis a Qumránban talált, a Targumok szövegéhez kísértetiesen hasonlító töredékek azt sugallják, hogy ezek a fordítások már az újszövetségi kort jóval megelőzően az intertestamentális korban is léteztek valamilyen formában.²⁵

közvetítéssel Illésnek hozott eledel is ilyen karakterű. Az *egkrüfiasz* szóösszetételben az *egrisz* (olajjal és mézzel készített pogácsa), ill. a *krüfiosz* (rejtett, titkos) kifejezés ismerhető fel, így a szó már etimológiájában is rejtélyes eledelről árulkodik. Vö. Lust, J. – Eynikel, E. – Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003, Deutsche Bibelgesellschaft megfelelő szócikkeit.

²¹ A Septuaginta számozásában ez a Zsolt 77,25-öt jelenti.

²² A Targumok esetében nem fedi teljesen a valóságot, ha csupán fordításoknak tekintjük őket. Ezen arám fordítások esetében egészen sajátos műfajjal állunk szemben: „Olykor betűhívek voltak, olykor szabad, olykor valódi parafrázisok, amelyek az eredetét nem csupán fordították, de értelmezték is.” Vö. Soggin 1999, 46. A Targumok szövegének kritikai kiadásáért ld. Sperber, A., *The Bible in Aramaic. 4 vols*, Leiden 1959-1973; ill. a Targumokban megjelenő angelológiai képzetek magyar nyelven legátfogóbb összefoglalását ld. Takács, Katalin, „Angyalok a Palesztinai Targumokban.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, , 179-192.

²³ Vö. Goodman, D., „Do Angels Eat?” In: *Journal of Jewish Studies* 37.2 (1986), 160-175 [169]; van der Horst, P. W., „At Abraham's table. Early Jewish interpretations of Genesis 18:8.” In: *Henoah* 32.2 (2010), 420-427 [421].

²⁴ Uo.

²⁵ Vö. Sullivan 2004, 43-44.

Noha a Septuaginta és a Targumok mögött két, egymással oppozícióban álló zsidó közösség áll – az előbbi esetében az alexandriai hellénizált, az utóbbi esetében pedig a judaizmusban tovább futó palesztinai konzervatív közösség – abban mindkét tradíció közös nevezőn van, hogy a mennyei szférákból érkező látogatók evése az 1Móz 18,8-ban magyarázatra szorul.

3. Zsidó deuterokanonikus, pszeudepigráf és apokrif iratok az intertestamentális korban

Az angyalok megjelenéséről és táplálkozásáról való képzetek roppant mód kiszélesednek az intertestamentális korban.²⁶ Az ebben a korban születő iratok a legkésőbbi ószövetségi irat, illetve a leghamarabbi újszövetségi irat keletkezési ideje között helyezkednek el. A modern terminussal²⁷ deuterokanonikus, pszeudepigráf, illetve apokrif iratokként megnevezett zsidó könyvek ugyan nem kerülnek be a héber kánonba, viszont hatásuk roppant mód meghatározó az Újszövetségre, illetve az újszövetségi kor rabbinikus zsidóságára és korai patrisztikus keresztyéniségre nézve. A deuterokanonikusok még helyet kapnak a Septuaginta kánonában, viszont az apokrifok már kiszorulnak ebből a szélesebb kánonból is.

- *Tóbit könyve* (Kr. e. 3-2. sz.).²⁸ A zsidó, deuterokanonikus Tóbit könyvében Rafael angyalról olvasunk, aki emberi formában kísérfője lesz Tóbitnál és Tóbiásnál. A könyv végén, a búcsúzáskor Rafael feltárja identitását Tóbitnak és Tóbiásnak, és itt hangzik el a 12,19-ben, hogy annak ellenére, hogy a 6,6-ban közösen halat fogyasztottak, itt Rafael mégis azt jelenti ki, hogy „mindzekben a napokban, amelyekben megjelentem nektek, láttátok, hogy nem ettem és nem ittam semmit, hanem az csak látomás volt, amit láttatok.”²⁹ Azaz, annak ellenére, hogy Rafael arkangyal földi ételt, halat fogyasztott, az mégsem volt valóság, hanem Tóbit és Tóbiás csak látomást látott, és ezért hitték azt.

²⁶ A korszak irodalmának angelológiai képzeteibe átfogó bevezetést nyújt Szabó, Xavér, „Angyalok a korai zsidó pszeudepigráf irodalomban.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 105-155.

²⁷ Az intertestamentális kor, ill. irodalmának megnevezése körül kialakult, sokszor felekezeti színezetet öltő terminológiai vitákba részletes bevezetést nyújt Xeravits, G.: *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanica 4), Budapest/Pápa 2008, PRTA – L'Harmattan, 1-8.

²⁸ A könyv bevezetéstani kérdéseibe részletes betekintést nyújt, i.m. 37-52.

²⁹ Vö. Goodman 1986, 167-168; A Magyar Bibliatársulat, *Deuterokanonikus bibliai könyvek. A Septuaginta alapján*, Bp. 1998, Kálvin Kiadó, 21. ettől egy sokkal egyszerűbb fordítást kínál.

- *Jézus, Sirák fia könyve* (Kr. e. 2. sz.).³⁰ Az intertestamentális kori angelológiát illetően a szintén deuterokanonikus Jézus, Sirák fia könyve is érdekes adalékkal szolgál. A 16,27-ben egy Istent dicsérő himnuszban azt olvassuk, hogy az Isten által teremtett mennyei testek nem éheznek meg és nem fáradnak el.³¹
- *József és Aszenát* (Kr. e. 2. sz. – Kr. u. 1. sz.).³² A József és Aszenát nevezetű apokrif irat többek között Aszenát, a bibliai József pátriárka egyiptomi feleségének önkéntes választáson alapuló betérésének témájával foglalkozik. A 14-17. fejezetekben Isten embere jelenik meg Aszenátnak, aki kenyérrrel és borral kínálná meg. Az angyal azonban azt kéri Aszenáttól, hogy ezek mellé hozzon ki a raktárból neki lépesméz is. Aszenát kétségbe esik, mert tudja, hogy méz nincs neki raktáron, azonban az angyal megnyugtatja, hogyha bemegy, találni fog. Így is lett, és Aszenát csodálkozására az angyali küldött elmondja, hogy a méz Istentől származik, az Éden kertjéből, ahol méhek készítették azért, hogy Isten angyalai és választottai egyenek belőle, hogy örök életük legyen. Ezután az angyal fogyaszt belőle, viszont arra nem történik utalás, hogy a kenyérből és a borból enne, illetve inna. Aszenát is kap egy darabot a földöntúli mézből; ezt követően pedig az angyal azt mondja neki, hogy a méz elfogyasztása által most már evett az élet kenyereből és ivott a halhatatlanság poharából.³³ A titokzatos lépesméz Isten törvényét, Tóráját szimbolizálja, az egyiptomi Aszenát ezért nem rendelkezik vele, viszont elfogyasztása által most már ismeri Isten Igéit és törvényeit, és alkalmas arra, hogy Isten választottjaként, népéhez csatlakozva József felesége lehessen.³⁴

4. Összefoglalás

A vizsgált, egészen korai, Jahvista forrásból származó 1Móz 18-19 után már a Héber Biblia későbbi irataiban is kezd kiforrni az a képzet, miszerint az angyalok, még ha emberi formában jelennek is meg, mégsem vehetnek magukhoz emberi ételt, illetve nincs szükségük arra.

Az intertestamentális korra az angelológia kiszélesedése mentén ez még csak artikuláltabbá válik. A Héber Biblia korai fordításai, a Septuaginta és a Targumok

³⁰ A könyv bevezetéstani kérdéseibe részletes betekintést nyújt Xeravits 2008, 93-112.

³¹ Vö. van der Horst 2010, 423; ill. a valamelyest eltérő magyar fordítást ld. Magyar Bibliatársulat 1998, 76.

³² Bevezetéstani kérdéseket illetően ld. Kraemer, R. S., *When Aseneth met Joseph. A Late Antique tale of the biblical patriarch and his Egyptian wife, reconsidered.* New York/Oxford 1998, Oxford University Press, 3-16.

³³ Vö. Sullivan 2004, 76-79.

³⁴ Vö. Chyutin, M., *Tendentious Hagiographies. Jewish Propagandist Fiction BCE* (Library of Second Temple Studies), London/New York 2011, T&T Clark, 232-235.

fordulópontot jelentenek a szakasz értelmezésében. A látogatók ételfogyasztására nézve a Septuaginta ugyan jobbára követi az eredetit, azonban a felkínált ételt illetően sokat mondó módosítást eszközöl (lepénykenyér helyett olajos, mézes pogácsa). Mi több, azok a Deuterokanonikus iratok, amelyek a Septuagintában helyet kapnak már egyértelműen több helyen is azt tükrözik, hogy az angyalok semmiképp sem ehetnek földi ételt, ha földi ételt enni látszanak, akkor az csak látomás, avagy ha esznek valamit, az mindenképp valami mennyei, mézes étel. Ehhez képest a Targumok sokkal radikálisabban elhatárolódnak Ábrahám angyalainak étkezésétől, hiszen a Tg. Pseudo-Jonatan, illetve a Tg. Neofiti már a fordításba is beszúrja, hogy az angyalok csak látszatra ettek.

Noha az újszövetségi kort megelőző zsidóságban két alapvető vonulat alakul ki a kérdésben (a Septuaginta nyomán egy liberálisabb, hellenista zsidó közösség, a Targumok mögött pedig a judaizmusban tovább fejlődő, tradicionális zsidó közösség), abban azonban mindkét tradíció egyetért, hogy az angyalok semmiképp nem ehetnek földi ételt.

AZ ÚJSZÖVETSÉGI KOR

1. Az újraírt Biblia korszaka (*Jubileumok, Josephus, Philón*)

Az újszövetségi kort megelőzően és azzal párhuzamosan az úgynevezett „újraírt Biblia”³⁵ korszaka roppant gyümölcsöző adalékokkal szolgál a vizsgált szöveg recepciótörténete tekintetében. Csupán az ehhez a korszakhoz kötődő szerzőkre és iratokra tekinthetünk először úgy a recepciótörténetben, mint tényleges magyarázókra. Az újraírt Biblia szerzői azzal a szándékkal elevenítik fel a különböző bibliai tradíciókat, hogy azokat kommentálják, értelmezzék saját koruk olvasói számára. Ezek az iratok fektetik le a későbbi rabbinikus, illetve patrisztikus exegézis alapjait, jelentőségük ezért is kiemelkedő.

- *Jubileumok könyve* (Kr. e. 161-140.).³⁶ A Kr. e. 2. századi Jubileumok könyve egy grandiózus zsidó apokrif irat, amely a teremtéstől a Sínai-törvényadásig írja újra a héber bibliai iratok tradícióit, így Ábrahám csodálatos vendég-

³⁵ Az „újraírt Biblia”, mint terminus, Vermes Gézától származik, 1961-ből. Vö. Vermes, G., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Leiden 1961, ²1973, E. J. Brill, 67-126. Noha a terminus megfelelő használata kapcsán máig is vita figyelhető meg, alapjában véve jól ragadja meg azt az írásmagyarázati gyakorlatot, ami a második templom időszakától kezdve figyelhető meg a zsidó intertestamentális irodalom számos darabjában, azaz már meglévő írásos tradíciók újraértelmezése, újraírása, írásmagyarázati céllal.

³⁶ A Jubileumok könyvéhez átfogó bevezetést nyújt Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I-II*, Oxford 1913, Clarendon Press, II:1-10.

szeretete is újraértelmezésre kerül (Jub 16,1-9). Ez az első olyan zsidó irat, amelyik az ábrahामी szöveg valódi recepciójának tekinthető, hiszen Isten egy angyala, a Jelenlét angyala szemszögéből beszél el a Héber Bibliában szereplő ábrahामी történetet. Roppant meglepő, hogy ebben az iratban, mint az Ábrahám történetet elsőként újraíró könyvben nem esik szó az angyalok étkezéséről. Talán nem véletlen, hogy ez az irat az evés problematikus volta miatt ezt a részt egyszerűen átlépi.

- *Alexandriai Philón* a Kr. u. 1. század első felében tevékenykedik, és egyértelműen egy, a Septuaginta tradícióját folytató hellenista zsidó kontextusból ír. A *De Abrahamo* című iratban éppen a pátriárka történetét írja újra. A XXII-XXV. fejezetekben a 107-132. versek között található meg Ábrahám vendégszeretetének literális (107-118), illetve allegorikus (119-132) újraértelmezése.³⁷ Az angyalok ételfogyasztásának tekintetében Philón literális értelmezésében (110, 118) egyértelművé teszi, hogy az angyalok csak a látszatát keltették annak, mintha ennének és innának. Philón egy másik, Genézishez írt iratában, a *Kérdések a Genézistől* 4,9-ben arról értekezik, hogy hogyan is kell érteni az „és ettek” kitélt. Philón egyértelműen leszögezi, hogy ezt semmiképp sem szabad szó szerint érteni, hiszen értelme csupán szimbolikus.³⁸
- *Josephus Flavius*, a Kr. u. 1. század második felében, Rómában tevékenykedő zsidó történész, a *Zsidó régiségek* című művében a teremtéstől kezdve saját koráig újrainterpretilja a zsidók történetét. Ábrahám vendégszeretete az I.191-198-ban kerül újraírásra.³⁹ Az 1.197-ben az evés kapcsán Josephus is azt a nézetet képviseli, mint Philón, hogy az angyalok valójában nem ették meg az ételt, csupán Ábrahámnak tűnt így.⁴⁰

³⁷ Vö. a kritikai angol fordítással Yonge, C. D., *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus. Translated from the Greek into English I-IV*, London 1854-1855, Henry G. Bohn, II:418-423.

³⁸ A témához kapcsolódó philóni szövegek kiértékeléséért ld. Goodman 1986, 169., ill. Arterbury, Andrew E., „Abraham’s Hospitality among Jewish and Early Christian Writers. A Tradition History of Gen 18:1-16 and Its Relevance for the Study of the New Testament.” In: *Perspectives in Religious Studies* 30,3 (2003), 359-376 [362-365].

³⁹ Az eredeti görög szövegért, ill. párhuzamos standard angol fordításért ld. Thackeray H. Sr. J. et al., *The Complete Works of Josephus in Nine Volumes with an English Translation* (The Loeb Classical Library), London/Cambridge (MA) 1926-1965, William Heinemann LTD/ Harvard University Press, IV:94-99.

⁴⁰ A témához kapcsolódó josephusi szövegek kiértékeléséért ld. Goodman 1986, 169., ill. Arterbury 2003, 365-366.

2. Újszövetség

Az angyalok étkezési szokásai körül kialakult intertestamentális tradíciók az Újszövetség bizonyos részeiben is masszívan lecsapódnak.⁴¹ Az Újszövetségből most csak néhány szembetűnő passzust idézünk:

- A Lk 24,36-43 arról számol be, hogy Jézus feltámadása után megjelenik a tanítványoknak, és amikor azok kétkednek valóságos voltát illetően, kér tőlük halat, és a tanítványok nagy csodálkozására, szemük láttára megeszi azt. A lukácsi szerző ezzel a történettel azt látszik bizonyítani, hogy Jézus feltámadása után nem szellemi, illetve angyali egzisztenciaként jelenik meg. A szöveg háttérben ott áll a már jól ismert képzet, hogy egy túlvilági jelenés semmiképp nem fogyaszthat ételt, így a feltámadt Krisztus nem csupán vízió, avagy valamilyenfajta angyali jelenés.⁴² Roppant érdekes, hogy több szövegvariáns olvasatában Jézus a tanítványoktól a hal mellett lépesmézet is kér, amin keresztül ezek a szövegvariánsok azt a gnosztikus-doketista tételt szeretnék érvényesíteni, miszerint Krisztus nem valóságos ember, hanem angyali természet, így neki angyali éték jár.⁴³
- Egy további érdekes adalék szintén Jézushoz kapcsolódik. Az evangéliumokban a szinoptikus tradíció által megőrzött, Jézus pusztai megkísértéséről szóló történet (Mt 4,1-11; Mk 1,12-13; Lk 4,1-13) témánk szempontjából is érdekes lehet. Itt arról olvashatunk, hogy Jézus megkeresztelkedése után a Lélek által a pusztába vitetik, ahol negyven nap és negyven éjjel böjtöl, semmi ételt nem vesz magához, mi több, a Sátán is kísérti. Egyedül a márki passzus őrzi meg azt, hogy a pusztai böjt ideje alatt Jézusnak angyalok szolgálnak. Amikor a Sátán a negyven napos böjt után Jézust az ételfogyasztással kísérti, Jézus így felel: „Nem csak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, ami Isten szájából származik.” Noha a szinoptikus tradíció mélyen hallgat afelől, hogy Jézus hogyan tápláltatik a negyven napos böjt ideje alatt, a fentebb vizsgált, Mózeshez és Illéshez kapcsolódó ószövetségi passzusok toposzszerű párhuzamot kínálnak. Jézusnak, csakúgy, mint Mózesnek és Illésnek, Isten jelenlétében negyven napon át nincs szüksége földi ételre, illetve Jézusnak Illéshez hasonlóan angyalok szolgálnak, noha a márki szövegben nincs szó

⁴¹ Az Újszövetség angyalhitének átfogó elemzéséért lásd még Szatmári, Györgyi, „Angyalok az Újszövetségben.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 39-65.

⁴² Vö. Fletcher-Louis, C. H. T., „Luke 24: An Angelophany of the Risen Christ?” In: Fletcher-Louis, C. H. T., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 94), Tübingen 1997, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 62-69.

⁴³ Vö. Kilpatrick, G. D., „Luke 24:42-43.” In: *Novum Testamentum* 28.4 (1986), 306-308.

arról, hogy az angyalok speciális ételt hoznának Jézusnak. A szinoptikus hagyomány szerint Jézus a negyven nap ideje alatt csupán Isten Igéjével tápláltatik.⁴⁴

- ⁴⁴ Isten Igéje, a méz, és az angyalok tápláléka közt kapcsolódási pontok tapinthatók le a zsidó-keresztényen gondolkodásban, ill. iratokban, ami a szinoptikus hagyományon kívüli jánosi irodalmi korpuszban csapódik le a legszembetűnőbb módon. Az asszociációkat illetően a jánosi iratokig a következő stációkban vezethetett az út:

A fogság korabeli Ezékiel könyvének legelején az elhívási történetben Ezékiel prófétának megjelenik az ÚR, és a 3,1-3 tanúsága szerint a prófétának meg kell ennie azt a tekercset, amit Isten ad neki (azaz Igéjét), és elfogyasztva az édes lesz a szájában, mint a méz. Isten Igéje, illetve a méz analogikus szimbolikája más ószövetségi passzusokból is kitűnik: Zsolt 19,10-11; 119,103; Péld 16,24; 24,13-14.

Az ószövetségi teológiai fejlődésben a fogság alatti, utáni korban az angyalokkal kapcsolatos képzetek rohamosan kiszélesednek. Ettől kezdve egyre gyakrabban lehet találkozni a kor irodalmában olyan köztes lényekkel, angyalokkal, démonokkal, akik Isten és az ember között közvetítő szerepet töltenek be. A korszak angyalképzeteiben kulcsfontosságú szerephez jut az Isten Igéjét hordozó, közvetítő, ill. magyarázó angyal alakja (*angelus interpres*). A kategóriáról, ill. a fogság utáni angelológiai fejlődésről részletesebben ld. Karasszon, L., „Ég és föld között: a Küldött.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, 9-18 [15-17]. ill. Koltai, K., „Angyalok az Ószövetségben.” In: i.m. 19-38 [33-37]. Isten Igéjét ezentúl már nem a próféták közvetítik, hanem ezt a szerepet egyre inkább angyali küldöttek veszik át. Immáron a korszakban tevékenykedő próféták sem nélkülözhetik az angyali közvetítést, ill. magyarázatot.

Miután Isten Igéjét, mely olyan, mint a méz, angyalok közvetítik, már nem lehet meglepő, ha az intertestamentális korban több helyen arról értesülünk (Septuaginta Zsolt 77,25; József és Aszenát 14-17), hogy a speciális eledel, amit az angyalok fogyasztanak, mézes szubsztanciával rendelkezik. Mintha a kor irodalmának gondolkodásában az angyalok mézfogyasztásán keresztül az jutna kifejeződésre, hogy az angyaloknak tulajdonképp Isten Igéje a táplálékuk. Azonban a tétel megfordítása is igaz; angyali mézes étel (*egkrüfiasz*) képes emberfeletti módon táplálni Illést a pusztaban (ld. az 1Kir 19,1-8 Septuaginta verzióját fentebb), csakúgy, mint Isten Igéje Jézust a szinoptikus hagyományban.

Az Isten Igéje, mint méz ószövetségi apokaliptikus tradícióját az újszövetségi apokalipszisben, János Jelenések könyvében is megtaláljuk. A Jel 10,8-10-ben az ezékieli passzushoz hasonló jelenetet találunk, azonban Isten és János apostol közt itt már angyal közvetít, János az angyaltól veszi át az Isten Igéjét tartalmazó könyvecskét, amelyet elfogyasztva édes lesz az a szájában, mint a méz.

Végül az Isten Igéje, és a mennyei táplálék analógiáját a szinoptikus hagyományon kívüli jánosi evangélium teljesíti ki. János evangéliuma úgy reprezentálja Jézust, mint az Ige, amely testté lett (Jn 1,1). A Jn 6,1-59-ben Jézus, a testté lett Ige, úgy beszél önmagáról, mint Isten mennyei kenyere, amely a mennyből száll alá, hogy örök életet szerezzen azoknak, akik Őt fogyasztják. János evangéliumában Jézus párhuzamot von önmaga és az ószövetségi mennyei/angyali mézes eledel, a manna közt, így János a mennyből aláhulló mézes ízű manna-éték tradícióját összekapcsolja az Igével, mely tulajdonképpen Jézusban öltött testet. Aki Isten Igéjét fogyasztja, annak örök élete van (mint az angyaloknak), ezzel szemben a földi étel (azaz az Isten Igéje nélküli lét) csupán éhséget és halált jelent.

RECEPCIÓ AZ ÚJSZÖVETSÉGI KOR UTÁN KORAI RABBINIKUS, PATRISZTIKUS ÉS ISZLÁM FORRÁSOK

Az intertestamentális és újszövetségi kor után az 1Móz 18-19-et illetően az angyalok ételfogyasztásának problémája tovább hömpölyög a rabbinikus és korai patrisztikus irodalomban. Mint ahogy azt már fentebb említettük, a téma rabbinikus és patrisztikus recepciójának irányát döntő módon az határozza meg, hogy az angyalok étkezését illetően mi történt a zsidó teológiai gondolkodásban a Jahvista forrástól az újszövetségi korig. A korai rabbinikus és patrisztikus recepcióirodalom már nem képes szakítani a több száz éves tradíciókkal a kérdést illetően, így a különböző iratok szerzői továbbra is azon az alapon fejtik ki nézeteiket, hogy a mennyei lények számára elképzelhetetlen a földi étel fogyasztása.

1. Zsidó elképzelések az angyalok ételfogyasztásáról a korai rabbinikus kor irodalmában

Mielőtt a szigorú értelemben vett rabbinikus recepció felé fordulnánk, érdemes megemlíteni egy olyan hellenista-zsidó kontextusból származó apokrif iratot, amelyik jól reprezentálhatja a Targumok és az első rabbinikus kommentárok, a Midrások közötti időszak zsidó gondolkodását a kérdést illetően. A Kr. u. 100 körüli *Ábrahám Testamentuma* nevezetű zsidó apokrif irat szorosán kötődik a bibliai Ábrahám történethez. Az irat kezdő jelenetében arról értesülünk, hogy Isten Míkáél (Mihály) arkangyalt újra elküldi Ábrahámhoz, aki az irat tanúsága szerint ezt megelőzően már járt nála két másik angyal kíséretében. Ez az első látogatás vizsgált bibliai történetünk esetében következett be. Isten most azért küldi el újra Míkáélt, hogy az arkangyal felkészítse Ábrahámot a közelgő halálára. Isten azt parancsolja az arkangyálnak, hogy majd Ábrahámhoz érkezve fogyasszon el mindent, amit az ösatya felkínál neki. Roppant érdekes, ahogy Míkáél a 4,9-ben tiltakozik, mondván: *hiszen minden mennyei lény testetlen, ezért nem esznek és nem isznak*. Míkáélt az aggasztja, hogyha angyali természete szerint viselkedik, azaz nem fogyaszt földi ételt, akkor hogyan maradhat majd inkognitóban Ábrahám előtt? Isten erre válaszul azt mondja a 4,10-ben, hogy Ő majd elküld egy mindent megemésztő lelket, és így lehetséges lesz, hogy Míkáél elfogyassza az étket, amit Ábrahám eléje tesz.⁴⁵ Ez az apokrif irat is azt bizonyítja, hogy a zsidó gondolkodás számára mennyire elképzelhetetlen az, hogy egy angyal földi ételt fogyasszon. Az irat kreatív megoldási kísérletet bocsájt előre. Az angyal ételfogyasztása megtörténhet, de csak látszatra, hiszen valójában nem az angyal fogyasztja el az ételt, hanem egy emésztő lélek.

⁴⁵ A szöveg standard angol fordítását, ill. elemzését ld. Goodman 1986, 169-170; továbbá Arterbury 2003, 367-369.

A *Genezis Rabbah* az előállást tekintve az egyik legkorábbinak számító rabbinikus Tóra kommentár, amely a Kr. u. 5. századból származik. A targumi tradíciót folytató Midrás az angyalok ételfogyasztásának témáját is kiértékeli. A 48,11-ben a Midrás szerint az angyalok nyíltan visszautasítják az evést, majd a 48,14 kifejti, hogy a mennyben nincs ételfogyasztás, ugyanúgy, ahogy Mózesnek sem kellett ennie, amíg Isten jelenlétében tartózkodott. Így Ábrahám vendégei sem ettek, hanem csak úgy látszott, mintha ennének. Alapjában véve elmondható, hogy a vizsgált bibliai szöveget illetően a későbbi rabbinikus irodalom is ezeket az érveket hozza,⁴⁶ mi több, a témát illetően más bibliai helyek rabbinikus exegézise is azt támasztja alá, hogy az angyalok semmiképp sem fogyaszthatnak földi ételt.⁴⁷

Itt tehetjük fel igazán a kérdést: Vajon miért olyan elképzelehetetlen a zsidó gondolkodás számára a mennyei lények ételfogyasztása? Ezt csak akkor érthetjük meg igazán, ha valamennyire ismerjük a zsidó gondolkodásban a tiszta, illetve tisztátalan képzetek tulajdonított magasfokú jelentőséget. Miután a földi étel tisztátalan végterméket produkál, a mennyei lények számára is tisztátalanságot okozna, ami szent és mennyei természetükkel összeegyeztethetetlen.⁴⁸ Mármost roppant érdekes, hogy hogyan alakulhatott ki az a képzet, hogy a mézes szubsztancia mégis valamilyen alternatívát kínál az angyali testek étkezését illetően. Ha a mennyben létezik étel, az semmiképp nem produkálhat végterméket. Talán a mézről azt gondolták, hogy az végtermék nélkül, teljesen felszívódik az emberi testben? Ezt a képzetet látszik alátámasztani a qumráni esszénusok gondolkodása. Az önmagát végidőkbeli, angyali közösségként definiáló zsidó szekta⁴⁹ elképzelésében Isten földi lakozásának helyét, a templomot, illetve Jeruzsálem egész területét kívánatos lenne megtisztítani az emberi tisztátalanságtól (értsd, salakanyagtól).⁵⁰ Josephus

⁴⁶ Leviticus Rabbah 34,8; Exodus Rabbah 47,5; Pirque de-Rabbi Eliézer 46; vö. Grypeou, E. – Spurling, H., „Abraham’s Angels. Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18-19.” In: Grypeou, E. – Spurling, H. (eds.): *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (Jewish and Christian Perspectives Series 18), Leiden/Boston 2009, Brill, 181-203 [188-189].

⁴⁷ A Bír 13,16 kapcsán (Sámson születéstörténete) a Numeri Rabbah 10,5; a Zsolt 50,12 kapcsán a Num. Rabbah 21,16; a 2Móz 34,28, ill. az 5Móz 9,9 kapcsán (Mózes a Sínai-hegyen) a Deuteronomium Rabbah 11,4 fejt ki ugyanezt az általános nézetet. Vö. van der Horst 2010, 423.

⁴⁸ Ezt az érvet említi, ill. fejt ki van der Horst 2010, 424-425.

⁴⁹ Vö. Collins, J. J., „The Angelic Life.” In: Seim, T. K. – Økland, J. (eds.), *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis. Religious Experience form Antiquity to the Middle ages 1), Berlin/New York 2009, Walter de Gruyter, 291-310; Tamási, Balázs, „Angyalok a qumráni könyvtár anyagában.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, 67-104.

⁵⁰ Ld. Templomtekercs (11Q19-20) XLVI 13-16, vö. van der Horst 2010, 424-425.

leírása szerint (Bellum Judaicum 2:148) a qumrániak az emberi salakot messze a telepen kívül hordták, annak érdekében, hogy a közösség falain belül, amit szintén Isten lakozási helyeként értelmeztek, a tisztaságot megőrizték.⁵¹ További érdekes adalékként szolgálhat, hogy az esszénusokkal gyakorta azonosított Keresztelő János étrendjét illetően azt olvashatjuk az evangéliumokban, hogy diétáját sáska és erdei méz alkotta (Mt 3,4; Mk 1,6).

2. Korai keresztyén és gnosztikus elképzelések az angyalok ételfogyasztásáról

Az angyalok evésének problematikája a patrisztikus szerzők műveiben is visszaköszön. A kérdést illetően mind a görög, mind pedig a latin egyházatyák is osztják azt a zsidó gondolkodásból eredeztethető, általánosan elterjedt vélekedést, hogy az angyalok nem fogyaszthatnak földi ételt, így a mennyei lények az ábrahámi történetben csupán úgy látszottak, avagy úgy tettek, mintha ennének.⁵² Példának okáért a Kr. u. 2. században tevékenykedő Jusztinosz Vértanú a *Dialógus a zsidó Trüfóval* című apologetikus írásában úgy vélekedik erről, hogy az angyalok a mennyben tápláltnak, így földi étel nem táplálhatja őket (Dial 58).⁵³

Az angyalok ételfogyasztásának kérdése nem csupán az ábrahámi történet kapcsán kerül kifejtésre, a téma más kontextusban is előkerül. A Kr. u. 4. századi Nüsszai Gergely *A szüzességről* írt művében is általánosan elfogadott álláspontként kezeli, hogy az angyalok földi ételt nem fogyasztanak (*A szüzességről* 45).⁵⁴ De említhetjük a szintén Kr. u. 4. századi Ambrosiaster *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* című iratát, ahol a 20. részben az 2Móz 16,14-15-ben, illetve a Zsolt 78,24-25-ben említett pusztai manna kapcsán azt a kérdést teszi fel, hogy mit is jelent az, hogy az „ember az angyalok kenyerét ette”, lévén, hogy az angyaloknak nincs szüksége ételre, hiszen természetüket tekintve nem testiek, így erejüket a Lélektől nyerik.⁵⁵

További adalékként említhető, hogy a qumráni esszénusokhoz hasonló aszkétikus szektarianizmus a korai keresztyénségben is megjelenik. A keresztyénség korai századaiban a sivatagba kivonuló aszkétaszervezetesekről is tudjuk, hogy annak

⁵¹ i.m. 425.

⁵² Vö. Grypeou – Spurling 2009, 194; ill. az egyházatyák angyalhitének áttekintését ld. Parlagi, Gáspár, „Fejezetek a patrisztikus kor angelológiájából.” In: Xeravits, G. – Tamási, B. – Szabó, X. (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 7), Budapest 2011, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, 277-323.

⁵³ Vö. Grypeou – Spurling 2009, 194.

⁵⁴ Vö. Muehlberger, E., *Angels in the Religious Imagination of Late Antiquity*, Ph.D. Thesis, Indiana University, 2008, 181.

⁵⁵ Vö. van der Horst 2010, 424.

érdekében, hogy az angyalokhoz hasonlatossá váljanak (*biosz angelikosz*),⁵⁶ az ételfogyasztás abszolút minimumán tengődtek, elkerülendő az emberi salakanyag termelődését. A gondolat a gnosztikus keresztyénségben is tovább él, Alexandriai Kelemen *Stromateis* című művében megőrzött, úgynevezett 3. *Valentinus Fragmentum* arról értekezik (3,59,3.), hogy Jézus földi léte alatt olyan módon evett és ivott, hogy a teste nem produkált végterméket.⁵⁷ Ugyanez az elképzelés jelenik meg Jézus anyjával, Máriával kapcsolatban. A *Protoevangelium Jacobi* nevezetű iratban több helyen (8,1; 13,2; 15,2) arra történik utalás, hogy Mária közvetlenül az angyalok kezéből kapott ételt.⁵⁸

3. Az 1Móz 18-19 Iszlám recepciója a Koránban

Végül rövid kitekintésben érdekes tanulsággal szolgálhat a Kr. u. 7. században születő Iszlám tradíció álláspontja a történettel kapcsolatban, hiszen szentiratában, a Koránban igényt formál az ábrahámi passzusra. Érdekes megfigyelni, hogy annak ellenére, hogy az Iszlám alapvetően polemikus éllel formálódik mind a zsidósággal, mind pedig a keresztyénséggel szemben, azonban az ősatyák közül Ábrahám számukra is óriási jelentőséggel bír. Ábrahám, mint közös ősatya alakját és bizonyos hozzá kötődő történeti hagyományokat újraértelmezve átveszik, majd saját tradíciójukba integrálják.⁵⁹ Noha a Korán az Ábrahám vendégszeretetének történetét sokkal szűkszavúbban veszi át, mégis ebből a recepcióból is érdekes következtetések vonhatók le.⁶⁰

A Korán a 11. szúra 69-83. versei közt tárgyalja újra az 1Móz 18-19 eseményeit. Témánk szempontjából most csupán a 69-70. vers lehet jelentős:

⁵⁶ Vö. Muehlenberger, E., „Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism.” In: i.m. 172-214. Az angyali létmód eléréséért küzdő korai keresztyén sivatagi aszketizmus újszövetségi alapjai a Lk 20,34-36-ban gyökerezhet, ahol Jézus azt fejtí ki, hogy a halál utáni feltámadáskor Isten választottai „az angyalokhoz lesznek hasonlatossá.” Noha az evangéliumban Jézus a halál utáni életről beszél, a korai keresztyén aszketizmusban ezt már itt a földön megpróbálták elérni. Az újszövetségi eszkatológia *conditio angelica* aspektusának kifejtését ld. Peres, I., „Az új teremtés reménye.” In: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2011), 9-22 [18].

⁵⁷ Vö. van der Horst 2010, 424.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Ábrahám alakjának muszlim recepcióját átfogó kiértékelés alá vonja Kaltner, J., *Ishmael Instructs Isaac. An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville (MN) 1999, The Liturgical Press, 87-131. Továbbá hasznos kiértékelést nyújt az Iszlám által átvett Ábrahám történetekről Ben-Ari, S., „The Stories about Abraham in Islam. A Geographical Approach.” In: *Arabica* 54.4 (2007), 526-553.

⁶⁰ „A Korán valójában háromszor is elmeséli a mamréi vendégek történetét: 11. Szúra 69-73; 15. Szúra 51-55; 51. Szúra 24-29. Vö. Leimgruber, S.: „Ábrahám a Bibliában és a Koránban.” In: Benyik, Gy. (szerk.): *A Biblia és a Korán*, Szeged 2008, JATE Press, 131-142 [132-134].

„Eljöttek hajdan a mi követekink Ábrahámhoz az örömhírrrel. Azt mondták: 'Békesség!' 'Békesség' – mondta ő. És késedelem nélkül egy sült borjút hozott elő. Amikor látta, hogy nem nyúlnak hozzá, nem tudta, hányadán áll velük és félelem fogta el velük szemben...”⁶¹

A Korán verzióban az angyalok már hozzá sem nyúlnak Ábrahám ételéhez. Ábrahám számára ez egyfajta jel arra nézve, hogy mennyei lényekkel áll szemben. Roppant meglepő tehát, hogy az Iszlám tradíció is átveszi azt a zsidó angyalhitből eredeztethető általános kultúrkinccsé váló gondolatot, hogy az angyalok nem fogyaszthatnak földi ételt.

ÖSSZEFOGLALÁS

Ebben a vázlatos áttekintésben végigkísérhettük az 1Móz 18-19 recepciójának hosszú történetét, kiemelten is arra tekintettel, hogy a későbbi magyarázók hogyan küzdöttek meg a mennyei lények ételfogyasztásának problémájával.

Érdekes megfigyelni, hogy a látogatók ételfogyasztása kérdésében mindhárom monoteisztikus tradíció nagyfokú egyezést mutat: Mennyei lények semmiképp nem fogyaszthatnak földi ételt! Olybá tűnik, hogy az Ábrahám csodálatos vendégszeretetét megörökítő ősi szöveggel a későbbi, cizellált angelológiai képzetekkel felvértezett korok exegetái már nem tudtak mit kezdeni, illetve csak lényegi változtatások és exegetikai bravúrok útján voltak képesek értelmezni azt. A páratlan masszoréta szöveg hagyományozásnak köszönhetően a Héber Biblia kanonikus szövege azonban mindmáig változatlan formában megőrizte azt az ősi Jahvista tradíciót, miszerint Ábrahám és Lót mennyei látogatói bizony földi ételt fogyasztottak.

⁶¹ A Simon Róbert által fordított Korán szöveget idéztük, vö. Simon, Róbert, *Korán*, Bp., Helikon Kiadó, 31997, 159-160.

A BŰN ÉRTELMEZÉSE A KORAI ÁGOSTONNÁL

FÖLDI ANDREA

1. BEVEZETÉS

A tanulmány legfőbb motivációja a bűn különböző értelmezéseinek felvázolása, ezáltal fel kívánom hívni a figyelmet egy érdekes és kiemelkedő személyiségre, aki életútjával bizonyította, hogy nem feltétlenül kövesedik meg tudatunkban mindaz, amit az életünk egy szakaszának adott pontján vallunk. Szent Ágoston kapcsolatait és szemléletét különösen érdekesnek és kiváló témának tartom, mégsem áll szándékomban átfogó elemzést készíteni az életéről. A hangsúlyt a bűn értelmezésére kívánom fektetni, és szándékomban áll kiemelni Ágoston munkásságát, mely a mai napig hatással van ránk. Vidrányi Katalin szerint: „Mindannyian Ágoston köpenye alól bújtunk elő.”¹ –, ez kiválóan megmutatja Ágoston jelentőségét. Egy olyan részlet elemzése, mint az eredendő bűn, szemlélteti Ágoston hozzáállását, és ezen keresztül felkínálok egy olyan ismeretanyagot, amely egyértelműen rávilágít arra, hogyan változhat meg az ember nézőpontja az őt érő hatások révén.

Ismeretesek olyan vélemények, melyek tágabb spektrumon helyezik el a bűn értelmezését, de alapvetően a fogalom meghatározása közmegegyezésen alapul. Maga az eredendő bűn kifejezés nem lelhető fel a Bibliában, az általam használt fordításban eltévelyedésként szerepel. Az embereket a mai napig is foglalkoztatja, hogy mi is történhetett az emberrel, amiért kikerült az Édenkertből. Így nem véletlen, hogy különböző, sok esetben szélsőséges, megközelítésekről olvashatunk. Ezek természetesen az emberiség eredetének kérdéseivel kapcsolódnak.

Etikai kérdésekbe nem merülök bele részletesen, vizsgálódásom kiindulópontja a Szent Biblia és Szent Ágoston művei.² Ahhoz viszont, hogy közelebről is meg tudjam vizsgálni a bűn fogalmát elengedhetetlen az első bűnnel, az első emberpárral foglalkoznom. Ehhez a Szent Biblia Teremtéstörténetéből indulok ki. Vizsgálódásom a magyar nyelvű Bibliára korlátozódik.³ Éppen ezért a fordítási problémákra nem térek ki. A tanulmányban tárgyalom Szent Ágoston bűnhöz való viszonyát, illetve Mani gondolatrendszerét, illetve azt, hogy hogyan befolyásolta Ágoston nézetét ebben a kérdésben

¹ Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*: Budapest, 1998. Osiris Kiadó; 326.o.

² Az irodalmi jegyzékben találhatóak a pontos címek.

³ Biblia, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; Budapest, 2002.

2. A GNÓZIS: A MANICHEIZMUS

A fiatal Szent Ágostonra nagy hatással voltak a manicheizmus gnosztikus tanai, melyeknek fő tézisei szerint a világ duális, a jó és a rossz egyszerre vannak jelen a világban. A manicheista dualizmusa mindenképpen egy metafizikai dualizmus, mely nem minden gnosztikus csoportnál jelenik meg. A jóval szemben létezik egy rossz princípium, a világ e kettőnek a harca. A rossz az oka annak, hogy a világ és a Teremtő között nincs közvetlen kapcsolat. Az ember ebben a világban viszont idegen, mert ő közvetlen kapcsolatban van a Teremtővel. Ebből az idegenségből segít kijutni, felébredni a gnózis. A I.-II. századra jellemzőek a különböző vallási mozgalmak. Ezen mozgalmak egyik kategóriája a gnózis, jelentése *titkos tanítás*. Minden csoport vezetője birtokában volt a tudásnak, általa a szekták tagjai beavattottakká váltak. A szektákra jellemző, hogy ezek a titkos tanok állnak a megismerés központjában, illetve a rossz problémájára adnak sajátos választ.

A gnóvizt definícióval meghatározni nagyon nehéz. Giacomo Filoramo *A gnoszticizmus története* című könyvében a messinai 1966-os konferencia javaslatát idézi: „S 2. századi gnosztikus szektáknak azokat tekintjük, amelyek a következő, koherens motívumsorozatra épülő narratív koncepciót megalkották. Az emberben van egy isteni szikra: ez az isteni világból származik, de a végzetnek, születésnek és halálnak kitett a világba zuhant. Itt belső isteni énjének égi megfelelője kell, hogy felébredesse, és végre újra magába emelje.”⁴

A manicheista csoport megalapítója Mani volt⁵, aki 216 körül született Babilon területén. A III. században Perzsiában alakult csoport a Fény hordozójaként tisztelte megalapítóját. A manicheizmus jó-rossz párosításának a Fény és a Sötétség princípiumok felelnek meg. Szükséges ezeket két elkülönült világgként felfogni, de megszemélyesített princípiumokként.

A Sötétség megtámadja irigységében a Fényt, a Fény pedig maga védelmére megteremti a Jó Anyát, akiből az Első Szándék keletkezik. Hasonló láncreakció figyelhető meg itt is akárcsak Valentinosznál az aionok sorában, ám itt nincs annyi láncszem. A Fény végül elbukik, ennek következtében a Fény és a Sötétség összekeverednek. A harc ettől kezdve a Fény felszabadításáért folyik, ami meg is történik és mindkettő, fényesség és sötétség újra különállóvá válik. A teremtett világot pedig e harc hozza működésbe, az első lökést ez adja neki. Az embert a sötétség erői alkották meg, hogy a Fényt bezárhassák, ezzel korlátozva a fényrészeket szabaddulásukban. Ebből a sötétséggel vegyült fényből lett az első emberpár lelke. A jó és a rossz így egyszerre van jelen az emberben. A halál után a démoni eredetű test a Sötétséggel, a megszabadult lélek pedig a Fénnyel egyesül. Azok viszont, akik nem

⁴ Giacomo Filoramo: *A gnoszticizmus története*: Budapest, 2000, Hungarus Paulus- Kairosz Kiadó 306.o.

⁵ Csornai Katalin: *Mani és tanításai a kínai szövegek tükrében*; Bp. 1999.

világosodtak meg újra és újra testben születnek újjá, míg meg nem szabadulhatnak. A megvilágosodást a „Ragyogással Világító Jézus”⁶ hozza el az embereknek, aki a felszabadításának végeztével a földet, az anyagi világot tűzkatasztrófával eltörli, mely 1468 évig fog tartani,⁷ utána Fény és Sötétség megint elkülönül.

A korai Ágoston fő kérdése az volt, hogy honnan származik a rossz, erre a manicheusok pedig kecsegtető, biztos választ adtak, ezért is bizonyultak Ágoston számára a manicheusi elgondolások követendőeknek.⁸ A manicheista felfogásban a rossz, a gonosz már eleve létező, a jóval egyenértékű princípium, ami megtámadta a jót, míg a gnoszticizmusban megjelenő bűn, Szophia bűne, az volt, hogy egyedül, a párja nélkül nemzette meg a Teremtőt. Mindkét esetben bűn elkövetéséről, bukásról beszélünk, de míg a keresztény Ágoston felfogásában az ember az eredendő bűn elkövetője, és elszenvetője is, addig a gnosztikus szövegekben a bűn, mondhatni az isteni szférában, a felsőbb princípiumok által következett be, melynek következménye az ember és a világ léte.

3. A KORAI SZENT ÁGOSTON A MANICHEIZMUS ELLEN

3.1. A TEREMTÉS

Ágoston a Teremtőt egyetlen princípiumként ismeri el, ami kizárólag jó lehet és a rossz az emberekből fakad. A Szentírást, Órigenész hermeneutikájához hasonlóan, metaforikusan magyarázza. Eszerint a Bibliában elsőként olvasható Teremtéstörténet⁹ hat napját hat világekorszaknak felelteti meg, a Paradicsomi életet pedig a lélek boldogságának. Az első korszak, az emberiség csecsemőkora, amit az első teremtés nappal állít párhuzamba. „*Ez a korszak Ádámtól Noéig tíz nemzedéket ölel fel.*”¹⁰ Ez az elgondolás Kantnál is megjelenik. Ha a teremtést mint hiteles kezdetet fogadjuk el, az ész megjelenésével válik az ember emberré, ez által lép ki az ösztönök világából. Így kilábal az ember a kiskorúságból.¹¹ Az emberiség a kamaszkorból pedig – Kant szerint – a felvilágosodás, a reformok által lép ki.¹²

⁶ Csornai Katalin: *Mani és tanításai* 1999. 16. o.

⁷ Szimonidesz Lajos: *A világok vallásai*, Bp. 1928., Dante Kiadó, 169. o.

⁸ Peter Brown: *Szent Ágoston élete*., Budapest, 2003. Osiris Kiadó

⁹ Gen 1-2:4

¹⁰ Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Bp. 2002. I. könyv 23. fej. 81. o.

¹¹ Lásd: Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete* In: *Történetfilozófiai írások*, fordította Vidrányi Katalin, Bp. 1995-97, Ictus

¹² Lásd: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Bp, 1980. Gondolat

A manicheusok ellenszenvét az Ószövetséggel Ágoston a manicheusok elleni írásában a teremtés első napja miatt rögtön megérthetjük. „*Látta Isten, hogy a világoŝság jó, elválasztotta tehát Isten a világoŝságot a sötétségtől.*”¹³ A manicheizmus tana szerint éppen a Fény és Sötétség keveredése a világ elindítója. A Mani-hívók viszont az ellen ágáltak, hogy Isten megállapítja, a fény jó dolog. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy Isten nem ismerte a jót azelőtt. Ágoston ezt úgy magyarázza, hogy Isten, akár egy mesterember, művét csodálva tetszését leli benne. Ha pedig munkája elnyeri tetszését biztosak lehetünk benne, az alkotás jó is.¹⁴ A sötétség teremtését, viszont egyértelműen a világoŝság hiányaként fogja fel Ágoston, így külön nem kell megteremteni.

Az ágostoni Teremtéstörténet magyarázatában az ember isten hasonlatossága. „*Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá.*”¹⁵ A Teremtéstörténet, sőt talán a Biblia egyik legvitatottabb szakasza ez. Ágoston szerint ezt a mondatot nem szabad antropomorf istenséggel magyarázni. Ellenkezőleg, az emberi istenképmasság az értelemre vonatkozik, semmiképp sem a külsőre. „*Az értelem a lélekben kettős tevékenységként nyilvánul meg: mint ész és mint megértés. Az ész az értelem mozgása, amelynek vezetésével az ember összekapcsolja és szétválasztja a dolgokat.*”¹⁶ Szemben a manicheistákkal, akik csak az anyagi, a testi hasonlósággként értelmezik ezt a részt, ezzel is erősítve Ószövetség-ellenességüket.¹⁷

Ágoston a manicheusok elleni írásának 19. fejezetében tárgyalja Isten parancsát, miszerint az embernek növekednie, sokasodnia és szaporodnia kell.¹⁸ A manicheusok szigorú aszketikus, cölibátusi életük miatt nem értenek ezzel egyet. Ágoston szerint a bűneset előtti emberpárt szellemi kapcsolat fűzte egymáshoz, mely kapcsolatban a férfi uralkodó, a nő engedelmeskedő félként volt jelen. Ez a kapcsolat a bűn után vált testi viszonyrá, ettől kezdve a test megtartoztatása az ember számára nagy nehézséget jelent. A bűn után válik az ember ennek a világnak fiává, mert minden ember születés által jön erre a világra.¹⁹ Ebben az értelemben pedig Ágoston is elvet minden testi kapcsolatot.

A kései Ágoston fő problémája mégis az volt, hogy az emberpár ténylegesen látható emberek egy valódi Édenkertben, vagy ez is allegorikusan értendő. Ágoston a *Szó szerinti magyarázat a Teremtés könyvéről* című, 415 körül megjelent művében

¹³ Gen 1:4

¹⁴ Szent Ágoston: *A teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Bp. 2002. I. könyv 8. feje.

¹⁵ Gen 1:26

¹⁶ Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*, Budapest, 2001, Paulus Hungarus- Kairoz Kiadó 137.o.

¹⁷ A manicheisták teljes mértékben elvetették az Ószövetséget, az Újszövetséget használták. Viszont Jézus isten-ember kérdésének problémaköre még nagyobb vitákat gerjesztett a történelem során.

¹⁸ Gen 1:28

¹⁹ Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Budapest. 2002. I. könyv 19. feje.

Ádám testét valóságosnak adja meg, de nagy különbséget tesz a bűnbeesés előtti és a bűnbeesés utáni testek között. Míg a bűn előtti teste halhatatlan, addig a bűn utáni halandó és esendő.

3.2. A BŰNBEESÉS

Miben is áll ez a bűn? Ágoston a bűn elődjének, ősbűnnek tartja az első emberpár bűnét. Így megkülönböztethetjük az ősbűn és az ebből következő bűnök ágostoni fogalmait. Mózes első könyvében, a Genézis 2,7-3,24 szakaszában olvashatjuk a történetet. Az első emberpár bűne abban merül ki, hogy az isteni tiltás ellenére esznek a jó és rossz tudásának fájának gyümölcséből, amit sokan tévesen – Ágoston is – almának²⁰ tekint, holott erről nincs szó a Teremtéstörténetben.

Tehát Isten megteremti az Édenkertet keleten, egy folyóval, mely négy ágra szakad, és két fával a kert közepén. Isten megtiltja az első embernek, hogy egyen a tudás fájáról, de azt nem, hogy egyen az élet fájáról. Az Isten segítőtársakat alkotott az embernek, „mindenfélé” állatot, amiket az első ember nevezett el. Az elnevezés viszont már feltételezi, sőt bizonyítja is az ész létét az emberben, „mert az ész emeli a barmok fölé”²¹ az embert. De a legmegfelelőbb, emberhez illő társ, az ember oldalbordájából készült, és az első férfitárs az asszonyember nevet adta ennek a társnak. E bibliai történet alapján, mire megteremtette Isten az asszonyt, addigra a férfi már mindennek nevet adott, az asszony a férfitől tudhatja az állatok neveit, így feltételezhető, hogy az isteni tiltást is a férfi által közvetett módon ismerhette meg. Épp ezért enged jobban a csábításnak. A kígyó, nem véletlenül, az asszonyt kísérti meg. A kígyót Ágoston is az ördögnek felelteti meg, és egy fontos dologra hívja fel a figyelmet. Az ő értelmezésében ugyanis a Paradicsom a boldog életet jelenti, így ennek a kígyó már nem lehetett részese. A Biblia nem is mondja, hogy a Kígyó a Paradicsomban volt, hanem annyit árul el, hogy a vadállatok között volt. Tehát, mikor az asszonyt megkísérti a kígyó, azt nem tényleges testi manifesztációjában teszi, hanem mintegy gondolati sugalmazásként hat az asszonyra. Sőt magát az asszonyt sem a Paradicsomba helyezi, hiszen a Paradicsom mint metafora nem konkrét helyet jelöl Ágoston számára, hanem a boldogság érzetét. Így mikor az emberpárt a Biblia a Paradicsomban írja le, ezt ágostoni szemszögből úgy kell értelmezni, hogy boldogok.

A Gen 3,1-3,8 szakasza két fontos dologra hívja fel a figyelmet szerintem. Az isteni tiltás így hangzik az asszony szájából: „*Nem ehettek abból, ne is érintsétek, mert meghaltok.*”²² míg Isten szájából a parancs az embernek: „*a kert minden fájáról*

²⁰ Ez egy szójátékból ered, ugyanis a malum latin szó egyszerre jelent bünt és almát is.

²¹ Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Bp. 2002. II. könyv 12. fej. 116. o.

²² Gen 3:3

*szabadon ehetsz, de a jó és a rossz tudásának fájáról nem ehetsz, mert ha eszel róla meg kell halnod.*²³ Ha a héber eredeti szöveget nem vesszük figyelembe, és csak a magyarra hagyatkozunk, akkor is észrevehető, hogy a két mondat tartalmilag hasonló, de nem ugyanaz. Ez megerősíti azt a feltételezést, hogy az asszony már csak a férfi által hallotta a tilalmat. Véleményem szerint, ha Isten megismételte volna a parancsot, talán nem esne kísértésbe az asszony. Ha feltételezzük, hogy a férjétől hallotta a parancsot, akkor nem Istenbe vetett hite kérdőjelezhető meg, hanem férjével szemben parancsmegtagadó.

A másik észrevételem az asszony gyümölcs utáni vágyódásához kötődik. A kígyó elmondja neki, hogy a gyümölcs elfogyasztása után nem hálnak meg, hanem jónak és rossznak tudójává válnak, és Istenhez lesznek hasonlatosak. Ezt nevezi Ágoston gőgnek, pontosabban hogy a gőg eszközével hat az asszonyra a kígyó, mert az ember a maga urává akart válni. Az asszony reakciója igazán érdekes számomra: *„az asszony úgy látta, hogy jó volna enni arról a fáról, mert csábítja a szemet, meg kívánatos is az a fa, mert okossá tesz...”*²⁴ Az asszony az isteni hasonlatosság lehetőségének ellenére is az okosságra vágyakozott, így talán nem is a gőgének engedelmeskedett, ahogy azt Ágoston gondolta.

A férfi is evett a gyümölcsből, pedig ő Istentől közvetlenül hallotta a parancsot, mégis bűnbe esett. Ez két ok miatt lehetséges. Elsősorban azért, mert az asszonyt megteremtette az Isten a férfi csontjából, és *„ezért a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy testté.”*²⁵ Ágoston ezt a részt prófétikus értelemben a jövőre vonatkoztatja Krisztus és az egyház viszonyában. Ágoston Pál apostol efezusiakhoz írt levelére hivatkozik: *„ezért elhagyja az ember apját és anyját, a feleségéhez kapcsolódik, és ketten egy testté lesznek. Nagy titok ez, én Krisztusra és az egyházra vonatkoztatom.”*²⁶

Másodsorban – és ez a valószínűbb – a tiltás fenyegető része (ha eszel belőle, meg kell halnod) nem volt fenyegető az emberpárnak. Ez azzal magyarázható, hogy az élet fájának gyümölcséből nem volt tilos enniük, tehát valószínűleg testi felépítésük egészséges és örök lehetett. Így semmilyen tudásuk nem lehetett a halál fogalmáról, nem találkoztak vele, nem tapasztalták. Ha sejtették is a lényegét, azt nem tudhatták, hogy a halál jó vagy rossz dolog. Annak tényével, hogy nem ismerték a halál fogalmát, csak a bűnbeesés után szembesülhettek, de a bűnbeesés a felismerés pillanata. A felismerés pillanatában a saját meztelenségükkel is szembesültek. Reakciójuk azonnal az volt, hogy *„fügefaleveleket fűztek össze és ágyékkötőket készítettek maguknak.”*²⁷ Ágoston ezt a szemük felnyílásával, az

²³ Gen 2:16-17

²⁴ Gen 3:6

²⁵ Gen 2:24

²⁶ Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Bp. 2002. II. könyv 13. fejt. 119. o.

²⁷ Gen 3:7

álnokság szemének felnyílását magyarázza. Ez a szem pedig „szégyenletesnek tartja az egyszerűséget”, amit a meztelenség jelöl.²⁸ Tulajdonképpen a fentiekben felvázolt két elmélet és megközelítés együttesen is magyarázat lehet arra, hogy a bűnbeesés megtörténhetett.

A jó és rossz tudásának birtoklására, nem a meztelenség felismerése a legnagyobb bizonyíték. Ha Isten a jónak és a rossznak tudója, és az ember is azzá válik, valamint az ember rossznak tartja a meztelenséget, akkor Istennek is annak kell tartania. Végeredményben tehát Isten meztelenül hagyva az embert rosszat követett el, de legalábbis hagyta a rosszat megtörténni. Viszont amikor Isten rájön, hogy ettek a fáról, a férfi az asszonyra hárítja a felelősséget, aki tovább a kígyóra. Mivel tudják, hogy rosszat tettek, nem akarják beismerni bűnösségüket, és ebben ismerhető fel a vétkük igazán, ami az egyik ma is létező emberi rossz tulajdonság egyben. Ez a felelősség nem vállalása. Sőt Ágoston kitér arra is, hogy az ember nem hogy nem vállalja bűnét, még az Istent nevezi meg okként. Az ember nem csak az asszonyra próbálja hárítani a bűnt, hanem azt is hozzáteszi Istennek a „*Talán arról a fáról ettél, amelyről azt parancsoltam, hogy ne egyél?*”²⁹ kérdésre válaszul, hogy az asszony adta, „*akit mellém adtál, ő adott nekem a fáról.*”³⁰

3.3. A KIŰZETÉS MINT ISTENI BÜNTETÉS

Az elkövetett bűn után nem maradhat el az isteni büntetés sem. A kígyót megátkozza az Isten és azt mondja: „*hasadon járj, és port egyél egész életedben!*”³¹ Ágostoni értelmezés szerint a mellkas a gög székelye és a has a test leglágyabb részeként a testi-érzéki vágyé. Ez arra a következtetésre vezet minket, ha nem fogadjuk el Ágoston metaforikus magyarázatát és a kígyót az Édenkertben gondoljuk el, és magát az Édenkertet is egy konkrét helyként, hogy a kígyó édenkerti és azon kívüli (ahogy ma ismeretes) teste nem egyezett meg. Tehát nem csak az emberi test változott meg a kiűzetés által, hanem a kígyóé is. A porevést mint büntetést, úgy értelmezi, hogy a földies dolgokkal fogalalkozó, arra vágyó embereket tudja majd megkísérteni a kígyó.

Az asszony büntetése a fájdalommal teli szülés, a férfié pedig a verejtékes munkájával megszerezhető élelem. Az Isten mintegy zárszóként előre vetíti az embernek, hogy mi lesz a sorsa, és tudatosítja benne, miből lett megalkotva. „*Bizony por vagy, és vissza is fogsz térni a porba!*”³² A munkát Ágoston nem csak kétkezi munkának

²⁸ Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, Bp. 2002. II. könyv 15. feje. 124.o.

²⁹ Gen 3:11

³⁰ Gen 3:12

³¹ Gen 3:14

³² Gen 3:19

gondolja, hanem a belső szántóföld művelését is igen fontosnak tartja. Tehát nem csak a fizikai, hanem a szellemi munka is verejtékes lesz az ember számára.

A kiűzetés ágostoni értelme nem más, mint a visszatérés lehetősége. „*Most azért, hogy ne nyújthassa ki kezét, ne szakíthasson az élet fájáról is, hogy örökké éljen, kiűzte az Úristen az Éden kertjéből, hogy művelje a földet, amelyből vétetett.*”³³ Ezt a bibliai idézetet Ágoston úgy értelmezi, hogy ebben a földi világban, földi testünkben kell elnyerni az isteni kegyelmet, hogy egyszer majd visszatérhessünk a Paradicsomba, és szakítva az élet fájának gyümölcséről is örökké éljünk.

Ahogy meghatározza azt, hogyan lehet helyes életformával eljutni az üdvözüléshez, azt is világosan kinyilvánítja, hogy mi az elkerülendő. Ágoston a bűn gyökereként a gőgöt nevezi meg. „*Ott a góg, itt a babona rángatott; egyik is, másik is ostobaság*”³⁴. A gőgös életre gyógyír pedig a kereszténység alázatos hite.

A földi élet pedig nem más, mint kísértések sorozata Ágoston olvasatában, és a kísértésnek három fajtája különböztethető meg: „*a testi kívánság, szemek kívánsága és a világi nagyravágyás*”³⁵. A testi kísértés a szexualitás és a mértéktelen étkezés vágyában mutatkozik meg. A „szemek kívánsága” Ágoston szerint nem csak a látásra, hanem az összes érzékszervre is kiterjed, de ha visszautalunk a Teremtéstörténetre, Évát is a gyümölcs a külseje miatt igézi meg, amit igen „kívánatosnak” tart. A „világi nagyravágyás” alatt Ágoston a gőgöt és a hiúságot érti, mely az ego eluralkodásához vezet, nem gondolva az embertársakra. A kísértések – amiket az ördögnek tulajdonít – első lépése a sugalmazás, aztán a vágy és végül a beleegyezés.³⁶ Ezt a három fokozatot pedig megfeleltethetjük Éva és a kígyó párbeszédének. A kígyó felhívja a figyelmet a fára, Éva megkívánja azt a szemei által, és végül eszik a fának gyümölcséből.

Az ágostoni elgondolás szerint mindenki bűnös, mivel minden ember magában hordozza az első emberpár bűnét. Ez a bűn, a vágyódás. Az ember gyengesége vágyaiban mutatkozik meg, a vágyai ellen kell küzdenie, és akkor legyőzheti a kísértőt. Ez a vágy Ágoston korai műveiben Órigenész hatására külső indíttatású. Később viszont Tertullianust követve Ágoston szemlélete is változik, műveiben a vágy belső emberi gyengeségből fakad. Ez a belső gyengeség a gonoszság „nem valami külön álló dolog, hanem tőled, a legfőbb lénytől elvetemedett emberi akarat alacsony megtévelyedése, önmagából kifordulása, s kifelé kívánczása.”³⁷ Ez válik a bukás következményévé, tehát a vágy az emberi természet része lett.³⁸ Ez a vágyódás

³³ Gen 3:22

³⁴ Szent Ágoston: *Szent Ágoston vallomásai*; Bp. 2002. IV. könyv 1. fejezet. 84. o.

³⁵ Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*, 2005. 348.o.

³⁶ Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*, 2005. 347. o.

³⁷ Szent Ágoston: *Szent Ágoston vallomásai*; Bp. 2002. VII. könyv 16. fejezet.

³⁸ Szent Ágoston: *Szent Ágoston vallomásai*; Bp. 2002. XII. könyv 17. fejezet.

pedig a rosszra való hajlamot eredményezi az emberben, ami a szenvedésben, azaz a büntetésben is megnyilvánul.

3.4. A SZEMLÉLETVÁLTÁS FOLYAMATA

Következtetésként megállapíthatjuk, hogy a bűn a rosszból eredeztethető negatív fogalomként él minden ember tudatában. Mani elgondolásában a rossz mint önálló entitás, a jó princípium egyenrangú párjaként jelenik meg. Ágoston Mani szemléletmódjával több területen is egyetértett eleinte, majd elmékedései továbbfűzésével ráébredt arra, hogy a manicheizmus több kérdésére nem képes számára kielégítő válasszal szolgálni. Így Ágoston szakítva Mani álláspontjával a rosszat a jó hiányaként fogja fel, melyben Plótinosz platonikus hatását ismerhetjük fel. A jó az egyetlen isteni eredetű dolog, amit az ember csak is Isten kegyelméből érhet el, kaphat meg. Isten nélkül Ágoston szerint az ember képtelen a jó követésére, és a rossz felé hajlik. A rossz az emberből fakad, és bűnt is akkor követ el az ember, amikor az isteni kegyelemben nem részesül, és hallgat emberi, bűnös voltára. Ágoston szerint nem csak jó, hanem mindent tudó is az Isten. A manicheista szemlélet az ember istenképűségét antropomorf jelleggel csak a materiális megjelenésben látja, ezzel is szakít Ágoston, mikor az emberi tudatot teszi hasonlatossá Istenhez. Ebben rejlik Ágoston nagy paradigmaváltása.

A Teremtéstörténetben ábrázolt bűneset előtti férfi és nő pár egységként jelenik meg, mely egységet a férfi uralkodó és a nő engedelmeskedő fele tart össze. A bűnbeesés következtében ez az egyensúly felbomlik, és az ember elszakad Istenétől és saját magától is. A metafizikai duális életszemlélet a nyugati társadalmakban nem terjedt el, nem annyira mint a keleti területeken. A buddhizmus, hinduizmus életszemlélete sokkal jobban tükrözi ezt az elgondolást, mégis talán a taoizmusban megjelenő Jin-Jang ellentétpáros hozható párhuzamba a manicheizmussal leginkább. A párhuzam pedig jól látható a manicheista Fény-Sötét, a taoista Jin-Jang és Ágoston férfi-nő ellentétpárokban. Ebből pedig következik, hogy Ágoston ugyan szakított a manicheizmus dualitásával, de életét meghatározó elméletként maradtak nyomai filozófiájában és vallásos hitében. Ennek fényében válik érthetővé számunkra, hogy Ágoston nagy fejlődésen ment keresztül mind emberként, mind gondolkodóként. Nem szabad lebecsülnünk a dualista szemléletet még Ágoston vonatkozásában sem, mert bár Mani üstökösként tűnt fel a történelem és a vallás egén, Szent Ágoston ennek az üstökösnek a feltűnésével válhatott mérföldkővé a filozófiában és a kereszténységben.

Ágoston munkássága tükrözi a kor sokszínűségét és bemutatja a kételkedéseit, kétségeit, még azután is megjelenik műveiben a változás, módosulás, hogy végleg elkötelezi magát a monoteista szemlélet mellett. A kor nagy gondolkodóinak

kiemelt hatása, és az azt megelőző polihisztorok, filozófusok nézeteiből merített ösztönző erő érződik kinyilatkoztatásaiban, és fellelhetőek a késői írásaiban is a manicheizmusból, korai korszakából eredeztethető eszmék.

Ez a rétegződött tudás önmagában hordozza a többszörös jelleget, és ahhoz a feltételezéshez enged eljutni, hogy a fordulat Ágoston életében – annak ellenére, hogy talán egyedülállónak is mondható a filozófusok körében – nem teljes körű elutasítása a korábbi elveknek, hanem egy folyamatos tanulás és megvilágosodás eredménye. A fejlődés Ágoston eszmerendszerében felfogható paradigmaváltásként, de mindenképpen hangsúlyozandó, hogy a Kuhn által értelmezett paradigma tiszta jellege Ágoston korai felfogásában nem értelmezhető teljes körűen, hiszen a manicheista világnézet – bár igen elterjedt volt – nem szerveződött szoros intézményi keretek közé. Ezzel szemben a kereszténység olyan stabil alapokkal és háttérrel rendelkezik, amely az új paradigma fogalmi rendszerében elhelyezhető. A szilárd rendszer és intézményi – egyházi – keret kiépítéséhez Ágoston nagy mértékben hozzájárult. Ha nem is alkotott teljesen új, önálló paradigmát, a keresztény egyház vallásértelmezésében, és a nyitott kérdések megválaszolásában komoly szerepe volt.

Irodalomjegyzék

Forrás szöveg

- Szent Ágoston: *A Teremtés Könyvéről a Manicheusok ellen*; (ford. Heidl György); Budapest: in:Catena, Paulus Hungarus, Kairosz Kiadó, 2002.
- Szent Ágoston: *Szent Ágoston vallomásai*; (ford. dr. Vass J.); Budapest: Szent István Társulat, 2002.
- Szent Biblia: Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2002.

Szakirodalom

- Adamik Tamás: *Hippolütosz: Minden eretnenség cáfolata/ Hatodik könyv (Apothaszisz megalé)*; Budapest: in: Vallástudományi Szemle 2005/2
- Brown, Peter Robert Lamont: *Szent Ágoston élete*; (ford. Sággy Marianne); Budapest: Osiris, 2003.
- Csornai Katalin: *Mani és tanításai a kínai szövegek tükrében*; Budapest: Csornai Katalin, 1999.
- Déri Balázs: *Mani a „baptisták” között*. In: Vallástudományi Szemle2008/4; Budapest. 2008.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*; (ford. Saly Noémi); Budapest: Osiris, 2006.
- Filoramo, Giacomo: *A gnoszticizmus története*; ford. Dobolán Katalin); Hungarus Paulus-Kairosz Kiadó, Budapest, 2000.
- Hamvas Endre: *Mi a gnoszticizmus?* In: Antik Tanulmányok XLIX. Akadémia Kiadó; Budapest, 2005.
- Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*; Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, Budapest, 2001.
- Juhász József (szerk.): *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Akadémia Kiadó; Budapest, 1989.
- Kuhn, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkezete*; (ford. Bíró Dániel); Budapest: Gondolat Kiadó, 1984.

- Mann, William E.: „Augustine on evil and original sin”; in: The Cambridge Companion to Augustine; Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Meyendorff, Jean: *Krisztus az ortodox teológiában*; (ford. Imrényi T., Perczel I., Szegedi I.); Budapest: Osiris, 2003.
- Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*; in: Catena; Budapest: Kairosz, 2005.
- Stead, Christopher: *Filozófia a keresztény ókorban*; (ford. Bugár M. István); Budapest: Osiris, 2002.
- Szimonidesz Lajos: *A Világ Vallásai I. / Primitív és kultúrvallások, iszlám és buddhizmus*; Budapest: Dante Kiadó, 1928.
- Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*; Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

AZ ISZLÁM ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS ANNAK POTENCIÁLIS KÖVETKEZMÉNYEI AZ EZREDFORDULÓN

TONHAIZER TIBOR

1. KERESZTÉNY – MUZULMÁN KONFLIKTUSOK A TÖRTÉNELEM SODRÁBAN

Igen érdekes megfigyelnünk, hogy míg a 20. század második felében a nyugati kereszténység a létszámadatok tükrében statisztikailag csak igen szerény növekedést könyvelhet el – sőt nagyon sok helyen inkább a hanyatlás jelei mutatkoznak –, addig az iszlám az utóbbi évtizedek legdinamikusabban növekvő vallásává vált. Ehhez a dinamikához társul még az a jelenség is, miszerint a két vallás hatásmechanizmusában, illetve hatástörténetében egyre nagyobb mértékű differenciálódás mutatható ki. Míg az iszlám erősnek és némi áthallással fogalmazva harcra késznek tűnteti fel magát emberek tömegei előtt, addig a kereszténység mintha légüres térben mozogna – s bár katasztrófahelyzetekben legtöbbször igen komoly karitatív tevékenységet képes kifejezni – passzívnak mutatkozik, minek következtében elveszíteni látszik régi fényét és vonzerejét. A két nagy hitrendszer közötti konfliktus, melynek megléte aligha szorul bizonyításra, ma már közel másfél évezredes múltra tekint vissza. Éppen ezért nem túlzás kimondanunk, hogy az iszlám világ megszületése kétségtelenül az egyik legnagyobb változást indukálta a középkor történelmében.¹

Az arab-iszlám előretörés Európa számára már a 7-8. századtól kezdődően komoly gondot jelentett. A hódító arab törzsek átkelve a Földközi-tengeren a 8. század elejére meghódították a mai Spanyolország területét, majd kis híján ugyanezt tették a frankok államával is. Ki tudja mi történt volna akkor, ha a frank Martel Károly maiordomus nem állítja meg őket seregeivel (732), ami által élete hátralevő részében nem csupán Európa megmentőjének szerepkörében tetszeleghetett, de megalapozta a néhány évtizeddel később hatalomra kerülő Karoling dinasztia tekintélyét, valamint közvetett módon a pápaság világi hatalmát is.

Joseph Canning megfogalmazása szerint a korszak szempontjából „új (elem) volt az egyház kiemelkedő szerepe, különösen a pápaság bekapcsolódása, amely a

¹ Barta János (szerk): Európa a korai középkorban, 203.o.

frankokkal már régóta meglevő kapcsolatokon alapult... Az efféle királyság (ti. a frank) vallásos szerepet kívánt².

Kezdetét vette tehát egy olyan folyamat, melynek keretében a kereszténység és az iszlám igen gyakran került összeütközésbe egymással, s ami sajnálatos módon még napjainkban sem ért véget. Samuel Huntington szavaival élve „a történelem folyamán a két vallás sorsát felemelkedés és bukás, hatalmas hullámok és hullámvölgyek sorozata jellemezte³. A küzdelem kettőjük között változó sikerrel folyt a demográfiai mutatók, a gazdasági és technikai fejlődés, valamint a vallás iránti elkötelezettség intenzitásának függvényében.

Noha a frankok jóvoltából a 8. században Európa megmenekült a további iszlám befolyástól, a muzulmán világ jelenlétével, erejével és expanzív külpolitikai tevékenységével időről-időre a későbbiekben is számolnia kellett. A keresztény Nyugat számára legalábbis katonapolitikai szempontból átmeneti fellendülést hoztak a kereszties hadjáratok, melyek során számos arab fennhatóság alatt álló területet sikerült meg – illetve visszaszerezni, mígnem a 13. század végére be nem következett a totális vereség, mely a közel-keleti térség kényszerű elhagyását vonta maga után. S noha időközben az arabok is meggyengültek és a világtörténelem alakításában játszott szerepük jócskán visszaszorult, az iszlám diadalújtját semmi nem állíthatta meg. Ugyanezen hit zászlaja alatt ugyanis a 15. századtól az oszmán-törökök szálltak harcba Európa védőbástyái ellen. Konstantinápoly 1453-ban történő elfoglalását követően nem telt el egy évszázad és a törökök már Bécszet ostromolták (1529), viharos gyorsasággal rendezkedve be az általuk meghódított területeken. Csodálkozhatunk e azon, hogy az éppen hódító útjára indult protestantizmus Isten fenyítő eszközét vélte felfedezni a török hadakban⁴, valamint, hogy mind többen vizionálták Európának az iszlám általi teljes meghódítását és a keresztény világ végét, méghozzá néhány évtized leforgásán belül.⁵

Ezen a háttéren egyáltalán nem nevezhetjük túlzónak Huntington megfogalmazását, miszerint „az iszlám az egyetlen olyan civilizáció, amely a Nyugat fennmaradását – eleddig legalább két alkalommal veszélybe sodorta.”⁶

² Joseph Canning: A középkori politikai gondolkodás története 300-1450, 78-79.o.

³ Samuel P. Huntington: A civilizációk összeütközése és a világrend átalakulása, 347.o.

⁴ Óze Sándor: Bűneiért bünteti Isten a magyar népet, 102.o.

⁵ Horváth Magda: A törökveszedelem a német közvéleményben, 34.o.

⁶ Samuel P. Huntington: im. 348.o.

2. A NYUGATI MODERNITÁS FOGADTATÁSA AZ ISZLÁM VILÁGBAN

Az öreg kontinens számára a megkönnyebbülést csak a 17. század vége hozta el, amikor a törökök 1683-ban még egy utolsó kísérletet tettek Bécs városának elfoglalására, ámde eredménytelenül. Az ennek hatására kibontakozó nemzetközi összefogás révén az iszlám jelenlét kiszorult a Balkánra, az egykori birodalom pedig érzékelhetően hanyatlásnak és zsugorodásnak indult. A 19. században Törökország már vitathatatlanul „a Kelet beteg emberévé” avanszálódott, míg nem a 20. század elején a Balkán háborúk, valamint az első világháború következtében valóban megkapta a kegyelemdőfést. Részben ennek is köszönhető, hogy ekkor a Nyugat oly mértékű befolyást szerzett magának a muzulmán területek felett, mint korábban még soha. Törökország köztársasággá történő átalakulása ugyanakkor távolról sem jelentette az iszlám eszmeiség visszaszorulását, már csak azért sem, mert maga az eszme értelemszerűen jóval kiterjedtebb volt az egykori birodalomnál, illetőleg annak maradékánál. Noha tényként kell számításba vennünk, hogy 1920-ra mindössze már csak négy muzulmán állam őrizte meg függetlenségét a nem muzulmán uralommal szemben (Törökország, Szaúdi – Arábia, Irán és Afganisztán), de az is tény, hogy a nyugati kolonizáció ekkor már hanyatlásnak indult, mely folyamat még dinamikusabbá vált a második világháborút követően.⁷ Később tovább fokozta a helyzetet, hogy a Szovjetunió felbomlásával számos muzulmán társadalom nyerte el a függetlenségét.

A jelenhez érve mindenképpen érdemes megfigyelnünk, hogy míg napjainkban a távol –keleti országok gazdaságaik fejlesztésében, a folyamatos növekedés megvalósításában látnak nagy lehetőségeket és komoly kihívást, addig az iszlám világ reakciója korunk problémáira nézve valami teljesen más. A tradicionális muzulmán országok különféle társadalmi rétegei ma mintha egyre nagyobb mértékben fordulnának vissza gyökereikhez, hagyományaikhoz, vallásukhoz. Úgy tűnik, hogy egyáltalán nem kérnek a Nyugat megoldási kísérleteiből, ami viszont távolról sem jelenti egyszersmind a modernitás teljes elutasítását, hiszen hívei a fejlődésnek, de azt egy speciális, az iszlám tanítás által kikövezett úton képzelik el. Vannak persze teológiai tanítással megalapozott szokások, melyek mélyen gyökereznek a vallásban, s ezért nem változnak. Kezdetből fogva tilos volt például ábrázolni a Próféta arcát.⁸ Az iszlám művészet más aspektusának változásai viszont – mint például az építkezés – mely korábban szinte kizárólagosan a nomád, vagy ha úgy tetszik a természet közeli elemeket részesítette előnybe⁹, ma már nem jelentenek komoly problémát.

⁷ Uo. 349.o.

⁸ Martin Lings: Az iszlám prófétája, 24.o.

⁹ Titus Burckhardt: A szakrális művészet lényegéről, 112.o.

Egy vezető szaúdi tisztségviselő 1994-ben a következőképpen fogalmazta meg ezzel kapcsolatos gondolatait: „A külföldi import mindig szép, csillogó, vagy valamilyen high tech dolog. De a megfoghatatlan társadalmi és politikai intézmények, melyeket külföldről hozunk be, végzetesek is lehetnek... Erről az iráni sahot lehetne megkérdezni... Az iszlám számunkra nem csupán vallás, hanem életmód is. Mi, szaúdiak modernizálni akarunk, ami nem feltétlenül jelent elnyugatosodást.”¹⁰

Gazdik Gyula szerint is „a fundamentalista irányzatok képviselői az iszlámot nem csak vallásnak, hanem az élet minden területére kiterjedő szabályozó elvnek tekintik... Fontos feladatuknak tartják a muszlim államok belső fejlődésében mutatható torzulások, nem kívánatos külső hatások kiküszöbölését. A modernitás általuk elfogadható elemeinek az átvételét csak a tradicionális értékek szűrőjén át bocsátva tartják lehetségesnek.”¹¹

3. A ISZLÁM ÉBREDÉS FŐ TERÜLETEI ÉS AZ ESZME NYUGATI PÁRHUZAMAI

A társadalmi, gazdasági és politikai élet minden szegmensét átható fundamentalista jellegű gondolkodást¹² napjainkban iszlám újjászületésnek (reneszánsz) is nevezik. Az iszlám fundamentalizmuson belül azonban két csoport világosan megkülönböztethető. A tradicionalista vonulat, mely leginkább a Szaúd – Arábiai Királyságban van jelen, és kevesebb követőt is tudhat maga mögött, elsődlegesen a hagyományos uralkodó elit hatalmának stabilizálását szolgálja.

Vele szemben az 1920-as évek végén, Egyiptomban napvilágot látott populista fundamentalizmus alulról építkezik és az egész társadalom radikális átalakítására törekszik. Kialakulásában igen nagy szerepet játszott az un. Muzulmán Testvériség mozgalma megjelenése, melynek gazdaságfilozófiájában kiemelten hangsúlyos szerepet kapott a társadalmi igazságosság és a gazdasági függetlenség érvényesítésének szándéka. A mozgalom eleve olyan igénnyel lépett fel, miszerint hatalomra jutása esetén azonnal megváltoztatná a politikai intézményrendszert, az alkotmányt ugyanakkor a Koránra nézve dolgozná át. Ezzel egyidejűleg megszüntette volna a többpártrendszert, végcéljaként pedig megteremtette volna az iszlám uniót. A tervekből végül nem sok minden valósult meg, 1955-ben pedig sor

¹⁰ Bandar bin Sultan, New York Times, 10 July 1994, p.20. In: Samuel Huntington: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása, 171.o.

¹¹ Diószegi István – Harsányi Iván – Németh István (szerk): 20. századi egyetemes történet III., 334.o.

¹² Alapelveit lásd: Dong-Joo, Joo: The Rise of Political Islam: Factors and Issues In: <http://www.arabica.co.kr/en/docs/fundamentalism.htm> (2002.11.26.)

került a mozgalom törvényen kívül való helyezésére is, mely bizonyos értelemben szakaszhatárt jelentett az iszlám integrista mozgalmak történetében.

Az újjászületésnek vagy ébredésnek egyébként ma számos jele van a magánélet szférájában is. A muzulmán országok lakosainak életében mind kiemelkedőbb szerepet játszik a klasszikus vallásgyakorlat (mecsetekbe járás, böjt, imádság), de az elkötelezettség erősödő tendenciája például az öltözködés, vagy éppen a tudatos értékrend követése területén is egyértelműen tükröződik. Jelentős mértékben megerősödtek a vallásos programok, és megnőtt a vallásos irodalom szerepe. Persze éppen ezeken keresztül vagy ezzel mintegy párhuzamosan megfigyelhető a közélet és az oktatásügy átalakulása, valamint az iszlám jelentőségének fokozott hangsúlyozása a politikában, sőt a jogalkotásban is. A politikai szándék olyan irányba mutat, miszerint a nyugat törvényeinek az iszlám törvénykezés adjon valamiféle alternatívát, az állami iskolákban mind hangsúlyosabb szerepet kapjon az iszlamizált tananyag, a vallási szimbólumok használata pedig váljon a mindennapi élet bevett, mondhatni szerves részévé.¹³

Huntington szerint az iszlám újjászületés mutat némi hasonlóságot a marxizmus-sal is, amennyiben egy tökéletes állam létrehozhatóságát vizionálja, annak fényében, hogy a jelenleg regnáló formáció elkötelezi magát bizonyos alapvető változások megvalósítása mellett. Ezt a megállapítást annyiban találhatjuk kissé sarkosnak, hogy ebben az értelemben Plátón, Plótinosz, Campanella, vagy éppen Morus utópiáit is ide sorolhatnánk, csakúgy, mint mondjuk a huszita táboríták, vagy éppen a Münzer – féle anabaptisták ebbe az irányba ható kísérleteit.¹⁴ A jeles író ugyanakkor ennél még tovább megy és az iszlám újjászületést egyenesen a protestáns reformációhoz hasonlítja, hiszen „mindkettő a fennálló, ám stagnáló és korhadó intézmények ellen irányul, mindkettő azt hirdeti, hogy vissza kell térni egy tisztább és szigorúbb vallásformához, mindkettő munkáról, rendről és fegyelemről prédikál, s mindkettő nagyon vonzó az éppen felemelkedő, dinamikus középosztály szemében”.¹⁵

Ebből a megfontolásból pedig párhuzamokat találhatunk a reformáció két nagy ága (lutheranizmus, kálvinizmus), valamint az iszlám két nagy irányzata (szunniták, síiták) között éppen úgy, mint ahogyan például a két nagy vallási vezető, Kálvin és Khomeini ajatollah szándékaiban,¹⁶ törekvéseiben is fellelhetők bizonyos

¹³ Ali E. Hillal Dessouki, „The Islamic Resurgence” In: *Islamic Resurgence in the Arab World*, ed. Ali E. Hillal Dessouki (New York: Praeger, 1982), p. 9-13. In: Huntington, 172.o.

¹⁴ A történelemből jól tudjuk, hogy ezek a kísérletek tartósan nem állták meg a helyüket a gyakorlatban, legtöbbjük pedig a megvalósítás kezdeti stádiumáig sem jutott el. Más a helyzet az iszlám ébredéssel, melynek fennmaradási esélyeit a mögötte felsorakozó tömeg, a nagy számok törvényei alapján jócskán megnöveli.

¹⁵ Huntington: im. 173.o.

¹⁶ Keddie, Nikki R.: *Integrista volt e az ajatollah?* In: *Világosság*, 1980. december

hasonló vonások, hiszen mindketten vaskézzel akarták megreformálni az általuk szellemileg irányított társadalmakat. A lehetőségek tekintetében persze vannak különbségek, hiszen míg a reformáció csupán Európa egy részére korlátozódott – illetve a katolikus megújulás révén idővel sok helyen vissza is szorult – addig az iszlám ébredés jószerivel minden muzulmán állam társadalmára hatott valamilyen mértékben. Marokkótól Indonéziáig pedig ez ma már milliárdos nagyságrendű embertömeget jelent.

3.2. TÁRSADALMI ÉS POLITIKAI VÁLTOZÁSOK A 20. SZÁZADI MUZULMÁN VILÁGBAN

Nyilvánvalóan túlzás lenne azt gondolnunk, hogy korunk iszlamizációs törekvéseit minden esetben csak a kormányzatok valósítják meg, hiszen a változások sok esetben éppen alulról, a nyugaton leginkább civil mozgalmaknak nevezett formációkból indultak el. Ezen mozgalmak némelyike – mint például Jordániában a Muzulmán Testvérek Szövetsége – tucatszám működtet iskolákat, klinikákat és Korán-olvasóköroket, méghozzá önerőből, illetve társadalmi támogatás révén, vagy éppen módosabb mecénások segítségével. Már a hetvenes – nyolcvanas években gomba módra szaporodtak azok az iszlám szervezetek – s nem egy közülük milliós tagságot tudva maga mögött – amelyek valamiféle vallási alapon működő jóléti állam megteremtésén fáradoztak, egy olyan szociális háló kiterjesztése által, ami a születéstől egészen a halál pillanatáig segíti a rászorultakat. Ráadásul úgy tűnik, hogy ez a kezdeményezés kiállta az idő próbáját, hiszen szociális és kulturális vonatkozásban mind a mai napig jelentős mértékben változtatott a muzulmán világ arculatán.

Ami viszont az újjászületés politikai oldalát érinti, nos azon a síkon már nem annyira egyértelműek és általánosak a változások. Az iszlám reformmozgalmak támogatottsága országról országra változik. Nem túlzás azt állítanunk, hogy a hetvenes és nyolcvanas években elsődlegesen az értelmiség sorakozott fel mögé, beleértve ebbe természetesen a diákságot, vagyis az egyetemi hallgatókat is. Ezen nincs okunk meglepődni, hiszen Nyugat-Európában nagyjából szintén ekkor, az 1960-as és 70-es években lehetünk tanúi a nagyobb diákmegmozdulásoknak, tüntetéseknek¹⁷. Különösképpen Egyiptomban, Pakisztánban és Afganisztánban voltak igen dominánsak a diákszervezetek (e területeken is főként a mérnöki-és

¹⁷ A közel-keleti fundamentalista csoportok aktivizálódásánál ugyanakkor igen fontos körülményként kell számításba vennünk az 1967-es harmadik arab-izraeli háborút is, hiszen a vereség okát sokan abban látták, hogy háttérbe szorult a hagyományos iszlám örökség és ezzel párhuzamosan túlsúlyba kerültek az idegen fejlesztési modellek.

természettudományi karokon), ám az általuk hangoztatott eszmék igen hamar elterjedtek az egész muzulmán világban.

Noha a változásokat elsősorban az értelmiség szorgalmazta, a tagság derékhada mégsem belőlük verbuválódott, hanem sokkal inkább a városi középosztálybeliekből (kereskedők, kisvállalkozók). Az iráni forradalomban is ők játszottak fontos szerepet.

A harmadik fő csoportot a városokba nagyszámban újonnan beköltözött rétegek alkották, akik többnyire rendkívül rossz körülmények között tengették életüket. Köreikben megszokott volt a nyomor, az éhezés, s az ebből fakadó alultápláltság. Ezeknek a tömegeknek rendkívül jól jött az a szociális segítség, amelyet az állam esetleg nem tudott biztosítani számukra, de a korábban jelzett szociális mozgalmak, illetve szervezetek igen. A gyökereiktől frissen elszakadt, szinte számkivetett sorban élő emberek szemében hallatlan jelentőségre tettek szert a „civil szervezetek”, s rajtuk keresztül a szép lassan szárnyait bontogató iszlám fundamentalizmus, hiszen egyébként sem volt sok veszíteni valójuk.

Érdekes megfigyelnünk, hogy sok afrikai és közel-keleti kormányzat nem vagy csak alig tudott valamit kezdeni ezzel a helyzettel. A legtöbb ottani országban a kifejezetten demokratikus berendezkedés inkább csak hírből ismert, mintsem gyakorolt modell. A diktatúrák számára a kedvezőtlen társadalmi helyzet távolról sem tartozott vagy tartozik a legfontosabb problémák közé, legitimitásukat nyilván nem is az ezek megoldásából fakadó társadalmi szimpátia szavazófülkékben történő kinyilvánításától remélték, illetve remélik. Így történhetett meg, hogy míg az un. keresztény világban az évszázad vége felé haladva egy igen komoly mértékű és ütemű demokratizálódási hullám söpört végig, addig ez a hullám a muzulmán világot szinte érintetlenül hagyta.

Volt azonban helyette valami más, nevezetesen az iszlám mozgalom, melynek tagjai, illetve hívei ott ugyanúgy az ellenzék szerepét kezdték betölteni, mint Kelet-Európában a demokratikus föld alatti mozgalmak. Érdekes analógiaként vehetjük számításba, miszerint ha II. János Pál pápának abban volt komoly szerepe, hogy Lengyelországban fokozatosan csökkenjen a kommunista rezsim tábor, majd ki is múljon az akkori hatalmi-politikai berendezkedés, akkor nagyjából hasonló módszerekkel, a vallás erejével küzdött Khomeini ajatollah is,¹⁸ minek következtében végül megdőlt az iráni sah uralma. Az ezredforduló idejére lényegében a legtöbb muzulmán országban az iszlám mozgalmak vették át a kormányzatokkal szembeni ellenzék szerepét. Abból a szempontból nem is volt nehéz dolguk, hogy a hagyományos, alternatív – néven nevezve baloldali – ellenzék a kilencvenes évekre igen kedvezőtlen helyzetbe került a Szovjetunió és az egész kelet-európai kommunista

¹⁸ Khomeini élesen támadta még az iszlám nacionalizmust is, valamint annak egyik helyi megvalósulási formáját, a pánarabizmust, hiszen ez az eszme területi, nyelvi és etnikai alapon integrál egy-egy közösséget, míg az iszlám „nemzetnek” eredetileg a hívők közösségét tartja.

blokk bukásának köszönhetően. Nem szükséges különösebben indokolni, hogy a nemzetközi kommunizmus összeomlásával miért veszítették el hitelüket a baloldali és kommunista mozgalmak, túl azon, hogy például Kubához hasonlóan az addigi támogatásuknak is búcsút inthettek.

A muzulmán világban persze nem teljesen idegenek a liberális és demokratikus ellenzéki csoportosulások sem, de arról azért nem beszélhetünk, hogy az utóbbi évtizedekben ezek számottevő támogatottságra tettek volna szert. Ilyen értelemben tehát az iszlám alternatívájaként aligha jöhettek szóba.

Fouad Ajami megállapítása szerint: „A muzulmán társadalmon belüli liberalizmusról és a nemzeti polgári hagyományról írni sokszor csak gyászjelentésstílusban lehet. Olyan emberek nevéhez kapcsolódnak az ilyen irányzatok, akik valaha megkísérelték a lehetetlent, és szükségszerűen elbuktak.”⁹ Ennek oka pedig abban keresendő, miszerint a muzulmán társadalmak eleve bizalmatlanul tekintenek a nyugati eredetű, liberális eszmékre. Már ha egyáltalán beszélhetünk valamilyen kohéziós erőről, az egyértelműen a közös vallásban ragadható meg csakúgy, mint bármikor a térség elmúlt másfél évezredes történelmében. Fontos ugyanis, hogy a történelmi tradíciókból kifolyólag az arab államok jó részében a lojalitás soha nem az államra irányult, hanem valamely törzsre, vagy klánra, s ha az adott sok esetben mégis képesek voltak az összefogásra, az kizárólag a közös hitnek (iszlám) volt köszönhető. Az iszlám fundamentalizmusnak ma is az iszlám egysége semmint a nemzeti állam képezi az ideáját, ami adott esetben gyengeséget, de összefogáskor hatalmas erőkoncentrációt is jelenthet. A vallási kohézió rendkívüliségét mi sem mutatja jobban, mint az a tendencia, miszerint a muzulmán világban a vallásos csoportok között viszonylag gyakran alakulnak ki konfliktusok, de csak nagyon ritkán a muzulmán államok között. A vallási vezetők találkozói is lényegesen gyakoribbak, mint az államfői találkozók, bár az utóbbi évtizedekben ezen a területen is történtek pozitív elmozdulások.

Ugyanakkor az iszlám mérsékelt támogatása a különböző kormányzatok részéről jól megfontolt politikai gondolkodás része is volt a hetvenes és nyolcvanas években, hiszen ezáltal még a demokratikusnak kevésbé nevezhető rezsimek vezetői is a saját szuverenitásuknak adhattak hangot a nagyhatalmaknak a kívánatosnál nagyobb mértékűnek tartott befolyásával szemben. Ráadásul az iszlám kultúra és vallás támogatása a társadalom egy része szimpátiájának felkeltéséhez is alkalmas eszközként szolgált, megelőzendő a nem kívánatos egyéb ellenzéki mozgalmak megerősödését. Az is igaz viszont, hogy ez a politika később már kétélű fegyvernek bizonyult, hiszen valahol mégis csak a radikális iszlám fundamentalizmus szerepét erősítette. Egyes arab államok vezetői – például a jordániai Husszein király – így szándékosan igyekeztek az ideológia szintjén egyesíteni a vallást és az államot,

⁹ Fouad Ajami, „The Impossible Life of Muslim Liberalism”, *New Republic*, 2 June 1986, p.27.

melytől azt remélték, hogy a vallási erők vitorláiból ily módon sikeresen kifoghatják a szelet. E politikai célkitűzés égisze alatt, noha nyilván országonként nem azonos mértékben, de helyenként az is bekövetkezett, hogy egy-egy állam alkotmányából kikerült a szekularizmus elve, a vezetők beszédeikben mind többet emlegették Allah nevét, mi több látványosan igyekeztek eleget tenni a hagyományos vallási kötelezettségeknek. Indonéziában például ez a folyamat elérte azt a szintet, hogy az iszlám törvények, eszmék és eljárások egyszerűen bekerültek a világi jogrendbe.

A 21. század elején nagyon úgy tűnik, hogy mindezen intézkedések társadalmi elfogadottsága, sőt támogatottsága inkább növekvő, mintsem csökkenő tendenciát fog mutatni az elkövetkezendő évtizedekben. Ennek hátterében nyilvánvalóan több tényező is áll, de elsősorban mégis a népesség nagyarányú növekedését érdemes kiemelni. Míg a világ össznépessége a 20. század második felében közel 2%-ot kitevő növekedést produkált, addig a muzulmán világon belül ez átlagosan 2,5%, de egyes térségekben a 3%-ot is elérte, ami nem csekély különbség.

4. AZ ISZLÁM ÚJJÁSZÜLETÉS POTENCIÁLIS KIHATÁSAI

A demográfiai hullám következtében a muzulmán államokon belül jelentős mértékben megnőtt a tizen- és huszonéves korosztály számaránya, azt pedig már az előzőek alapján is láttuk, hogy a fiatalok, illetve fiatal értelmiségiek milyen meghatározó szerepet játszottak mindig is a tiltakozó mozgalmak, illetve a reformfolyamatok vonatkozásában. Ez persze nyilván nem csak az adott térségre vonatkozik, hiszen a történelemben számos korszakban és területen kimutatható, hogy a demográfiai változások (konkrétan a növekedés) számtalan esetben forradalmi jelenségeket generáltak. Csak az utóbbi évszázadok tükrében jó példa lehet erre a reformáció kirobbanása, az egyes polgári forradalmak keletkezésének etnográfiai háttere, vagy akár a második világháborút követő nagy népességrobbanás, mely aztán a hatvanas években sok tiltakozó megmozdulásnak lett a fő kiváltó oka. Az arab világban mutatkozó gyors népességnövekedés és az ezzel párhuzamosan jelentkező fundamentalista törekvések persze komoly aggodalmat keltenek mind a Közel-Keleten, mind pedig Európában, főként azon államok körében, melyek geopolitikai elhelyezkedésüknél fogva közvetlen közletről kénytelenek megtapasztalni a jelzett változásokat. Ezen államok közé tartozik Izrael, valamint Spanyolország, ahol a feltételezett veszély a közvetlen szomszédságban keresendő.

Ezek a társadalmak tulajdonképpen azon szociológiai és demográfiai kutatásokban, valamint előrejelzésekben reménykedhetnek, amelyek a jelenlegi növekedés jelentős mértékű lelassulását prognosztizálják a következő évtizedekre nézve. Ez volt a helyzet gazdasági értelemben véve például Japánnal is, ahol a növekedés mutatói a hetvenes években elérték egy bizonyos szintet, de azt követően már

nem voltak lényegesen magasabbak, mint az európai országokban, vagy éppen az USA-ban tapasztalható értékek. Amikor az arab világban ma még nagyon is létező demográfiai erő – talán a 21. század második vagy harmadik évtizedében – apadni, hanyatlani kezd, akkor esetleg az iszlám újjászületés megfeneklésével is számolni lehet majd. Ez nyilván nem jelenti azt, hogy az iszlám és a Nyugat kapcsolatában azonnali és látványos közeledés fog bekövetkezni az előttünk levő évtizedekben, de a jelenleginél talán demokratikusabb folyamatok veszik majd kezdetüket és ezek következtében kevésbé lesz feszültségektől terhes a két világrendszer viszonya. Kérdéses persze, hogy milyen jelenségekkel kell számolnunk addig is, illetve, hogy miként szólhat bele – esetleg hamarabb mint gondolnánk – mindezen vetekedésbe a két nagy feltörekvő távol-keleti állam, India és Kína, melyek már csak demográfiai mutatóiknál fogva is igen komoly tényezői, illetve alkotóelemei a világ össznépeségének, holott sajátos és egymástól is eltérő identitásuknál fogva jórészt egészen más típusú eszmeiséget képviselnek, mint az eddigiekben bemutatott térségek.

Elemzők szerint egy kiterjedt és egységes iszlám fundamentalizmus térhódítása attól is függhet, hogy a vallási és politikai szempontból azért mégiscsak megosztott muzulmán világban – mely társadalmi és gazdasági fejlettség szempontjából nézve is erősen differenciált – a közeli jövőben vajon létrejön-e egy a többiek által bizonyos értelemben „vezetői” szerepkört magára vállaló ún. „mag-állam”. Erre nézve egyelőre inkább csak esélyes „jelöltek” vannak, melyek majd mindegyike problematikusnak nevezhető valamilyen okból kifolyólag. Számításba jöhetnek például Indonézia, mely a legnagyobb muzulmán állam, ráadásul nem túl rossz gazdasági mutatókkal rendelkezik, csak hogy ez az állam az iszlám világ peremén helyezkedik el, vallási szempontból nézve pedig erősen kevert, heterogén. Fekvésénél fogva jobb helyzetben van nála a nagy lakosságszámú Egyiptom, mely azonban viszonylag szegény ország, és függő helyzetben van mind a Nyugattól, mind pedig az olajban gazdag arab államoktól. Irán talán még nála is jobb helyzetben van, ám esetében problematikus, hogy vallásilag nézve síita, míg a muzulmán világban a szunniták alkotják az iszlám híveinek 85-90%-át. Másrészt itt a nyelvhasználattal is gondok vannak, hiszen az iszlám nyelveként a perzsa nem ér fel az arabbal.²⁰

Az iszlám hit szűkebb hazája, avagy őshazája, Szaúdi – Arábia történelmi szempontból (szent helyek, nyelv, tekintély) és komoly gazdasági potenciálja következtében megfelelő lenne mag-államnak, csak hogy a lakosság létszáma csekély, biztonsági szempontból pedig függ a Nyugattól. Az egykori Oszmán Birodalom utódállama, Törökország ugyanakkor azért nem alkalmas, mert berendezkedése a 20. század elején végbement reformoknak köszönhetően túlzottan „világias”, melynek következtében még alapító tagja sem lehetett az Iszlám Konferencia Szervezetének. Nos, egyelőre ez a helyzet, ami ugyan nem túl kedvezőtlen a nyugati

²⁰ Lotfi Ramin: A perzsa fundamentalizmus vallási és filozófiai alapjai, 89.o.

biztonságpolitika szempontjából, de mindenképpen figyelembe kell venni, hogy elvileg egyik „jelölt” későbbi aktivitása sem zárható ki teljességgel.

5. KÖZÖS SZOCIÁLETIKAI ÉRDEKÜNK: A MEGBÉKÉLÉS

Huntington szerint a Nyugat számára alapvetően nem is annyira az iszlám fundamentalizmus jelenti a fő problémát, hanem érdekes módon maga az iszlám, hiszen ennek a civilizációnak a letéteményesei (értsd az arab országok) meggyőződéssel hirdetik kultúrájuk felsőbbrendűségét, miközben folyamatosan szenvednek hatalmuk kisebbségétől.²¹ Igen ám, csak hogy valamiképpen így van ezzel a Nyugat is, s még ha katonai ereje és haditechnikai potenciálja fel is jogosítja őt egyfajta jogos vagy jogtalan önbizalomra, az vitathatatlan tény, hogy kulturális értelemben inkább hanyatló, mintsem emelkedő periódusában van. Ma még nem tudhatjuk, hogy ez a vetekedés hová vezet el majd a jövőben, legfeljebb reménykedhetünk abban, hogy a jelenleg is érzékelhető kisebb-nagyobb regionális konfliktusok nem torkolnak bele idővel egy a két világrendszer között kibontakozó totális háborúba.

Mindenki számára kedvezőbb volna persze, ha az iszlám újjászületés folyamata – mellyel kapcsolatban láthattuk, hogy nem veti el a modernizálást, legfeljebb mást ért alatta mint a Nyugat – egy olyan típusú belátásra vezetne el a muzulmán államok vezetőit, ami a saját jól felfogott érdekeikből is történő meg – vagy kiegyezést szolgálná. Ez viszont nyilván mindkét oldallal kapcsolatban igaz axióma, s ma még nem tudhatjuk biztosan, hogy a radikális, vagy a megegyezést kereső lelkület kap majd szárnyra a következő évtizedekben, de elvileg mindkettőnek megvan az esélye, még ha nyilván nem is egyidejűleg. Mind többen vizionálják, hogy éppen a bolygónkon tapasztalt válságjelenségek lesznek azok, amelyek egyik vagy a másik irányba billentik ki a mérleg nyelvét és hoznak közeledést vagy kedvezőtlen esetben távolodást a világrendszerek viszonyában. Az sem elképzelhetetlen, hogy ez a közeledés egyszer majd egy merőben újszerűnek tűnő közös ellenségképet fog generálni.

Több világszervezet is kiemeli, hogy a napjaink számos területen érzékelhető válságot látva (túlnépesedés, éhínség, járványok, globális felmelegedés, környezetszennyezés, morális terhek stb.) mind fontosabb lenne a mindenki számára közösen megélt problémák megoldásán együttesen fáradozni a vallási és kulturális különbségek, valamint a sokszor mesterségesen kreált konfliktus-lehetőségek állandó keresgélése helyett. Ez a hozzáállás azonban a politika és a gazdaság oldaláról nézve ma még egyaránt utópisztikusnak tűnik, bármelyik irányból közelítjük is meg a kérdést.

²¹ Huntington: im. 363.o.

Zárásként hadd idézzük Salamon Konrád értékes gondolatait, melyek ugyan természetesen nem feltétlenül csengenek össze mindannyiunk hosszú távú jövőképével a „nyitottság és türelem” szükségességének következetes hangoztatása révén komoly etikai üzenetet is hordoznak.

„A harmadik évezred elején egyre súlyosabb helyi, de az egész világpolitikára kiható ellentétektől terhelt a nemzetközi élet. Megoldásukat a felek eltérő érdekei mellett politikai, ideológiai és vallási ellentétek is nehezítik. Ahhoz pedig, hogy a világ egységesen tudjon fellépni a mindenkit fenyegető veszélyekkel szemben, ugyanakkor a különböző nemzetek, civilizációk, vallások a közös cselekvésben megőrizhessék sajátosságait, mindenekelőtt nyitottságra és türelemre van szükség. Ez pedig csak akkor alakulhat ki, ha csökkennek a világot megosztó ellentétek. Remény van arra, hogy a közlekedés és hírközlés révén összezugszorodott világ képes lesz az együttműködésre a globalizmus és a regionalizmus lehetőségeinek és értékeinek együttes kihasználására és képviselésére. Az egyes ember globálissá vált mindennapi valóságát ugyanis csak globális gondolkodással lehet megérteni és jó irányba megváltoztatni.”²²

Felhasznált irodalom

- Barta János (szerk.): Európa a korai középkorban, Multiplex Media, Debrecen, 1997.
 Bueckhardt, Titus: A szakrális művészet lényegéről, Arcticus, Bp. 2000.
 Canning, Joseph: A középkori politikai gondolkodás története 300-1450, Osiris, Bp. 2002.
 Diószegi István – Harsányi Iván – Németh István (szerk.): 20. századi egyetemes történet III. Korona, Bp. 1997.
 Dong-Joo, Joo: The Rise of Political Islam: Factors and Issues; <http://www.arabica.co.kr/en/docs/fundamentalism.htm> (2002.11.26.)
 Horváth Magda: A törökveszedelem a német közvéleményben, Minerva, Bp. 1937.
 Huntington P. Samuel: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása, Európa, Bp. 2002.
 Keddie, Nikki R.: Integrista volt-e az ajatollah? In: Világosság, 1980. december
 Lings, Martin: Az iszlám prófétája, Salami Alapítvány, Bp. 2003.
 Lotfi Ramin: A perzsa fundamentalizmus vallási és filozófiai alapjai, ELTE, Bp. 2000.
 Óze Sándor: Büneiért bünteti Isten a magyar népet, Bp. 1991.
 Salamon Konrád (szerk.): Világtörténet, Akadémia, Bp. 2006.

²² Salamon Konrád (szerk.): Világtörténet, 1198.o.

FORRÁS

EGY ÓEGYIPTOMI MENOLÓGIA

BÁCS TAMÁS

BEVEZETÉS

A divináció elsősorban a Késői kor előtt játszott szerepét Egyiptomban a modern tudomány hajlamos volt alábecsülni s ezzel együtt valódi jelentőségét is kicsinyíteni. Ennek magyarázatát elsősorban a Mezopotámiához képest jóval kisebb számú fennmaradt szöveg és szövegtípus szolgáltatja, amely adottság nem csupán az Egyiptomban gyakorolt divinációs műfajok megismerésének lehetőségeit korlátozza jelentősen, de egyes műfajok sokszor pusztán létének feltételezését is kérdésessé teszi.¹ Jellemzően a jövendőmondás tudományának egy-egy műfaját így sokszor egyetlen szöveg vagy szövegtörödékek képviseli, mint például a lekanomantia² esetében, vagy éppenséggel csak egy elejtett utalás formájában találkozunk vele, mint a szél orákulumok (anemoszkópia)³ vagy a madárjósítás (auspicium)⁴ eseteiben. Nincs ez másképpen az időt, mint központi rendező elvet használó kronomantia műfajával sem, ahol bár egynél több szöveggel rendelkezünk, valódi műfaji sokszínűsége mégis csupán csak sejthető. Ennek megfelelően a ránk maradt kisszámú hémerológiai

¹ A téma ma is jó összefoglalását adja Lieven, A. von, „Divination in Ägypten.” In: *AoF* 26 (1999), 77-126; a Késői kori divinációhoz összefoglalóan ld. Quack, J. F., „A Black Cat from the Right, and a Scarab on Your Head: New Sources for Ancient Egyptian Divination.” In: *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams, and Prophecy in Ancient Egypt*, edited by K. Szpakowska, Swansea 2006, 175-87; Dieleman, J., „Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period.” In: Noegel, S., Walker, J. and Wheeler, B. (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pennsylvania 2003, 137-153; a későantik jövendőmondáshoz Frankfurter, D., „Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt.” In: Johnston, S. I. and Struck, P. (eds.), *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, 233-254. A fordításban kiskapitálissal írt szavakat/ passzusokat az eredeti szövegben piros tintával írták.

² A jósítás e formájának meglétét a Késői kor előtt csupán nemrég igazolta egy Deir el-Medinából származó töredékes kézirat, ld. Demichelis, S., „La divination par l’huile à l’époque ramesside.” In: Koenig, Y. (ed.), *La magie en Égypte: à la recherche d’une définition*, Paris 2003, 149-165.

³ Brunner, H., „Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten.” In: Brunner, H., *Das hörende Herz: kleine Schr. zur Religions- u. Geistesgeschichte Ägyptens*, (OBO 80), Freiburg – Göttingen 1988, 224-229.

⁴ Brunner, H., „Vogelschau in Ägypten.” In: *GM* 25 (1977), 45-46.

szövegek is lényegében két típust képviselnek, nevezetesen az ún. almanachokat, valamint az év csak egy adott részét feldolgozó, ún. „részleges hémerológiákat”.⁵

Különös jelentősége van éppen ezért egy mindössze fényképről ismert és ma is ismeretlen őrzési helyű, feltehetően Deir el-Bahariból származó íróttábla előoldalán (*recto*) található szövegnek, amely a menológia egyetlen eddig ismert óegyiptomi példáját szolgáltatja.⁶ Mind típusa, amely egyértelműen a 18. dinasztia első felére jellemző, mind pedig a hátoldalán (*verso*) található elszámolási lista dátuma (5. uralkodási év, 2 Peret 26), III. Thotmesz uralkodásának idejére keltezi magát az íróttáblát. Mint oly sok esetben azonban, a klasszikus nyelvű hieratikus szövegnek magának a keletkezési idejét ezzel szemben nem lehet biztonsággal meghatározni.⁷

A szöveg először megnevezve minden egyes hónap isteni védelmezőjét, más-képpen kronokrator istenségét, különböző ómeneket és ezek értelmezéseit adja arra nézve, hogy lesz-e az adott hónapban betegség vagy sem, illetve amennyiben igen, akkor az halálos kimenetelű lesz-e vagy sem. Az ómen-szövegek tudományos nyelvezetét és nyelvi szerkezeteit alkalmazó szöveg azt is egyértelműsíti, hogy itt egy ún. professzionális menológiáról, azaz a korabeli tudósok csak egy meghatározott körének szóló „szakszövegről” van szó. Az epagomena-napokra⁸ vonatkozó szövegrész ugyanis Szahmet istennő *wab*-papjaként azonosítja felhasználóját, akikről, mint csoport tudni lehet, hogy más kultuszok *wab*-papjaival ellentétben nem egy konkrét templomhoz kötődtek, hanem különböző intézmények orvoslással foglalkozó tudósai, szakemberi voltak.⁹ A szöveg e jellegét félreérthetetlenül

⁵ Kronológiailag a legkorábbi fennmaradt szöveg (pKahun VII,3) a Középbirodalom korából származik, ld. Griffith, F. Ll., *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1898, 62, pl. 25. A későbbi szövegekhez, ld. Bács T. A., „Two Calendars of Lucky and Unlucky Days.” In: SAK 17 (1990), 41-64; Bakir, A. M., *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo 1966; Budge, E. A. W., *Facsimilies of Egyptian Papyri in the British Museum. Second Series*, London 1910, XVI-XVII, Pls. 31-32; Leitz, C., *Tagewählerei: Das Buch h3t nh3 ph.wy dt und verwandte Texte*, Wiesbaden 1994; Lopez, J., *Ostraca Ieratici N. 57093-57319*, (Catalogo del Museo egizio di Torino, Vol. III, Fasc. 2) Milano 1980, 44, pl. 38-38a; Malinine, M., „Nouveaux fragments du calendrier égyptien des jours fastes et néfastes.” In: *Mélanges Maspero*, (MIFAO 66) Le Caire 1935-1938, 879-899. A démotikus hémerológiákról egyelőre kevés tudható, ezekhez ld. Ray, J. D., „The world of North Saqqâra.” In: *World Archaeology* 10/2 (1978), 155; Naether, F. and Ross, M. T., „Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight.” In: *EVO* 31 (2008), 51-90.

⁶ Kiadását ld. Vernus, P., „Omina calendériques et comptabilité d’offrandes sur une tablette hiératique de la XVIIIe dynastie.” In: *RdE* 33 (1981), 89-124.

⁷ Erről Vernus 1981, 90.

⁸ Az epagomena-napokhoz („az év feletti öt nap”), ld. pl. Spalinger, A. J., „Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt.” In: *JNES* 54 (1995), 33-47.

⁹ Ld. Känel, F. von, *Les prêtres Ouâb de Sekhmet et le conjurateurs de Serket*, (Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses 87) Paris 1984.

aláhúzza az a tény is, hogy az ómenek kizárólag betegség megjelenésére és jellegére vonatkoznak.

Figyelemre méltó, de nem egyedülálló vonása a szövegnek továbbá a hónapok kronokrator, vagy patrónus istenségek alá rendelése, amelyet Hérodotosz (II, 82) egyébként egyiptomi találmánynak vélt. Hogy ebben az esetben sem egy véletlenszerű, hanem egy hosszabb hagyományra visszatekintő csoportosításról lehet szó azt egy az epagomena-napokkal foglalkozó, „Az Év Utolsó napi Ünnepeinek Könyve” címet viselő varázsszöveg (pLeiden I 346 ro. I, 1 – III, 4) is bizonyítja.¹⁰ Az írotáblánál korábbi, de szintén a 18. dinasztiaiban keletkezett papirusz szövege ugyanis bevezető invokációjában az írotábla kronokrator listájával egyező istencsoportot szólít meg.¹¹

A DEIR EL-BAHARI MENOLÓGIA

(1) Az áradás első hónapja, 3. nap: a menológia kezdete.

(2) THOTH HAVÁNAK¹² ESEMÉNYEI: ha megy egy nő (és) elhalad előtted (ruhába) burkolva, üdvözlésben vagy, ez egy jó évet (jelent); ha egy kecskebak odamegy egy disznóhoz, elmegy előtted, (miközben) az ő pórása el van szakítva (3), te (azt) fogod mondani: „betegségben fognak szenvedni (az emberek), (azonban) nem lesz halál az egész földön”.

AHET 2: *Sentait*,¹³ a hónap *ah*-ja.

Ha kimész a házadból és azt mondják melletted: (4) „nem én vagyok az, aki forró”, (vagy) ha egy nő mondja: „nem én vagyok az, aki forró”, te azt fogod mondani: „ez a hónap jó, (mert) a folyamán nem lesz láz”.

AHET 3: az *Ūrnő*, a hatalmas őrjöngés úrnője.¹⁴

(5) Ha kimész a házadból és találsz (ott) egy mérce árpát vagy egy tányérnyi árpát egy ember kezében, aki az úton van, (ez azt jelenti) A HÓNAP JÓ, de ha ta-

¹⁰ Ld. legújabb feldolgozását, Bommas, M., *Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346*, (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 37), Wiesbaden 1999.

¹¹ Vernus 1981, 105-106.

¹² Az istenség a civil naptár első havának (is) névadója, ld. összefoglalóan J. von Beckerath, „Kalender” *LÄ* III, 297-299.

¹³ *Sentait* „az Özvegy”, Ízisz egy alakja, ld. ehhez az istennőhöz, Cauville, S., „Chentayt et Merketes, des avatars d’Isis et Nephthys.” In: *BIFAO* 81 (1981) 21-40. Leitz, C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 116), Vol. VII, Leuven 2002, 105-106.

¹⁴ A pLeiden I 346 I/1 istenlistájában „az *Ūr*, *Ré*, az ég ura” szerepel, ahol amint arra Vernus rámutat, az *Ūrnő* ritkán használt hímnemű változata szerepel, Vernus 1981, 96 n.

lálsz egy fazekas edényét, azt fogod mondani: „betegség (6) LESZ, (DE) NEM FOG HALÁLT OKOZNI”.

AHET 4: az *Úrnő*, a hatalmas őrjöngés úrnője.¹⁵

Ha kimész a házadból és találsz (ott) egy mércét vagy egy tányérnyit (ti. árpát) egy nő kezében, aki az úton van, (ez azt jelenti) a hónap jó.

(7) Ha találsz egy fazekas edényét egy ember kezében, aki a (folyó)parton [...], betegség fog történni, halál lesz.

PERET 1: *Seszemetet*, (8) Punt úrnője.¹⁶

Ha kimész a házadból (és) egy gyászoló által megkérdezik a helyzetet, miközben addig meztelen bőrt látsz (meg), MEG FOGNAK HALNI AZ WAB-PAP CSELEKEDETEI MIATT.

PERET 2: Aki-lát-(9)-miközben-megragad, Aki-a-mezején-van, *Hórusz*, a *Wereret*-korona ura.¹⁷

Ha kimész a házadból (és) azt találod, hogy *Tenemit*¹⁸ házának bejáratánál állsz (és) friss mandulát találsz, amit elveszel onnan, azt fogod mondani: (10) „EZ A HÓNAP JÓ!” Ha száraz mandulát találsz, (ez azt jelenti) halál lesz AZ EGÉSZ FÖLDÖN.

PERET 3: *Szobek*, az öntözőcsatorna ura, a pökhendi, (aki) beleharap abba, aki megölte (?).¹⁹

(11) Ha kimész a házadból, (és) egy táncos és egy táncosnő halad el előtted valamikkel a kezükben, (azaz) kenyérrel és sörrel, azt fogod mondani: „BETEGSÉG LESZ EBBEN A HÓNAPBAN”. De ha ezek nélkül találod őket, (12) nem lesz betegség ebben a hónapban.

¹⁵ A szöveg itt valószínűleg romlott s az attribúció feltehetően az előző hónapének hibás megismétlése.

¹⁶ *Seszemetet* „az Övhöz tartozó” (gör. Szmithisz), lásd pl. ehhez az oroszlánistennőhöz Derchain, Ph., *Elkab I. . Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal*, Brussels 1971, 14-32; Leitz, C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 116), Vol. VII, Leuven 2002, 124-125.

¹⁷ Vernus kommentárja alapján itt is szövegromlással kell számolni, ahol vélhetően az első istenség neve egyfelől egy zavaros értelmű körülírás, másfelől pedig az *epagomena* napok egyik nevének helytelen olvasatából tevődik össze, Vernus 1981, 97-98 z. A *Wereret*-(vagy felső-egyiptomi) korona urához, Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 112), Vol. III, Leuven 2002, 613-614.

¹⁸ A sör istennőjéről, ld. W. Guglielmi „Tenemu/Tenemit” *LÄ V*, 420-421.

¹⁹ Az általánosabb „öntözőcsatorna” fordítás mellett (Vernus 1981, 98 af), nem kizárható, hogy itt a 10. felső-egyiptomi nomosz egy településnévéről van szó, ld. Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 112), Vol. III, Leuven 2002, 644.

PERET 4: *Hnum*, a Harmincak ura, *Behdet* nagyja.²⁰

Ha kimész a házadból, (és) nőket és kislányokat találsz táncolni, [... ...] (13) AZT MONDOD: „BETEGSÉG LESZ EBBEN A HÓNAPBAN, HALÁL LESZ A NŐK ÉS KISLÁNYOK KÖZÖTT”.

SEMU 1: Aki-*Iseruban*-cselekszik, Aki-megöli-azt-aki megragadja-az istent, (14) Akinek-erős-a-két-karja.²¹

Ha belépsz egy elhunythoz [... ...], azt fogod mondani: „nem lesz betegség ebben a hónapban”.

SEMU 2: (*Ré*, a két föld urának szeme) [... ...]²²

(15) Ha kimész a házadból (és) azt találod, hogy egy fiú táncol [...] miközben egy kislány veszekszik vele, azt fogod mondani: „Ez a hónap jó! Nem lesz betegség”. De ha egy táncoló nőt találsz (16) miközben egy kislány egy másik kislánnyal veszekszik, (ez azt jelenti) halál lesz az egész földön.

SEMU 3: *Hórusz Szeme*, a Fényességes, a bor (úrnője?!), az ég úrnője, [...].²³

Ha egy *wab*-pap kimegy a házából és talál egy fiú(17)gyermeket elszaladni előtte, azt fogod mondani: „Ez a hónap jó!”. De ha egy nőt talál, (ez azt jelenti) halál lesz abban (ti. a hónapban).

SEMU 4: Aki-az-ő-moringa-fája-alatt-van, *Hórusz*, *Senet* ura, a két tűz szigetének nagyja.²⁴

(18) Ha kimész a házadból és találsz egy használható fahasábot, azt fogod mondani: „Ez a hónap jó!” De ha egy hajlott fahasábot találsz, halál lesz abban (ti. a hónapban).

²⁰ A *Behdet* nagyja epitheton itt tévesen került Hnum isten mellé, a pLeiden I 346 I/1 listájában helyesen Hórusz mellékeve. A Harmincak bíróságához, ld. Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 112), Vol. III, Leuven 2002, 244-245.

²¹ A kizárólag innen és a pLeiden I 346 listából ismert istenséghez, ld. Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 111), Vol. I, Leuven 2002, 443.

²² Kiegészítve pLeiden I 346 I/1 alapján, Vernus 1981, 99 ap.

²³ Az általában kobrával a fején ábrázolt vízilóistennőhöz, ld. Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 111), Vol. I, Leuven 2002, 433-434.

²⁴ Ehhez az a kevésbé ismert istenséghez, ld. Koemoth, P., *Osiris et les arbres*, (*Aegyptiaca Leodiensia* 3), Liège 1994, 252-256; a Hórusz istenhez, H. te Velde, „Horus imi-schenut” *LÁ* III, 47-48; Leitz C. (ed.), *Lexicon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, (OLA 112), Vol. III, Leuven 2002, 752-753; a „két tűz szigete” a napfelkelte helyének egyik megnevezése ezért a pLeiden I 346 esetében helyesen Ré szeméhez kapcsolódó epitheton.

AZ ÉV ÖT KIEGÉSZÍTŐ NAPJA:

(19) Azt fogod mondani: „Wab-pap vagyok, a Különállóhoz tartozom. Az istennő számára tiszta vagyok. Ismerem az ő tökéletességét”.

Ha azt mondják: „Igen, ez az”, (ez azt jelenti) ez a hónap jó!

Ha azt mondják: „Ah”, (ez azt jelenti) (20) [halál... ...].

DISPUTA

LESZKOV – A LEPECSÉTELT ANGYAL

SHAH GABRIELLA

Az orosz művészettörténet egyik legnagyobb hatású lépése az ikonok 20. századi újrafelfedezése. A 19. és 20. század fordulóján kezdődött el az ikonok iránti tudományos érdeklődés. Letisztították a több évszázados átfestéseket, a gyertyakormot és a megsötétült firnisz-réteget, megszabadították az ikonokat a fémborításoktól. 1913-ban nyílt meg Moszkvában a régi orosz festészetet bemutató kiállítás, ahol a 15. és 16. századi ikonfestészet remekeinek egész sora került bemutatásra. „*Mintha egyszerre lehullott volna az a fátyol, amely addig eltakarta az orosz festészet igazi arcát. A vastag olajfirnisz-rétegekkel borított sötét, homályos felületű ikonok helyett most olyan lenyűgöző műalkotásokkal találták magukat szembe a nézők, amelyek a világ bármely népének dicsőséget szereztek volna.*”¹ Oroszországban az ikonfestészet egészen a 18. század elejéig kizárólagosan képviselte a táblakép festészetet, de később is központi szerepet játszott az orosz kultúrában. Henri Matisse-ra a 20. század egyik legjelentősebb festőművésze is óriási hatást gyakoroltak az orosz ikonok, miután 1911-ben Moszkvába látogatott. Később érdekes cikket írt az orosz ikonokról, színvilágukról és vásárolt is két ikont a saját gyűjteménye számára. Művészetébe is beépítette az orosz ikonok világát. Az orosz avantgárd szintén felfedezte saját maga számára ezeket a képeket, saját művészeti felfogásukba építették be és dolgozták át.

A 19. századi orosz próza azonban már jóval előbb felfedezte az ikonokat. Gogol, Dosztojevszkij, Tolsztoj egypár kiragadott név azok közül a jeles írók közül, akiknek az alkotásaiban az ikon mint téma vagy motívum különösen szemléletesen van jelen. Az óorosz ikonfestészet és az óhitű közösség ikontisztelete alkotja például Nyikolaj Leszkov *A lepecsételt angyal*² című kisregényének történetét.

Az orosz elbeszélés modern formáinak kialakításában óriási szerepet játszott a 19. század második felének jeles képviselője Nyikolaj Szemjonovics Leszkov (1831–1895), aki „*különös jellemeik és történetek, legendák és apokrif irodalmi*

¹ Lazarev, V., *Középkori orosz festészet*, Bp. 1975, 7.

² Leszkov, *A lepecsételt angyal*, fordította Devecseriné Guthi E., Bp. 1979, 55–120 (A továbbiakban az oldalszámot e kiadásból idézem.)

hagyományok fölélesztésével képvisel egy rendkívül eredeti, írói magatartást.”³ Ősei között papokat és kereskedőket találunk, de közvetlen felmenői hivatalnokok voltak, s ő maga szintén ezt a pályát választotta. Változatos életútja során ikonokkal is kereskedett, így a régi orosz ikonfestészet kiváló szakértője lett. Egy-egy értékes ikon megszerzése érdekében sokat utazott a birodalomban. Érdekes emberekkel, szokásokkal találkozott: „vándorló szentemberekkel, gyanús hagyatéki ügyeket olcsó pénzért elintéző alakokkal, magasrangú hivatalnokokkal és szakállas pópákkal, városi szegényekkel és a régi időket visszasíró földbirtokosokkal – az egész orosz társadalommal.”⁴ Sok művének hőseit ezek az utazásai ihlették, s így ismerkedett meg a különböző vidékek nyelvjárásaival, nyelvi fordulataival. „Leszkov prózájában szólal meg először, egyúttal itt ábrázolódik az a hiedelemvilág és a népi vallásos tudat alkotta alternatív szellemiség, amely megőrizte magában a pogányság és a különböző eretnekségek elemeit is.”⁵ „Leszkov az egyetlen író a világirodalomban, aki olyan világirodalmi művet alkotott, amelynek »főhőse« az ikon.”⁶

A lepecsételt angyal (1873) című elbeszélésében azt meséli el, hogyan tért át egy szent ikon vezetésével egy építőmunkásokból álló óhitű közösség a hivatalosan elfogadott pravoszláv vallásra. A csodát Mark Alexandrovics előadásán keresztül ismerjük meg, akit karácsony táján, Vaszilij napjának előestéjén egy hatalmas hóvihár bekényszerít egy éjszakai szállásra. A sokfelől érkező vendégek kíváncsiságát felkelti Markónak az a mondata, hogy a megváltott embert angyal vezérli. Ezzel a kijelentésével máris elkezdődik az ikontisztelet, hiszen az Angyali üdvözlés ikon verbális megjelenéséről lehet szó. Az orosz ember tudatát a kép, különösen a szentkép mindig sokkal jobban meghatározta, mint a szöveg. „Azért, mert az ilyen ábrázolás világosan megmutatja, mi az, amiért a keresztény léleknek imádkoznia kell, mi az, ami után sóvárognia kell, hogy Isten végtelen dicsőségéhez felemelkedjék. – Hiszen ezt mindenki megértheti a szentírásból és az imádságból! – Szó sincs róla, mert a szentírást nem mindenki érti meg, márpedig aki nem érti meg, annak lelkében az imádság sem áraszt világosságot: van, aki mikor „a nagy és gazdag adományról” hall, mindjárt pénzre gondol, azt áhítozza, és azért imádkozik. De ha maga előtt látja a képet, amely az égi fényességet ábrázolja, akkor elgondolkozik, megérti, hogy az életnek magasabb céljai vannak, és ráébred, hogyan lehet elérni azokat, mert a kép olyan egyszerűen és érthetően mutatja meg, mit kell tennie: az ember mindenekelőtt könyörögje ki lelkének az istenfélelem adományát, akkor mindjárt

³ Dukkon Á. – Szőke K., *Az orosz irodalom története* [online]. = http://szlavintezet.elte.hu/szlavtsz/slav_civil/orosz-irodalom.htm

⁴ Niederhasuer E. – Sargina L., *Az orosz kultúra a XIX. században*, Bp. 1970, 284.

⁵ Szőke K., „A paraszti ellenkultúra és a mai orosz szubkulturális metatextusa.” In: *Álommuzeum*, Bp. 2003, 43.

⁶ [online]. = <http://lepahinvalerij.uw.hu/magyar/kozepframe/cikkek3.htm>

könnyebben halad fölfelé, lépcsőről lépcsőre, egyre könnyebben teszi magáévá ezeket a magasztos adományokat, s idővel semmibe veszi a pénzt és a földi dicsőséget, mert az Úr szemében mindez csak undokság.” (86-87)

Ennek köszönhetően kell elmesélnie, hogyan jelent meg neki és társainak az angyal, és milyen következményekkel járt ez. Mielőtt hozzáfog az elbeszéléshez, ezt mondja: *„Amellett illendőbb is, hogy történetemet térden állva beszéljem el, mert a dolog nagyon szent, sőt félelmetes.” (57)* Leszkov írásművészetében igen sokszor alkalmazza a szkaz elbeszélőmódot, vagyis a szerző egy olyan elbeszélő szájába adja a történetet, aki a közösséghez tartozik, s ily módon teremti meg a mesélő és a hallgatóság közötti közvetlen, familiáris kapcsolatot. A szkaz fogalmat magyarra átültetni szinte lehetetlen, mert a magyar nyelvben nincs akkora különbség az írott és a beszélt népi nyelv között, mint az oroszban. Leszkov olyan nyelvi eszközöket használ, melyek az élő előadás stílusát idézik. Az ember szavaiban él, hangoztatta Leszkov, és eszerint is írt. Ugyanezt a műfajt képviselte korábban Gogol is az *Esték egy gyikanykai tanyán* című elbeszéléskötetében. Itt az ukrán hiedelmek és legendák világát dolgozza fel. Groteszk jelenetek, humorral fűszerezett ábrázolásmód jellemi a történeteket, melyek betekintést nyújtanak az ukrán hagyományokba, szokásokba, de a hétköznapi világ mindig keveredik fantasztikus elemekkel. Gogol elbeszéléseire nagy hatással voltak E. T. A. Hoffmann romantikus rémtörténetei. Leszkov hasonlóan az említett két íróhoz felhasználja műveihez a népi hiedelemvilágot és csodás történeteket, de a mindennapokba helyezi át, s megszabadítja a történeteit a romantikus felhangoktól.

Leszkov *A lepecsételt angyal* című története teljes egészében a vándorlásról szól. Az útnak, a zarándoklatnak, a vándorlásnak nagy szerepe van az orosz folklórban, de a klasszikus orosz irodalmat is végigkíséri a vándor (странник) típusa. Leszkov irodalmi munkásságában is több ízben főszereplőként jelenik meg e figura. Az útnak földrajzi és morális értelme is van, a lélekben megtett utazást is értjük rajta. Leszkov művében egy követendő, példa értékű eszménynek, egy szent útnak a jelképe az a vándorlás: egyfajta beavatódás a fizikai, szellemi és spirituális valóságba, melynek célja közös hitté kovácsolódni össze. A zarándoklat célja valami új, valami ismeretlen fölfedezése. A célhoz vezető utat nem az ember fedezi fel, hanem Isten mutatja meg. A helyes út, az igaz út, az üdvösséghez vezető: Isten útja. Ezért imádkozik így a zsoldáros: *„Uram, mutasd meg nekem utjaidat, taníts meg ösvényeidre!”*⁷. Csak akkor találja meg az ember a helyes utat, csak akkor talál életet és üdvösséget, ha rátalál az Isten által kinyilatkoztatott útra.⁸ A keresztények számára a követendő út

⁷ Zsolt 25, 4 (Szent István Társulat)

⁸ Jer 21, 8 „Ezt mondja az Úr: Nézzétek, elétek tárom az élet útját és a halál útját” (Szent István Társulat)

nem valami tanítás, hanem maga Jézus Krisztus.⁹ A hit zárándok útját járó ember útja gyakran „rögös” és nehezen járható, de a zárándokoknak eltökélten és bátran kell folytatni útjukat. „Az ember cél nélkül nem tesz nagy utat. Mindenki Isten útját keresi, testvér, mindenki”. (99) – mondja Leszkov kisregényében Pamva sztarec. A műben egy ikon vezet el a vándorokat a hivatalosan elfogadott valláshoz, melyhez végig kellett járniuk saját „zárándoklatukat”.

A történetben a régi orosz hitben született és árván felnevelkedett kőműves vándormunkásként érkezett és dolgozott Luka Kirilov építési vállalkozónál. Kirilov nagyon szerette a festett ikonokat, novgorodi¹⁰ és sztroganovi¹¹ mesterektől valók is voltak a tulajdonában. Ezek közül kettő különösen szép: „... az egyiket régi moszkvai mesterek – akik a cárnak dolgoztak – másolták görög mintákról: a legszentebb Istenanya a kertben imádkozik, és a ciprusok, az olajfák mind földig hajolnak előtte; a másik meg egy őrangyal, sztroganovi munka.” „Ez a két kép az volt nekünk, ami a zsidóknak a szentek szentje.” A történetünk számára fontos ikon egy őrangyal ábrázolt. Leszkov részletesen leírja, hogyan nézett ki ez az ikon: „...ha az angyalra néz, elárad benne az öröm! Ez az angyal igazán leírhatatlan. Arca – most is magam előtt látom – tökéletes szépségű, s a jóság égi fényében ragyog; tekintete szelíd; fülén mennyei sugár, annak jeléül, hogy mindent hall. Köntöse csillogó arannyal átszőtt, vállán a szárnya, mellén a gyermek Immánuel képe, jobb kezében kereszt, bal kezében lángoló pallos. Csodálatos! Csodálatos! ... Göndör, szőke fürtjei fülére omlanak, s mintha minden szál haját tűvel rajzolták volna. A szárny széles, s az égkék alapon

⁹ Jn 14, 4–6 „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet – válaszolta Jézus.” (Szent István Társulat)

¹⁰ Novgorodi ikonfestészet: A novgorodi ikonfestő iskola első, 12. századi korszaka még a bizánci művészettel való szorosabb kapcsolattal jellemezhető, azonban már ekkor elkülöníthetők a helyi mesterek élénk színiskálájú művei. Az érett novgorodi iskola ikonjai a 14. század végén, 15–16. század folyamán láttak napvilágot. Alkotóik kerültek azokat a bonyolult és nehezen érthető szimbolikus témákat, melyek később széles körben elterjedtek. Egyszerű, világos motívumkészlettel dolgoztak, a hangsúly mindig a fő mondanivalón volt. Alakjaik izmos, erőteljes, népi archetipusok. Sajátos színviláguk az élénk cinóbervörös és a fehér színekre épültek. Később megjelentek a sokalakos és hagiografikus ikonok is, részletező előadásmódban, változatos vonalritmussal, finom, apró nyugtalan felületekkel. A 16. századtól azonban már alig beszélhetünk önálló novgorodi festőiskoláról. (*Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI веков*, Москва 2008, 576 könyv alapján)

¹¹ Sztroganovi iskola és mesterei: A 16. század második felében és a 17. század első felében a legjelentősebb ikonfestő irányzat a gazdag Sztroganov kereskedőcsalád részére dolgozó Sztroganov-iskola volt, amelynek műveit aprólékos, miniaturafestészetre emlékeztető festésmód, részletgazdagság, lebegő, karcsú figurák és sok felirat jellemez. A 17. század újító, a Nyugat-európai festészet eredményeit fölhasználó, a korábbiaknál realiztikusabb, térszerűbb, fény-árnyékhatásra is építő művekkel jelentkező irányzatát Szimon Usakov és Jozsif Vlagyimirov neve fémjelezte. Jeles alkotók voltak még Prokopij Csirin, Sztjepan Arefjen, Emeljan Moszkvityin (Ruzsa György, *Ikonok könyve*, Bp. 1978, 80, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, és [online] = <http://www.art-con.ru/node/162> alapján)

*úgy fehérlik, mint a hó, minden egyes tollacska, pelyhecskéje tündöklök. Aki erre a szárnyra néz, minden félelme eloszlik, ha elmondja az imát: »oltalmaz meg engem«, rögtön megnyugszik, és béke költözik a lelkébe. Ilyen ikon volt az!» (59) Az Istenanya ikon a „zárt kert” vagy másképp *Vertograd Zakljucsennij* – típushoz tartozhat. Az ikonográfiai leírás alapján azonban az *Istenszülő Achtirkai ikonja* – típusnak¹² is megfelel.*

Ugyanilyen bőséges leírást találunk a kilencedik fejezetben, amely „ikonfestés kis enciklopédiáját” képezi. A lakkozás legkülönbözőbb fajtáiról esik benne szó: „*a sztroganovi és koztromai lakk olyan, hogy nem árt annak a tűz sem, át sem engedi a forró viaszt.*” „*Ez a lakk, olyan erős, mint maga a régi orosz hit.*” (82) Összehasonlítja az arc és test ábrázolásának festészeti és ikonfestészeti megközelítését, megemlíti az ikonfestő iskolákat és a híres mestereket, s a kijevi Szófia-székesegyház festett ikonjait is. Elmondja, milyen az ihletett ábrázolásmód: „...*hát elmondtam, milyen a novgorodi festményeken a csillagos ég, beszéltem a kijevi Szofija-templomban levő képről, amelyen Zebaoth isten mellett hét szárnyas arkangyal áll, persze egyikük se hasonlít Patyomkin herceghez; az előcsarnok küszöbénél, a lépcsőkön az ösatyák és a próféták állnak, alattuk Mózes a törvénytáblával, lejjebb Áron, mitrában és a kígyó-vesszővel, a további lépcsőkön pedig Dávid király a koronával, Ézsaiás próféta az írással, Ezekiel a bezárt templomajtóval, Dániel a kövel, s körülöttük, akik az égbe vezető utat mutatják, ott vannak az adományok, amelyek segítségével az ember célhoz érhet e dicső úton: a hétpecsétes könyv: a bölcsesség jelképe, a hétégú gyertyatartó: az értelem jelképe, a hét szem: a körültekintés jelképe, a hét kürt: az erő jelképe, hét csillag között Isten keze: a látás adománya, a hét füstölő: az ájtatosság jelképe, hét villám: az istenfélelem jelképe. Látja – mondtam –, az ilyen ábrázolás magasztos!* (86)

A tizenkettedik fejezet szintén részletesen foglalkozik az ikonfestészet technikájával és tematikájával. Ez a rész az angol mérnök feleségének festett *Négy születés* vagy a *Jó gyermekáldás* ikontípust részletezi. Szevasztyan, az ikonfestő Keresztelő Szent János születését, az Istenanya születését, Krisztus születését és Csodatevő Szent Miklós születését ábrázolja ikonján. „*Kiválasztott egy régi, tenyérnyi falapocskát, és elkezdett ügyeskedni. Mindenekelőtt persze bevonta erős kazanyi alabástrommal, hogy sima és kemény legyen, mint az elefántcsont. Ezt a felületet aztán négy egyenlő*

¹² A 18. században élt Vaszilij Danyilov atya, aki Achtirkában, Harkov kormányzóságában, az Istenszülő Oltalmának szentelt templomban szolgált. A csodatevő ikonra kaszálás közben letrá. Az Istenanya álmában megjelent neki, hogy a víz, mellyel lemossa az ikont betegségeket gyógyít. A pétervári Szent Szinódus több vizsgálata után 1751-ben csodatevőnek nyilvánította az ikont. A határozat után Jelizeveta Petrovna cárnő hatalmas kőtemplomot építtetett Achtirkában az ikon tiszteletére. 1903-ban, megfelelőképpen az Istenanya parancsáról, miszerint az Achtirkai csodatevő ikon ne kerüljön felújításra, Pétervárra vitték az ikont restaurálás céljából. Útközben a csodatevő ikon nyomtalanul eltűnt.

részre osztotta, s mindegyikre külön kis ikont festett, amelyeket olajjal arany színűre pingált keret választott el egymástól. Az első négyzet Keresztelő Szent János születését ábrázolta, nyolc alakkal, az újszülöttestel s a szobával; a második a legszentebb Istenanya születését, hat alakkal, az újszülöttestel s a szobával; a harmadik a Megváltó szeplőtelen születését, az istállót, a jászolt, előtte az égi királynőt, a térdre boruló, istenfélő három királyokat, Salomé és mindenfajta állatot: ökröt, bárányt, kecskét, szamarat és galambot, amelyet a zsidóknál tilos volt enniük, ezeket annak jeléül festette, hogy mindez nem a zsidóságtól származik, hanem Istentől, aki mindent teremtett; a negyedik képcske pedig csodatevő Nyikolaj születését ábrázolta, az újszülöttest, a szobát és sok körülállót. Milyen emelkedett gondolatot fejezett ki, ahogy az ember elé tárta oly sok jó gyermek nevelőit; és micsoda művészet tükröződött a gombostű nagyságú alakok átszellemült arcán és mozdulataiban! Az Istenanya születését ábrázoló képcskén például úgy fekszik Szent Anna, mint a görög eredetű, előtte hajadonok állnak, kézidobbal, egyesek ajándékokat, mások napernyőket, megint mások méces tartanak a kezükben. Egyik asszony Szent Annát támogatja, Joachim a felső szobába néz. Egy másik asszony a szent szülőnőt mosdatja derékig, oldalt egy lány vizet önt a mosdómedencébe. A szobákat körzövel húzott vonalak választják el egymástól, a felső zöld, az alsó aranysárga. Ebben Joachim és Anna trónon ül, és Anna karjában tartja az Istenanyát. A szobák körül ragyogó kőoszlopok, fehér és színes közfalak ... Gyönyörűen, igazán gyönyörűen festette meg Szevasztyan mindezt, és valamennyi arcocskán az isteni lélek ragyogása! Aztán felírta rá: »Isten bárányai.« (104–105)

Az építőmunkások a jó sorsukat a vezérlő angyaluknak köszönték, áldották, hogy mindig jól ment soruk, békességben, egyetértésben éltek, s inkább a halált választották volna, mint azt, hogy megváljanak az ő csodálatos képétől. Egy alkalommal a Dnyeper folyó partján fekvő nagy városban, Kijevben kaptak munkát. Egy kőhíd építése volt a feladatuk. Ez a város tele volt templomokkal, kolostorokkal és számtalan szent ereklyét őriztek. A raszkolnyik építőmunkásoknak saját maguk számára kialakított kápolnájuk volt, régi képeik előtt imádkoztak, vallásukat tarthatták. Minden akkor változott meg, amikor két ember közéjük került. „Észrevettük, – mondja a történet mesélője – hogy van nálunk két olyan ember, akiket Isten azért küldött közénk, hogy általuk büntessen bennünket.” (62) Egyik Maroj, a kovács, másik Pimen, a számvevő, aki a kereskedők és az urak előtt az óhitűek vezetőjének adta ki magát. Úgy gondolom, hogy a Maroj névre érdemes figyelni, visszafelé olvasva: Joram, az Ószövetség legnegatívabb szereplője. Róla nem halljuk azt, hogy valaha imádkozott volna, hogy bűnbánatot tartott volna, vagy, hogy kereste volna népe javát. Joram annak az embernek a megtestesítője, aki teljességgel Isten nélkül él ezen a világon. Leszkov hőse, Maroj „olyan nehéz felfogású volt, hogy emlékezetből még imádkozni se tudott, mindig ugyanazokat a szavakat mormolta”. (62) Különösen figyelemre méltó az a jelenet, amikor figyelnek arra, hogy „a

nagy szobában Maroj apó imádkozik. – Aha! Lám, jól sejtettem: a vallásunk körül történt valami – gondoltam magamban.” (69) Mégis Maroj az, akiben a legjobban megbíznak, őt viszik magukkal az ikon visszaszerzésére.

A másik személy, aki minden bánat elindítója volt, az Pimen, a számvevő. Egy tekintélyes ember felesége többször megkérte őt, hogy az óhitűek bizonyos dolgokban, például lánygyermekért, illetve a fiának és férjének az ügyeiben járjanak közbe a védőangyaluknál. Pimen ezért pénzt vett fel „gyertyára és olajra”, melyet nem adott át a közösségnek. Egy alkalommal kellemetlenség adódott a kegyelmes úr és a zsidók között, ezért az asszony követelte az óhitűektől, hogy szerezzenek pénzt férje kisegítésére, hiszen miattuk, az ő segítő közbenjárásukra kapta meg a férje az óhajtott előrelépést. Az óhitűek azonban az egész ügyről semmit sem tudtak, amikor beállítottak a katonák, hogy elkobozzák tőlük a sok pénzt érő ikonokat. Sorra lepecsételték, majd rúdra fűzve elszállították a szentképeket. Az óhitűek az ikonjaikat mindig is nagyon féltették az idegen szemektől, ezért mindenüvé „helyettesítő ikonokat”, azaz másolatokat vittek magukkal. Ha egy idegen érkezett hozzájuk, – hogy elkerüljék a szentségek megbecstelenítését –, sorban leszedték és elrejtették az eredeti ikonokat, s helyükre a másolatokat raktak ki. Most pedig a katonák még a számukra legszentebb angyal ikonját is pecséttel becstelenítették meg, s ami még rosszabb, el is vitték tőlük. A kijevei főpap sem helyeselte ezt a barbár cselekedetet, s kiállt a „régí művészet” mellett. Megparancsolta, hogy helyezzék el az ikont a kápolnájában.

Az előző fejezet alapján ez a baj azonban már előre sejthető volt Mihajlicának az álmából. Egy hatalmas tűzvészt látott és egy tűzoszlopot, mely mindent elégetett, a hamu pedig a folyó túloldaláig úszott. Felébresztette a férjét, s nem találták az angyalikont a megszokott helyén. A csodatévő ikon a padlóra került. Az ajtón egy bárány lépett be. Ez az epizód sugallja, hogy változások következnek be a közösség életében. Az angyal nem akar a helyén maradni. Erről később kaptak még egy megerősítést, amikor az ikont Mihajlica megpróbálta ellopni, de az leesett a földre. Mihajlica álma szimbólumokkal teli: egy kakas jelenik meg a tűzoszlop tetején. A kakas fényjelkép, a krisztusi fény győzelmét hirdeti a sötét hatalmak és gonosz szellemek fölött. A napkelte közeledtét jelző kakas a kereszténységben a lélek éberségének jelképe, hiszen az istenség közeledtét adja hírül. A zsidó néphit szerint a messiás hírnöke. Az ókeresztény művészetben a Krisztusért küzdő keresztényekkel azonosítható. A tűzoszlop szintén Isten megjelenésének szimbóluma. „mert az Úr, a te istened emésztő tűz”¹³ és a Szentlélek eljövételét is jelzi. Jézus „Szentlélekkel és tüzrel fog benneteket megkeresztelni.”¹⁴ Az álom a Jelenések könyvével állítható párhuzamba. Számatalan apokaliptikus motívum Mihajlica álmában is megjelenik.

¹³ MTörv 4, 24 (Szent István Társulat)

¹⁴ Mt 3, 11 (Szent István Társulat)

„És megmutatta nekem az élet folyóját, kristályhoz hasonlóan ragyogott, Isten és a Bárány trónjából fakadt.”¹⁵ Mihajlica álmában megjelenik az isteni kinyilatkoztatás: az óhitű közösség vallásának megújítására van szükség. Ezt erősíti meg az a jelenet, amikor az ajtó előtt egy bárányka béget. A Krisztust jelképező bárány belép a házba. Csak az isteni hatalommal felruházott lény, a Bárány törheti fel ugyanis a pecsétet.¹⁶ A pecsét az Isten akaratának, az isteni törvénynek a szimbóluma. Itt a hatalom pecsételi le, foglalja le az ikont, de a történet végére kiderül, hogy az ikon célja, hogy elvezesse a közösséget a hivatalos egyházhoz, vagyis szimbolikusan utalhat az Isten általi kiválasztottságra és oltalomra is: „...olyanná teszek, mint a pecsétgyűrű. Mert téged választottalak ki”¹⁷ és „Pecsétjével megjelölt minket, és foglalóul a szívünkbe árasztotta a lelket.”¹⁸ A pecsét jelzi azt is, hogy a tudás, amit elrejtenek a pecséttel, idő előtt nem kerülhet nyilvánosságra. A Mihajlica név is beszélő név: Szent Mihály arkangyalra utal, aki az Istenhez hűséges angyalok vezére volt, akik Isten oldalán állnak a lázadó angyalok, azaz a gonosz lelkek elleni harcában, úgy ahogy Mihajlica is őrzi és félti hitüket.

Maroj a leesett ikon mellé térdelt és kért tizenkét darab új, tiszta, most égetett téglát. Oszlopot rakott belőlük és erre helyezte az ikont. „Maroj a földig hajolva rebegte: – Isten angyala, immár menj, ahova akarsz!” (71) A tizenkettes szám a Jelenések könyvében is többször megjelenik: „A város falának tizenkét alapköve volt, rajtuk a Bárány tizenkét apostolának tizenkét neve.”¹⁹ Az oszlop, melyre az ikont helyezték szakrális építményként, oltárként funkcionál.

„Esküvel fogadtuk meg, – meséli a történetet tovább Mark – hogy életünk árán is elraboljuk, és megszabadítjuk a pecsétől.” (79) Isten büntető keze nemsokára elérte a főbűnöst, bánatuk okozóját, Piment is, aki a szerencsétlenség után megszökött tőlünk a túlsó partra, s felvette az uralkodó vallást. Az óhitűeket sem kerülték el a csapások, ezért az angol munkaadó és felesége támogatta őket az ikon visszaszerzésében. Pótolhatatlan védelmezőjük volt az ikon, „mert ezt nagyon-nagyon régen egy szent életű ember festette, s egy óhitű főpap áldotta meg a Pjotr Mogil²⁰ szerint; de ma már nincsenek főpapjaink, s a szent könyv sincs meg.” (82)

¹⁵ Jel 22, 1 (Szent István Társulat)

¹⁶ Jel 5, 1–5 (Szent István Társulat)

¹⁷ Ag 2, 23 (Szent István Társulat)

¹⁸ 2Kor 1, 22 (Szent István Társulat)

¹⁹ Jel 21, 14 (Szent István Társulat)

²⁰ Pjotr Mogila ukrán ortodox szerzetes, teológus, Kijev és Halics metropolitája volt, aki nevezetessé váló Confessio Orthodoxa összeállítójaként határozottan fellépett a keleti teológiában a kálvinista tendenciákkal szemben. Pátriárkai működése idején egyesítette és megreformálta székvárosa kolostori iskoláit, amelyekből halála után néhány évtizeddel modern szellemű és szervezetű teológiai akadémia jöhetett létre. Bár teológusi és egyházpolitikai működését döntően apologetikus szellem hatotta át, működése jelentősen járult hozzá az ortodox teológia párbeszédképességének és képességének kibontakozásához. Forrás: Keresztény teológusok

Mark elmondja az angoloknak, hogy miért nem megfelelő egy városi művész egy másolat készítésére. Felsorolja a világi és a régi festészet közötti különbséget: *„a világi festők képei nem olyan művésziek; olajfestékekkel dolgoznak, míg a régiek tojásfehérjével keverték a festéket, azért olyan finomak a színek; a mostani festők képei csak bizonyos távolságból látszanak természeteseknek, a régieké pedig egészen közről is. A világi festő még magát a rajzot se tudná úgy elkészíteni, ahogyan kell, mert csak a földi test ábrázolását tanulta, de az orosz szent ikonfestők a magasztos, átszellemült égi alakokat ábrázolják, amelyeket egy anyagiasan gondolkozó ember elképzelni se tud.”* (83) Leszkov itt is tanúbizonyságot tesz az ikonfestészetben való jártasságáról és a művészet iránti elkötelezettségéről. Kiemeli a hagyományok iránti tiszteletet, mely mindinkább eltűnőben van. *„Az új művészeti iskolákból kivész az érzés, az értelmet legyőzi a hiúság. Nincs bennük ihlet, lelkesedés, mindenkit csak földi dolgok érdekelnek, mindenkit földi szenvedélyek vezetnek. Új festőink azon kezdtek, hogy Mihály arkangyalt Patyomkin hercegről festették meg, s most már ott tartanak, hogy Krisztust, a megváltót zsidónak ábrázolják. Mit várhatunk az ilyen emberektől? Festenek még majd mást is, és azt fogják kívánni, hogy istenként imádjuk: hiszen Egyiptomban bikát és bogarakat imádnak. De mi nem hajolunk meg az idegen istenek előtt, és nem akarjuk, hogy a Megváltót így ábrázolják. Bármilyen művésziek is ezek a képek, mi kegyeletlenséget látunk bennük, és elfordulunk tőlük, mert atyáink hagyománya azt tartja, hogy a szem gyönyörúsége megzavarja az értelem tisztaságát, mint ahogy a szökőkút tisztátalan csapja beszenyeezi a vizet.”* *„A szentírást nem mindenki érti meg, márpedig aki nem érti meg, annak lelkében az imádság sem áraszt világosságot: »van, aki mikor a nagy és gazdag adományról« hall, mindjárt pénzre gondol, azt áhítózza, és azért imádkozik. De ha maga előtt látja a képet, amely az égi fényességet ábrázolja, akkor elgondolkozik, megérti, hogy az életnek magasabb céljai vannak, és ráébred, hogyan lehet elérni azokat, mert a kép olyan egyszerűen és érthetően mutatja meg, mit kell tennie: az ember mindenekelőtt könyörögje ki lelkének az istenfélelem adományát, akkor mindjárt könnyebben halad fölfelé, lépcsőről lépcsőre, egyre könnyebben teszi magáévá ezeket a magasztos adományokat, s idővel semmibe veszi a pénzt és a földi dicsőséget, mert az Úr szemében mindez csak undokság.”* (85-86)

Leírja a mszteri, és a palihovi festészeti stílus közti különbséget, hiszen *„egészen más a stílusuk: a mszterieknél nehézkes a rajz, zavarosak, tompák a színek, a palihoviaknál meg a türkiz szín az uralkodó, mindennek kékes árnyalata van.”*

(84) Méltatja az usztyuzsi,²¹ novgorodi,²² a moszkvai,²³ a vologdai,²⁴ a szibériai,²⁵ és a sztroganovi²⁶ művészetet.

Mark és egy ifjú raszkolnyik, Levontyij elindulnak az ikonfestő keresésére, aki képes megfesteni az angyal pontos mását. Útjuk során Levontyij megbetegszik és nem tudja folytatni az útját. Ekkor talál rájuk a híres Pamva sztarec, aki az uralkodó

²¹ Usztyuzsi ikonfestészet: Veliki Ustyug az egyik legrégebbi észak-orosz város. Jelentős kereskedelmi központ volt. Az usztyuzsi ikonfestészet eredete a moszkvai és rostovi hagyományokig nyúlik vissza, innen hozták ugyanis az első ikonokat. A novgorodi iskola észak-i változatának tartják, ugyanis a novgorodi ikonok erős hatása is érződik. Virágkorát a 17. században érte el, amikor megindult kőtemplomok építése, és sok ikonfestő érkezett a városba. Kialakult a sajátos helyi ikonográfia. Az usztyuzsi ikonok jellegzetessége a részletgazdag rajz, a tiszta vonalak, és a kibővült színpaletta. Kiemelkedő mesterei: Afanaszij Petrov Szokolov, Anyiszim Artemjev, Ivan Szemjonov Golcov, Szergej Sesztoperov. ([online]= <http://velikiy-ustug-skazanie.ru/?p=60> és ([online]= http://www.cultinfo.ru/tour/vologda/russian/ikoni_ustug.htm források alapján)

²² Lásd korábban.

²³ Moszkvai iskola: A 14. század folyamán megerősödő új központ, Moszkva sikerrel vette fel a harcot a hódító tatárokkal, így ott is megindulhatott a kultúra felvirágzása. Itt telepedett meg Feofan Grek és itt alkotott Andrej Rubljov is illetve követője, Gyionyszij. Ez a korszak (a 15. század) volt az orosz ikonfestészet virágkora. Míg Feofan Grek alkotásait a megkapó expresszivitás, erős kontúrok, sötét tónusokból kivillanó energikus fehér ecsetvonások, addig Andrej Rublov művein semmiféle feszültséget nem érzünk, a vonalritmus, a kompozíció és a szín egyensúlyi szerephez jut. Színárnyalatai megkapó lírai hangulatot, derűt, s nyugalmat árasztanak. Gyionyszijnél és követőinél szintén erős a rubljovi hatás, képeik előkelők, ünnepélyesek, szabályszerűség felé haladnak. (Forrás: [online]= <http://nesusvet.narod.ru/ico/ref/moscow.htm> és Ruzsa György: *Ikonok könyve*, Bp. 1978, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata könyve alapján)

²⁴ Vologdai ikonok: Vologda a 16. század közepére virágzó kereskedelmének köszönhetően az egyik legnagyobb orosz várossá válik. Az első vologdai ikonokon – melyek valószínűleg a 13. század első harmadában készültek – erős novgorodi hatás érezhető. A 15–16. században alakult ki a Vologdai ikonfestő műhely, mely ekkor a moszkvai ikonfestő iskola hagyományaival mutat rokonságot. Az ikonok klasszikus rajzait finomság és elegancia jellemzi. Színpalettájuk visszafogott. Hideg színárnyalatai, kissé megfakult színűre festett ruhák, a világos arany háttér illetve az építészeti elemek részletezése igazán különlegessé és könnyen felismerhetővé teszik ezeket az ikonokat.

²⁵ Szibériai ikonok: Az első ikonokat a betelepülők hozták magukkal, akik a társadalom minden rétegéből kerültek ki: a szökött jobbágyoktól kezdve a papokon át a magas rangú tisztviselőig. Ennek köszönhetően valamennyi jelentős központ ikonográfiája megjelenik, a moszkvai, a novgorodi, a veliki usztyuzsi. 1652 és 1667 között Nyikon pátriárka egyházi reformja elől sok óhitű Szibériába menekült. Magukkal vitték vallásgyakorlásuk sajátosságait, és az ehhez szükséges kéziratmásolóikat, fémikon-öntőiket. Az ikonok használatában is a maguk gyakorlatát őrizték meg. A szibériai ikonok közé tartoznak az ún. „krasznuskák,” vagyis a népi ikonok.

(Forrás: [online]= <http://www.ihus.ru/092010/st18.shtml> és [online]= http://www.susun.ru/o_susune_i_susunzah/o_sibirskoj_ikonopisi_ikony_krestjannikova)

²⁶ Lásd korábban.

vallás híve. Befogadja őket remetekunyhójába. Ám Mark – félve, hogy a remete saját hitére téríti – egész éjjel a Hiszekegyet mondta, „*ahogy az óhit előírja*”, s mihelyt egyszer végigmondta, rögtön hozzátette: „*ez a hit az apostoli, ez a hit a katolikus, ez a hit az egész világ erőssége...*” (98) Reggel Pamva megáldotta Levontyijt, aki eztán meghalt. Mark egyedül folytatja az útját, s megtalálja az ikonfestőt, aki visszatér vele Kijevbe. Az angol bár segíteni akart a raszkolnyikoknak, mégis elkövet egy nagy hibát: csupán az ikonborítót hozza el nekik. Meg kellett tehát szervezniük a valódi ikon ellopását. A főmérnök továbbra is a segítségükre van, a valódi ikont sikerült kicsempészni a kápolnából, s Szevasztyan ikonfestő elkészítette a másolatot. Ám nem volt, aki a pecsétet rátegye. Az angol nő vállalta. Viszontagságos út vezetett vissza a templomhoz. Maroj apó a jobb partról „*sugárzó fényt*” lát Luka Kirilov körül, és azt hiszi, hogy az lámpással halad. A Lukával folytatott beszélgetésből viszont az derül ki, hogy ez egy angyal volt. Itt ismét lehet egy párhuzamot vonni az ószövetségi Joram és Maroj között, mindkettőnél megjelenik a lámpás, a méceses szimbólum: „*Az Úr mégsem akarta elpusztítani Dávid családját a miatt a szövetség miatt, amelyet Dáviddal kötött, és mivel megígérte, hogy mécesest ad neki és fiainak minden időben.*”²⁷

Mielőtt visszahelyeznék a másolatot, látják, hogy a pecsét nincs a helyén. Luka Kirilov az érsek lábaihoz borul, és beismeri tettét. Az érsek megbocsátón így szól: „*Most magadnak is látnod kell, melyik vallás a hathatósabb: ti csalással vettétek le angyalotokról a pecsétet, a mi angyalunk pedig maga vette le magáról, s téged ide vezérelt.*” (119) Ennek hatására felveszik az uralkodó vallást: „*Testvéreim, mi láttuk az uralkodó vallás angyalának dicső hatalmát, láttuk, mint örökdik felette az isteni gondviselés, éreztük főpapjának jóságát. Ő maga kent meg a szent olajjal. És ma a misén magunkhoz vettük a Megváltó testét és véréét. Én már a Pamva atyával való találkozásom óta vágyódtam rá, hogy egy hiten legyek egész Oroszországgal.*”²⁸ (119)

Bár a sok csodás jelenet minden egyes epizódja megmagyarázható, mégis a történet legfontosabb mondanivalója, hogy „*mindegy, milyen úton talál Isten az emberre, és milyen edényből itatja, a fontos az, hogy megkeresi az embert, és teljesíti a hazájával való egyesülés utáni vágyát*”. (120) A Jelenések könyve így fogalmaz: „*Az Úr, a próféták lelkeinek Istene elküldte angyalát, hogy híriül adja szolgálóinak, aminek csakhamar be kell következnie.*”²⁹

A történet központi témája a közösség áttérése, nagyon érdekes azonban végignézni az ikonfestészetben bekövetkező változásokra utaló részeket, hiszen évszázadok óta problémát jelentett a „tisza ikonfestészet” hanyatlása. Már az 1551-es

²⁷ 2Krn 21, 7 (Szent István Társulat)

²⁸ Vö. Lepahin, V., *Sztoglav. Fejezetek az 1551-es orosz orthodox gyűjteményéből.* (Közzéteszi: Valerij Lepahin) [online]. Aetas, 1998/1. = http://epa.oszk.hu/00800/00861/00008/1998_1_t12.html.

²⁹ Jel 22, 6 (Szent István Társulat)

Sztoglavi (Százcikelyes) orosz ortodox egyházi zsinaton megvitatott számos kérdés között ott találjuk az egyházi művészetet érintő problémákat is. A 43. cikkely az ikonfestőkről és a tiszteletre méltó ikonokról szól, „arról, hogy a szent szabályok szerint milyeneknek kell lenniük; és törekedjenek a mi Urunk Jézus Krisztusnak, az ő Tisztaságos Anyjának, a szent Mennyei Hatalmaknak és az örök időktől Istennek szolgáló szenteknek helyes testi ábrázolására”. (...) „a főpapok is, mindegyik a saját egyházmegyéjében, ügyeljenek és törekedjenek arra, hogy a jó ikonfestők és tanítványaik régi minták alapján fessenek, s az Istent ne saját elképzeléseik és kitalálásaik alapján ábrázolják, mert a mi Urunk Jézus Krisztus testileg ábrázolható, Istenségét tekintve azonban nem ábrázoljuk, ahogy Damaszkuszi János mondta: „ne fessétek le az istenit, ne hazudjatok, tudatlanok, mert az egyszerűen láthatatlan és felfoghatatlan [érzékelhetetlen], testileg megjelenítve a képet hódolunk Neki és hiszünk Benne, és dicsőítjük a Szüzet, aki az Urat szülte.”³⁰ A cikkely kiemeli, hogy „úgy illik, hogy az ikonfestő legyen alázatos, szelíd és áhítatos, kerülje a fecsegést és a verekedést, ne legyen irigy, részeges és gyilkos, hanem gondosan őrizze teljes testi és lelki tisztaságát. Akik nem képesek életük végéig így [házasságon kívül]² élni, azok a törvény szerint nősüljenek meg, kössenek házasságot. Járjanak gyakran lelki atyjukhoz gyónni, és mindent tárjanak fel előtte, és az ő utasításai alapján böjtben és imádságban éljenek, kerülve minden szégyenletes dolgot és kicsapongást.”³¹ Ezzel és hasonló jellegű problémákkal találja szembe magát A lepecsételt angyal két szereplője Mark és az ifjú Levontij is Moszkvában: „Hajdan az istenfélő, ájtatos művészek, mielőtt szent munkájukhoz fogtak, imádkoztak és böjtöltek, és akár sok pénzt kaptak, akár kevesebbet, egyformán dolgoztak, úgy, ahogy azt az ügy magasztossága megköveteli. De ezek az egyiknek így festenek, a másiknak úgy; csak a mának, nem az örökkévalóságnak dolgoznak; gyengén alapoznak, alabástrom helyett krétával, és hanyagul, csak egy rétegben rakják fel a festéket, nem mint a régiek, akik négy, sőt néha öt egyenletes, vízsimaságú réteget raktak fel, azért olyan utánózatlanul finomak a színeik. De ezek, bár hanyag művészek, és egyre hanyatlanak, mégis folyton dicsekszenek, nem riadnak vissza attól sem, hogy ahol csak tehetik, ártsanak a társaiknak. Még ennél is rosszabb, hogy csapatostul gyülekeznek a kocsmákban, ravasz csalásokat követnek el, bort isznak, nagyozolnak, fennhéjázva dicsérik saját művészetüket, más munkáját pedig istenkáromlásnak, az „ördög művének” mondják, körülöttük meg, mint a verebek a baglyok mögött, ott lebzselnek a régiségkereskedők, kézről kézre adogatják a szentképeket, csereberélnek, az ikonokat kéményben megfüstölik, repedéseket, szújárásokat hamisítanak rájuk; a régiek mintájára rézvereteket készítenek, s bevonják zománcsal; közönséges üstökből keresztelőmedencéket készítenek, rajtuk

³⁰ Vö. Lepahin, V., Sztoglav. *Fejezetek az 1551-es orosz orthodox gyűjteményéből.* (Közléteszi: Valerij Lepahin) [online]. Aetas, 1998/1. = http://epa.oszk.hu/00800/00861/00008/1998_1_t12.html

³¹ Uo. (Sztoglav)

az ősi, megtépzott sassal, ahogyan Rettegett Iván korában csinálták. S mint valódi, korhú darabokat eladják a hiszékeny embereknek, Oroszországban tömérdek ilyen keresztelőtál van, de valamennyi hamisítvány, lelkiismeretlen csalók műve. Szóval ezek az emberek úgy csalják egymást a szentségekkel, mint a cigányok a lovakkal, s az ember szégyelli magát helyettük, mikor látja a sok bűnt, amelyet a vallás ellen elkövetnek. Akik részt vesznek ebben a szemérmetlen csalásban, nem járnak rosszul. Még a moszkvai műkedvelők között is sokan vannak, akiket ez a becstelen üzlet érdekel, és eldicsekszenek vele: az egyik valami Krisztus-képpel csapott be valakit, a másik egy Nyikola-képet, a harmadik, alávaló módon, egy hamisított Istenanya-képet sózott áldozata nyakába. És még versenyeznek is, hogy melyikük tudja jobban bolonddá tenni a tapasztalatlan, jámbor hívőt.” (89-90)

A zsinaton hozott határozatok nem tudták megállítani az orosz ikonfestészet minőségbeli romlását. A 17. századi Oroszországban láthatóan felgyorsult a hagyományos ikonfestészet bomlása. 115 évvel a „Százfejezetes” zsinat után a Nagy Moszkvai Zsinaton újból előkerül az ikonfestés kérdése, ahol hasonló döntések születtek, de ezek sem voltak képesek gátat vetni az orosz ikonfestészet hanyatlásának. A nagy kulturális központokban az ikonfestészet mind a kép felfogásában, mind technikájában fokozatosan festészetté alakult át, a centrumtól távol eső területeken pedig a hagyományt megőrző ikonfestészet a kezdeti tökéletlen állapothoz közeledett.³² Beépültek új művészi eszközök, a fény – árnyék játékának, az egyenes perspektíva és anatómia szabályainak alkalmazása; megfogalmazódott az a követelmény, hogy a képek legyenek élethűek, és fejezzék ki a természetes emberi érzelmeket. Elterjedtek a jelentős mértékben a nyugat-európai festészet által inspirált, ún. francia típusú ikonok.

Avvakum protopópa 1673 és 1675 között írt tanulmányában foglalkozott a „külföldi vagy „német” módon festett ikonokkal. Már abból, ahogy az ilyen módon festett Krisztus képeket leírja, kitűnik a barokk stílus. Nyikon pátriárka ikonfelfogása majdnem teljes egészében megegyezett az Avvakumével, és tükrözte az ún. istenszeretők álláspontját, akikhez annakidején mind Nyikon, mind Avvakum tartozott. Még 1654. nyarán Nyikon, aki a cár távollétében irányította a fővárost, elrendelte, hogy „még a magas rangú állami tisztviselők házaiból is gyűjtsék össze azokat az ikonokat, amelyeket francia és lengyel mintára festettek, szúrják ki a szemeiket, hordják végéig Moszkván őket és büntetéssel fenyegetessék meg azokat, akik ezentúl ilyen minták alapján festenek ikonokat.”³³ Ebben a korszakban alakul ki a már IV. Iván korában is megfigyelhető kezdeményekből, festészeti és tartalmi

³² Uo. (Sztoglav)

³³ Uspenszkij, L. A., *Az ikon teológiája*, fordította Kriza Ágnes, Bp. 2003, 246, Kairoosz.

szempontból a szentképekből, az individuális portré, amely a főpapok és cárok körében – mint hatalmuk ábrázolása – népszerű volt.³⁴

Leszkov *A lepecsételt angyal* című művében érinti az új művészeti iskolák káros voltát. Az orosz irodalomban ezt a témát már 1833-ban N. A. Polevoj is leírja *A festő* című elbeszélésében. A főszereplő panaszt emel az ikonfestők romlott erkölcseiről, míg a régi ikonfestők a püspökök áldásával festettek. „Az orosz irodalomban itt jelenik meg először az ikonfestészet és a festészet konfliktusa a művész lelkében.”³⁵ Gogol *Az arckép* című novellájában szintén érinti az új és a régi művészet közötti különbséget. De itt csakúgy, mint az ikon esetében, a szegény sorból hirtelen gazdaggá vált festő-főszereplő nem magasztalja a régi művészetet, hanem „a művészekről és művészetről most már egyaránt eléggé élesen nyilatkozgatott; azt állította, hogy a régi festőknek túlságosan is nagy értéket tulajdonítanak, pedig egészen Raffaellóig nem is figurákat, hanem csak heringeket pingáltak, s csak a néző képzeletében él az a gondolat, mintha valami szentség pecsétje látszana bennük, maga Raffaello se mindent olyan kiválóan festett meg, és sok alkotásának dicsőségét csak a hagyomány tartotta fenn.” Gogol e művének érdekessége, hogy itt nem szent ikonról van szó, hanem éppen ellenkezőleg. Megjelenik a démoni motívum a képen, egy uzorás figuráján keresztül maga az ördög jelenik meg. Akinek a tulajdonába kerül ez a kép, annak szörnyű vége lesz.

Leszkov amellet, hogy kiválóan ismerte az ikonfestészet, műveiben felhasznált apokrif legendákat és népi hagyományokat. *A lepecsételt angyal* történetében párhuzamot vonhatunk egy 12. század végén vagy 13. század elején keletkezett apokrif történettel, mely Agapij utazását írja le az édenbe. Az igazhívő Agapij apát imaközben egy angyaltól vezetve buzdítást kap, hogy keresse meg az édent. Tengereken és erdőkön át halad, s ez nemcsak testi, de lelki út is egyben, csakúgy, mint Leszkov építőmunkás közösségének.

Leszkov mélyen vallásos ember volt, bár idővel eltávolodott az egyháztól. Személyes vallásosságát azonban mindvégig megőrizte. Szíve elsősorban az ősi orosz, vagyis paraszti életformához húzott. *A lepecsételt angyal* című művében az ikon az óhitűek számára elnyomott hitük szimbólumává, Leszkov számára pedig az elveszített orosz identitás szimbólumává vált.

³⁴ Onasch, K. – Cipin, V., *Az orosz ortodox egyház története*. Bp. 1999, 97, Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyháztörténeti Bizottsága.

³⁵ Lepahin, V., *Az ikon a XIX. századi orosz irodalomban* [online]= <http://lepahinvalerij.uw.hu/magyar/kozepframe/cikkek3.htm>

A BŐSÉGSZARU KÖRNYÉKE¹

Válasz Adamik Tamásnak

CSEHY ZOLTÁN

A humanista költészet különösen bonyolult fejezetét képviseli az európai költészet történetének: a latin nyelv ekkor ugyan még használatban van, kiemelkedően fontos műveltséghordozó eszköz, de már senki sem születik latinnak, miközben a nemzeti nyelvek már emancipálódnak. A romantika radikális eredetiségkultusza és a költészeteszmény romantikus áthangolódása a hagyomány marginalizált térfelébe utalta vissza azt az antik modellek applikálásán alapuló, erősen retorikai szerveződésű modellt, mely a radikális öneszmélési folyamat végén, és a nemzeti irodalmak térnyerésével párhuzamosan szinte érdektelenné vált. A humanizmus megteremtette az antikvitás imitálásán alapuló latin költészet új, kifinomult, intellektuális köznyelvét, mely nem is kívánt kilépni az előirányzott keretkből, így akarva-akaratlanul kissé muzeális maradt. A műgond ilyen felértékelődése, a hagyomány kikezdehetetlensége és megfellebbezhetetlensége túlságosan is szűk rétegirodalomná tette azt a szövegvilágot, mely a múlt meghódításának diadalával indult, s melynek leglényegesebb projektje talán az volt, hogy a bámult pogány antikvitás intellektuális-költői csodáját keresztény tartalommal töltsse fel, sőt, írja felül, helyettesítse azt. A keresztény és a pogány elemek ötvözése és egymásba olvasztása legalábbis a humanista irodalom (és főként a bölcsélet) egyik ágának programszerű önmegvalósító gesztusai közé tartozott. Ha például Petrarca költészetét nézzük, máris át kell látnunk e viszonylatok hármasszövevényét. Vannak tisztán a keresztény hagyományra és életérzésre épülő szövegei, s vannak antik karakterű, muzeális darabjai, melyek teljes egészében úgy viselkednek, mintha antik leletek lennének, egy virtuális múzeum tárgyi kultúrájának részei. A legtöbb költemény azonban kételtű, vagyis antik retorikai és poétikai hagyomány-beágyazottságú, ugyanakkor az antikvitás kódjain keresztül keresztény igazságokat közvetít. A ritmikus prózában írt bűnbánati zsoltárok, melyek magyarításai a középkori magyar irodalomban is nagyon korán felbukkannak, teljes joggal tekinthetők az első típus remek példáinak. E szövegekből néhány megjelent az általam fordított

¹ Csehy Zoltán jelen írása válasz Adamik Tamás kritikájára, amely Csehy Zoltán: *Amalthea szarva. Száz itáliai humanista költő* című fordításkötetéről jelent meg a *Vallástudományi Szemlében*: 2012/4, 101–117.

Petrarca-kötetben (*Orpheus lantja, Dávid hárfája*, Pozsony, 2004), de az *Amalthea szarva* című gyűjteménybe éppen radikális egyszólamúságuk és szokatlan formájuk miatt nem vettem fel azokat. Az *Africa* című eposz például joggal pályázhatna egy ezüstkori antik eposz pozíciójára, leszámítva a segélykérés krisztológiai mintázatait. A harmadik, Petrarcanál leggyakrabban előforduló típus egyik kulcsszövege az első ecloga, a *Parthenias* című alkotás, melynek elemző-értelmező olvasatát korábban elkészítettem (lásd a Helikon Petrarca-számát). E szövegben Silvius és Monicus csapnak össze, vagyis Petrarca maga és testvére, a szerzetes Gherardo. A vita tétjei közt erős vonulatot kapnak a költészetesztetikai kérdések is, nevezetesen a vergiliusi és a dávidi költészeteszmény, azaz az antikizáló és a bibliai-zsoltáros irodalom világa. Petrarca a vergiliusi modell mellett kötelezi el magát, ugyanakkor nem tud szabadulni a dávidi eszménytől sem, ráadásul életpályájának üdvtörténeti horizontját is veszélyes terepnek érzi a „pogány” elragadtatás miatt. Silvius a vers végén elrohan, hogy folytassa eposzát Scipióról, ám ebben a gyors távozásban lelki kételyek sokasága kavargog, és egy olyan, a dávidi eszményt is integráló ellenvilág illúziója rajzolódik ki, melyet maga a vers is megtestesít. A vers tája tökéletes metatáj, ahogy az idill műfajában ez követelmény is: ebben a tájban jelenik meg pásztori köntösben Vergilius (és Homérosz is), de a bibliai motívumok is mitológiai maszkot kapnak, a kettős forrásból fakadó szent folyam áttételesen Szodoma és Gomorra tájára viszi az olvasót, a fénylő árban megmosott Apolló pedig maga Krisztus. Az őt megkeresztelő „szőrös gyermek” már nem illeszkedik bele az antik konvenciók kiolvasható rendszerébe: Keresztelő Szent János ilyen átalakulását az idill szokásos allegorizálásainak kell tulajdonítanunk, ugyanis a gyermek az ártatlanságra utal, a szőrös pedig ruházatának igénytelenségére. A *Galathea* című idillben három allegorikus nőalak siratja el a Galathea néven emlegetett Laurát: Niobe a fájdalomban megsemmisülő antik lélek jelképe, Fusca az elme pragmatizmusával közelít a halálhoz, míg a diadalmas Fulgida a keresztény hit etikai diadalát reprezentálja. Az eclogák szövetének apró szegmenseiben ugyanez a kettős kód érvényesül: látszatra teljesen antik, ha tetszik, „pogány” szövegeket olvasunk, valójában azonban az értelmezési sík egy másik terepén vérbeli keresztény szövegeket kapunk. A csomózott kötetet viselő ökrök ebben a felállásban lesznek allegorikus értelemben a ferences szerzetesek, a házőrző kutyák pedig a prédikáló szerzetesek és így tovább. Maffeo Vegio *Astyanax* című, Seneca tragédiája nyomán megverselt epüllionja sem csak antik történet, hanem a halálban feloldódó ártatlan lélek megdicsőülése.

Mindezt nem pusztán a tipikus humanista rétegező írásmód demonstrálása miatt igyekszem érzékeltetni, sokkal inkább mintegy válaszként szánom Adamik Tamás felvetésére, miszerint az *Amalthea szarva* című kötet kevés vallásos verset tartalmaz. Hagyományos értelemben, például a középkori költészet műfaji differenciáltságát és szövegarányait figyelembe véve tényleg keveset, valójában sokkal többet annál, mint ahogy az első olvasásra látszik. Épp ennek a rétegezési techni-

kának köszönhetően, mely a korai humanizmus (idill)költészetének mintázatait biztosítja. Giovanni Boccaccio latin eclogáiból csupán egy szerelmes tárgyú, és egy a magyar történelmet is érintő szöveg került be az antológiába, noha kétségtelenül szerencsés lett volna beválasztani legalább egyet a költő úgynevezett spirituális eclogáiból is, melyek a Petrarca által kifejlesztett verstechnikát a misztika, a transzcendens tudás egészen mély értelmű, teozofikus regisztereibe utalja még akkor is, amikor költészetesztetikai, politikai vagy magánéleti kérdéseket kódol át az antik szférába. A bibliai alakok vagy a teológiai kérdések bámulatos allegorizmusa az antik világba olyan szervesen olvad vissza, hogy a felszínes olvasás gyakorlatilag alig, vagy nem is érzékeli ezeket a jelentésrétegeket. Az ecloga műfaja az antológiában a genezis műfaja is: Giovanni del Vergilio és Dante párbeszédés eclogái a humanista költészetesztetika geneziséét adják, Petrarca és Boccaccio pedig épp az eclogán keresztül jelzik az átörökítés mechanizmusait, a szellemi leszármazástan irányait. Különösen fontosak e tekintetben a hagyományosan sokszor nem korrekt etimológiai megfontolások. Dante nevét Stefano Talice például így értelmezte: „... Dantes quasi *Dans Theos*, idest Deum, sive cognitionem Dei.” Boccaccio számára Vergilius, Dante és Petrarca is afféle indikátor, akinek ismeretét az idilljei befogadás során is feltételezi. A bukolikus hagyomány korai fejlettsége a neolatin irodalomban közismert: kialakult kánonok mentén szerveződik, illetve központi jelentőségű önkanonizációs technikákat gerjeszt. Maga Petrarca az antológiában közölt *Faunus* című eclogában Mopsus néven jelenik meg, Vergilius pedig a nagy Amyntas alakját ölti fel, de ebbe a hagyományos névbe a bukolikus műfajt újjáélesztő Dante alakja is belefér. Az ecloga hagyományos, kanonizációs szerepe elvitathatatlan: talán épp ezért van annyi hamisított vagy gyanús eredetű ecloga a humanista költészet terepén. Az Albertino Mussato neve alatt hagyományozott idillszövegeket pl. nem szokás hitelesnek tartani, s van olyan (bár kevésbé meggyőző) nézet is, mely szerint a Dante és Giovanni del Virgilio közti ecloga-párbajt Boccaccio hamisította volna.

Az antológia összeállításánál azért nyúltam vissza egészen Albertino Mussatóig, mert a költészetapológiák lírai terméséből nála jelenik meg a legvilágosabban az a polémia, mely a költészet isteni jellegét érinti. Vajon *ars divina*-e a poézis, s ha az, miben tér el a szentírás költészetétől? A Giovanni da Vigonzához írt költői levél részlete „más teológiaként” definiálja a költészetet, érvrendszere pedig kettős nyomvonalon számolja elő a bibliai költészet alakváltozatait, illetve a fikció és referencialitás kapcsolatrendszerének összefüggéseit. A vershez írt szokatlanul sok jegyzet a párbeszéd kontextusát akarta megteremteni: áthidalást Boccaccio híres költészetesztetikai apológiájától kezdve Enea Silvio Piccolomini (II. Pius néven pápa) levelezésének retorikai gépezetéig.

A legitimáció mellett a kanonizáló törekvéseket is kiemeltem: több sírvers, méltatás vagy argumentumszerű szöveg is került a kötetbe, melyek az alkalmi

poézis termékei, ennek ellenére a korabeli irodalomtörténeti kontextust sejtetik. E szövegek szinte közös lényege az apoteózis, a megdicsőülés vagy a megkoronázás mozzanata. Domenico Silvestri epigrammája jól példázza azt az elemi vallásosságot, mely az emberi tudás göggyének diadalát hirdető szellemi teljesítmények mögötti bizonytalanságban húzódik meg:

„Ó, te magasságos, pártolj: én írtam e könyvet.
 Jaj, sose lássam meg majd a sötét Erebus!
 Ám ha a Párkák elszaggatják sorsfonalam majd,
 Krisztus, hadd lássam fényes eged tereit!
 Lelkem a menny védőbástyája fogadja be végül,
 s éljek örök nyugalom drága gyümölcsei közt!”

Az antik nehézfegyverzet itt sem maradhat el, noha a vers szövege itt világosan két aranyszálat fogad be, az antikvitas rekvizítumainak fonálát és a vallásos meggyőződés keresztény szófonatait.

Külön szót érdemel a humanista erotikus, vagy priapikus költészet legitimálása is: itt a vergiliusi életpályamoddal kell számolni, mely az antik Vergilius-életrajzok állításaiból alakult ki, s melynek lényege, hogy az ókor egyik leghírhedtebben obszcén versgyűjteménye, a *Priapea* is e kontextusba kerül, s a fiatal Vergilius alkotásaként belesorolódik a felvállalható imitációs bázisba. Vergilius pedig valóságos váteszként tündököl, aki negyedik eclogájában megjövendölte Krisztus születését. A szent költő életműve tehát olyan legitimációs aurát teremt, mely a hibásan neki tulajdonított szövegeket is olyan inspirációs lehetőségként kezelte, ami különösen a pályakezdő, szárnypróbálgató poéták számára jelenthet gyakorlóterepet. Ez magyarázza Antonio Beccadelli vagy Janus Pannonius pajzán kisköltészetét is, s azt a tényt is, hogy ezeket a darabokat bármennyire is szerették, a kanonizációs gesztusokban nem vették igazán komolyan, hiszen a nagy mű, az eposz vagy a panegyricus magaslatai számítottak igazán. Porcellio da Pandoni végzetlen (és meglehetősen monoton) költőkatalógusában épp ezért Janus Pannonius is mint heroikus költő jelenik meg, s most itt megragadom az alkalmat, hogy a kötet sajtóhibáját itt javítsam ki:

„S itt a kiváló költőket dicsérve lefestőt,
 őt, ki saját pártján bírja az isteneket,
 éppen Pannoniust, akinek hadikürtöt Apollo
 bölcs tudománya adott, hagyjam utolra talán?”

Vergiliusnak a humanista hagyomány kétféleképpen is örök emléket állított: részint az imitatio számtalan költői formájában, részint pedig költői szövegkommentá-

lásokban, a nagy költőt magasztaló írásokban. Ez a primer hozzáállás jól látható Angelo Poliziano *Manto* című monumentális didaktikus versében, melyben a lampsacus isten (Priapus) éppúgy megidéződik, mint Krisztus a negyedik eclogában. A mű egyébként Vergilius megistenülésének, költővé válásának genealógiája mellett az eclogákhoz nyújt költői-filológusi bevezetést. Ez a típusú didaktikus költészet a felvilágosodás kora után gyakorlatilag kihaltnak tekinthető. Poliziano költői erényei a latin szövegben olyan intenzitású nyelvi anyagot közvetítenek, mely értékes nyelvi információkat tartalmaz mindenki számára, aki Vergiliust eredetiben olvassa. A szöveg memorizálása olyan szövegtudást és nyelvi készséget teremthetne, melyhez hasonló élményközpontúságot a mai oktatás is csak kivételes pillanatokban képes előidézni.

Poliziano a műgond, a kallimakhoszi tudós költészet eszményét testesíti meg. Ez az artisztikus felfogás, a műalkotás esztétikai megformáltságának primátusára épülő poétika nyújtja a legnagyobb kihívást a modern fordító számára is. Ha fel-
 ütjük például Janus Pannonius magyarításait, még a formahűnek látszó szövegek fordításában is metrikai hibák, licenciák sokasága köszön ránk, holott e poézis egyik legjellegzetesebb vonása éppen a kiérlelt, kidekázott és makulátlanul felmutatott szépség. Köztudomású, hogy az utánszó gyakorlata tökéletesebb, mint az eredeti, legalábbis azt sugallja. Ez a tökéletességmánia csak világos szabályok mentén érvényesül: innen a humanista költészet vonzódása az aránytanokhoz, a szimmetriákhoz és a számmisztikához. A humanista szöveg, ha igazán jó, feltűnően tökéletes. A százas szám tökéletessége számos kötet struktúráját határozta meg a maga idején: Pacificus Maximus *Hecatelegium*ának vagy Baratella *Hecatometrologiájának* címe ezt önmagában véve is jelzi, Francesco Filelfo satíráinak könyve pedig minden arányszerveződés iskolapéldája: a teljes mű 10 000 sorból áll, ezek 10 decasba rendeződnek, 1 decast pedig 10 százsoros alkot. A műfordítónak sem maradt sok választása: az arányérzékére és a szövegek mögötti misztikus matematikára kellett hagyatkoznia, amikor megkomponálta ezt az antológiát.

Köszönettel tartozom Adamik Tamásnak, aki vette a fáradságot, és könyvemre méltatta: kritikai észrevételeit jogosnak és helyénvalónak tartom, s el kell mondanom azt is, hogy a kelleténél sokkal több erényt tulajdonít nekem és antológiámnak, mint amennyivel valóban bírnak, amennyit megérdemlünk. Az antológia nem jöhetett volna létre, ha Magyarországon nincs ilyen magas szintű humanistakutatás, s ha az nem kapcsolódna olyan szoros egyértelműséggel a nemzetközi tudományba, ha például Szörényi László, Ritoókné Szalay Ágnes, Pajorin Klára vagy Jankovits László (és sok más nevet is sorolhatnék) inspiratív tanulmányai nem születnek meg.

VALLÁSI KÖZÖSSÉGEINK

NURSIAI SZENT BENEDEK FIAI

VÁRSZEGI ASZTRIK

NURSIAI SZENT BENEDEK

A bencés szerzetesség ezeröttszáz éves története egyúttal Nursiai Szent Benedek életének és munkájának, a Regulának a dicsérete is, bár ez nem volt Benedeknek, Európa patronusának szándéka, célkitűzése. A Kr. után V. és VI. század fordulóján élt Nursiai Benedek a keleti és a nyugati szerzetesi hagyomány ötvözetével a közösségben élő szerzetesek számára írt, saját szavaival „kezetnek szánt Regulát” ajánlja megvalósításra a mennyei hazába törekvő, igyekvő keresztény számára. Ez a mértéktartásában, arányérzékében kiváló Regula ma is több ezer férfi és nő életét irányító szabály, alkalmas arra, hogy egyént, közösséget és nagyobb közösséget megújítson, és életképesse tegyen. A Regulát követők a másfél évezredben folytonosan kommentálják a Regula lelki és gyakorlati tanítását, korunkban a menedzserek fordulnak az ókorvégi szöveghez, hogy csoport-, illetve vállalkozásvezetői tapasztalatot kölcsönözzenek belőle. A bencés Regula, mert alaptörvénye a „per ducatum evangelii”, azaz, hogy az Evangélium vezetésével éljenek, alkalmas új élet inspirálására. Nehéz történeti helyzetünkben, a kereszténység és a katolikus egyház megpróbáltatásai közepette nem volt véletlen XVI. Benedek pápa névválasztása, Nursiai Benedekről mondott megnyilatkozásai.

A bencés Regula szilárd értékhierarchiát, közösségi struktúrát közvetít, tiszteli a személyt, segíti beleilleszkedni a nagyobb egységbe, a közösségbe és mivel Krisztus Jézus istenemberi személye a vonatkoztatási pont, krisztocentrikus a tanításban, a lelkiségben és mindennapi gyakorlatban, de a környezet viszonyában, a külvilág irányában is. Akik életszabályukká tették a Regulát, azoknak esélyt adott a harmonikus, szélsőségektől mentes életre és teremtő erőket szabadít fel a környezet átalakítására. Lelkisége, harmóniája révén ordo-t, rendet vitt a világba.

A kérdés az, hogy ki a szerzetes? és nem az, hogy mit tesz, mit csinál a szerzetes? Amikor istenapasztalata szabadsághoz segíti, akkor megvalósítja az Isten-, és emberszeretetet, szabaddá válik mások szolgálatára. A szolgálat pedig sokféle, ezt igazolja a bencés életeszmenyt követők története. Ezért ezt az erényt, a zelus bonust, a jóra való buzgóságot, Isten feltételen keresését izzó szeretettel kell ápolnia magában.

Kulcsmondатаi a biblikus hagyományban: ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el mindenedet, árát oszd szét a szegényeknek, és kövess engem. Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent. Benedek a szorosabb krisztuskövetést ezekben a mondatokban foglalja össze: Bárki vagy, aki a mennyei hazába igyekszel, tartsd meg ezt a kezdetnek szánt csekély regulát... Hallgasd meg, fiam, a mester parancsait... vedd magadra az engedelmesség fegyverzetét, siess, míg tiéd az élet világossága, hogy szárnyaló szívvel és a szeretet elmondhatatlan édességével siess Isten parancsainak útján, Krisztus szenvedéseiben is részt véve maradj meg a közösségben, hogy országának is méltó részese lehess. Krisztus szeretetének semmit elébe ne helyezz!

A BENCÉSEK EURÓPÁBAN

A benedeki Regulából fakadó egyéni és közösségi élet alkalmas volt arra, hogy míg magát a napi imádság révén az „isteni milióben” megmártotta, annak örömet és békéjét a kultúra eszközeivel és annak hajszálygökereivel sokakhoz eljuttassa. A „cultus divinus”-ból, az istentiszteletből „cultura humana”, emberi, majd európai kultúra lett. A bencés monostorok az európai évszázadok során egy-egy történeti régió vagy nemzet életében úgy magasodtak ki, mint az ókori görögségnek az Akropolisz, vagy a tengerjáróknak Fárosz tornya. Több tucat ilyen bencés monostort tudunk felsorolni: Montecassino, Canterbury, Fulda, Cluny, Montserrat, Fleury, Melk, az újkorban Beuron, Solesmes, Niederalteich, St. Ottilien, Chevetogne és másokat is említve. Ebbe a sorba illeszkedik a mi Pannonhalmánk is a 10. század végétől. Szent Márton monostora ugyanennek a lelkületnek és sorsnak hordozója.

A bencés közösségek az ókori kereszténység hagyományaiban gyökerező Regulájukkal az európai népek történetében megtett útjuk során sokféle módon neveltek és tanítottak. A monostor a belső és külső nevelésnek és tanításnak bizonyos értelemben „magintézménye” volt. Soha nem a külső munkában látták a célt. A monostor a Regula kifejezésével „az Úr szolgálatának iskolája”¹ volt, a lelkiség megélésének „műhelye” volt. A külsőnek tekinthető munkaterületek, érintkezési felületek, mint vendégfogadás, kolostori iskola, misszió, később lelkipásztorkodás, az újkorban bármilyen típusú iskola (egyetem, középiskola) a monostor kinyitott ajtaját jelentette, ahol „befogadták” a testvért, testvéreket, gondoskodásban részesítették, tanították, elkísérték élete egy szakaszán, majd visszaküldték a világba. Így állították a bencés közösségek lelkiségüket és felkészültségüket sokak szolgálatába.

¹ RB, Prol. 111,

BENCÉS KONFÖDERÁCIÓ

Három évszázad alatt Szent Benedek 529 táján íródott Regulája a nyugati monostorok életének, spiritualitásának egyetlen irányadója lett, s ezt 817-ben az aacheni zsinaton határozatba is foglalták. A bencések azonban hosszú ideig nem törekedtek arra, hogy centralizált szervezetet hozzanak létre. A XIII. század hivatalos pápai irataiban gyakran előfordul ugyan a „Szent Benedek Rendje” („Ordo Sancti Benedicti”) kifejezés, ez azonban nem egységes szerzetesrendet jelöl, hanem egész egyszerűen azokra a monostorokra vonatkozik, amelyek Szent Benedek Regulája szerint élnek. Az „ordo” jelentése tehát nem szervezet, hanem „ordo vivendi”, vagyis: életmód.

A „bencés” („benedictinus”) elnevezés csak a 17. században jelenik meg, de még mindig nem egy meghatározott „rend” („ordo”) jelentésben. Szent Benedek Regulája a XIII. századig meghatározta az európai szerzetesség arculatát. Benedek eredetileg csak egy monostort akart alapítani Monte Cassinon, nem rendet. A közösség értelmét kereste, nem a szervezeti jelleget hangsúlyozta. A későbbi bencés monostorok közt nincs jogi függés, tulajdonképpen egy-egy monostor autonóm, azonban egymás számára mégsem idegenek, összeköti őket a Regula. A teljes autonómia időnként elerőtlenedéshez vezetett, a szerzetesi élet megújítására megindult reformmozgalmak célul tűzték ki közös szokásrend kialakítását. Ez az alapja a X. században indult Cluny reformnak is. A cluny-i „ordo”-t több monostor elfogadta, ezek mintegy szövetségben álltak egymással. A XIII. században vetődött fel először a bencés monostorok egyesítése, de végül csak 1893-ban alakult meg a *Bencés Konföderáció*. Tulajdonképpen ettől kezdve lehet jogi értelemben rendnek nevezni Szent Benedek Rendjét.

A bencés rend mai felépítése konföderatív szerkezetű. Az eredetileg önálló és egymástól független monostorok szövetségekké tömörülését a IV. Lateráni Zsinat (1215) sürgeti, hogy a reformokat jobban végrehajthassák. A kongregációk vezetőjét prézes-apátnak hívják. A Kárpát-medencei apátságok kongregációja 1514-ben jön létre. XIII. Leó pápa, 1893. július 12-én, „Summum semper” brevével a kongregációkat is szövetségbe tömörítette és ezáltal felállította a Bencés Konföderációt. A Bencés Konföderáció társas jogi személyiség alakot ölt. Élén a római Szent Anzelm Apátság apátja az Abbas Primas (jelenleg Notker Wolf) áll. A Konföderáció fórumai: a prézesek szinódusa (évente) és az apátok kongresszusa (4 évente).

BENCÉS MISSZIÓ A MAGYAROK KÖZÖTT

Pannonhalma, Szent Márton monostora

Géza nagyfejedelem és Szent István nyugati beilleszkedési koncepciója latin szerzetestérítőket kíván. Így kerültnek az abbas romanus, a római apát, Szent Benedek missziós fiai a magyarok földjére. Szent Márton monostorát 996-ban alapítják prágai Szent Adalbert szerzetestársai, akik a missziós bencések törekvéseit valósítják meg, alapítási évszáma egyúttal az első magyar (kolostori) iskola létrejöttének dátuma is. A szerzetesközösség kezdettől fogva törekedett saját utánpótlásának képzésére, ennek érdekében hozta létre a kolostori iskolát.

A MAGYAR BENCÉSEK TÖRTÉNETÉNEK SZAKASZAI

(996-1585) a „romlás századáig”

Alapításától a XVI. század második feléig monostorunk egy a nyugat európai monostorok közül. Lakói a közös istendicséret mellett számos belső és külső munkát, hiteleshelyi és egyéb írásbeli tevékenységet végeznek. Apátjaik részt vesznek a diplomáciai munkában a kor szokásainak és gyakorlatának megfelelően. Akkor szűnik meg, amikor a török háborúk miatt lehetetlenné válik a szerzetesélet és az utánpótlás képzése is. A tatárjárás nagy veszteséget jelent a monostoroknak, de a XIV. és XV. századi, a világ és az egyház gyakorlata, a kommanda-rendszer legalább akkora pusztítást visz végbe a bencés rendben. A XVI. század küszöbére már legyengülve érkezik, Tolnai Máté főapátsága és a bencések reformja a középkor utolsó fellobbanása.

A török megszállás ideje – Szentmártonyi vár: monostorunk legalább fél évszázadon át (1585 – 1639 – 1683) Győr előváráként hol a török, hol a császári zsoldosok birtoka. Az *inter arma silent musae* ősi igazsága a bencés rendtörténet fájdalmas tapasztalata is.

Az első újjászervezés kora (1639-1786)

Az 1639-ben újjászerveződő Pannonhalma évszázados küzdelmet folytat az életért, a szerzetesség megújításáért, elpusztult apátságai és javai részbeni visszaszerzéséért. A szerzetesélet előbb a pannonhalmi anyamonostorban, majd a kisebb apátságokban, Bakonybél, Tihany, Celldömölk és végül Zalaapátiban (Zalavár) alakul ki. E korszak jellemzője: elmélyült belső életre törekedtek, vállalták környezetük lelkipásztori gondozását.

Pannonhalma a rendi növendékek alapképzésének helye marad, magasabb tanulmányokra Nagyszombatba, Bécsbe és Salzburgba küldik a növendékeket. Osztrák mintát szem előtt tartva próbálnak megfelelni megszokott hagyományaiknak és a kor követelményeinek is. A lelkipásztorkodás mellett új, külső

munkaként a közoktatásba először a felvidéki Modoron kapcsolódtak be a magyar bencések. 1674-ben vették át a latin iskolát, s azt 1777-ig vezették. A jezsuita rend feloszlata után, 1776-ban kezdték el a tanítást a komáromi gimnáziumban, de ez a munka is megszakadt.

Szent Márton monostorának feloszlata 1786-ban.

Ha a Pannonhalmával egyidőben feloszlatták az ausztriai St. Lambrecht-i bencés monostor feloszlataának eddig jobban ismert történetét tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy monostorunk feloszlataát is csak a kamara pénzhányára vezethetjük vissza.

A második újászervezés kora (1802 – 1945)

„Mi II. Ferenc, Magyarország királyja etc. jelen levelünkkel emlékeztetlek adjuk, tudatván mindazokkal, akiket illet, hogy Atyai gondoskodásunk és igyekezetünk arra irányul, hogy kegyesen gondoskodjunk az istentisztelet előmozdításáról és az ifjúság megfelelő neveléséről és oktatásáról. Ezért a Bencések Rendjét a nagyon kedves országunkban, Magyarországon, teljességgel visszaállítjuk a következő kötelezettségekkel: Nagyszombatban, Pozsonyban, Sopronban, Kőszegen, Győrött, Komáromban, Esztergomban, Székesfehérvárott, Pécsen gimnáziumot, Pápan grammatikai iskolát kell fenntartania és megfelelő számú tanárral ellátnia. Szolgálatukból – különösen is Sopronban – a hívő népnek is lelki gyarapodást kell nyernie.” (3)

A bencés közösség újkori létezésének feltétele az iskolai munka. Erre a kihívásra pozitív választ adott, és az elmúlt ezer év legkiemelkedőbb teljesítményét nyújtotta a rend magyar történelmi viszonyaink között 1802 és 2002 között. A legnagyobb tisztelet illeti a szervező elöljárókat és a legegyszerűbb munkát végző rendtársakat is, akár tanárok, akár lelkipásztorok, vagy más, a közért végzett munkakört töltöttek be.

A rendnek számos feladatot kellett megoldania szinte egyidejűleg: saját belső életének, életstílusának kialakítását, az utánpótlás nevelését és tanári munkára történő kiképzését, korábbi apátságai folyamatos átvételét és beillesztését saját központosított szervezetébe, a visszaállítás során kijelölt lelkipásztori munkát, továbbá az el nem hanyagolható gazdasági alapok megeremtését, birtokai jövedelmezővé tételét, megszervezését.

Az 1802-ben kezdődő szinte folyamatos fejlődés, kibontakozás (kisebb megtorpanásokkal) 1945-ig tart, a kommunista állam megszilárdulása, illetve a diktatúra egyházpolitikája vet annak véget szinte egy csapásra (1945-1950). Az új helyzetet az 1950-ben létrejött állam és egyház közti megállapodás rögzíti, illetve köti gúzsba megszorító rendelkezéseivel.

A közösség létszámát tekintve 1950-ig a statisztikai növekedés a jellemző rendünkre. Az 1802-ben visszatérő 39 szerzetesi létszám 1848-ig, a jobbágyfelszabadításig szerény, kiegyensúlyozott fejlődést mutat számos polgári származású testvérrel tagjai között, a jobbágyfelszabadítás után parasztfiatalokkal gazdagszik

és bővül a létszám. Ez a tendencia érvényesül a 19. és 20. század fordulóján is, részben a két világháború között, a numerus clausus megszabta keretek között a 20. század második feléig. 1802-ben 39, 1950-ben 250 szerzetespaptanár és 50 rendi fiatal van. Ma a részleges feloszlatus, a megváltozó körülmények között a Magyar Bencés Kongregáció létszáma 97.

A kiépülő intézményi háttér alapját a földbirtok adta, amelynek gyarapítására szintén törekedtek, az 1950. évi államosításkor 60 ezer hold volt termőföldben, szőlőben, erdőben és vízben. Az 1950 és 1991 közötti időben a túlélésre berendezkedett két ház zömében adományokból létezett. Az elmúlt két évtized adta szabadság ad lehetőséget gazdasági alapjaink fokozatos újjászervezésére.

Ezen személyi és gazdasági pilléreken nyugodott a kétszáz év iskolarendszere. Intézményi szerkezetben is nagyot teljesített a bencés rend. A második újjászervezés lezáró korszakában, 1950-ben a Pannonhalmi Szent Benedek Rend 5 apátságából, folyamatosan kialakuló iskolahálózatból, a Pannonhalmi Szent Gellért Főiskolából, mely egyúttal tanárképző főiskola is, továbbá középiskolákból (Sopron, Győr, Komárom (Komarno Csehszlovákiában), Kőszeg, Pápa, Esztergom, Budapest, Pannonhalma, Csepel) és 26 plébániából és hozzájuk tartozó elemi iskolákból áll. Jól szervezett, harmonikus munka folyik. Ezt feszíti keresztre a világháború és az azt követő események, visszaszorítások.

A második világháború után a fiatal rendtársak egy csoportját az előjárók Rómába küldték azzal a szándékkal, hogy majd, ha erre szükség van, határainkon túlról mentsék át a rendet. Egyik részük Dél-Amerikában, Brazíliában hozott létre előbb önálló perjelséget (1954) és iskolát (1951), későbbben elnyerték az apátsági rangot és mindmáig a Magyar Bencés Kongregáció önálló Szent Gellért Apátsága hatalmas iskolával és lelkipásztori munkával. A csoport másik része Észak Amerikába, a kaliforniai Woodside-ban alapítottak önálló perjelséget(1958) és iskolát. 1976-ban csatlakoztak az Amerikai Cassinoi Kongregáció Szent Anzelm Apátságához.

A fentebb vázolt szerzetesi, kulturális hagyományon, ezen lelki, szellemi örökséggel, továbbá az intézményeket eltartó anyagi bázison nemzedékek nőttek fel, akiknek tehetségük és szorgalmuk mértéke szerint lehetőségük volt arra, hogy közép-, vagy felsőoktatási szinten a tudományok művelésében maradandót alkossanak.

A magyar bencések az elmúlt két évszázadban a hit- és szaktudományok területén számos tiszteletreméltó eredményt értek el, magyar kultúránk vonatkozásában mindenképpen élenjárók voltak, mint például Jedlik Ányos fizikus, egyetemi tanár, a dinamó felfedezője, Czuczor Gergely költő és nyelvész, az első magyar értelmező és történeti szótár szerzőpárosának egyike, és így tovább.

Az állam és egyház közötti megegyezés (1950) után kialakult helyzet Pannonhalmán és a Magyar Bencés Kongregációban

Az 1950-es esztendőket követő évtizedekben Pannonhalma, úgy is mondhatnánk, hogy Magyarország szerzetes-városállama igen bonyolult összetételű lesz. Itt él a

megcsonkított bencés közösség, amelynek többi tagja szétszórattatásban valamilyen módon mégis csak kapcsolódik az anyamonostorhoz, egy szerzetesközösség szintje állandóan 320 diákkal (iskola és diákközösség), később világi tanárokkal. 1951-től létrejön a főmonostoron belül egy Állami Szociális Otthon kommunista vezetéssel, amelynek cca 100 fős létszáma a feloszlott szerzetesközösségek idős vagy Pannonhalmára internált szerzeteseiből áll: bencés, ciszterci, domonkos, premontrei, ferences, piarista, jezsuita, szalézi, verbita, kapucinus és más szerzetesekből áll, jelen van továbbá néhány szerzetesnővér is, később számuk növekszik.

Az 1950 és 1991 közötti időben a túlélésre berendezkedett két ház zömében adományokból, csekély államsegélyből létezett.

A monostor, az iskola és az öregotthon világi munkatársakat alkalmaz, így a környék legnagyobb munkaadója Pannonhalma. Itt szerzetesközösségek története, iskola és intézménytörténetek folynak össze, egy összkép kialakításánál számos szempontra van szükség.

További információkat lehet meríteni internetes forrásból: a Bencés Konföderáció, az ATLAS OSB formájában az egyre bővülő világhálón is bemutatkozik <http://atlas.osb-international.info/> honlapjával.

A *Magyar Bencés Kongregációt* a Pannonhalmi Főapátság, a tőle függő a Bakonybéli Apátságban lévő Szent Maurícusz Perjelség a Tihanyi Apátságban lévő Szent Ányos Konventuális Perjelség, a Győri Szent Mór Konventuális Perjelség és a Sao Paulo-i Szent Gellért Apátság alkotja, valamint a Kongregációhoz tartozik még a Budapesti Bencés Tanulmányi Ház, a Komáromi Bencés Rendház (Szlovákia) és a Domus Religiosa in Unterwart (Ausztria). A Magyar Bencés Kongregáció prézes-apátja a mindenkori pannonhalmi főapát.

A MAGYAR BENCÉS KONGREGÁCIÓ ÉLETE

– „ORA ET LABORA” – „IMÁDKOZZÁL ÉS DOLGOZZÁL”

A magyar bencés közösség létszáma 2012. szeptember 1-jén 97 fő volt. A bencések Pannonhalmán, Tihanyban, Győrött, Bakonybélben, Budapesten, plébániákon és Sao Paulóban élnek. Mindegyik közösségben napirend van, amely a szerzetesi zsolozsma imaóráiból és a naponta végzett konventmiséből áll. Ezt lelki olvasmány, elmélkedés egészíti ki a lehetőségnek és alkalomnak megfelelően. A kongregáció életében az oktató-nevelői munka ma is meghatározó és a leghangsúlyosabb: Pannonhalmán 340, Győrött 450, Tihanyban 160, Sao Paulóban 1600, a Pannonhalmi Gimnáziumhoz tartozó Szent Benedek Gimnázium, Szakképző Iskola és Kollégiumhoz – különféle iskolatípusokban, 700+1200 diák, illetve felnőtt tartozik.

A Pannonhalmi Területi Apátság 15 egyházközsége lelkipásztori ellátása, továbbá Tihany és környéke lelkipásztori ellátása is a bencés közösségé, saját házukban, de környékükön is segítenek a hívek lelki gondozásában.

II. János Pál pápa 1993. május 31-én, Pütkösd Ünnepe alatt „Hungariae nationis” kezdetű apostoli levelében a Pannonhalmi Területi Apátság korábbi, történeti jogait meghagyja és a korábbi változásokat szentesíti. A Pannonhalmi Területi Apátságnak ma 15 plébániája van. Egyházközségeink három kivétellel általában mind kisebbek. Mindössze 3 plébánián lakik plébános, a többi egyházközséget a Főmonostorból vagy a Győri Perjelségből látják el. Ménfőcsanakon működik az Árpádházi Szent Margit Evangélicizációs Centrum, ahol egész éven lelkigyakorlatokat, lelkiségi mozgalmak összejöveteleit, továbbá a karizmatikus mozgalom kurzusait tartják.

MAGYAR BENCÉSEK A KORTÁRS KULTÚRÁBAN

Miközben a 20. század technikai civilizációja már nem csak a szerzetesség, hanem a művészet létének értelmét is megkérdőjelezi, Pannonhalma monostora ugyanúgy, mint a bencés monostorok többsége, újra és újra szeretné felhívni a figyelmet arra, hogy Isten jelen van a világban, s nem törődhetünk bele sem Kelet és Nyugat, sem Egyház és világ, sem hit és kultúra elszigetelődésébe. Monasztikus örökségünknek legsajátosabb és talán a II. Vatikáni Zsinat óta újra tudatosított értéke valószínűleg annak felismerése, hogy az Egyház – ahogy a Zsinat mondja –, *„együtt menetel az egész emberiséggel, a földi sorsban osztozik a világgal, és kovásza vagy éppen Lelke a társadalomnak”* (*Gaudium et spes*, IV/40). A hasonlatot továbbgondolva joggal kérdezhetjük: Még ha a test próbálja is elfelejteni a lelket, megfeledezhet-e testéről a lélek? Létezhet-e külön valóságként bármelyik is? – A dialógikus viszony, amely saját korunkhoz és szellemi-lelki örökségünkhöz fűz bennünket, egyszersmind istenkeresésünk igazi gazdagságát és hitelét is adja.

Konkrét területek:

A kultúra apró elmozdulásaira talán mindenekelőtt fő munkaterületünk, a középiskolai oktató-nevelő munka tesz érzékennyé bennünket. A 12-18 éves korosztállyal való intenzív kapcsolatunk folytán szinte napi feladatként éljük meg, hogy nyomon kövessük mind az értékek terén bekövetkező hangsúlyváltásokat és -módosulásokat, mind pedig a családok, a társadalom életében lezajló szociokulturális mozgásokat. Az iskolai munka valószínűleg mindennél inkább igazolja számunkra, hogy hit és kultúra nem játszható ki egymással szemben.

A gimnázium szervezésében a tanév folyamán rendszeresen kerül sor előadásokra, koncertekre, kiállításokra. A „péntek esti előadások” keretében olyan

egyetemi oktatókat, tudósokat, írókat, művészeket hívunk meg a diákokhoz, akik szívesen vállalkoznak arra, hogy saját szakterületük egy-egy témáját kifejtsék az érdeklődőknek. Az írókat felolvasásra, könyvbemutatóra, a muzsikusokat egy-egy ünnepi pillanathoz kapcsolódó koncertre szoktuk kérni.

A monostor élő szellemi és lelki javainak megosztása mellett nagy és egyre nehezebb feladat a történelem tárgyi emlékeinek olyanfajta bemutatása, amely lehetővé teszi, hogy a nap mint nap ideérkező turisták a szerzetességről mint *élő* valóságról szerezzenek tudomást, és ne csak egy egzotikus világban tett röpké kirándulás legyen ez számukra. A főapátság fenntartásában működő idegenforgalmi iroda, a Tricollis Tárlatvezető Iroda ezt a célt igyekszik szolgálni, amikor a hivatásos idegenvezetők mellett rendszeresen alkalmat kínál a gimnázium diákjainak, hogy – az idegenvezetői tanfolyam elvégzése után – az ittélők hitelességével beszéljenek Pannonhalma múltjáról és jelenéről.

A magyarországi egyházi könyvkiadás gazdag kínálatában sajátos szint és érdeklődést képvisel a Bencés Kiadó, hiszen fennállása óta nagy figyelmet szentel annak, hogy a monasztikus teológia és spiritualitás régi és új műveinek fordítása mellett közre adjon olyan köteteket is, amelyek a mai Pannonhalma szellemi-lelki műhelyében születtek.

1993-ban indult újra a főapátság folyóirata, a Pannonhalmi Szemle, amely 1926 és 1944 között talán a legfontosabb fóruma volt mindazoknak a szerzeteseknek, akik saját szakterületükön önálló kutatásokat folytattak. Az új folyam szerzetesekből és világiakból álló szerkesztőbizottságával, évente négyszer megjelenő tematikus számaival a hit és a kultúra párbeszédének szeretne helyet adni.

A Magyar Bencés Kongregáció élete és tevékenysége után érdeklődők a www.bencses.hu honlapunkról gazdag és naprakész információt szerezhetnek bencés közösségeink életéről, programjairól, iskoláinkról, továbbá megtekinthető értékeinkről, lelki, szellemi és gazdasági tevékenységünkéről.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE
ÉS MŰHELYEI

„KÖTŐDÉS-NYOMOK”

A VALLÁSOS MESTER-TANÍTVÁNY KAPCSOLATOKBAN

MIDLING ANDREA

A MESTER-TANÍTVÁNY KAPCSOLATOK

Létünk, identitásunk meghatározó eleme, hogy kapcsolatokban élünk. Általuk jutunk elismeréshez, ezek engednek tájékozódni. Ennek fontossága azonban csak akkor válik érzékelhetővé, ha valami miatt törés, vagy hiány lép fel ezen a téren. Az identitás kialakulása mindig egyfajta „egyensúlypróba”: cselekedeteinket mindig valamilyen módon befolyásolja az, hogy mielőtt cselekszünk, már valamilyen reakciót feltételezünk a másikról. Minden kapcsolatban egy ilyen egyensúly-aktusról van szó, amikor próbálunk eligazodni az elvárások és az eddigi élettörténetben tudatossá vált Én-kép között.

Feltehetően a mester-tanítvány kapcsolatok oly régóta léteznek, amióta csak emberi közösségek vannak. Bárhol, ahol valamilyen tudás, ismeret átadása történik – bármilyen formában is – létrejön ilyen, vagy hasonló kapcsolat. Valamennyi mester-tanítvány kapcsolat alapja a kölcsönös tisztelet és – itt kiváltképp – a bizalom. Ez az állandó és kölcsönös, tudatos adás és kapás váltakozásában nyilvánul meg.

A különböző lelkiségi iskolák szintén nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy a lelkiélet fejlődése ún. mester-tanítvány viszonyban történjen. Általában kiemelten fontos a tanítvány engedelmessége; a mester pedig magas mércét állít ragaszkodva a hagyományokhoz és a szent iratokhoz. Ebben az összefüggésben a mester-tanítvány kapcsolat szigorúan csak a tanítvány spiritualitásának mélyítésére irányul, ennek ellenére gyakran előfordul az, hogy a mester és a tanítvány között nem kívánatos érzelmi függőség alakul ki.¹ Ebben a kapcsolati formában azonban a függőség sokszor burkolt és nehezen felismerhető módon van jelen, s fennállhat mind a „mester”, mind pedig a „tanítvány” részéről. Ezért tanítják azt, hogy a tanítvány

¹ Ez ellen a veszély ellen a keleti vallások mesterei úgy védekeznek, hogy szándékosan csökkentik a mester-tanítvány kapcsolat személyességét. Törekednek arra, hogy paradoxonok, koanok (jelképes történetek) segítsék a tanítványt abban, hogy addigi gondolkodása megváltozzon, és a mester a személye iránti tisztelet elnyerése helyett éppen arra törekszik, hogy feleslegessé tegye magát. Vö. Diener, M.S. (Hrsg.) (1996), *Das Lexikon des Zen*, München: Goldmann.

egy idő után „benső vezetőjére” bízta magát, hogy egyre inkább kifejlődjön az a képessége, hogy a lelkében megjelenő mozgásokat maga értelmezze.²

Gyakran előfordul azonban, hogy a „mesterek” nem veszik figyelembe a lelkiélet törvényszerűségeit, és érzelmi függőséget provokálnak. B. Grom szerint ez a veszély különösen azokban a csoportokban és közösségekben fordul elő, ahol karizmatikus a vezető, és az ismert lelkiismereti hagyományok és intézmények keretein kívül áll. „Egy „karizmával” rendelkező vezetővel, vagy vezérrel való kapcsolatot (tanulásméleti szempontból), az érzelmi áttételt (pszichoanalitikus szempontból) nemcsak spirituális eszményképek, hanem a már szinte határnélküli odafordulás, elismerés, biztonság és nagyság utáni kifejezett vágy is motiválhatja egész addig, hogy azt a legnagyobb kielégülés forrásaként éljük meg, amiről szinte már lemondani is képtelenek.”³ A követők csodálata és engedelmessége magatartása a vezető érvényesülési és hatalmi igényeit hívhatja elő (vizionálttétel), amely olyan fellépésre és lelki felsőbbrendűségi tudatra készítheti, ami viszont még hatékonyabban elégítheti ki a követők kívánságait és érzelmi függőséghez vezethet. Ebben az összefüggésben jelentős mértékben meghatározza a mester-tanítvány kapcsolatok fejlődését és alakulását a résztvevő felek élettörténeti háttérének és akár kötődési tapasztalatainak ismerete.

VALLÁSLÉLEKTANI MEGKÖZELÍTÉS

De hogyan ragadható meg és vizsgálható a vallásos mester-tanítvány kapcsolat valláslélektani megközelítésben? Miben különbözik, vagy hasonlít a tanár-diák, a szülő-gyerek, a baráti, ill. a párkapcsolatokhoz? Lehet-e következtetéseket levonnunk, és ha igen, melyeket a spirituális mester-tanítvány kapcsolatból az istenkapcsolatra vonatkozóan? Hitelesebb-e az olyan elemzés, ahol a mesterek és tanítványaik beszámolóiból, vagy viselkedésük megfigyeléséből és elemzéséből nyerünk információt, vagy az irányított interjúk, a direkt kérdések adnak pontosabb választ? Vajon a beszámoló nyelv elemzés szintjén ugyanazt az információt nyújtják-e, mint amit egy mélylélektani elemzéstől várnánk? Ilyen és hasonló kérdések adták egy korábbi kutatás kiindulópontját⁴, mely e tanulmány alapját is képezi.

A vallásos jelenségek kapcsán a kihívást elsősorban M. Utsch gondolattal egyetértve az jelenti, hogy „a vallás empirikus-pszichológiai kutatása, amely megköveteli a ’transzcendens kizárását’, vagyis a felismerés határainak figyelembevételét a vallásos

² Vö. Loyolai Szent Ignác, *Lelkigyakorlatok*, Budapest, 1994, Bevezető megjegyzések, 15.

³ Grom, B., *Religionspsychologie*, 63-64.

⁴ Vö. Midling, A., & Czigány, L., (2008) „Rede-Spuren...”, *Untersuchung der Bindung von spirituellen Leitern in verschiedenen religiösen Gemeinschaften*, *European Journal of Mental Health* Vol3 (2008) 2, 171-321.

jelenség tudományos megközelítésénél, itt különösen is érzékelhetővé válik. Mivel a vallásos történés elsősorban a lelki élmény személyes értelmezéseként nyilatkozik meg, ezért a személyes tapasztalat és a 'transzperszonális esemény' közötti határ meghúzása pszichológiailag nem vizsgálható és dokumentálható".⁵ A vallás pszichológiai nehézségére nemcsak a vallás fogalmának nehézsége utal, hanem az aktuális kutatási helyzet is, melyben a vallásosság számos különböző lélektani dimenziójának a variációja különböztethető meg.⁶ Hasonlóan érvel Susanne Heine, amikor a vallás tudományos vizsgálatánál szorgalmazza a differenciált eszközök alkalmazását: a valláspszichológiának „nemcsak kész skálákkal kellene dolgoznia, hanem a kulisszák mögött ki kellene tekintenie a filozófiai és világnézeti feltevésekre is, hogy képes legyen felmérni a kutatás érvényességét és hatását, melyek megismerési lehetőségei természetesen mindig is lehatároltak maradnak. [...] hiszen „ismereteinket a különböző feltevések és módszerek által sajátítjuk el, hiszen a valóság nem leképezhető, csak rekonstruálható a különböző perspektívák által.”⁷

A jelen tanulmányban említett kutatás ennek a valláslélektani szemléletnek a tükrében vizsgálta a John Bowlby (1907) nevéhez kapcsolódó kötődésemélet segítségével a különböző vallási felekezetek⁸ lelki mestereinek kötődési jellegzetességeit a felnőtt kötődési interjú (AAI) segítségével. Az elemzés során nem az interjúk tartalmi mondanivalója, hanem a koherencia volt az elsődleges szempont, vagyis az, ahogyan az interjúalany kötődéstapasztalatairól beszélt. A koherencia vizsgálatára a nyelvfilozófus Grice maximáit alkalmaztam. A feltevés az volt, hogy a „lelki mester” kötődési stílusa alapján információk nyerhetők egyrészt a mester, mint kötő kötődési képességéről – amely adott esetben függővé tevő lehet –, másrészt Istenhez való kötődésének jellegéről.

VALLÁSOSság ÉS KÖTÖDÉS

Különböző a vallásosság és kötődés témában végzett korábbi kutatások feltárták, hogy a felnőtt vallásosság bizonyos aspektusai, különösen az istenhit és az istennel való perszonális kapcsolat megléte, megjósolhatók a gyerek kötődési típusából és a szülői vallásosságból.⁹ Ezek a tanulmányok számos érdekes párhuzamra utalnak a

⁵ Utsch, M. (1998), Aufgaben, 178.

⁶ Ebd. 30. ff.

⁷ Heine, S. (2005), Grundlagen der Religionspsychologie, Stuttgart, 30.

⁸ Katolikus, evangélikus, zsidó, buddhista, krisna tudatú, és Baha'i közösségek spirituális vezetőivel készülték interjúk 2004-2006 között.

⁹ Vö. Lee A. Kirkpatrick, Philip R. Shaver, Attachment Theory And Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 1990, 29 (3): 315-334.

szülő-gyermek kötődés és a későbbi vallásosság közötti összefüggés tekintetében. Kirkpatrick egyik tanulmányában kimutatta, hogy Isten és a vallás kompenzáló funkciót tölthet be az elkerülően kötődő emberek élettörténetében: eszerint Isten helyettesítő kötődési figuraként szolgálhat.¹⁰ Számos egyéb tanulmány is korrelációt mutatott az emberek istenképe és szülőképe között, különösen az anya-gyerek kapcsolat összefüggésében (Nelson, 1971; Strunk, 1959).

De más témák (pl. a szerelem mint „kötődési folyamat”) is megjelennek Shaver és munkatársai tanulmányában (1988), igazolva azt, hogy egy felnőtt szerelmi kapcsolat meglepő hasonlóságot mutat a csecsemő-anya kötődéssel.¹¹ Hazan és Shaver ezt azzal magyarázza, hogy az individuális különbségek a felnőttek párválasztásában megközelítik azokat az individuális különbségeket, amelyek a csecsemő kötődési mintáiban láthatók¹². Ezen túl léteznek más, a felnőtt kötődés individuális különbségeivel kapcsolatos kutatások is, mint pl. a kötődés és személyiség, vagy a felnőttkori kötődési minták és az önértékelés kapcsolatának vizsgálata¹³ a kötődésemélet segítségével (Collins és Read 1990, Feenay és Noller, 1990), vagy a személyiség és vallásosság¹⁴ összefüggésének vizsgálata, továbbá azok a tanulmányok, amelyek azt igazolják, hogy a kötődés belső munkamodellje hierarchikus szerkezetet mutat.¹⁵ Ez utóbbi szerint a hierarchia alapját a különféle személy-specifikus (apával, anyával, legjobb baráttal, kollégával, stb. kapcsolatos) kötődési munkamodellek alkotják, ezekre épülnek a kapcsolatok osztályozásán alapuló általánosabb munkamodellek (pl. szülőkhöz, kortársakkal, kollégákkal való kapcsolat). Ezek a kategóriák aztán besorolhatók egy általánosított kötődési figura alá. Az említett tanulmányban leírt eredmények arra engednek következtetni, hogy a három faktorból álló – tehát az Istenhez, az apához és az anyához való kötődést külön kezelő – modell megfelelőbb, mint az egy faktorból álló, egyetlen általánosított kötődési figurát feltételező modell, vagy a két faktorból álló modell, amely az Istenhez és a szülőkhöz való kötődés között tesz különbséget.

Kirkpatrick szerint a romantikus szerelmi kapcsolathoz hasonlóan a vallásos hit és tapasztalat számos aspektusa is eredményesen megragadható a kötődésel-

¹⁰ Ebd. 315.

¹¹ Vö. Lee A. Kirkpatrick, A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1997, 36 (2): 207-217.

¹² A kutatás részletes bemutatását ld. Zsolnai A. *Kötődés és nevelés* (2001), Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 35-39.

¹³ Vö. Zsolnai A. *Kötődés és nevelés* (2001), Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 53-54.

¹⁴ Vö. Wade C. Rowatt, Lee A. Kirkpatrick, Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:4 (2002) 637-651.

¹⁵ Vö. Tick N. Sim & Bernice S. M. Loh, Attachment to God: Measurement and dynamics, in: *Journal of Social and Personal Relationships*, Vol. 20(3): 373-389.

mélet szemszögéből, s a vallásosságban megfigyelhető individuális különbségek kapcsolatban állhatnak a korai kötődési élményekkel. Megállapítja, hogy a legtöbb keresztény hagyomány Istene sokban egyezik a teljesen kielégítő kötődési alak elképzelésével, hiszen az Istennel megélt kapcsolat funkcionálisan hasonló ahhoz a gondoskodáshoz, amelyet a kötődési kapcsolatok nyújtanak. De ezen kívül a keresztények által a hit kifejezésére szolgáló ábrázolás és nyelv is erősen emlékeztet a kötődés jelenségére (Gorsuch, 1968; Spilka és mtsai, 1964).¹⁶

Témánk szempontjából figyelemre méltó az a tanulmány is, amely egy konzervatívnak mondható papnevelő intézetben (szemináriumban)¹⁷ tanuló diákok esetében vizsgálja a biztos kötődés szerepét a feltételezhető lelki érettség tekintetében. E tanulmány kiemeli a felnőttkori kötődés és a lelki érettség közötti pozitív kapcsolatot. A szemináriumi képzési forma néhány fontos megkötéssel jár a diákok életére vonatkozóan, és felkészíti őket a keresztény vezetővé válásra. Az eredmények azt mutatják, hogy a szemináriumi gyakorlat önmagában nem, csak egy adott interperszonális kontextus keretében fejt ki hatását. A szeminaristák hitbéli érettsége részben a jelenlegi kapcsolati kötődéseikből, részben gyermekkori kötődéseikből fakad. A felnőttkori kapcsolatok hatással vannak a diákok lelki életére, és így fontosak az Istennel való kapcsolat mélyítésében is. A szeminaristák számára a fakultás lehetőséget jelent a lelki fejlődésre. Bár vannak, akik vitatják, hogy a graduális képzésben résztvevő, a pszichológiát és a vallást integrálni próbáló diákoknak professzoraikra kötődési figuraként lenne szükségük, az említett tanulmány szerint az oktatók hatása a tanulók hitbéli fejlődésére részben kapcsolati szinten érezteti hatását. A diákok felnőttkori, lelkészi hivatásra felkészítő kapcsolataik fontosak hitük fejlődésében. Minél több biztonságot ad a professzor és a diák kapcsolata, beleértve a bölcsesség és erény átadását és annak a biztonságnak a felfedezését, hogy szolgálhat másokat, annál könnyebben fog megbízni a diák másokban, és kerül közelebb másokhoz – Istent is beleértve. A tanulmány szerint ez a fajta tanár–diák kapcsolat modellként segíthet a jövőbeni vezetőknek, és a biztos felnőtt kapcsolati stílus magánéletükben és szolgálataikban is megvalósulhat. Azok a vezetők, akik megtapasztalták az összefüggést saját felnőttkori biztosan kötődő kapcsolataik és Istennel való kapcsolatuk között, anélkül hathatnak egyházukra, hogy közben színlelnének, és visszaélnének vezető szerepükkel.

¹⁶ Ilyen képek: „Isten vagy Jézus egymás mellett”, „egymás kezét fogva” vagy „kézben tartva” felhatalmazza a hívőket, hogy (saját hasznuk szerint) szembeszálljanak a nehézségekkel, kiállják a versenyt és a megpróbáltatásokat. Vagy nyelvtanilag Isten jelzői, mint a „szeretet”, „védelem”, „nem távoli”, „nem elérhetetlen”, „aki kényelmet biztosít számomra”, „melegszívű menedék”, vagy aki „aki mindig vár rám”, stb. kifejezések.

¹⁷ Vö. The Role of Secure Attachment in Predicting Spiritual Maturity of Students at a Conservative Seminary, in: *Journal of Psychology & Theology*, 28(2), 99-108.

A KÖTŐDÉSELMÉLET ÉS A MESTER-TANÍTVÁNY KAPCSOLAT

John Bowlby (1907-1990) eredetileg klinikai közegben dolgozott, ahol gyerekek és fiatalok fejlődését meghatározó traumák feldolgozásával találkozott. Az Anna Freud nevével fémjelzett angol pszichoanalitikus módszert ötvözte elméletében azokkal az etológiai paradigmákkal és empirikus módszerekkel, amelyeket megfigyelései alapján rögzített. Célja az volt, hogy igazolja a megbízható anya-gyerek kötődés jelentőségét a személyiségfejlődés későbbi fázisaiban. Bowlby szerint ui. a kötődési magatartás és közelség utáni igény, amely minden emberben élete végéig alapmotívumként jelen van, olyan bázis, amelynek túlélési funkciója van.

Elméletének egyik központi gondolata az, hogy a csecsemőnek megvan az a vele született képessége, hogy egy számára megbízható személy közelségét keresse. Elmélete szerint egy gyermek *első életévének közepe* táján képet formál a számára *elsődleges kötő személyről*. Ha fáradt, beteg, bizonytalan vagy egyedül érzi magát, olyan kötődési viselkedések aktiválódnak, mint a kiabálás, sírás, nevetés, kapaszkodás, követés, amelyek funkciója az, hogy újra helyreálljon a bizalmi személyhez való közelség. Ezzel elsajátítja azt a képességet, hogy akkor is keresse azt a személyt, aki róla gondoskodik, ha az számára nincs jelen. Ezzel együtt az elváláskor *fájdalom* is fellép, és aktiválódik a kötődési viselkedés. A kötődési viselkedés, valamint a kötő alak mindennapi reakciója által a gyermekben kifejlődik az ún. kötődési reprezentáció, a kötődés *belső munkamodellje*. Az elmélet szerint a kötődési rendszer önálló, életünk végéig fennálló motivációs rendszer, amely viszonylag független a szexuális és agresszív ösztönkésztetésektől. Azokból az interaktív és kommunikációs tapasztalatokból, amelyeket a csecsemő a gondozójával első életévében átél, születik meg a kötődés és valahova tartozás érzése, amely élményektől függően különböző színezetű lehet.¹⁸ Az a tapasztalat pedig, ahogyan a kötő személyek funkcionálnak, beépül a gyermek teljes világába. Amennyiben valóság-hű integráció történik (*biztosan kötődő munkamodell*), koherens megegyezés jön létre a gyermeki közelség utáni igény és a valóságosan beleérző válasz között, amely az elsődleges kötő személyek részéről érkezik. Ha a valóság-hű integráció nem sikerül, a tulajdonképpeni kötődésigényeket elnyomva – a kötő személy iránti közelség helyreállítását szolgáló – *torzult alkalmazkodási stratégiák* jönnek létre (*bizonytalan-ambivalens vagy bizonytalan-elkerülő munkamodell*)¹⁹. Ezzel saját szemszögéből

¹⁸ Vö. Endres, M. und Hauser, S. (2002), Bindungstheorie und Entwicklungspsychologie-einführende Anmerkungen, in: Endres Manfred/ Hauser Susanne (Hrsg.), Bindungstheorie in der Psychotherapie, München, 9 -17.

¹⁹ Vö. Dornes, M., Die Eltern der Bindungstheorie: Biographisches zu John Bowlby und Mary Ainsworth, in: Endres M./ Hauser S. (Hrsg.) (2002), Bindungstheorie in der Psychotherapie, München, 18-38.

nézve a gyermek „hamis egzisztenciára”²⁰ kényszerül, amely egyértelműen kihát későbbi személyiségfejlődésére és önértékelésére. A kötődés jellegének vizsgálatára Mary Ainsworth kidolgozta az „idegen helyzet” módszerét, amely 8, egyenként 3 perces epizódból áll, idegen környezetben, ahol a szülő(k) vagy a gyermek gondozói egy idegennel felváltva maradnak együtt a gyermekkel. Az anya távozása, majd visszatérése utáni gyermeki reakcióból következtetni lehet az említett kötődési viselkedésre.²¹ Az „idegen helyzet” módszere azonban csak a gyermek 18 hónapos koráig alkalmazható, amikor még állandó és megbízható a csecsemő és az anya közötti interakció. Az „idegen helyzet” kizárólag a kötő személy érzékenységének a vizsgálatára szolgál. A csecsemő és a mindenkori gondozója közötti különböző kötődési minőségek az érzések különböző rendszerét hozzák létre. Ezek olyan korban alakulnak ki, amelyre a gyermek később nem képes tudatosan nyelviileg emlékezni (koragyermekkorai amnézia).

A kötődélmélet követőinek meggyőződése az, hogy a korábbi kötődési tapasztalatok kihatnak a felnőtt individuumban kapcsolataira, arra ösztönözte a 90-es években a kutatókat, hogy a felnőttek kötődési reprezentációját kutassák. Fontos lépést jelentett Mary Main és munkatársainak úgynevezett „move to the level of representation” megállapítása. A kötődésreleváns kijelentések nyelvi szerkezetének vizsgálatára és operacionalizálására Main és munkatársai kidolgozták az „Adult Attachment Interview”-t.²²

Bowlby is úgy gondolta, hogy a felnőtt korban az epizódszerű emlékezés részletei a középpontba állító terápiás munkában javíthatják a szemantikus emlékezést²³ A terápiás folyamat célja az, hogy biztos modellek segítségével támogassa a korábbi ellentmondásos modellek feldolgozását, tudatosítását és a tőlük való elszakadást.

Ainsworth (1989) úgy érvel, hogy a barátság, házasság, szülő-gyermek kapcsolat – vagy a mi esetünkben a mester-tanítvány, vagyis spirituális vezető és tanítványa

²⁰ Buchheim A, Kächele H. (2001), Adult Attachment Interview einer Persönlichkeitsstörung: Eine Einzelfallstudie zur Synopsis von psychoanalytischer und bindungstheoretischer Perspektive. *Persönlichkeitsstörungen: Theorie und Therapie* 5: 113-130.

²¹ Vö. Dornes, M., Die Eltern der Bindungstheorie: Biographisches zu John Bowlby und Mary Ainsworth, in: Endres M./ Hauser S. (Hrsg.) (2002), Bindungstheorie in der Psychotherapie, München, 28.

²² George C., Kaplan N., Main M: Adult Attachment Interview, unpubl. manuscript. Berkeley, Department of Psychology, University of California, 1985-1996.

²³ „... es ist häufig hilfreich, den Patienten zu ermutigen, sich so detailliert wie möglich an tatsächliche Geschehnisse zu erinnern, damit er neu und mit allen entsprechenden Gefühlen sowohl seine eigenen Wünsche, Gefühle und Verhaltensweisen bei jeder speziellen Gelegenheit als auch das mögliche Verhalten seiner Eltern bewerten kann. Auf diese Weise hat er Gelegenheit, Vorstellungen im semantischen Speicher zu korrigieren oder modifizieren, von denen er feststellt, daß sie nicht mit dem historischen und gegenwärtigen Beweismaterial übereinstimmen.” Bowlby J. (1983), Verlust – Trauer und Depression. Frankfurt a.M: Fischer, 88.

kapcsolat – mindegyikének van ugyan kötődési vonatkozása, de nem minden kapcsolat rendelkezik azzal az alapvető biztonsági tőkével, amely az elsődleges kapcsolatok tartós kötődésének sajátsága. Ezekben a rugalmas kötődésekben szükség van egyfajta közelség fenntartására, amely örömet szerez, az elváláskor pedig feszültséget teremt, és újraegyesülésre ösztönöz.

A kötődéelmélettel kapcsolatos eddigi kutatások²⁴ alapján azt mondhatjuk, hogy a kötődés nem más, mint egy rugalmas érzelmi kötelék, mely előhívja a környezet aktív figyelmét, és ezáltal támogatja az autonómia fejlődését. A gyermekkori kötődési folyamatok alapozzák meg azt, ahogyan a felnőtt kapcsolatokban a kötődés megvalósul. Main (1990) felnőtt kötődést vizsgáló kutatása feltételezi, hogy egy adott személy felnőttkori kapcsolatai aktiválják azokat a kötődési módokat, amelyek korai gyermekkorában szerveződtek. Hazan és Shaver (1994) továbbfejlesztették Main eredményeit, és kibővítették a felnőtt kötődés fogalmának értelmezését a kötődés alakulásával, a belső munkamoddellel, egyéni különbségekkel, a kapcsolatok fenntartásával és a szakításokra való reagálás megértésével.

Ezekhez a felismerésekhez fontos kiegészítés a tárgykapcsolat-elmélet állítása, miszerint a belső szelf- és tárgyrepresentációk, amelyek a koncepciót tekintve hasonlítanak Bowlby belső *munkamodelljeire*, a személy első kapcsolati élményei során alakulnak ki (Rizutto, 1979). Ezek a korai representációk nagy hatással vannak az egyén későbbi istenképére, illetve Istennel való kapcsolatára. Számos tanulmány vizsgálta a tárgykapcsolat és az istenkép viszonyát, és úgy találta, hogy az érettebb tárgykapcsolat pozitívan viszonyul az egészséges istenképhez (Brokaw és Edwards, 1994) A lelki érettség, istenkép és a tárgykapcsolat fejlettségi szintje közötti kapcsolat vizsgálatában Hall és Brokaw (1995) azt találta, hogy a lelki érettség (pozitívan) korrelál a tárgykapcsolat fejlettségi szintjével és az istenképpel. Ez a kapcsolat segíti az interperszonális élmények internalizálását, és a hozzájárul a lelki érettséghez.

Ahogyan a tárgykapcsolat elmélet, úgy a kötődés és lelki érettség viszonyát taglaló tanulmány szerint²⁵ is az Istennel való kapcsolat Bowlby eredeti elmélete szerint vett kötődés (Kirckpatrick és Shaver, 1990). Ahogy fentebb már megjegyeztük, a belső munkamodellekből származó korai kötődési minták továbbfejlődnek, és hatással vannak a felnőttkori kötődésekre. Ez azt jelenti, hogy az egyének belső munkamodellje kihat az Istennel való kapcsolatra is, vagy legalábbis összekapcsolódik az Istenhez való kötődéssel. Ahogyan az Istennel való kapcsolat döntő

²⁴ Vö. Klaus E. Grossmann, Die Entwicklung von Bindungsqualität und Bindungsrepresentation, in: Manfred Endres, Susanne Hauser (Hrsg.), Bindungstheorie in der Psychotherapie (2002), München, 38-54.

²⁵ Vö. The Role of Secure Attachment in Predicting Spiritual Maturity of Students at a Conservative Seminary, In: Journal of Psychology & Theology, 28(2), 99-108.

összetevője a lelki fejlődésnek és érettségnek, úgy a kötődés fontos elem a lelki érettség megértéséhez.

A fentiek alapján kijelenthető, hogy a lelki érettség kapcsolati szempontjai megmagyarázhatók és megérthetők a kötődés jelenségén és a tárgykapcsolat-elméleten keresztül. A lelkiség gyökerei az elsődleges kapcsolati kötődésben találhatóak meg, ha hiányos vagy elégtelen a kötődés, az a lelki érettség hiányához vezethet. A lelkiség megélésének és továbbadásának, a lelki érettség kifejlődésének egyik tényezője a spirituális mester-tanítvány kapcsolat.

A KÖTÖDÉSI ÉLMÉNYEK NYELVI MEGJELENÉSE

„Aki nem képes a múltjára emlékezni, az soha nem fog tőle megszabadulni.”²⁶ Ezzel a csattanós és tömör aforizmával vezeti be John Bowlby fejlődéelmélete terápiás szemléletét. Bowlby a terapeuta fő feladatát abban látja, hogy mélyen beleérző magatartásával a kliensnek abban segítsen, hogy élete eddigi kapcsolataira reflektálni tudjon és így a jelenlegi kapcsolatrendszerét megfelelőbben tudja értékelni.

Az elmélet szerint a kötődéstapasztalatok feldolgozottsági fokát és az egyén reflektáló és affektív-kognitív flexibilitását tudjuk a nyelvi megnyilvánulásai alapján megítélni. George, Kaplan és Main²⁷ a „states of mind in respect of attachment” operacionalizálására kifejlesztettek – elsősorban fejlődéslélektani kontextusban – egy azóta a klinikai gyakorlatban is egyre nagyobb érdeklődést kiváltó kutatási eszközt: a felnőtt kötődési interjút (AAI: Adult Attachment Interview). A módszer-tanilag megalapozott és differenciált eljárásnak számító felnőtt kötődési interjú segít abban, hogy a gyermekkori kötődési emlékek felidézése által fény derüljön a felnőtt jelenlegi kötődési reprezentációjára.

A felnőtt kötődésinterjú egyik jellegzetessége a nyelvi koherencia. A kötődés-élmények koherens visszaadása biztos kötődésre utal, inkoherens ezzel szemben bizonytalanra. A nyelvi koherencia két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy az interjú-alany által mondottak igazak, másrészt hogy a mondottak megegyeznek azokkal az érzésekkel, amelyek a beszéd előtti élményekhez kapcsolódnak.²⁸ Nyelvi inkoherencia akkor jelenik meg a kötődés fejlődése során, ha pl. a szülők egyáltalán nem, vagy helytelenül beszéltek a gyermekkel annak élményeiről. Az inkoherencia

²⁶ Santayana, G. (1995), *The life of reason*, 1905, id. Bowlby, John, *Elternbindung und Persönlichkeitsentwicklung: therapeutische Aspekte der Bindungstheorie*, Heidelberg.

²⁷ George C., Kaplan N., Main M., *Adult Attachment Interview*, unpubl. manuscript. Berkeley, Department of Psychology, University of California, 1985-1996.

²⁸ Vö. Klaus E. Grossmann, *Die Entwicklung von Bindungsqualität und Bindungsrepräsentation*, in: Manfred Endres, Susanne Hauser (Hrsg.), *Bindungstheorie in der Psychotherapie* (2002), München, 48-49.

azt jelenti, hogy hiányos vagy nem megfelelő az érzések és a tapasztalatok nyelvi kifejezése, s ezért az összbenyomás nem egyezik az érzésekkel. Az egyén autobiográfiai kompetenciája tehát a koherencia és integrációs képesség tekintetében – ahogy a későbbi elemzés is megmutatja – megbízhatóan megragadható a nyelvi közlések elemzése által.

ÉLETRAJZI ELBESZÉLÉSEK

Az autobiográfiai elbeszélések mindig szubjektív emlékezeten és abban foglalt értelmezéseken alapulnak. Az elbeszélte élettörténetben azok, az egyén számára jellemző egyéni értelmezési folyamatok és stratégiák kerülnek felszínre, amelyek segítik az egyént az élet nehézségeivel való megküzdésben.²⁹ Az autobiográfiai elbeszélés során Alfred Schütz³⁰ szerint két szint különböztethető meg: az élménynek való odaadottság, és az emlékezet általi reflektáló odafordulás az élethez. Az emlékezés során a tudat visszatekintve reflektál a megélt életre (folyamatára), s eközben „újraéli” az élményekben megtapadt történéseket. Eszerint Schütz különbséget tesz az elsődleges emlékezés, vagy az ős-benyomás eredeti tudata – amit retenciónak hív -, és a reprodukció, a másodlagos emlékezés vagy újraemlékezés között.³¹ Az ős-benyomáshoz folyamatos retenciók kapcsolódnak, fokozatos módosulásokkal, vagy „árnyékolásokkal”, amelyek a mindenkori élményt újraalkotják. Míg az „ős-benyomás evidenciája az abszolút bizonyosság evidenciája”³². A reprodukció, vagy újraemlékezés viszont reflexív jellegénél fogva nem bír az abszolút bizonyosság evidenciájával. Hiszen a tapasztalat egy már lezajlott, megtörtént, kész élményként jelenik meg, ami részleges, lehatárolt, és tárgyiasult. Így a reprodukcióban a tapasztalat lezárt tárgyiasultságában válik tudatossá. Maga a tapasztalás folyamata azonban nem ragadható meg reflektív módon. A reprodukció vagy a pusztá megragadás, vagy hirtelen felbukkanás, vagy pedig tudatos felidézés³³. A retencióhoz hasonlóan a reprodukció is módosul, azonban eközben nem leárnyékolódik, hanem egyre világosabbá és konkrétabbá válik. Az élményhez való emlékező hozzáférés azonban nem mindig valósulhat meg tárgyiasult formában. Vannak csak bizony-

²⁹ Vö. Klein, S. (1994), *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart, 112-116.

³⁰ Vö. Schütz, A. (1981), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.Main, 68-69.

³¹ Vö. Ebd. 69.

³² Klein, S. (1994), *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart, 117.

³³ „Jede Erlebnisphase geht in die andere ohne Abgrenzung über, wenn sie erlebt wird, jede Phase ist von den anderen in ihrem so verschieden, sobald sie in den Blick gefaßt wird” Schütz, A. (1981), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.Main, 68.

talánul és általánosan, vagy egyáltalán nem megragadható tapasztalatok. A döntő ilyenkor az, hogy az élmény a személy legbensőbb lényegét érintse.³⁴ Ezzel szemben azonban minél messzebb van az élmény a személy legbensőbb lényegétől, annál könnyebb az újraemlékező reprodukció. Az emlékezés aktivitásra késztet. Schütz kétfajta emberi aktivitást különböztet meg: a viselkedést és a cselekvést. Az első egy spontán aktivitás, amelyet az emlékezet – még ha módosult formában is –, fenntart. A cselekvés viszont intencionális és reflektáló aktivitás, amely mindig magában foglalja a jövőbeli elképzelést is.³⁵

A tapasztalat a visszapillantás által nyer értelmet, amelyet Schütz az élményhez való „figyelmes odafordulásnak” nevez.³⁶ Az élmény maga csak a reflexió által tesz szert jelentésre. Az önmagukban értelmes élmények és cselekvések között csak akkor alakul ki valóban értelmi összefüggés, ha a visszatekintő tudat a különböző élmények és cselekvések összességét (szintézis) egységként szemléli.³⁷ A tapasztalatok egyfajta tapasztalati készletként rendeződnek a tudathoz, és a különböző tapasztalatok értelmi összefüggéséből rendszerek, ún. tapasztalati sémák jönnek létre. Még ha az egyes élmények önmagukban ellentmondások is, a tapasztalatok összefüggése egységet alkot. Az új élmények a tapasztalatok összefüggérendszerébe, ill. a tapasztalat készletszerű sémájába illeszkednek, és a tapasztalati összefüggés szolgál az új cselekvés megtervezésének alapjául. A tapasztalat rendezésének folyamata az élmény értelmezése, vagyis az új, ismeretlen élmény hozzárendelése a már ismertekhez. A tapasztalat sémája egyben értelmezési séma is.³⁸ De az is előfordulhat, hogy egy élmény egyedi és nem illeszthető semmihez. Azonban még ilyenkor is a tapasztalatok átfogó összefüggése szolgál kiindulási pontként. Ilyenkor az élmény megkérdőjeleződik, és magyarázatra szorul, de ezzel párhuzamosan a sémák is megkérdőjeleződhetnek, és magyarázatra szorulhatnak. Tehát az eddig ismeretlen és újszerű tapasztalatok a tapasztalati és értelmezési sémák reflexiójához és átrendeződéséhez vezethetnek.

Ugyan az életrajzi elbeszélésben nem kerül elő minden élmény, de az egyén számára jelentős élmények szubjektív észlelés és értelmezés, vagy legalábbis az egymást követő életrajzi események formájában felszínre kerülnek. Többnyire megélt „történetként” hangzanak el. Ahol viszont az élmények erősen érintik a

³⁴ „Auch für die Erkenntnis des eigenen Ichs gibt es eine Sphäre absoluter Intimität, deren 'Dasein' ebenso unbezweifelbar ist wie die Unmöglichkeit, sie in den reflektierenden Blick zu bekommen. Erlebnisse dieser Sphäre sind schlechthin nicht erinnerbar, was ihr Wie anbelangt: die Erinnerung faßt nur das 'Daß' dieser Erlebnisse. ... Dafür ist die Beobachtung eine Stütze, daß die Reproduktion dem Erlebnis um so weniger adäquat wird, je 'näher' dieses zur intimen Person liegt". Schütz, A. (1981), *Der sinnhafte*, 69.

³⁵ Vö. Schütz, A. (1981), *Der sinnhafte*, 80.

³⁶ Ebd. 69.

³⁷ Ebd. 102.k.

³⁸ Klein, S. (1994), *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart 1994. 121.

személy legbensőbb lényét, és nem értelmezhetők teljes bizonyossággal, ott vagy nyelvi foszlányok utalnak rájuk, vagy nem hozzáférhetőek az emlékezet, és így a nyelv számára sem, csupán az életrajzi elbeszélés menetében lehet tetten érni őket oly módon, hogy változás figyelhető meg az észlelésben, az értelmezésben vagy a cselekvésben.³⁹

ÉLETRAJZ INTERJÚ ÉS A FELNŐTT KÖTŐDÉS INTERJÚ (ADULT ATTACHMENT INTERVIEW, AAI)

Az interjúkészítés a mások történeteire iránti érdeklődésből fakad, s egyik lehetősége a másik ember megismerésének. A történetmesélés önmagában is egy értelmezési folyamat, amelyben az elbeszélő részleteket emel ki emlékei tudatfolyamatából. A tapasztalatok fontos elemeinek kiemelése, a rájuk való reflektálás, elrendezésük, tudatosításuk következtében válik a történetmesélés értelmezéssé. Az interjúkészítés célja nem az, hogy választ kapjunk kérdéseinkre, s hogy hipotéziseket teszteljünk. „Az interjúkészítés középpontjában az az érdeklődés áll, hogy megértsük mások tapasztalatait és azt, ahogyan e tapasztalatokat értelmezik.”⁴⁰

Az is az emberi lét lényegéhez tartozó igény és képesség, hogy az ember nyelvi szimbólumokban képes kifejezni tapasztalatait. Az interjúkészítés segítségével történő kutatás alapvető feltevése az, hogy a mód, ahogy az emberek értelmezik saját tapasztalataikat, befolyásolja azt, ahogyan cselekednek. Minden szó, amit elmondanak történeteik közben, s ahogy a szavakat használják, élményeikből összeállt „tudatfolyamuk mikrokozmoszát”⁴¹ tükrözi.

A félig strukturált felnőtt kötődés interjú (AAI) 18 kérdéssel a korai kötődési kapcsolat lényeges emlékeire koncentrál, és természetes és részletekben gazdag párbeszédre ad lehetőséget azokkal az autobiográfiai tapasztalatokkal kapcsolatban, amelyek kötődés szempontjából fontos gondolatokat és érzéseket érintenek, valamint információt nyújt ezen tapasztalatok kognitív-emocionális feldolgozottságának szintjéről, miközben az interjúalany saját megítélését kéri a korai kötődési tapasztalatok személyiségfejlődésében játszott szerepét illetően. Az interjúkérdések Bowlby kötődéseméleti trilógiájának témáira irányulnak: kötődés, elválás és veszteség. Az aktuális és kognitívan feldolgozott kötődési tapasztalatokat ragadja meg. A felnőtt kötődési interjú fontos szempontja a nyelvi koherencia. Az élmények koherens leírása többnyire biztos kötődési reprezentációra utal, az inkohereus ezzel szemben bizonytalanra. A nyelvi koherencia itt két dolgot jelent: egyértelműséget abban, amit az interjúalany mond, másrészt az érzések egyértelműségét az elmon-

³⁹ Ebd. 123.

⁴⁰ Seidman, I. (2002), *Az interjú mint kvalitatív kutatási módszer*, Budapest, 19-20.

⁴¹ Seidman, I. (2002), *Az interjú*, 17.

dottakkal kapcsolatban.⁴² Az élmények nyelvi reprezentációja nagy szerepet játszik a gyerekkori tapasztalatok rekonstruálásában.

A válaszok kiértékelésben nem az elmondás tartalmi összefüggései állnak az előtérben, hanem az a mód, ahogyan az interjúalany beszél a korai kötődési tapasztalatokról. Az AAI ezáltal az elbeszélés (narráció) alapján a múltbéli és jelenlegi kötődési tapasztalatok *aktuális* reprezentációját, más szóval a felnőtt által megélt kötődési tapasztalatok aktuális emocionális és kognitív *feldolgozását* ragadja meg.

Az interjúkérdések azokra a tapasztalatokra irányulnak, amelyeket az interjúalany az elsődleges kötő személyekkel kapcsolatban átélt, és hogyan értékeli ezeknek a tapasztalatoknak jelentőségét a jelenben. Az interjúalanynak öt jelzőt, vagy szót kell mondania az anyával való kapcsolat bemutatására a gyerekkorból, éppúgy az apával kapcsolatban is. Ezeket a jelzőket konkrét eseményekkel is igazolnia kell. A gyerekkori érzésekkel, elválással kapcsolatos további kérdések segíthetnek annak kiderítésében, hogy hogyan hatottak ezek a tapasztalatok a felnőtt személyiségére. Ténylegesen rákérdeznek a fegyelmzés, veszteség és esetleges bántalmazás tapasztalataira. Végül a szülőkkel és a saját gyerekekkel való kapcsolat kerül elő. A válasznál az interjúalany nagy mozgásteret és szabadságot kap az élmények elbeszélésben, hogy a koherencia megragadható legyen.

GRICE-I MAXIMÁK, AVAGY A TÁRSALGÁS LOGIKÁJA ÉS KAPCSOLÓDÁSUK A KÖTÖDÉS INTERJÚHOZ

Az elemzés céljának megfelelően – ahogy már említettük – a kiértékelés során a szószerinti transzkripció szinten nem a felidézett történet tartalma az elsődleges, hanem az úgynevezett *koherencia*, amelyben a kapcsolati élmény megjelenik. A kódolás fő kritériuma is ezáltal a koherencia, vagyis annak megállapítása, hogy a legfontosabb kommunikációs szabályokat milyen mértékben tartja be az interjúalany. Ennek megállapításához a nyelvfilozófus Grice maximái nyújtanak segítséget. Így a kiértékelés számára az a fontos, hogy az interjúalany mennyire kooperatív a kérdések megválaszolásán, kijelentései mennyire valósághűek, megfelelően informatívak, s mennyire világos a gyermekkor bemutatása. Ezen túl a bemutatott kötődési tapasztalat emocionális és kognitív integrációs képességét értékeljük. Ennek kritériuma pl. a gondoskodó személy idealizálása, vagy túlzottan negatív bemutatása, ill. az, hogy vajon a kötődő személyben még a mai napig erős gyűlölet vagy düh érzése él-e a gondozójáról. Ez alapján az interjúkat a tényleges információk és olyan jellegzetességek – mint pl. inkoherencia és affektusok – alap-

⁴² Vö. Grossmann, K. E. (2002), Die Entwicklung von Bindungsqualität und Bindungsrepräsentation, in: Endres Manfred/ Hauser Susanne (Hrsg.), Bindungstheorie in der Psychotherapie, München, 38-53.

ján értékeltem ki, amelyek a kérdezett számára tudattalanok, a nyelvi kifejezés szintjén viszont megjelennek.

Grice elméletének újszerűsége abban rejlik, hogy nagyobb jelentőséget tulajdonít azoknak a jelenségeknek, amelyet a beszédaktus-elmélet képviselői (Austin, Searle) jelentéktelennek tartottak, vagy nem tudtak megmagyarázni. Elgondolását két olyan fogalomra alapozta, amelyeket a beszédaktus-elmélet figyelmen kívül hagyott: az egyik a mentális állapotokkal való rendelkezés képessége, a másik pedig az a képességünk, hogy mentális állapotokat tulajdonítsunk másoknak.⁴³ Grice nagy jelentőséget tulajdonít a beszélő szándékainak a szavakkal történő kommunikációban, valamint annak, hogy a beszélgetőtársa fel kell, hogy ismerje ezeket a szándékokat, de ezt a felismerést nem kizárólag a mondatok és az azokat alkotó szavak konvencionális jelentésére építi. A beszéd nem természetes jelentéséből indul ki, amely az ő értelmezésében azt jelenti, hogy amikor a beszélő egy mondattal valamit mondani akart, az azt jelenti, hogy a beszélő a mondat kimondásával hatást akart gyakorolni a partnerére úgy, hogy a hallgató felismeri ezt a szándékot. Grice „a társalgás logikája” leírásában két lényeges fogalmat vezet be: az implikátúra és az együttműködés alapelvét. Felismerte, hogy egy mondat interpretálása meglehetősen túlmutat a konvenció szerint neki tulajdonított jelentésen. Szerinte a jelentés az, amit mondunk, az implikátúra pedig az, amit közlünk, és amit közlünk, az nem ugyanaz, mint amit mondunk.⁴⁴

Feltételezése szerint a társalgó felek tiszteletben tartják az együttműködési alapelvet, vagyis azt, hogy a beszélgető partnerek arra számítanak, hogy mindegyikük racionálisan és a többiekkel együttműködve járul hozzá a társalgáshoz, hogy megkönnyítse megnyilatkozásai interpretálását. „Grice ezt az alapelvet négy maxima segítségével bontja ki, amelyek magából az elvből következnek, a beszélgetőtársak pedig feltehetőleg tiszteletben tartják, ill. kihasználják őket: a *menyiség maximája* azt írja elő, hogy a beszélő hozzájárulása éppen annyi információt tartalmazzon, amennyit a szituáció megkövetel, se többet, se kevesebbet; a *minőség maximája* azt várja el, hogy a beszélő őszinte legyen, ne hazudjon, és jó oka legyen azt állítani, amit állít; a *reláció* (vagy *relevancia*) *maximája* azt írja elő, hogy a tárgynál maradjunk [...]; a *mód maximája* pedig megköveteli, hogy világosan és lehetőleg egyértelműen fejezzük ki magunkat, az információkat olyan sorrendben adagolva, hogy érthetőek legyenek.”⁴⁵

Grice maximáinak jelentősége nem abban rejlik, hogy a társalgó feleknek tiszteletben kell tartaniuk azokat, a meglepő inkább az, hogy a beszélgetőpartnerek ki

⁴³ Vö. Reboul, A. – Moeschler, J. (2000), *A társalgás cselei*, Budapest, 58-68.

⁴⁴ Grice szerint kétféle eszköz áll a rendelkezésünkre, hogy többet közöljünk, mint amennyit mondunk: egy konvencionális implikátúra és egy (nem-konvencionális) társalgási implikátúra. Vö. Reboul, A. – Moeschler, J. (2000), *A társalgás cselei*, Budapest, 63.

⁴⁵ Reboul, A. – Moeschler, J. (2000), *A társalgás cselei*, Budapest, 60.

is használhatják őket. A társalgási maximák nem valamiféle normák, amelyekhez a társalgó feleknek tartaniuk kell magukat, hanem inkább a beszélővel szemben támasztott elvárásokat jelzik; elsősorban interpretálási alapelvek, nem pedig normatív előírások, vagy viselkedési szabályok. Nemcsak arra alapoznak, hogy a társalgó feleknek különféle mentális állapotaik lehetnek, hanem hogy képesek vagyunk másoknak is mentális állapotokat, szándékokat tulajdonítani. A grice-i implikaturák inkább egyfajta hipotézisalkotó és -megerősítő mechanizmusokként működnek, ezért tévedésekre és félreértésekre is okot adhatnak. Emiatt azonban nemcsak a kommunikáció sikerét, hanem a kudarcát is képesek megmagyarázni, és más megközelítésekkel nehezen megragadható és értelmezhető nyelvi jelenségekre, mint pl. retorikai eszközökre (metafora, irónia, stb.) is plauzibilis magyarázattal tudnak szolgálni. Ez teszi Grice elméletét a nyelvi elemzés értékes eszközévé.

A fentiek értelmében az interjúk elemzése során is abból indultam ki, hogy az egyes maximák megsértése a nyelvi megnyilvánulásban megragadható. Az alább felsorolt jelenségek egy-egy maxima jellemzői, és így kódokként funkcionáltak az interjúszövegek strukturálásában.

Ha a **minőség** maximája sérül, akkor a beszélő epizódszerű/szemantikus el-
lentmondásokba, logikus, vagy tartalmi ellentmondásokba keveredik. A kötődés
interjú tekintetében ez azt jelenti, hogy a beszélő képes különbséget tenni a közvetlen
tapasztalata (az élmény szabad elbeszélése) és a tapasztalatra adott reflexió között.
A kijelentések igazak, a kötődési személy iránt a negatív élmények ellenére is képes
megbecsülést mutatni. A kötődő személy le tudja választani saját érzelmeit, mások
érzelmeitől, a köztük lévő különbség világos.

Ha a **menyiség** maximája sérül, akkor az elbeszélő nem teljesíti azt az elvárást,
hogy az elbeszélés rövid, de a kívánt mértékben informatív közlés legyen. Ne legyen
túl informatív (ez idővesztést jelent), de az sem jó, ha kevés információt tartalmaz.

Ha a **relevancia** (viszony/kapcsolat) maximája sérül, akkor nem teljesül az az
igény, hogy releváns és témára vonatkozó közléseket tartalmazzon az elbeszélés.
Az elbeszélő a feltett interjúkérdésekre válaszoljon, ne legyen benne asszociatív
témaváltás, vagy ne hozzon be irreleváns szempontokat.

Ha a **mód**, modor, (érthetőség) maximája sérül, akkor az elbeszélő nem teljesíti
azt az igényt, hogy a kérdésekre világos, rendezett, nem terjengős feleletet adjon,
kerülje a homályos kifejezéseket, a kétértelműséget.

A fentiek értelmében a felnőtt kötődési interjú során a *biztos kötődési* maga-
tartásra az a jellemző, hogy az interjúalany az interjú során szabadon, koherens
folyamatos elbeszéléssel tud szüleivel, vagy gondozóival kapcsolatos kötődési,
elválási, ill. veszteségélményeiről beszélni.

Azok a felnőttek, akik *bizonytalan-ambivalens* kötődési típusba sorolhatók,
nem sok jelentőséget tulajdonítanak az emberi kapcsolatoknak és az érzelmi
kötődésnek, így nyelviileg kevés, vagy hiányos információt adnak kapcsolataikról.

A *bizonytalan elkerülő* felnőtt hosszan, sok szünetet tartva beszél, gyakran ellentmondásos történetekről számol be az interjú során, és sokszor érzelmileg belebonyolódik a szüleivel, ill. gondozóival kapcsolatos élményeibe.⁴⁶

A későbbi kutatások egy negyedik, ún. *feldolgozatlan (zavart) kötődési státuszt* is megállapítanak, amely valamilyen feldolgozatlan gyászra vagy traumára vezethető vissza. Ez nyelvileg az interjú során abban érhető tetten, hogy az interjúalany feltűnő nyelvi jellegzetességeket produkál, pl. alany-tárgy, tér és idő összecserélése, ill. irracionális jellemzést ad, vagy hosszú szünetet tart.⁴⁷

PÉLDÁK A KÖTÖDÉS TÍPUSOKRA

A BIZTOS-AUTONÓM (SECURE) TÍPUS

A biztos-autonóm (*secure*) felnőtteknek nyílt, koherens és konzisztens az elbeszélése, függetlenül attól, hogy tapasztalataik pozitívak, vagy negatívak-e. Képesek a különböző tapasztalataikat egy egységes képbe integrálni és az interjú során ezekre a tapasztalatokra reflektálni. A kérdések nem zökkentik ki őket, és a kiegyensúlyozottság érzése jelenik meg náluk.

Esetpélda (Az interjúalany nem magyar anyanyelvű):

K: Milyen élményekre tud visszaemlékezni a szüleivel kapcsolatban, milyen volt velük a kapcsolata gyerekként?

V: Igazából, mert én voltam az utolsó gyerek, az én szüleim nagyon idősek voltak. Azt tudom, hogy a többi gyerek mindig úgy látta őket, mintha nagyszüleim lennének. Ez az egyik dolog, amire emlékszem, de az, hogy nagyon kötődtem az édesanyámhoz, az egy másik dolog, még hozzá nagyon-nagyon, akkor, amikor kicsi voltam, ami aztán, amikor tinédzser voltam, már elmúlt. (nevetés) Szerintem ez is normális. És akkor még az, hogy nagyon szerettük egymást, az biztos. De az is, hogy éreztem, hogy az apa nagyon szeret, de olyan kemény férfi volt, és ez náluk ott nagyon meg van, és nem nagyon nem mutatta az érzelmeit. Akkor, mint gyerekek, nem nagyon tudtam ezt megérteni, hogy szeret vagy nem, csak most – hogy visszagondolok –, persze elmúlt tizennyolc éves, akkor már kezdtem analizálni a helyzetet, és akkor rájöttem, hogy tényleg az életét is adta volna értem, de én akkor

⁴⁶ Vö. Brisch, K.H., Von der Bindungstheorie zur Bindungstherapie in: Manfred Endres, Susanne Hauser (Hrsg.), Bindungstheorie in der Psychotherapie (2002), München, 83.

⁴⁷ Vö. Buchheim A, Kächele H. (2001) Adult Attachment Interview einer Persönlichkeitsstörung: Eine Einzelfallstudie zur Synopsis von psychoanalytischer und bindungstheoretischer Perspektive. In: Persönlichkeitsstörungen: Theorie und Therapie 5, 113-130.

nem nagyon éreztem. Ezt nem láttam nagyon. Ez az egyik dolog, amire emlékszem. De arra is emlékszem, hogy az én szüleim, különösen az édesapám, igen vallásos emberek voltak. Azért ez fontos, mert mindig emlékszem, hogy volt egy kis szoba, és apa mindig ott volt, vagy anya is, mind a ketten ott mondták az imákat, minden nap, és akkor ez a szoba valami szent hely volt. Nem volt valami különleges ez a szoba, sőt nagyon egyszerű volt, de emlékszem, ez a kép mindig bennem van, hogy ott mindig imádkoztak, ez azért fontos volt nekem, de azt is hozzá kell fűznöm, hogy ők mohamedánok voltak, és az édesapám szunnita volt, az édesanyám meg síita. És egy másik dolog, hogy talán tinédzser koromban, akkorra emlékszem, nagyon sokat vitatkoztak egymással. A különbségek miatt [...] Mindig ezt csinálták, (nevetés) hogy vitatkoztak, de együtt voltak. És ez is egy másik dolog, amire emlékszem. Egyébként jó, igen. Jó emlékeim vannak. Volt háború is, akkor még tízéves voltam. Irak és Irán közötti háború volt, az viszont nagyon szomorú volt, de most szerintem már átdolgoztam valahogy ezt a dolgot. Már nem traumaként élem meg, hanem, hogy az olyan valami volt, aminek történni kellett az életemben, és ott mi mindent tanultam. Azt, hogy egy nap mindenünk van, másnap meg semmid nincs. De szerintem ilyen az élet, nem? Egyszer mindened van, máskor meg nincs, és akkor is tudsz élni, akkor is tudsz örülni neki. És emlékszem, hogy ez is egy olyan helyzet volt, ami nehéz volt, arra most mindegy, mit mondok, tényleg nagyon nehéz volt, de túléltek... Túléltek azt is.”

BIZONYTALAN-ELKERÜLŐ (DISMISSING) TÍPUS

A bizonytalan-elkerülő (*Dismissing*) felnőtt elbeszélése inkoherens, nem teljes az adatközlés a tapasztalatok elbeszélésében, ún. „emlékezetkihagyások” jelennek meg (a mennyiség maximája sérül Grice modellje szerint). A fájdalmas tapasztalatok elkerülése érdekében a kötődés jelentőségének minimálásra törekszenek. Normalitás igazolása és másoktól való belső függetlenség jellemzi őket. A kötődési személyeket gyakran pozitívnak mutatják be anélkül, hogy meggyőző pozitív példákkal támasztanák alá. Lehetséges negatív tapasztalatokat elhallgatják, vagy tagadják.

Esetpélda:

K: Meséljen arról, hogy milyen volt a családja helyzete kisgyermekkorában, hol született, hol laktak. Mi volt a szülei foglalkozása!

V: Budapesten születtem [...], (csönd) ... öhm, még a megszületésem előtt a szüleim elváltak, öhm engem a szülőanyám nevelt egészen azt hiszem két éves koromig, amikor is öhm, kisgyermek ellen elkövetett erőszak miatt öhm, feljelentették a lakók, ahol laktam, (csönd)s akkor engem intézetbe irányítottak,

öhm, Budapesten a nyolcadik kerületben öhm, voltam egy intézetben, öhm, azt hiszem két és fél éves koromtól egészen öt éves koromig. Édesapám vett magához, édesapám másodszor megnősült és onnét kezdve egészen felnőttkoromig a nevelőanyám nevelt, akit édesanyámnak tekintek (csönd) ... Édesapám a hatvanéves, öhm hatvanhetes évektől kezdve kisiparos volt, üveges kisiparos, a mai napig az, édesanyám pedig vendéglátós volt; öhm huszonhét évig dolgozott a Royal nevű hotelben, illetve ennek hol a cukrászda, hol a hotel, hol a drinkbár részében, utána pedig a Dunakorzó Étteremben, ma már nem dolgozik, édesapám a mai napig aktív.

K: Jellemezze a szülőkhöz való viszonyát kisgyermekkorában.

V: hát öhm., (csönd) ... A kapcsolatunk a mai napig, öhm, megfelelő, azt gondolom, tehát ilyen gyerek-szülő kapcsolat, legfeljebb annyi, hogy öhm, hogy én már ugye [...] élek, ők [...] élnek, egyébként napi rendszerességgel szoktunk beszélni telefonon, amikor Budapesten vagyok, akkor találkozom velük (csönd) ... illetve ha a családdal megyünk, akkor természetesen a családdal.

Hát édesapám, az nagy focirajongó volt, úgyhogy ami, ami elsőként eszembe jut gyerekkori élmény, ő nagyon nagy Vasas szurkoló volt. S engem már egész kisgyerekkoromtól kezdve vitt ki a mérkőzésekre, úgyhogy ami, ami tulajdonképpen megmaradt, az mindenféleképpen a fociélmények. (csönd)

Édesanyámmal nagyon jó kapcsolat van a mai napig, ő, ővele tulajdonképpen inkább egy ilyen másfajta kapcsolat van, tehát egy ilyen, mélyebb, beszélgetősebb, inkább ő volt az, akinek öhm, elmondja, elmondta az ember a gondjait.

Hát én nagyon rossz gyerek voltam állítólag, (csönd) ami, ami úgy megmaradt élményként, az, az talán egy téli időszak, amikor én zenei általános iskolába jártam, merthogy hegedültem, és a rádió gyerekkórusában énekeltem, (csönd) aztán megszületett a húgom, aztán természetesen én is nagy focirajongó voltam, úgyhogy ezért a hegedülést gyorsan abbahagytam (csönd) ... és hát az iskolába a szünetekben ugye mit csinál egy kisgyerek? Focizik, akár még mínusz húsz fokban is, és akkor öhm, olyan élményként az úgy megmaradt, hogy, öhm, egyszer a farmernadrágom volt a kapufa, arra emlékszem, és akkor véletlenül az udvaron hagytam, és utána meg már nem volt meg: valaki ellopta, s hát még az volt a szerencse, hogy mi elég közel laktunk az iskolához, úgyhogy én olyan mínusz húsz fokban, egy szál tornanadrágban hazaállítottam. Hát édesanyám egy kicsit meglepődött, az kétségtelen (csönd) ... Úgyhogy tulajdonképpen úgy ennyi, nagyjából (csönd) ...

BIZONYTALAN-AMBIVALENS (PREOCCUPIED) TÍPUS

A bizonytalan-ambivalens (Preoccupied) felnőtt végtelen mondatokban beszéli el tapasztalatait, gyakran nem objektív, haragos visszajelzésekkel ábrázolja a gondoskodó személlyel való konfliktusát (a mennyiség maximájának megszegése Grice szerint). Az ilyen személyek egyértelműen belebonyolódnak az elbeszélésbe, és úgy tűnik, mintha tapasztalataikat a közelmúltból szereztek volna (relevancia maximájának megszegése). Emellett elvonatkoztatják és általánosítják konfliktussal terhelt tapasztalataikat túlzott pszudopszichológiai nyelv használatával. Jellemző az is, hogy a pozitív és a negatív értékelés között inognak nélkül, hogy ez az ellentmondás tudatos lenne számukra.

Esetpélda:

K: Milyen volt a családja helyzete kisgyermekkorában, hol született, hol laktak? Mi volt a szülei foglalkozása? Milyennek élte meg a gyerekkát?

V: Hát öhm... öhm... nem emlékszem, az első két évre gyakorlatilag egyáltalán nem. Tudom, hogy hol laktunk, [...], öhm, egy nagy lakásban, de öhm, egyáltalán nem emlékszem rá, még kicsi voltam, amikor elöltöztünk. Öhm, lakott ott anyának egy barátnője és gyakran összejártunk abba a házba, de abba a lakásba talán csak egyszer voltam aztán. Öhm aztán, öhm elköltöztünk a Kolozsvári útra, ahol a bátyámmal egy szobában laktunk. ...

Hát az óvodáról van egy-két emlékem, hogy nagyon szar volt; először, nagyon sírtam, nem akartam ott maradni, jaj meg még előtte egy bölcsőde, akkor óvodaváltás, mert ugye elköltöztünk.

Nem tudom mennyire részletezzem a kapcsolatomat a, a mondjuk a bátyámmal. Hát ami meghatározó volt; koragyerekkori, hat évesig, vagy?...

Pregnáns élményvilág a, az óvatosságom..., nagyon óvatos voltam és öhm, öhm és ilyen, ahogy emlékszem magamra, de ez persze ki tudja, hogy mennyire igaz, a tehát hogy, hogy-hogy-hogy hát hogy ilyen halk voltam, és öhm és és nem annyira jókedvű gyerek, tehát a legalapvetőbb, hogy a bátyámmal folyamatosan, folyamatosan veszekedtünk, hihetetlen testvér féltékenykedések, verekedések, a bátyám el akart tenni láb alól, elkezdett dadogni, amikor megszülettem, anyám nem bírta a veszekedéseinket, őrjöngött és tépte a haját, szó szerint csomókban. Apám, apám egyfolytában azt mondta, hogy mi tesszük sírba anyát ezzel a veszekedéssel. Öhm persze ők is veszekedtek, mind a kettőnek szeretői voltak aztán, hat éves voltam, amikor elváltak, akkor a bíróságra is emlékszem, de aztán apával jó maradt a kapcsolat, öhm, meg ő engem magához akart venni, szerettük egymást. Mindig volt egy olyan, hogy anya [...] szereti jobban, a bátyámat, engem meg apám.

Öhm hát az általános iskolát utáltam, öhm aztán valahogy teltek az évek...

K: Milyenek élte meg a szüleivel való kapcsolatát?

V: Öhm...öhm mondom kora gyerekkori dolgokra, igazán koraira egyszerűen nem emlékszem, öhm. Tudom, tehát tudásom van róla, hogy öhm nagyon szeretek, meg hogy apa nagyon szeretett és én is szerettem apát, erre emlékszem, öhm anyát, öhm anyát, anyával is, tehát persze anya a hihetetlenül kedves és öhm, most is nagyon szoros a kapcsolatunk, öhm, csak ő nagyon labilis volt, tehát nagyon labilis volt, hisztérikus rossz kedve volt és hm inkább ilyen mániákus depressziós volt és öhm, volt egy hosszan tartó kapcsolata, ami körülbelül öt-hat éves korom táján kezdődött, és öhm, ... öhm, az tartott vagy nyolc évig a [...], akit öhm akivel rettenetesen gyűlöltek egymást és öhm annak volt egy fia, és öhm, nem éltünk együtt velük, de sokat voltunk együtt. És akkor a [...], a gyereke meg a bátyám folyamatosan, folyamatosan szekíroztak szóval ez volt a szórakozásuk és akkor néha volt olyan hogy úgy poénkodtak, hogy anyám is elröhögte magát. És ezt én végzetes áruháznak éreztem. Öhm, és mindig mindent megbeszéltem velem, a nemi életének az utolsó részleteit is, és öhm, ... és, és később éreztem azt, hogy ezt nem kellett volna rám terhelnie. De, de szeretetteljes, meg ja meg, meg, meg sokáig gondoltam azt, hogy, hogy én biztos hogy örökbe vagyok fogadva. Meg öhm... akkor már kicsit idősebb voltam, de... tizenhárom éves korom körül átestem egy ilyen elég öhm, sokáig tartó ilyen, kényszer, kényszer, kényszerbetegségen, kényszer gondolatok, kényszer cselekvések, aztán, aztán végül is ezt mégiscsak anyával sikerült feloldani, tehát neki elmondtam, öhm a kényszereimet, a kényszer gondolataimat, és, és ez mintegy katarzis, egyszerűen feloldotta. Tehát hozzá mindig fordulhattam és, és, és azóta is úgy érzem, hogy, öhm, hogy biztos pont az életemben.

KITEKINTÉS AZ ISTENKAPCSOLATRA

Ahogy már korábban említettük, valamennyi megkérdezett valamilyen vallási közösség spirituális vezetője, „lelki atyja”. Ebben a funkciójukban kiemelt jelentőséggel bír az, ahogyan ezek a vezetők a mester-tanítvány kapcsolatokat értelmezik és megélik a saját közösségükben. A meglepő mégis az volt a megkérdezettek számára, hogy az interjú során az interjú készítője nem ebben a mivoltukban kérdezte őket, ill. nem tért ki az interjú során ezen tevékenységükre. Bár Bowlby életrajzi trilógiájának témái (kötődés, elválás, veszteség) kapcsán adott esetben – ha a megkérdezett számára életrajzilag meghatározó élmény lett volna – előkerülhetnek volna vallásos élmények (vallásos kapcsolatok, vallásos élmények személyekkel, közösségekkel, stb.), az interjúkészítés azonban nem erre irányult. Az interjúfelvétel eredeti céljától tértünk volna el, ha a megkérdezetteket a felnőtt kötődésinterjú menetét megszakítva, erre irányuló kérdésekkel befolyásoltuk, ill.

olyan gondolatmenetbe tereltük volna, amely zavarta volna a kötődési élmények szabad elbeszélését.

Ebből fakadt viszont az, hogy az interjúalanyok természetesebb és spontánabb módon válaszolták meg a felnőtt kötődésinterjú kérdései után feltett, istenkapcsolatokra vonatkozó kérdéseket.

Példa egy *biztos kötődési* stílusú interjúalany válaszára:

„Isten számomra az, aki olyan mint fény, ami szívembe tartom. Isten számomra nem az, aki egyedül hagy engem. Isten számomra nem olyan, mint egy tökéletlen valami, mert ő tökéletes.”

Példa egy *bizonytalan-elkerülő* kötődési stílusú interjúalany válaszára:

„Hát az biztos: Isten számomra nem olyan, mint egy ember... Isten számomra az, aki, aki megfoghatatlan, láthatatlan, de, mindenféleképpen a belsőmnek és a hitemnek, és az érzelmeimnek a része. Isten számomra nem az aki, aki, aki büntet vagy bosszúálló.”

Példa egy *bizonytalan-ambivalens* kötődési stílusú interjúalany válaszára:

„Isten számomra nem az, aki fehérszakállal ül a felhők között ... Isten számomra nem olyan, aki ... az a baj, hogy túlságosan is beúsznak az erre vonatkozó olvasmányaim. ... Isten számomra nem olyan, aki ..., aki, aki minden körülmények között tudja képviselni az igazságosságot.”

A válaszok hasonló eredményeket mutatnak, mint azok a kutatások, amelyek arról szólnak, hogy az Istenhez való kötődés a biztosan ill. a szorongó/ambivalens kötődők számára az elsődleges kötődő kapcsolathoz hasonlóan történik, míg a bizonytalan-elkerülő számára Isten és a vallás kompenzáló szerepet tölt be, ők a legvallásosabbak – gyakran ortodoxiára hajlamosak – számukra Isten egyfajta helyettesítő figura, aki azt a biztonságot és szeretetet nyújtja, amit a biztosan kötődő kapcsolatnak kellett volna adnia.⁴⁸

Bár az interjúk felvétele és feldolgozása során a mester-tanítvány kapcsolatnak csak az egyik oldalát (mester) vizsgáltam, és ezért a kötődésre nézve sem kaphattam teljes képet, annyi már mindenképp megállapítható, hogy az általam használt két módszer (AAI és Grice maximái) segítségével közvetlenebb módon férhetünk hozzá a mester-tanítvány kapcsolatokat, ill. közelebről a mester és a mester kötődését

⁴⁸ Vö. Lee A. Kirkpatrick, P.R. Shaver, Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, 29 (3): 315-334. és W.E.C. Rowatt/ Lee A. Kirkpatrick, Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:4 (2002) 637-651.

érintő konkrét információkhoz, mint ahogy az – az áttételt-vizontáttételt közép-pontba állító – pszichoanalitikus megközelítés esetében lehetséges.

A kötődéelmélet értéke a jelen tanulmány számára azért jelentős, mert Bowlby etológiai források alapján kidolgozott koncepciója mélyebb pszichológiai elemzés nélkül is képes konkrét támpontokat nyújtani az egészséges személyiségfejlődésre vonatkozóan. A kutatás értéke, hogy témájában és eredményeiben színesítheti azokat a kutatásokat is, amelyek a kötődést pedagógiai szempontból közelítik meg⁴⁹. Az eredmények alapján belátható, hogy a spirituális közegben megélt mester-tanítvány kapcsolatról bővebb és pontosabb információt kaphattunk volna, ha a mester-tanítvány kapcsolat tanítvány oldalát ill. a kötődő felek „kötődési hálóját”⁵⁰ is vizsgáltuk volna, aminél viszont elengedhetetlenül figyelembe kellett volna venni a kapcsolat felekezeti jellegzetességeit is.

Irodalomjegyzék

- Ainsworth, M.D.S., M.C. Blehar, E. Waters & S. Wall (1978) *Patterns of Attachment* (Hillsdale: Erlbaum).
- Berger, P. & T. Luckmann (1982) *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt: Fischer).
- Bowlby, J. (1969–1980) *Attachment and Loss*, 3 Bde. (New York: Basic Books).
- Bowlby, J. (1983) *Verlust: Trauer und Depression* (Frankfurt: Fischer).
- Brisch, K.H. (2002) 'Von der Bindungstheorie zur Bindungstherapie' in M. Endres & S. Hauser, Hrsg. *Bindungstheorie in der Psychotherapie* (München: Reinhardt).
- Brokaw, B. & K.J. Edwards (1994) 'The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development', *Journal of Psychology and Theology* 22, 352–71.
- Buchheim, A. & H. Kächele (2001) 'Adult Attachment Interview einer Persönlichkeitsstörung: Eine Einzelfallstudie zur Synopsis von psychoanalytischer und bindungstheoretischer Perspektive', *Persönlichkeitsstörungen: Theorie und Therapie* 2, 113–30.
- Collins, N.L. & S.J. Read (1990) 'Adult Attachment, Working Models and Relationship Quality in Dating Couples', *Journal of Personality and Social Psychology* 58, 644–63.
- Dornes, M. (2002) 'Die Eltern der Bindungstheorie: Biographisches zu John Bowlby und Mary Ainsworth' in M. Endres & S. Hauser, Hrsg. *Bindungstheorie in der Psychotherapie* (München: Reinhardt) 18–38.
- Endres, M. & S. Hauser (2002) 'Bindungstheorie und Entwicklungspsychologie: Einführende Anmerkungen' in M. Endres & S. Hauser, Hrsg. *Bindungstheorie in der Psychotherapie*, (München: Reinhardt) 9–17.
- Feeney, J.A. & P. Noller (1990) 'Attachment Style as a Predictor of Adult Romantic Relationships', *Journal of Personality and Social Psychology* 58, 281–91.
- Flick, U. (1995) *Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften* (Reinbeck: Rowohlt).

⁴⁹ Vö. Zsolnai A. Kötődés és nevelés (2001), Budapest: Eötvös József Könyvkiadó, 56–63.

⁵⁰ Ebd. 64–65.

- George, C., N. Kaplan & M. Main (1985–1996), 'Adult Attachment Interview', (Berkeley: Department of Psychology, University of California).
- Grice, H.P. (1975) 'Logic and Conversation' in P. Cole & J.L. Morgan, Hrsg. *Syntax and Semantics Vol. III: Speech Acts* (New York: Academic Press).
- Grice, H.P. (1995) *Studies in the Way of Words* (Cambridge: Harvard UP).
- Grice, H.P. (2001) 'Jelentés', in Cs. Pléh, I. Siklaki & T. Terestyéni, Hrsg. *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* (Budapest: Osiris) 188–98.
- Gorsuch, R.L. (1968) 'The Conceptualization of God as Seen in Adjective Ratings', *Journal for the Scientific Study of Religion* 7, 56–64.
- Grom, B. (1992) *Religionspsychologie* (München: Kösel).
- Grossmann, K.E. (2002) 'Die Entwicklung von Bindungsqualität und Bindungsrepräsentation' in E. Manfred & S. Hauser, Hrsg. *Bindungstheorie in der Psychotherapie* (München: Reinhardt) 48–49.
- Hall, I.W. & B.I. Brokaw (1995) 'The Relationship between Spiritual Maturity and Level of Object Relations Development', *Pastoral Psychology* 43, 373–91.
- Hazan, C. & P.R. Shaver (1994) 'Attachment as an Organisational Framework for Research on Close Relationships', *Psychological Inquiry* 5, 1–22.
- Heine, S. (2005) *Grundlagen der Religionspsychologie* (Stuttgart: Kohlhammer).
- Kirkpatrick, L.A. (1997) 'A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style', *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 207–17.
- Kirkpatrick, L.A. & P.R. Shaver (1990) 'Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion', *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 315–34.
- Klein, S. (1994) *Theologie und empirische Biographieforschung* (Stuttgart: Kohlhammer).
- Kurth, W. (2001) 'Wechselseitige Bezüge von Bindungstheorie und psychohistorischer Forschung', *Jahrbuch für Psychohistorische Forschung* 2, 261–313.
- Main, M. & E. Hesse (1990) 'Parents' Unresolved Traumatic Experiences are Related to Infant Disorganized Attachment Status: Is Frightened and/or Frightening Parental Behavior the Linking Mechanism?' in M.T. Greenberg, D. Cicchetti & E.M. Cummings, *Attachment during the Preschool Years: Theory, Research and Intervention* (Chicago: University of Chicago Press) 161–82.
- Main, M., N. Kaplan & J. Cassidy (1985) 'Security in Infancy, Childhood and Adulthood: A Move to the Level of Representation' in I. Bretherton & E. Waters, Hrsg. *Growing Points of Attachment Theory and Research* (Chicago: University of Chicago Press) 66–106.
- Reboul, A. & J. Moeschler (2000) *A társalgás cselei*, Übers. Zs. Gécség (Budapest: Osiris).
- Rizzuto, A.M. (1979) *The Birth of the Living God: A Ppsychoanalytic Study*, (Chicago: University of Chicago Press).
- Rowatt, W.E.C. & L.A. Kirkpatrick (2002) 'Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs', *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 637–51.
- Santayana, G. (1995) 'The Life of Reason' in J. Bowlby, *Elternbindung und Persönlichkeitsentwicklung: Therapeutische Aspekte der Bindungstheorie* (Heidelberg: Dexter).
- Schmidt-Denter, U. (1996) *Soziale Entwicklung: Ein Lehrbuch über soziale Beziehungen im Laufe des menschlichen Lebens* (3. Aufl.) (Weinheim: Beltz).
- Schütz, A. (1971) 'Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns', *Gesammelte Aufsätze* Bd. 1. (Den Haag: Martinus Nijhoff).

- Schütz, A. (1981) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Shaver, P.R., C. Hazan & D. Bradshaw (1988) 'Love as Attachment: The Integration of Three Behavioral Systems', in R.J. Sternberg & M.L. Barnes, Hrsg. *The Psychology of Love* (New Haven: Yale UP) 68–99.
- Sim, T.N. & B.S.M. Loh (2003) 'Attachment to God: Measurement and Dynamics', *Journal of Social and Personal Relationships* 20, 373–89.
- Spilka, B., P. Armatas & J. Nussbaum (1964) 'The Concept of God: A Factor-Analytic Approach', *Review of Religious Research* 6, 28–36.
- Tenelshof, J.K. & J.L. Furrow (2000) 'The Role of Secure Attachment in Predicting Spiritual Maturity of Students at a Conservative Seminary', *Journal of Psychology & Theology* 28, 99–108.
- Utsch, M. (1998) *Religionspsychologie: Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick* (Stuttgart: Kohlhammer).
- Zsolnai A. (2001) *Kötődés és nevelés* (Budapest: Eötvös József).

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

A KATOLIKUS TÁRSADALOMTUDOMÁNY NAGY ÖREGJE OSWALD VON NELL-BREUNING

HORVÁTH PÁL

A modern katolikus társadalomteológia kibontakozásának kezdeteit hagyományosan XIII. Leó pápa *Rerum novarum* kezdetű, a munkásság helyzetét elemző enciklikájának megjelenéséhez, az 1891-es esztendőhöz szokás kötni. Ám e körlevél önmagában még csak az első szellemi impulzust jelentette ahhoz, hogy a katolikus tanítás, reagálva a gyorsan változó világ állapotára, de töretlenül őrizve az evangélium és a hagyomány szociális elkötelezettségét és szeretet-üzenetét, értő módon, a morálteológiai és a profán tudományos szakszerűség kívánalmainak is megfelelően legyen képes véleményt mondani a társadalom, a gazdaság, a politika és a kultúra számára és az egész világ számára is újabb és újabb kihívásokat jelentő kérdéseiről. Ennek a régi-új társadalomteológiai gondolkodásnak természetesen – az evangéliumi gyökereken túl – már a 19. század során is voltak jól felismerhető szellemi előzményei,¹ mint ahogy az is világos: bő egy évszázadra volt szükség 1891 után, hogy ez a társadalmi tanítás az egész világhoz, minden jóakarátú emberhez szóló koherens elméletté, az evilági, emberi boldogulás víziójává álljon össze.² Ennek a munkálkodásnak a gyümölcseit az elmúlt évszázad pápai által közreadott társadalmi enciklikák, körlevelek, zsinati és tanítóhivatali dokumentumok soraként szokás elsősorban számon tartani³, de nem feledkezhetünk meg a katolikus moralisták és társadalomtudományi szakemberek egymást követő generációiról sem, akik elvégezték azt a háttérmunkát, amely alkalmassá tette a az egyházat arra,

¹ A *Rerum novarum* megjelenésének közvetlen előzményeihez, a téma gazdag irodalmából kiragadva v.ö.: Arno Anzenbacher: *Keresztény társadalomtanítás*, Szent István Társulat, Budapest: 2001. 118. skk. o.

² Ez a végeredmény az, amit II. János Pál pápa biztató és szép megfogalmazásával „a szeretet civilizációjának” nevezhetünk, ám azt, hogy e fogalom spirituális tartalma mellett nem nélkülözi a társadalomtudományi megalapozottságot sem, éppen a társadalomteológiai munka évszázados története bizonyítja, amelynek ezidáig végső szintézise *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* címet viselő, 2004-ben közreadott vatikáni dokumentum (Magyarul: Szent István Társulat, Budapest: 2007.)

³ E dokumentumok szövegét, közölte a Nell-Breuning munkájának is tekinthető *Quadragesimo anno* kezdetű körlevélét közli *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok* címet viselő kötet; Szent István Társulat, Budapest: é.n. (1993).

hogy a keresztény hit és hagyomány szellemében szóljon hozzá az evilági valóság jelenségeihez, témáihoz és problémáihoz.

Ebben a szakértői munkában talán az az Oswald von Nell-Breuning szerezte a legnagyobb érdemeket, akit ma is méltán tartanak a katolikus társadalomteológia és gazdaságetika már-már szimbolikus alakjának.⁴ A később világhírűvé lett és matuzsálemi kort megért jezsuita társadalomtudós és közéleti ember, akinek a neve elválaszthatatlanul fonódik össze az egyház társadalmi tanításának történetével, 1890 márciusában, alig egy esztendővel azelőtt látta meg a napvilágot egy öntudatosan katolikus, nemesi származására büszke jogász és hivatalnok familia gyermekeként Trier városában, hogy XIII. Leó pápa közreadta a modern katolikus társadalomteológiát életre hívó *Rerum novarum* kezdetű körlevelét. Eredetileg Johann Peter Franz Maria Oswald von Nell néven anyakönyvezték. Édesapja, Arthur von Nell jogász, a trieri városi tanács tagja volt, édesanyja, Bernharda von Breuning pedig kölni bírói családból származott. Még kisfiú volt, amikor, nagyapja halála után, 1895-ben apja lemondott hivatali tisztségeiről, hogy a családi földbirtok vezetésének gondját vállalja magára. Az ifjú Oswald – felnőttként csupán ezt az egy keresztnevét használta – a nagymúltú trieri Friedrich Wilhelm Gimnáziumban végezte tanulmányait, és ott is érettségizett 1908-ban. Szinte jelképesnek is tekinthető, hogy ez az intézmény volt az, amelynek három emberöltővel korábban Karl Marx is a növendéke volt.

Visszaemlékezések szerint már kamaszként vonzódott a papi hivatás felé, ám mivel sokáig ő volt a család egyetlen gyermeke, szülei egészen öccse születéséig elleneztek ezt a szándékát. Sokrétű érdeklődését mutatja, hogy 1908-tól két éven keresztül elméleti fizikát és matematikát hallgatott több német egyetemen. A berlini egyetem diákjaként kezdett gazdaságtudományi stúdiumokba, 1910-től pedig, miközben filozófiát és teológiát hallgatott Innsbruck egyetemén, és már a papi hivatásra készült, magánszorgalomból jogi tanulmányokat is folytatott. Ebben az esztendőben változtatott nevet is: gyermektelen anyai nagybátyjának tett

⁴ Vele kapcsolatban talán felidézhetem egy személyes emlékemet, élményemet is. A 80-as évek elején ösztöndíjjal hosszabb időt tölthettem Németországban, a kortárs katolikus teológiai és filozófiai irodalom tanulmányozásának szándékával. Egy alkalommal, végezve az aznap délelőtti munkával, egy kinti jezsuita ismerőssémmel sétáltam éppen a müncheni utcán, amikor kísérom azzal a meghökkentő mondattal fordult hozzám: „Nézd, ott megy a modern katolikus társadalomtudomány”, majd értetlen pillantásomat látva hozzátette: „na jó, ott megy Oswald von Nell-Breuning”. Az utca túloldalán ezer ráncból barázdált arcú, kék szemű, filigrán emberkét láttam, aki sötét öltönyben, kolláréban, kezében kopott kis akatáskával, az energikus öreg emberek jellegzetesen tipegő, apró lépéseivel igyekezett valahova. Később mondták ismerőseim: az akkor már 94. évében járó, de kifogyhatatlan energiájú páter csak ebédre tért be a müncheni rendházba; Nürnbergből, egy szakszervezeti kongresszusról jött és sietett tovább, mert estére Augsburgba várták, egy ottani munkásszervezet klubjába, hogy a munka és a tőke viszonyáról és II. János Pál pápa nézeteiről tartson előadást.

gesztusként ekkor lett Oswald von Nellböl Oswald von Nell-Breuning. A következő esztendő ismét fontos változást jelentett az életében; ekkor határozott úgy, hogy nem egyházmegyés papként, hanem szerzetesként, a Jézus-Társaság tagjaként éli le az életét. Ifjú jezsuitaként noviciusi idejét Hollandiában töltötte – a jezsuiták működését ebben az időben Németországban még a Kulturkampf idejéből való törvény korlátozta –, majd pedig filozófiai tanulmányait is itt, a valkenburgi rendi főiskolán végezte.

Nell-Breuningot tanulmányai közepette érte az I. világháború. 1914 és 1916 között számos más jezsuita növendékhez hasonlóan szanitécként szolgált a fronton, illetve egy hadikórházban, 1916 őszétől azonban, egy betegséget követően leszerelt és visszatérhetett tanulmányaihoz. 1921-ben szentelték pappá, két esztendővel később pedig, örökfogadalmát letéve, jezsuita képzése befejeződött. Elöljárói ugyanakkor sokoldalú rendtársukat kezdettől tudományos munkára szánták. A következő években így a szociális munka gyakorlatában is kipróbálhatta magát, közben pedig lankadatlan szorgalommal folytatta gazdaságméleti stúdiumait. Rövid ideig volt kollégiumi nevelő, néhány rendtársával pedig vallási és tudományos kérdésekről tartott előadásokkal járták be szinte egész Németországot. Ebben az időben a német jezsuiták már egy társadalomtudományi intézet felállításának lehetőségét fontolgatták, amelynek munkájában a már ekkor is kiváló szakembernek és valóságos polihiszturnak számító Nell-Breuningra is számítottak. A további felkészülés jegyében Berlinbe küldték, ahol rendtársa, a katolikus gazdaságmélet és gazdaságetika megteremtőjének számító Heinrich Pesch SJ (1854-1926) működött ebben az időben. Főleg ő volt az, aki komoly hatással volt Nell-Breuning gazdaságméleti és gazdaságetikai nézeteinek alakulására; későbbi életműve lényegében Pesch szellemi kezdeményezéseinek továbbgondolásán és gyakorlati alkalmazásán alapult és első, gazdaságméleti disszertációját is az ő irányítása mellett kezdte kidolgozni. Pesch korábban már foglalkozott a liberális és a szocialista gazdaságméletek és a keresztény világnézet viszonyával,⁵ és azt az elvet vallotta, hogy egy hatékony, igazságos és jól működő gazdasági rendszer *„teljes erejét és érvényét csak a keresztény világnézetben kapja meg. Ne álmítsuk magunkat: a gazdaság mindig valamilyen világnézetnek volt alárendelve.”* E felismerés jegyében éppen a 20-as évek elejére készült el nemzetgazdaságtani szintézise,⁶ amelyben egy új, katolikus gazdaságmélet és gazdaságetika alapjait vázolta fel, amelyben a gazdaság szereplői, egyének, közösségek, vállalkozások és állami intézmények együttműködésének alapja nem valamilyen piaci mechanizmus vagy hatósági akarat, hanem a szereplők közötti kölcsönös felelősség és egymásra utalt-

⁵ V.ö.: Heinrich Pesch: Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung 1-2. Herder Verlag, Freiburg im Br.: 1896.

⁶ Heinrich Pesch: Lehrbuch der Nationalökonomie 1-4. Herder Verlag: Freiburg im Br. 1905 – 1923.

ság, a szolidaritás. Ez a rendszer alapvetően írja felül Pesch és tanítványai szerint a gazdaság, a piac átmeneti működési zavarait és az időről időre felmerülő társadalmi konfliktusokat is, ha a közjóra, a közérdekre irányuló erkölcsi normákhoz igazodik.⁷ Ennek a később szolidarizmus néven emlegetett gazdaságelméletnek és gazdaságetikának vált hívévé és továbbfejlesztőjévé, később hivatalos egyházi megnyilatkozásokba is beemelőjévé a 20-as évek derekától Nell-Breuning, aki ezekben az években a katolikus hittudomány társadalomelméleti kompetenciája tárgyában folytatott komoly stúdiumokat, és 1928-ban habilitált morálteológiából Münsterben Mausbach professzor irányítása alatt, *A tőzsde erkölcsének alapjai* című értekezésével.⁸ Tegyük mindjárt hozzá, hogy Nell-Breuning témavezetője a disszertáció megírásakor a münsteri egyetemen tehát az a Joseph Mausbach volt, aki a *Rerum novarum* bíztatásának engedelmeskedve katolikus papként az elsők között kezdett el a modern gazdaság és politika világával és annak erkölcssteológiai kérdéseivel foglalkozni. Mausbach nevezetes erkölcssteológiai kézikönyve⁹ volt az első összefoglaló katolikus munka, amely önálló fejezetet szentelt a tőke és a munka, a gazdasági haszon és a szociális igazságosság kérdéseinek, a gyakorlatban pedig azzal bizonyította közgazdasági és közéleti elkötelezettségét, hogy képviselőiséget vállalt a Weimari Köztársaság parlamentjében. Nell-Breuningnak a piac és a tőzsde természetéről már ekkor kialakult véleménye szerint a tőke és a munka kettősségén és a magántulajdon rendszerén alapuló kapitalista társadalom megfelelő körülmények között jól megfelelhet az igazságosság keresztény elvének, nem kell tehát a kapitalizmus és szocializmus gazdasági alternatívái mellett, azok ellenében valamilyen sajátos keresztény gazdasági modellt keresni, hanem a tőkés gazdaságot kell a keresztény erkölcsi elvek szellemében alakítani, formálni. A tőke vagy akár a részvénytőke világában a haszonelv, a megtérülés és a hozam olyan természetes tényezők, amelyek szigorú etikai követelmények érvényesülése esetén ösztársadalmi érdekeket szolgálnak, és nem növelik, hanem csökkentik a társadalmi megosztottságot és szegénységet. A tőzsdei rendszer jó működése azonban nem képzelhető el ez utóbbi, egy olyan emberközpontú üzleti etika nélkül, amely az anyagi mellett az emberi haszonra is messzemenőig tekintettel van.

Még 1928-ban kapott Nell-Breuning professzori kinevezést a német jezsuiták Frankfurt am Main mellett, Sankt Georgenben működő teológiai főiskolájára,

⁷ Természetesen nem Nell-Breuning volt az egyetlen Pesch-tanítvány, aki sokat tett a gazdaság- és társadalometika megalkotásáért. Ebben az időben számos német teológus, zömében jezsuiták, tájékozódott ebben az irányban. Közülük említést érdemel Gustaw Gundlach SJ, aki sokáig Nell-Breuning közvetlen munkatársa volt, vagy Johannes Messner SJ. Ez utóbbi az egzisztenciális célok fogalmának bevezetésével teremtette meg azt az antropológiai alapot, amelyre a későbbi társadalomteológia is épült.

⁸ Grundzüge der Börsenmoral, Herder Verlag, Freiburg im Br.: 1928.

⁹ Katholische Moraltheologie 1-3. Herder Verlag, Freiburg im Br.: 1930¹.

ahol azután évtizedeken keresztül etikát, morálteológiát, jogot és gazdaságtant tanított, közben azonban számos előadást vállalt munkásakadémiák keretében, egy gyermekotthonban pedig a lelki atya szerepét vállalta, és már ekkor kapcsolatokat ápolt a keresztény szakszervezeti mozgalommal is. Szellemi nyitottságát és tekintélyét mutatja, hogy az erősen baloldali és liberális kötődésű szociológiai és gazdaságelméleti műhelyéről (Frankfurti Iskola), nem pedig a katolikus eszmék és értékek iránti szimpátiájáról híres helyi egyetemen is adott elő gazdaságtanát már 1933 előtt is, az 1950-es évektől pedig ugyancsak. Élete nagy lehetősége és feladata elő azután 1931-ben került. XI. Piusz pápa – a gazdasági világválság körülményei között elérkezettnek látta az időt arra, hogy a Rerum novarum megjelenésének negyvenedik évfordulójára is emlékezve enciklikát adjon közre a gazdaság és a társadalom kérdéseiről. E munkához természetesen szakértő munkatársakra volt szüksége a Szentatyának, aki a jezsuitáktól, Ledóchowski generálistól kért segítséget. Az előjáró Nell-Breuningot javasolta a pápának, aki még 1930 őszén Rómába hívta, és megbízta a tervezett körlevél szövegtervezetének kidolgozásával. Így lényegében ő fogalmazta meg a Quadragesimo anno kezdetű körlevelet, amely a világ állapotának felmérése mellett a tőke és a munka közötti megbékélés lehetőségét, egy szociálisan gondoskodó állam, egy kizsákmányolás és osztályharc nélküli társadalom megteremtésének esélyeit igyekezett felvázolni, mintegy a kommunista, fasiszta és liberális elméletek és gyakorlat keresztény alternatívájaként. Lényegében Nell-Breuning tette a körlevél előkészítése során a katolikus társadalomszemlélet központi fogalmaivá a szolidaritás és a szubszidiaritás kategóriáit, itt kamatoztatva a szolidarizmus Pesch-féle elvi és gyakorlati megfontolásait. A körlevél szövegében azután a szolidaritás fogalma, mint emberek, társadalmi csoportok közötti kölcsönös kötelezettségvállalás és egymás megsegítésének hajlandósága vált egy kívánatos társadalmi és gazdasági rend alapelvévé. Nell-Breuning értelmezésében ez olyan alapvető emberi magatartás, amelynek nem a póre osztályérdekek közössége, hanem a krisztusi útmutatásból kiinduló, a másik emberben az embertárs méltóságát szemlélő szociális szeretet az alapja. E fogalom párjaként jelent meg a szövegben a szubszidiaritás kategóriája, a kiségités elve. Eredeti jelentése szerint ez a fogalom is segítséget, pontosabban a kiségités elvét jelenti, azt, hogy a társadalom működésének folyamatában minden felmerülő feladatot azon a szinten, abban a közösségben kell, megoldani, amely erre képes. Ha erre nem képes, segítséget kell kapnia a társadalom magasabb szerveződéseitől, indokolatlanul azonban jogait, kötelességeit és feladatait a társadalom egyetlen közösség-elemétől sem szabad elvonni. Nem más ez, mint a családi, helyi vagy munkahelyi közösségi, társadalmi autonómia és az önigazgatás követelménye, az egyének, közösségeik és az államhatalom közötti kölcsönös együttműködés kívánalma. Egy a szubszidiaritás elvei szerint működő társadalom minden egyén és közösség számára lehetőséget és ösztönzést ad arra, hogy az saját céljait önerejéből, külső és felső beavatkozás

nélkül határozza meg és érje el. Amire viszont egy családnak, egy településnek, egy helyi közösségnek az ereje kevésnek bizonyul, azt – és csak azt – a feladatot a nagyobb közösségnek, a társadalomnak, az államnak kell átvállalnia tőle. Ideális esetben ez egy olyan, a gazdaság, a politika, a közügyek világában is jól működő valóságot jelenthet, ha egymásban, a másikban nem eszközt, tárgyat, hanem Isten képmásának minden embert átható méltóságát látjuk, amelyben senki nem marad a többiek segítségével nélkül, de senki – még egy zsarnoki, diktatórikus állam sem – avatkozhat be a szükségesnél nagyobb mértékben polgárainak és azok szervezeteinek az életébe. Egy későbbi írásában maga Nell-Breuning így foglalja össze ennek a fogalomnak a katolikus társadalomelmélet szerinti lényegét: *„A közösségtől jövő legjobb segítség az, amely önállóságra segíti az egyént. Bárhol legyen is lehetőség az önállóságra ösztönző közösségi segítségre, ott döntően az önállóságot kell támogatni; a külső-idegen segítség csak akkor és annyiban alkalmazandó, ahol és amennyiben az önállóságra irányuló közösségi segítség nem lehetséges, vagy nem volna önmagában elégséges.”*¹⁰ Nell-Breuning szövegtervezete végül is elnyerte XI. Piusz pápa tetszését, aki – különösen az olasz fasiszta társadalompolitikát bíráló részekben – maga is számos betoldást eszközölt a szövegbe, lényegében azonban a Quadragesimo anno gondolatmenete, szerkezete és fogalomhasználata csaknem változatlan formában Nell-Breuning fogalmazványát emelte a hivatalos pápai megnyilatkozás rangjára.

1932-ben Nell-Breuning kötetnyi terjedelmű kommentárt adott közre a Quadragesimo anno szövegéhez, amelyben rendszerező módon foglalta össze az egyház tanítását a társadalom, a gazdaság, a gazdaságirányítás kérdéseiben, egész életére szólóan állást foglalva az érdekegyeztetésen, a közjó szolgálatán alapuló, szükséges és elégséges állami ellenőrzés alatt álló tőkés gazdaság modellje mellett. Ezt a meggyőződését később, az 1950-es években is megőrizte. Amikor a katolikus tudósok egy része a II. világháború után a kapitalizmus és a szocializmus, mint gazdasági rendszer mellett egy harmadik, sajátosan keresztény alternatívát keresett, Nell-Breuning éppen a gazdasági racionalitás és a morális következetesség nevében vetette el ezt a lehetőséget, pontosan ugyanúgy, mint a társadalmi tulajdon fikciójára épülő kelet-európai kísérletet. Egy ponton ugyanakkor maga a szöveg félreértésekre, félremagyarázásokra is alkalmat adott, és ezt később maga Nell-Breuning is elismerte. Nevezetesen a gazdasági és társadalmi érdekvédelem kívánatos intézményeiről szóló részben a szöveg úgynevezett hivatásrendeket (ordo) javasolt, amelyek arra adtak módot, hogy különféle etatista ideológiák próbálják kisajátítani a maguk igazolására.

Az 1930-as években, Hitlernek az állam totális hatalmát kiépíteni akaró Németországában a páter által képviselt nézetek nem voltak népszerűek. 1936-tól a

¹⁰ Oswald von Nell-Breuning: *Gerechtigkeit und Freiheit*, Herder Verlag, Freiburg im Br.: 1985². 56. o.

katolikus pártokhoz, egyesületekhez, szakszervezet vagy ifjusági mozgalmakhoz hasonlóan a jezsuita főiskolákat is bezárták, a szerzetesek működési lehetőségeit korlátozták. Nell-Breuningot fokozatosan eltiltották az írástól, a publikálástól, sőt a tanítástól is, és hasonlóképpen lehetetlenné, illegálissá vált számára a munkáspasztoráció és a szakszervezeti munka. Ennek ellenére a 30-as évek második felében még lehetőséget kapott ugyan arra, hogy Kölnben erkölcssteológiai kurzusokat vezessen, a háború első éveiben pedig Aachen egyházmegyei szemináriumában is tartott kurzusokat, ám személye nem kerülte el a hatóságok „jóindulatú” figyelmét. Időközben – gazdasági ismereteit honorálva a rendi előjárók őt bízták meg a német jezsuita közösség gazdasági-anyagi ügyeinek intézésével, ami ürügyet jelentett a nemzetiszocialista hatóságoknak arra, hogy 1943-ban, miután oktatómunkáját is kénytelen volt teljesen feladni – deviza-bűncselekmények koholt vádjával – két esztendei börtönbüntetésre és komoly pénzbírságra ítéljék, a büntetés tényleges letöltésétől pedig csak néhány befolyásos tisztelőjének közbenjárása és kezességvállalása kímélte meg.

Nell-Breuning alkotó energiái a háború utáni években bontakoztak ki igazán. Így 1948-tól két évtizeden keresztül dolgozott a szövetségi gazdasági minisztérium tudományos tanácsadójaként az újjáépítés, a „német csoda” és a jóléti állam megvalósításán. Katolikus gazdasági és erkölcsstudományi szakemberként az 1950-es években a szociális lakásépítési programnak volt a munkatársa, ezt követően pedig ifjusági és családpolitikai ügyekben képviselte a katolikus tanítás elveit az illetékes kormányhivatalokban, ahol egyebek között a rövidebb munkaidő vagy a gyermekes anyák jogai érdekében emelte fel a szavát. Évtizedeken keresztül dolgozott tanácsadóként a német szakszervezeti mozgalomban, ahol a politikai, világnézeti alapon szervezett szakszervezeti struktúrával szemben az iparági-ágazati szerveződések megerősítését szorgalmazta. 1949-ben egyik alapítója volt a Katolikus Vállalkozók Szövetsége nevet viselő, az üzleti életben a katolikus etika elvárásait érvényesíteni igyekvő szervezetnek. Közben tagja volt a frankfurti Munka Akadémiájának, véleményét, tanácsait pedig kereszténydemokraták és szociáldemokraták, munkavállalói és munkaadói szervezetek egyaránt kérték és megbecsülték. Ebben az időben társadalomelméleti programja középpontjában az államilag szabályozott piac működésének kérdései, az alkalmazotti, a munkás-érdekeknek kollektív szerződések általi védelme, a sztrájkjog, a 35 órás munkahét, a heti két pihenőnap biztosítása álltak. Ami véleményének lényegét illeti, Nell-Breuning a tőkés gazdaság keretei között megvalósuló szociális piacgazdaság és a jóléti állam megteremtésének gondolatát képviselte, de a hangsúlyokat nem egyszerűen a gazdasági racionalitásra vagy a politikai stabilitásra, hanem a közösségi szolidaritás és az evangéliumi szeretet erkölcsi többletére helyezte. Talán ezért is idegenkedett magától a szociális piacgazdaság kifejezéstől és annak a keresztény társadalomeszménnyel való pusztá azonosításától. Ahogy ő maga fogalmazta meg ezt a véleményét: „*A piacgazdaságot,*

a szociális piacgazdaságot is teljesen félreérténénk, ha a gazdaságot a csereforgalommal azonosítanánk. Bármennyire jelentős is a piac a gazdaság életében, a piac nem maga a gazdaság, amint a kormánykerék sem azonos az autóval.” A piac, a tőke és a munka elemek csupán egy működő gazdasági rendszerben, maga ez a rendszer azonban alapvetően Istentől kapott méltósággal és szabadsággal bíró emberi személyeket és e személyek eleven, morális valóságként működő közösségeit jelenti.

Ebben az időben dolgozta ki a társadalom és a gazdaság működésének azt a keresztény modelljét, amely következetesen egyszerre munkaadó és munkavállalóparti, az állam gazdaság szabályzó szerepét hangsúlyozó rendszer. Ebben a szisztémában nem a piaci mechanizmusok, hanem a szolidaritás és a szubszidiaritás gazdasági értelemben is ésszerű elvei azok, amelyek a társadalom egyensúlyát és a termelési szféra dinamikáját biztosítják. Ebben az időben dolgozta ki a társadalom szolidaritásközpontú működésének azt az elvét, amelyet végső formában Igazságosság és szabadság című munkájában¹¹ terjesztett a nyilvánosság elé. Itt elköterjesztett gondolatmenetének lényegét talán Anzenbacher jellemzi a legtömörebben: *„A szolidaritás elve mint normatív társadalomelv mindenekelőtt és legfőképpen jogelv. Ebből következően nem afféle szubjektív együttérzésre vagy adakozó könyörületeségre szólít fel, bármennyire fontosak is ezek a másik síkon. Sokkal inkább kötelességekről van szó, amelyek jogigényből fakadnak, s teljesítésüket megköveteli az igazságosság. Így például a polgároknak a szociális állam által garantált alapvető társadalombiztosítása (például szociális segély) nem a társadalom önkéntes-adakozó segélynyújtása az elesetteknek, hanem a társadalom jogkötelezettségének teljesítése, amely az emberjogi kölcsönös elismerés viszonyából következik.”*¹²

Párthovatartozástól függetlenül támogatott minden olyan kezdeményezést, amely a keresztény elveknek a gazdaság és a társadalom világában való érvényre jutását szolgálhatta. Így együtt dolgozott a legendás Konrad Adenauer kereszténydemokrata kancellárral és az új európai gazdasági rendet megálmodó, a német gazdasági csoda atyjának tekintett Ludwig Erhard gazdasági miniszterrel, de komoly része volt a német szociáldemokraták híres godesbergi programjának megfogalmazásában is. Az 1950-es évektől a Közös Piac, végső soron a majdani Európai Unió megálmodói, Robert Schuman és mások is az ő gondolatait igyekeztek átültetni a gyakorlatba, és igaz ez akkor is, ha a végeredmény, a mai EU sajnos kevésbé emlékeztet már az ő közös víziójukra, vagy éppen azokra a keresztény gyökerű morális alapokra, amelyek pedig törekvéseik kiindulópontjául szolgáltak.

Természetesen maga Nell-Breuning is tisztában volt azzal, hogy a katolikus szellemben felépülő Európa képe mellett más trendek és víziók és érvényesülnek a világ gazdasági és társadalmi fejlődésében. Így szinte már a – II. János Pál szavaival

¹¹ Gerechtigkei und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Olzog Verlag, München: 1985.

¹² Arno Anzenbacher: i.m. 188. o.

– a bűn sturuktúrára épülő globális világrend előrejelzésének is tekinthető az az 1956-ból való megfogalmazása, amely a tőke és a tulajdon metamorfózisáról szól: *„Napjaink nagy és befolyásos vállalkozója immár nem az az ember, aki nagy vagyont és tekintélyes visz be és vállalkozó szellemmel használ, hanem olyan, aki lefoglalja, sőt olykor éppenséggel bitorolja az uralmat a termelőeszközök apparátusa és az egész vállalatkomplexumok felett. Ha tulajdonon azt értjük, hogy a tulajdonosnak törvényes joga rendelkezni afelett, amit sajátjának nevez, akkor az így keletkezett tulajdon a legmesszebb menőkig elveszítette a funkcióját.”*¹³ Számos közéleti feladata mellett nem szakított a tanítással sem: 1975-ig a rendi főiskolán és a frankfurti egyetemen gazdaság- és társadalometikát tanított, alkalmi előadásokra pedig még kilencvenedik életéve felett is szívesen vállalkozott.

Az oktatói és a szociális munka különféle posztjain töltött évtizedek alatt Nell-Breuning hatalmas tudományos életművet alkotott; több tucat könyve mellett tanulmányainak, cikkeinek, publicisztikai írásainak száma 1800 körül van. 1956-tól adta közre *Gazdaság és társadalom* című, három kötetes, a katolikus társadalomelmélet alapművének számító szintézisét;¹⁴ negyed századdal később pedig *Igazságosság és szabadság* címmel alapvető kézikönyvet adott ki a katolikus egyház társadalmi tanításáról,¹⁵ amelyben egyszerre tett hitet a gazdasági és politikai demokrácia eszménye és a modern világnak szóló krisztusi üzenet érvényessége mellett.

1983-ban II. János Pál pápa nézeteire reagálva a tőke és a munka viszonyáról értekezett, elfogadva a pápa antropológiai alapon megfogalmazott tézisét arról, hogy a munkát elsőbbség illeti meg a tőkével szemben.¹⁶ 1987-ben pedig, (ekkor volt 97 éves) arról írt könyvet, hogy a modern világ, a globalizálódó emberiség jövője csak a közös emberi értékek és érdekek, a szolidaritás által teremtett, a hit, a keresztény üzenet által élénk tárt jövő jegyében képzelhető el, ez a gondolat pedig világosan egybecsengett II. János Pál pápának a szeretet globalizációjáról szóló üzenetével.¹⁷

Ő, aki korábban a tőke és a munka egyensúlyában és egyenértékűségében látta egy szociálisan jól működő gazdasági rend biztosítékát, végül is elfogadta azt a pápai érvelést, amely a munka világának elsőbbségét és a tőkés gazdasági rend átfogó szocializációját tekintette meghatározónak egy igazságosabb társadalom és egy dinamikusabb gazdaság megvalósításának menetében, ahol a tőke és a munka közötti kooperáció antropológiai alapja a tőkés és a munkás közös sze-

¹³ *Eigentum und Verfügungsgewalt in der modernen Gesellschaft* (1956); idézi: Joseph Höffner: *Keresztény társadalmi tanítás*, Szent István Társulat, Budapest: 2002. 200. o.

¹⁴ *Wirtschaft und Gesellschaft heute 1-3*. Herder Verlag, Freiburg im Br.: 1956-1960.

¹⁵ *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Olzog Verlag, München: 1985.

¹⁶ *Arbeit vor Kapital*, Europaverlag, Wien: 1983.

¹⁷ *Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft*, Herder Verlag, Freiburg im Br.-Wien.

mélyi méltóságában, mint alapban lelhető meg. Szellemi elevenségét megőrizve még az is megadatott neki, hogy túl 101. születésnapján olvashatta II. János Pál pápa Centesimus annus kezdetű, a katolikus társadalomfelfogás máig érvényes összefoglalását jelentő körlevelét, amely az ember lehetséges, a keresztény üzenetből fakadó jövőjét a szolidaritás és a szubszidiaritás által megalapozott, a társadalmi szeretetben kiteljesedő vízióként, a szeretet civilizációjaként rajzolta meg. A vele készült utolsó interjúk szerint voltak gondjai, vitái a körlevél egyes részleteivel, annak megállapításait nem mindenben találta elég modernnek és radikálisnak, a krisztusi szeretet mindent, gazdaságot, társadalmat, egyént, közösséget, hatalmat és politikát emberléptékűvé és emberarcúvá formálni képes ereje tekintetében azonban Oswald von Nell-Breuning és Karol Wojtyła között teljes volt az egyetértés. Élete alkonyán osztatlan megbecsülés övezte; életművét díjak és kitüntetések egész sorával ismerte el a külvilág, kormányok, pártok, tudományos és társadalmi szervezetek tisztelegtek előtte; halála után röviddel az ő nevét vette fel az az intézet, ahol évtizedeken keresztül tanított és ma is komoly rangot jelent a katolikus társadalomtudományban, ha valaki az emlékére alapított Nell-Breuning Preiss kitüntetettje lehet. Szellemi frissességét, aktivitását és derűjét élete utolsó pillanatáig megőrizve dolgozott. Egy anekdota szerint amikor századik születésnapját ünnepelve barátai, tisztelői – finom izléssel – még néhány dolgos évet kívántak neki, azzal felelt, hogy az bizony kevés volna a számtalan feladathoz, de az örök élethez képest is, amely előtte áll, és amelynek kapuját végül Frankfurtban, 1991 augusztusában, földi léte 102. esztendejében lépte át.

HÍREK

TUDÓSÍTÁS PHD-VÉDÉSEKRŐL

ADAMIK TAMÁS

Dejcsics Norbert megvédte *Az elbeszélők arca. Szent Jeromos szerzeteséletrajzainak narratológiai elemzése* című doktori értekezését 2013. február 22-én.

A szerző célja, hogy a modern narratológia eszköztárával dolgozza fel Jeromosnak szerzetesekről szóló három neves írásművét. Ennek érdekében először részletesen ismerteti a narratológiai irányzatok fogalmi készletét és vizsgálódási területeit, amelyeknek néhány fontos eleme a következő: az elbeszélő instancia, a szerző, az implikált szerző, a fiktív hallgató mint az elbeszélő instancia társa.

A *Vita Pauli* jellemzése során megjelenik a textus és a paratextus szétválasztásának fontossága, a prológos és az epilógos auktoriális hangjának problémaköre. A szerző részletesen tárgyalja a *Vita Pauli* narrátorának jellemzőit.

A *Vita Malchi captivi* elemzése során bemutatja a keretes elbeszélések narrátorainak polifóniáját, a prológos és a kerettörténet viszonyát. Jeromos művében megjelennek a narratológia által feltárt és a sajátos terminológia által megjelölt szereplők és jelenségek: az intradiegetikus elbeszélő, a narratív szintek találkozása, az epilógos mint az intradiegetikus elbeszélés újraolvasása.

A *Vita Hilarionis* elbeszélőjét elemző fejezet szintén gondosan kimunkált része a dolgozatnak. Az elbeszélő mindentudása – ami megjelenik például a történetre és a narrációra vonatkozó kommentárokból – ebben a biográfiában különösen fontos szerepet játszik. Ez az elbeszélő a keresztény-aszketikus értékrend közvetítésére is törekszik.

A munka egészét tekintve igen alapos, szerzője széleskörűen látja szakterületét, és olyan implikációkat tár fel, amelyek továbbviszik nemcsak a vizsgált szövegekről folytatott diskurzust, hanem hasonló művek komplex narratológiai, filológiai elemzését és értelmezését is. Kívánatos, hogy könyv formájában minél több olvasóhoz eljusson ez a munka, amely mind módszerében, mint eszmeiségében kiemelkedő.

Ötvös Csaba 2013. április 4-én megvédte *A hasonmás. A Cím nélküli irat a világ keletkezéséről (NHC II, 5) c. traktátus teremtési narratívájának elemzése* című doktori disszertációját.

Ötvös Csaba terjedelmes disszertációt írt, amelyben az antikvitás egyik legnehezebb témáját tárgyalja, a gnóvizist. A disszertáció felépítése átgondolt. A téma választása sok szempontból szerencsés, mert legjobban ebben a traktátusban mutatkozik meg a hellenisztikus gondolkodási rendszer. A *Bevezetésben* először röviden tárgyalja a gnosztikus forrásokat, ezt követi a gnóvizis meghatározása. Ide sorolja a modern kutatás gnosztikus paradigmáit is, amelyek az ókori keresztény hagyományon és az újkori kutatáson alapulnak. A traktátus a szerző szerint az ophita irányzathoz tartozik.

Ötvös Csaba disszertációjában hatalmas anyagot gyűjtött össze, és ezt nagy alaposággal dolgozta fel. A kopt és a görög idézetek pontos fordítását nem közli, és ezzel nem könnyíti meg az olvasók dolgát. Ennek ellenére nagy lépést tett a gnosztikus teremtéstörténet jobb megértése felé. Egyfelől az uralkodó trendet követi, ennek eredményeit elfogadja, másfelől bátortalan a számára gyanús elemek megcáfolásában. Saját meglátásait pedig túlságos óvatossággal fogalmazza meg.

Ennek ellenére, ha a mostani méret felére rövidíti művét, és vizsgálódásának középpontjába néhány kitüntetett problémát helyez, továbbá nem spórolja meg a mű magyar fordítását, a dolgozat könyv formájában nagy nyeresége lesz az ókori gnóvizissal foglalkozó szakirodalomnak.

RECENZIÓK

Hent de Vries (Ed.):
Religion. Beyond a Concept

FORDHAM UNIVERSITY PRESS,
NEW YORK, 2008, 1000 OLD.

A vallástudomány számos úton indulhat el vizsgálódásai során. A történeti-kritikai elemzések, a társadalomtudományi szempontok, a szimbolikus-interpretatív szintek sokfélesége megannyi lehetőséget ad arra, hogy az emberi létezés egyik legősibb és legmeghatározóbb dimenzióját a tudományos vizsgálódás tárgyává tegyük. A legfontosabb kérdés – minek is beszéljünk még egyáltalán a vallásról? – mindezen szempontok mellett is megválaszolatlan maradhat. Sokan úgy gondolják, hogy a vallásról való tudományos beszéd egyfajta elvont univerzum, amelynek az emberi valósághoz, korunk kihívásaihoz való viszonya igencsak kérdőjeles. Éppen ezért kivételesen fontos feladat annak be- és felmutatása, hogy a vallási valóság tudományos megközelítése eleven, egzisztenciális és *valóságos* eredményekre vezethet el bennünket.

A Hent de Vries szerkesztésében kiadott kötet mottója – „*The Future of the Religious Past*”, a vallásos múlt jövője – már előre jelzi, hogy a vallás nem csak történeti vizsgálódások célpontja lehet, de napjainkban is hatással bír, aktuális kérdéseket vet fel, amelyeknek megválaszolása nem csak egyfajta hóbort, értelmiségi szabadidős tevékenység. A fennálló problémákkal számot vet az előszó: „E kötet feltérképezi azokat a nehézségeket és kettős kötődéseket, amelyek akkor merülnek fel, ha megkérdezzük: »Mi a vallás?«, egyszersmind kiteszi magát annak a veszélynek, hogy ezt a fogalmat antropológiai állandóvá, történeti változatlaná, kulturális adottsággá változtassa” (xiii). Hogy megmeneküljön ettől a valós kísértéstől, a szerzők népes tábora (a tudományág jeles képviselői) a legeltérőbb szempontokból teszik elemzésük tárgyává a vallást – kiemelten vizsgálva annak viszonyát a posztszekuláris társadalmi-kulturális szöveggörnyezethez, amelyben élünk. Így tehát az első nagy rész után, amelynek tanulmányai a „*Mi a vallás?*” problematikáját járják körül, a vallást a legeltérőbb viszonylatok rendszerében elemzik a szerzők. A nagy tematikák megvilágítják azt a gazdag, sokszínű kapcsolatrendszert, amelyen keresztül a vallás már nem csak mint múltbeli emlék, de mint jelen-, sőt jövőidős, hatékony és mozgásban lévő valóság mutatkozik meg előttünk.

A kötet első – s egyben leghosszabb, száz oldalas – tanulmánya a szerkesztő tollából származik, s a „*Why Still «Religion?»*” címet viseli. Miután feltárja a val-

lásról folytatott kortárs tudományos, társadalmi és egyéb viták összetett szintjeit, megkísérli, hogy meghatározza, mi módon lehet egyáltalán még egyfajta értelmiségi igénnyel szólni a kérdésről. Nagyok a veszélyek, hisz a vallás fogalma, s annak mögöttes tartalmai hajlanak a dogmatikus értelmezések mellett arra is, hogy napjaink furcsa modelljeibe erőltetve önmaguktól idegen jelentésekbe meredjenek. Az alternatív értelmezések (a vallások konkurenciájának szabadpiaci felfogása, a *bricolage*-spiritualitások, a szekuláris ideológiák) végső soron ugyanúgy „megfagyasztják” a vallás fogalmát, mint a régi ortodox megközelítések. Hogyan lehet hát úgy szólni a vallásról, hogy e fogalom újra mozgásba lendüljön? De Vries válasza a következő: „*Hagyni a dolgokat a maguk útján haladni*” (98). Így tehát megjelenik egyfajta visszafogott módszertan: „A »kultuszok« vallásos tanításával, vagyis a «vallásos» létezéssel, életvitellel és cselekvéssel hol összhangban, hol pedig diszkordiában álló «kultúra» részeként felfogott «vallás» tanulmányozása és tanítása azt jelenti, hogy kiművelünk magunkban egyfajta érzékenységet a látszólag megragadhatatlan megkülönböztetésekre és megegyeztetésekre, amelyeket olykor meg kell erősítenünk, olykor pedig meg kell cáfolnunk, mégpedig oly ritmusnak engedelmessé, amelynek ellenőrzése nincs a kezünkben, s amelynek számára nem voltunk képesek (eddig?) kritériumokat, szabályokat találni” (uo.). Nagy kihívás ez, egyfajta tudományos *pianissimo*, amely furcsa paradoxonokhoz vezet el bennünket. Végső soron ez a kritérium- és szabálynélküliség meglephet, ám ugyanakkor meg is csalhat bennünket, hisz nem csak értelmet, de akár potenciális értelmetlenséget is feltárhat.

A „*Mi a vallás?*” (I. rész, 101–279) kérdés megválaszolása ilyen előfeltevések után nem is tűnik oly egyszerűnek. A szerzők (J. Casanova, M. Lambek, J. Assmann, D. Boyarin, Ch. Taylor, D. Hervieu-Léger és V. Das) eltérő kulturális és vallási kontextusokból kiindulva keresik a választ, mindannyiszor a kortárs valóság szövetébe ágyazva gondolataikat. D. Hervieu-Léger végül kijelenti, hogy „a vallás definíciójára csak segédletként van szükségünk, egyfajta gyakorlati eszközként, amelyet arra terveztek, hogy a kutatót segítse a társadalmi-vallási változásnak, akár csak a vallásosság modern átalakulásának az elgondolásában”. Ezért tehát „a vallás definíciója (amennyiben használhatjuk még, és pedig ambiguitás nélkül ezt a kifejezést) egy dinamikus fogalom, egy olyan ideál-típus, amely nem akarja rögzíteni a tárgyát, hanem meg akarja jelölni az átalakulásnak azokat a tengelyeit, amelyek körül a tárgy újra konstruálja magát” (253).

Ez a szemlélet áthatja a további fejezeteket, amelyek immár *in concreto* fordulnak a vallás ezerszálú és -szintű viszonylatrendszeréhez. A második rész – „*Religion and Philosophy*” (283–412) – a legkiválóbb szerzőket vonultatja fel: J.-L. Marion, E. Lévinas és F. Guwy, J. Derrida, H. Atlan, majd W. Otten, A. Szafraniec, J.-L. Nancy és H. J. Adrianse. Írásaik nem pusztán a klasszikus teológia vs. filozófia, vallástan vs. filozófia mezőben mozognak, hanem megvizsgálják, hogy a filozófia

gondolatai, újszerű meglátásai miként hatnak vissza magára a vallásra, a vallásos-ról kialakított képünkre. Így találkozunk a metafizika és fenomenológia kortárs problémafelvetéseivel, de emellett a másság fogalmának vallási relevanciájával, vagy például a monoteizmus dekonstrukciójával is.

A harmadik rész – „*Methods of Instruction and Comparison*” (415–488) – az „*instruction*” legtágabb értelmében, az ókori *paideia* fogalom körében mozogva a vallás kulturális arcának, a vallás (és kultúra) mint áthagyományozási folyamat látásmódjának több elemzését nyújtja. Felmerül a vallásoktatás és a szekuláris iskola problematikája (R. Debray), de a kultúrprotestantizmus mai értékelése (A. L. Molendijk), vagy a közbeszéd tematizálásának, célmeghatározásainak kérdése (W. B. Drees) és az ökológia (T. Watling) is.

Mindez szükségszerűen vezet át a negyedik részbe – „*Emerging Contexts*” (491–559) –, ahol részben történeti, részben politikai-társadalmi oldalról közelítő tanulmányokkal találkozunk. Ezek nyitják meg a kaput az igen aktuális ötödik rész – „*Religion, Politics, and Law*” (563–644) – előtt. Itt nem csak a nyugati-keresztény kultúrák ismerős feszültségeiről olvashatunk, mint a liberalizmus és vallás (M. Warner), vagy a demokrácia és vallás (J. Cohen) viszonyáról, hanem találkozunk az iszlámban felmerülő káromlás-vádak és a szekuláris kritika közötti küzdelemmel (T. Asad), vagy a vallás semlegesítésének (W. F. Sullivan) jelenségével is.

A hatodik rész – „*Materiality, Mediatization, Experience*” (647–786) – felhívja a figyelmet a vallás napjainkban igen viharos relációrendszerére: a közvetítés klasszikus módjai, a kép, a zene, a misztikus tapasztalatból már jóval a mozgókép megjelenése előtt kibontakozó film-szerűség mellett számolnunk kell az elektronikus médiumok által teremtett új technikai lehetőségekkel, amelyek a vallásos tapasztalást komoly és izgalmas kihívás elé állítják. Mi közvetíthető és mi nem (A. Zito)? Mely szintig elektronizálható, mediatizálható a vallás (J. Stolow)? Miként élnek tovább a saját szövegekörnyezetükből kiszakított, vallás-utáni valóságba vetett vallási (keresztény) ábrázolások (A. Alexandrova)? Mi a vallás jövője a cyber-gnózis korában (S. Apers, D. Houtman, P. Pels)?

A záró, hetedik rész – „*Spiritual Exercises, Selves, and Beyonds*” (789–841) – a talán legnehezebben megragadható témakörök felé fordul: a modern társadalmak spiritualitását (P. van der Veer), a hagyományok pusztulása után tapasztalható én-szakralizációt (S. Aupers és D. Houtman), a „horizontális transzcendencia” jelenségét (A. Halsema), valamint a „humánium” technológiai-tudományos és vallási kollokációjának problematikáját (Th. A. Carlson) elemzi.

A kötet tanulmányait százötven oldalas jegyzetanyag követi, támasztja alá. Ez az apparátus hatalmas segítség az egyes rész-témákban elmélyedni kívánó kutatóknak. Miként terjedelme is sugallja, a kortárs szakirodalom jelentős szövegeinek mondhatni teljes keresztmetszetét nyújtja.

Ahogy a hasonlóképpen sokszerzős munkáknál lenni szokott, az egyes tanulmányok szempontjai hol kiegészítik egymást, hol kritikusan állnak egymás mellett, olykor még egymásba kapaszkodó-vitatkozó meglátásokat is közölnek. Ám talán éppen ezáltal éri el a kötet azt a célt, amelyet a cím és a bevezetés szövege is kitűzött: segít, hogy mögéje lássunk egy látszólag jól ismert fogalomnak, a vallásnak, és lehetővé teszi számunkra, hogy azt ne csak egyfajta objektívált-megdermedt tudományosság, de saját lényegi belső dinamikája szerint vizsgáljuk korunk igen összetett szövegkörnyezetében.

Török Csaba

Szabó Ferenc
A Vatikán keleti politikája közléről.
Az Ostpolitik színe és visszája

JÉZUS TÁRSASÁGA MAGYARORSZÁGI RENDTARTOMÁNYA
– L'HARMATTAN, BUDAPEST, 2012. 253 OLD.

A kommunizmus szerepének tudományos vizsgálata számos publikációt eredményezett már hazánkban. A levéltári anyagok megismerése, a kutatási eredmények és a külföldi forrásokhoz való hozzáférés fényében egyre részletgazdagabb és árnyaltabb képet kapunk erről a negyedfél évtizedről. Mindazonáltal állandóan beleütközünk abba a sajátos gátba, amit a történelem velünk élése jelent: egyrészt a tudósok nem egyszer ítéleznek, moralizálnak, sematizálnak; másrészt a befogadó közönség is erős érzelmi reakciókat mutat. Mindemögött ott áll az aktuálpolitikai haszon és érdek, másrészt azonban a kibeszéletlenség súlyos terhe, a sebesült identitás. Mindez még nyilvánvalóbb akkor, amikor a kérdés egyházi vetületeit kezdjük el szemügyre venni, ahol kikerülhetetlen a történelmi tettek eszmei, spirituális vagy hittani-morális vetülete, hisz egyfelől ez határozta meg a történelmi szereplők cselekvését, másfelől pedig a mai vallásilag elkötelezett ember is ily módon értékeli és kategorizálja az ismereteit. A történelmi kutatások erre a vetületre természetesen legtöbbször nincsenek tekintettel, ami viszont azt eredményezi, hogy az egyház tisztán intézményszerű szereplőként jelenik meg az írásokban, amelyet (reál) politikai elvek vezéreltek a fellépésében. Ily módon például XII. Piusz pápa, vagy Mindszenty József és Lékai László bíborosok értékelése megdöbbentő kettősséget és polarizáltságot mutat.

Épp ezért szükséges és időszerű, hogy a katolikus-kommunista viszonyt, illetve annak konkrét magyarországi módozatát szellemtörténelmi és valláselméleti szempontból is vizsgálat tárgyává tegyük. Erre vállalkozott Szabó Ferenc jezsuita, a Vatikáni Rádió egykori szerkesztője, teológus és író, akinek Prohászka- és Pázmány-monográfiái, illetve vallás- és bölcsélettörténelmi témájú írásai ismertek az érdeklődő olvasók előtt. Most kor- és szemtanúként, a '60-'90-es évek vatikáni rádiósaként nyilatkozik meg. Írása azonban nem memoár: hatalmas anyagot gyűjtött ugyanis egybe, felvonultatva a történettudományi publikációk java mellett a filozófiai és teológiai irodalmat is. Forrásai gazdagok: a magyar irodalom mellett merít a francia, olasz, német és közép-kelet-európai kutatók eredményeiből is. Személyes emlékei, meglátásai így szervesen épülnek bele a tudományos vizsgálódás adataiba és következtetéseibe, ugyanakkor árnyalják azokat és segítik helyes értelmezésüket.

A kötet I. része (*Párbeszéd az ateistákkal – harc az ateizmus ellen*) különösen is értékes a vallástudományi vizsgálódás szempontjából, hiszen itt tárul fel előtűnk az a szellemtörténeti kontextus, amely megelőzte, megalapozta és egyáltalán lehetővé tette a későbbi Ostpolitikot. A kommunizmus ugyanis nem 1945 után került eleven (és fájó) kapcsolatba a katolicizmussal. E viszony jóval korábban megkezdődött. A XIX. századi gyökerekről a témától való távolság okán nem szól részletesen a szerző (pl. párizsi kommün, a keresztényszocializmus születése, az első szociális enciklika: *Rerum novarum*), ám világosan rámutat az I. világháború utáni történelmi folyamatokra, amelyek elvezettek XI. Piusz pápaságának egy sajátos tényéhez: a náciizmus és kommunizmus öt nap eltéréssel történő elítéléséhez, a *Mit brennender Sorge* (1937. március 14.) és a *Divini Redemptoris* (március 19.) kezdetű enciklikák kiadásához.

A történelmi események és a hivatalos egyházi politika szintje mellett azonban filozófiai és teológiai érlelődésre is sor került ebben a korszakban. Kibontakozott az ateista humanizmus (ld. H. de Lubac katolikus oldalról született értékelését: *Le drame de l'humanisme athée*, 1944), amely programmá tette az „Isten halála” tézist, az Isten nélküli ember képét. Csakhogy a történelmi tapasztalatok – a II. világháború és a Holokauszt – súlyos kérdéseket vetettek fel, amelyek még tovább erősödtek, amikor Szolzsenyicin (a GULAG-ról szóló beszámoló szerzője) és mások leleplező írásai nyomán előbb Franciaországban (az „új filozófusok”), majd másutt is megjelentek a kommunizmussal szembeni kritikus hangok. Legkésőbb ekkorra nyilvánvalóvá vált, hogy a „frontvonal” nem egyszerűen az istenhívők és az ateisták között húzódik. Ez azonban feltárta annak szükségességét, hogy a valós és értékorientált, az embert szem előtt tartó párbeszéd bontakozzék ki a felek között. Így jutunk el például az 1986-os, a Magyar Tudományos Akadémia és a vatikáni Nem Hívők Titkársága által szervezett *Társadalom és etikai értékek* című konferenciához. Az európai szellemtörténet eme összetett és napjainkig is ható folyamatát Szabó Ferenc érzékenyen és a fontos összefüggéseket világosan feltárva mutatja be kötetének I. részében.

A II. és III. rész két konkrét pápához (VI. Pál és II. János Pál) kapcsolódóan vizsgálja a Vatikán keleti politikáját. Kiviláglik, hogy a XII. Piusz neve által fémjelzett korszak lezárulta után nem csak valamiféle pragmatikus politikai látásmód megjelenésével kell számolnunk, hanem a katolikus teológiában fellépő fordulattal is. XXIII. János, a II. Vatikáni Zsinat egybehívója a béke kulcsfogalma köré szervezte pontifikátusát (*Pacem in terris* enciklika), s ez konkrét lépésekben is megmutatkozott (közvetítési kísérlet a kubai válságban, kapcsolatfelvétel a Szovjetunióval, Hruscsov lányának vatikáni látogatása). A béke elősegítésére végzett munkája során felismerte, hogy alapvetően szükséges az eltérő szellemi, ideológiai álláspontok közötti kapcsolatfelvétel és a közös pontok kikristályosítása.

VI. Pál volt az, aki filozófiai alapon is kidolgozta a katolikus egyház álláspontját. Külön monográfiát érne meg Montini pápa szellemének, bölcséleti műveltségének az elemzése, hiszen milánói polgári, a közéletben aktívan résztvevő családból származott, s fiatalsága óta kapcsolatban állt a legjelentősebb (nem csak katolikus) francia és német filozófusokkal. A perszonalizmus és a dialóguselmélet teológiai forrássá váltak számára, ahogyan ez első enciklikájában visszatükröződik, amely az *Ecclesiam suam* címet viseli, s amelyben így ír: „Az egyháznak párbeszédbe kell lépnie azzal a világgal, amelyben él. Az egyház a szó, az egyház üzenet, az egyház dialógus” (nr. 67). Szabó Ferenc az *Utószó*ban rámutat, hogy az Ostpolitik tulajdonképpen ennek a filozófiai-teológiai látásmódnak a szülötte, a VI. Pál-i elmélet egyházpolitikai gyakorlatra váltása.

Természetesen II. János Pál pápasága több szempontból változást hozott. Szemben az Ostpolitik igen negatív megítélőivel azt kell mondanunk, hogy a lengyel pápa, aki saját bőrén tapasztalta meg a keleti politika „színét és visszáját”, már azzal is állást foglalt, hogy az Ostpolitik „atyját”, A. Casarolit bíboros államtitkárává nevezte ki, s gondoskodott a megkezdett kelet-közép-európai út folytatásáról. Mindebben természetesen már más szempontok vezérelték, mint VI. Pált. A lengyel nemzeti identitás és a kommunizmus elleni okos és gyakorlatias küzdelem II. János Pál pontifikátusa idején – köszönhetően a változó világpolitikai helyzetnek is – új hangsúlyokat hoztak. Szabó Ferenc innentől (és nem pl. az 1964-es vatikáni-magyar megegyezéstől) számítja az alapvető vatikáni fordulatot. Már nem a béke és dialógus ügye, egyfajta teológiai látásmód „diplomáciába ültetése” volt ez az új korszak, hanem a mind határozottabb, politikai szinten is megvalósuló fellépés a rogyadozó kommunizmus ellenében. Szabó részletesen kitér arra a folyton felmerülő kérdésre, vajon Wojtyła pápa (s a Vatikán) anyagilag is részt vett-e a lengyel *Szolidaritás* támogatásában, vagy csak erkölcsi-politikai segítséget nyújtott, másrészt bemutatja azt is, hogy a '80-as években miként változott a helyzet Magyarországon.

A kötet a IV. részben szempontokat nyújt az Ostpolitik mérlegeléséhez. Túl a közismert magyar neuralgikus pontokon (békepapság, Bulányi György és a Bokormozgalom, Kádár és a Vatikán, Lékai és a „kis lépések politikája”) alaposan elemzi Mindszenty József szerepét. Ez a konkrét példa is megmutatja, hogy mekkora hatással bír a történelmi eseményekre akár a személyes gondolkodásmód, akár a mindennapos emberi tapasztalat (*Mindszenty egyházképe és egyházpolitikája*). Ezért is lehet oly nehéz egységes, vagy legalábbis konvergáló álláspontot kialakítani a Mindszenty-ügy kapcsán a történészek és az egyháziak között.

A kötet V. része (*A végkövetkeztetéshez*) első fejezetében az utókor véleményeit sorakoztatja fel Mindszenty kapcsán, majd a második fejezetben az Ostpolitik mint *Realpolitik* kritikáját nyújtja. Az *Utószó* végkicsengése egyértelmű, s itt a kötet kilép a történettudomány által befogható szempontok sorából. Az 1989-es rendszervál-

tozás egyetlen félév alatt többet ért el, mint a diplomácia és a kis lépések évtizedek alatt. Az egyháztörténelem utólagos ítélete (nem meglepő módon) a „diplomácia egyháza” ellenében a „vértanúk egyházát” emeli fel. Hiszen a zsinati nyitásnak, a béke keresésének és a párbeszédnek *egy módja* volt, lehetett volna az Ostpolitik, de „a dialógus sohasem jelentheti a megalkuvást, a keresztény önazonosság feladását, a nézetek összemosását” (301. o.).

Szabó Ferenc kötete értékes összegzés és hasznos ösztönzés ennek a nehéz korszaknak az alaposabb, szellem- és teológiatörténeti szempontból való vizsgálatára, amely kiegészítheti, pontosíthatja a történeti kutatást, s segíthet az elért tudományos eredmények kiegyensúlyozottabb értelmezésében.

Török Csaba

Fazekas Csaba

Az Országos Vallásügyi Tanács 1989-1990

METEM – MAGYAR ORSZÁGOS LEVÉLTÁR – HISTORIA ECCLESIASTICA
HUNGARICA ALAPÍTVÁNY, BUDAPEST, 2011, 124 OLD.

A rendszerváltozás eseményeinek részletgazdagabb feldolgozása és mélyebb összefüggéseinek feltárására 2009-ben a huszadik jubileumi év méltó lehetőséget kínált. A szakspecifikus és a mindennapi élet eseményeit bemutató írások között jelentős teret kaptak az egyháztörténetiek is. Ez az egyháztörténeti kutatásoknak és eredményeinek egyfajta szimbolikus térfoglalásának tekinthető. Ahogy több beszélgetésből lesűrhető, 1990 után az egyháztörténet „negyvenéves” csipkerózsika álmából felkelve került vissza a tudományos közéletbe. Nem könnyű a rendszerváltozás eseményeinek, vagy egy kiragadott részének, esetleg egyes meghatározó személyiségének a bemutatása. Sok átfedés, ellentmondás éppúgy megtalálható ebben az időszakban, mint minden sorsfordító korban. A két évtizednyi távolság természetesen kérdéseket vet fel: vajon megvan-e már a kellő távolság a történész számára egy alapos kutatáshoz? Sőt, továbbmenve felmerül, hogy megvannak-e még, és már azok a levéltári anyagok amelyekből többé-kevésbé hiteles képet kaphatunk a magyar rendszerváltozásról, vagy megsemmisültek, netalán megsemmisítették azokat, esetleg még mindig egy íróasztal, családi utazóláda mélyén várják, hogy újra megtalálják azokat. Mivel a történelmi munkamódszer legfontosabb alapanyaga a forrás, így ezek közül a rendszerváltozás egyháztörténetére és politikatörténetére vonatkozókat találhatjuk meg Fazekas Csaba kötetében. A téma, illetve annak feldolgozása határterületnek számít, egyfajta ellipszishez lehetne hasonlítani, melynek két fókuszpontja van. Az egyik fókuszpont az egyházak és képviselői lennének, a másikat pedig az állam és annak képviselői alkotnák. Mindkét körnek, tehát az egyháziaknak és az államiaknak is megvannak a maguk érdeke és értékrendszere. A szerző által megvizsgált kérdés: milyen formában, és érvek mellett vitatkoztak, tárgyaltak a két oldalt képviselők az 1989-1990-es években, teljesen feldolgozatlan maradt a legutóbbi időkig. A szerző számára ez a korszak nemcsak egy intellektuális kirándulásnak tekinthető, hiszen számos publikációja jelent már meg az 1980-1990-es évek egyháztörténetére vonatkozóan. Így a bevezetőben olvasható ítélete megfontolásra és továbbgondolásra alkalmas; miszerint „a legfontosabb vonatkozó források közzétételével és a tanáccsal kapcsolatos ismereteket összefoglaló bevezetéssel megelőlegezhetjük az egyházak és az 1989-1990-es rendszerváltozás

kapcsolatrendszerét feltárni.” (11.o.) A források közötti különbségtétel szükséges és elégséges feltétele a helyes értékítéletnek, továbbá elengedhetetlen a források helyes értékelése is. Nem lehet kétséges a közlésre adott források ítéleténél a szerző szempontjának a hangsúlyozása. De vajon az egyháziak oldaláról is hasonló ítéletet fogalmazható meg?

Minden könyvnek megvan a maga története, így van ez ebben az esetben is, amiről a szerző tájékoztatja az olvasót; „2009-ben a Magyar Történelmi Társulat, az MTA Politikatudományi és Történettudományi Intézete, az 1956-os Intézet, Politikatörténeti Intézet és az ELTE BTK Történeti Intézete közösen pályázatot írt ki a rendszerváltás történetének feltárására.” (9.o.) Erre a felhívásra készült el a kézirat 2010-ben, melyet a szerző a beérkezett kritikákat figyelembe véve bővített és kiegészített és egy évre rá jelent meg kötet formában. A téma fontosságáról a szerző egyik vonatkozó tanulmányában már kifejtette érveit, miszerint a politika-történettel foglalkozó szakmunkákban „általánosságban mondattal, bekezdéssel utalnak az állam-egyház viszony átalakítására tett kísérletekre”.¹ Ezt a hiányt látta meg és pótolta Fazekas Csaba.

A kötet alapvetően két részre oszlik; egy bevezető tanulmányra (11-43.o.), illetve dokumentumok közreadására (45-115.o.). A szerző célja egyértelműen kirajzolódik a bevezető tanulmány struktúrájából. Elsősorban a politika és az egyház viszonyára fókuszált. Azt domborította ki, hogy miképpen változott meg a politikai szerep az egyházakkal szemben, ennek a modell értékét vette vizsgálat alá Fazekas Csaba, akinek véleménye szerint; „Az egyházpolitikai rendszerváltás bizonyos szempontból leképezi az átmenet általános folyamatait – legfeljebb eltérő hangsúlyok alkalmazását teszi szükségessé.” (12.o.). A forrásokból egyértelműen kirajzolódnak az eltérő felekezeti szemléletmódok mellett a különböző módon megélt belső egyházi irányvonalak is. Az ülések hozzászólásaiból világossá válik, hogy az egyházak belső fórumaikon aktív eszmecserék folytak, a hogyan tovább, illetve a miként állást foglalni – esetlegesen a miként nem állást foglalni – kérdések kapcsán. Így tehát, a szerző előbbi sommás megállítást nem kétségbe vonva, de mindenképpen további kutatásokat igényelne az Országos Egyházügyi Tanácson résztvevő egyházi képviselők, illetve az általuk képviselt egyházi szervek véleményének a bemutatása, feltárása. Az ülés jegyzőkönyveinek áttekintése a hivatalos érintkezési lehetőségeket, és tradíciókat figyelembe véve inkább szimbolikusan, mintsem az „egyházpolitikai rendszerváltozás” útjának tekinthető. A rendszerváltozást ebben a vonatkozásban, csakis az állam-egyház viszonyában értelmezhető, az egyházak belső életében és felső vezetésében bekövetkezett „rendszerváltozás” viszont még váratott magára. Ez külön kutatási téma, melyet

¹ Fazekas Csaba: A rendszerváltó állam egyházpolitikája Magyarországon (1988-1990) = Vallástudományi Szemle, 2010/4. 61.

nem is vetít előre az szerző, de a kötet olvasása közben akaratlanul is az olvasó gondolatai között felbukkanó kérdés lehet.

A bevezető tanulmány áttekintést ad az állam és az egyházak viszonyáról, melyben éppen olyan fontos pont az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetéséhez vezető út bemutatása, mint az 1990. évi IV. törvény előkészítése kapcsán megfogalmazódó érvek. Bár egyik kérdéssel sem foglalkozik részletesen a szerző, ez nem róható fel hiányosságának, hiszen korábbi munkássága során, már igen mélyrehatóan foglalkozott e résztémákkal. Fókuszpontban egyértelműen az Országos Vallásügyi Tanács felállítása, helye a rendszerváltó struktúrában, fogadtatása, valamint értékelése áll. Néhány példát még a közigazgatás középszintű megvalósulására is hoz a „Pillantás a vidékre...” fejezetben. A szerző által vizsgált forrásokból arra következtetésre jutott, hogy az országos és a megyei vallásügyi tanácsok munkamenetüket, kérdéseiket tekintve egyaránt hasonlóak; *„A megbeszélések hangneme, konklúziói és következményei pontosan párhuzamba állíthatóak az Országos Vallásügyi Tanács ülésein tapasztaltakkal.”* (38.o.).

A kötet második részében az Országos Vallásügyi Tanács dokumentumai találhatóak. A források szerkesztési elve egyszerű és logikus. Az első dokumentum az Országos Vallásügyi Tanács felállításáról szóló kormányhatározat. Ezt követően a tanács három üléséhez kapcsolódó dokumentumok találhatóak. A források kronológiai bontásban, azon belül is a következő elvet követve kerülnek a kutatók elé; 1, miniszterelnöki megnyitó beszéd, 2., emlékeztető a tanácsülésről, – gyakorlatilag jegyzőkönyv, és egy esetben pedig a tanács nyilatkozata. A források átírásánál minden esetben jelezte a szerző, ha az általa használt törzs szövegen jelzést, betoldást, vagy meghúzást talált. (ld. 93.o.) A forrásokkal kapcsolatosan előre jelezte Fazekas Csaba, hogy a miniszterelnöki beszédeket előre megírták, azokra érkezett reflexiók, értékelése a legtöbb esetben inkább egyfajta személyes véleménynek tekinthetők, mintsem az egyházak hivatalos véleményének.

A kötet utolsó lapjain megint érezhető a szerző politikatörténeti elkötelezettsége. A 118. oldalon az egyházi ügyekkel foglalkozó, valamint az Országos Vallásügyi Tanács főbb állami vezetőinek a portréi találhatóak. Ezt követi a „A könyvben szereplő fontosabb közéleti személyek életrajzi adatai” (119-120.o.) ami sokat segít az olvasónak, de elmarad a több tucat egyházi vezetőnek a bemutatása. A nagy felekezetek mellett számos ún. kiségyház küldöttei is jelen voltak egy-egy ülésen. Az ülések jegyzőkönyveiből kirajzolódik, hogy még a nagy felekezetek esetében is, szinte állandóan változtak az üléseken résztvevők sora. Így az egyházak részéről az Országos Vallásügyi Tanácson résztvevők mutatója és életrajzi adatainak összeállítása talán még inkább segítené az olvasókat a források értékelésénél.

A szerző témaválasztása és feldolgozása magában hordozza a további kutatások lehetőségét. Ebben a kötetben a tanulmány és a források is mind a politika felől vizsgálta az egyházakat, megállapításokat és trendeket is ebből vont le a

szerző. Az nem derül ki, a kötetből, hogy az egyházi vezetők a háttérben, saját döntéshozó szerveik ülésein, milyen véleményt fogalmaztak meg, hol húzódtak meg az egyházak belső életében azok a törésvonalak, amelyek esetenként 1990 után eszkalálódtak.

Az ismertetett kötet először részterületekkel foglalkozó szakemberek kezébe kerül, azonban nagy az esély arra, hogy rövidesen nemcsak az egyháztörténettel, hanem társadalom és politikatörténettel, valamint jogtörténettel foglalkozó kutatók, hallgatók és érdeklődők is alapvető forrásként fogják használni Fazekas Csaba művét. Sok kérdést tisztáz, és még többre mutat rá, akarva akaratlanul a közreadott dokumentumokkal. A szerző a bevezető tanulmányban mindvégig sugallja, hogy témájának kiváló ismerője. Sok részlettel, kis történettel az egész ország területéről gyűjtött példákkal egészíti ki, mutatja be az egyházpolitikai események alakulását. Az viszont továbbra sem derül ki, hogy vajon volt-e kommunikáció az egyházi vezetők és a határon túli egyházi vezetők között. Mit tudhattak a magyar politikai elit, illetve egyházi elit képviselői más állam szocialista országokban történt eseményekről? Vajon mennyire lehet unikálisnak tekinthető a magyar állam kezdeményezése az egyháziak felé? Esetleg ez is „felülről” – Moszkvából – irányított folyamat lett volna? Hogyan zajlottak a hasonló események a volt szocialista blokk országaiban?

Molnár Sándor Károly

Hecker Róbert – Izsák Norbert – Riesz Mária

Autokeirikus pasztorálpszichológia

PÜNKÖSDI TEOLÓGIAI FŐISKOLA, BUDAPEST, 2012, 317 OLD.

Minden jel szerint egy sorozat kezdődarabját tarthatja kezében az az érdeklődő olvasó, aki kíváncsi annak a műhelymunkának jelenlegi állására, mely a kötetet megjelentető teológiai főiskola tanári-hallgatói közösségében született. Logikus lenne, hogy a könyv fogalommeghatározással kezdődjön, sajnos azonban az autokeirikus pasztorálpszichológia konkrét definíciója helyett inkább egyfajta körülírást kapunk annak mibenlétéről. Ennek értelmében az autokeirikus szemlélet az emberi létforma funkciók zavarait kommunikációs problémaként kezeli, és abban kíván segítséget nyújtani, hogy e zavarban szenvedő kinyílhasson Isten dinamikus-kapcsolatorientált szeretetére. Ahogy a könyv előszava egyértelműen megjegyzi, jelen munka nem kívánja a pasztorálpszichológia tudományának ismeretanyagát teljes egészében kimeríteni, hanem egyfajta bevezetése a jövőben még várhatóan megjelenő publikációfolyamnak.

A könyv felépítésén feltétlenül érződik a bevezetés szándéka. Az első fejezetet Izsák Norbert, a PüNKöSDI Teológiai Főiskola adjunktusa, gyakorlati teológus, a pasztorálpszichológiai képzés egyik oktatója jegyzi. Az olvasó széleskörű és meglátásom szerint rendkívül alapos áttekintést kaphat a lelkigondozás történetéről, mely terjedelmét tekintve csaknem a könyv felét teszi ki. Fontos megjegyezni, hogy ez a történeti szemlélődés nem a pasztorálpszichológiáról, hanem annak előzményeiről szól, hiszen a pasztorálpszichológia maga – maradva Heinrich Pompey pszichológus és szociáletikus álláspontjánál – a legkorábbi gyökereit tekintve csupán a 19. század elején vette át a pasztorálmedicina helyét. Izsák Norbert tanulmánya ezért a tudományágat megalapozó gyakorlatokhoz, azaz a lelkigondozáshoz nyúl vissza, melynek gyökereit szentírási keretben találja meg. Dicséretre méltó óvatossággal kezeli az ószövetségi textusokat, kikerülve az eiszegézis csapdáját: nem lát és nem láttat többet a szövegben, mint amennyi benne van. Az ószövetségi paradigma szerint a lelkileg kiegyensúlyozott ember olyan zsidó személy (esetleg jövevény), aki ismeri a törvényt és megtartja azt. Lelki egészsége a kultuszközösségben akkor biztosított, ha saját emberségét a néphez való viszonyában találja meg. Tudható, hogy a közösségből való kirekesztés súlyos csapásnak számított, ahogy a visszafogadás aktusa lelki szabadulást, egyfajta lélekgyógyítást eredményezett. Ez a

közösséglétre alapozott gondolkodásmód húzódik végig az ószövetségi szövegen, melynek ethosza a törvény által meghatározott, és tulajdonképpen engedelmességközpontú. Az újszövetségi keretbe átlépve – minden bizonnyal a hellenisztikus világgép individualizmusra inkább hajlamos vonásai miatt – erősebben jelenik meg a személyes tér. Bár merő túlzás lenne Jézust pusztán pszichoterapeutának nevezni, gyógyításait az evangéliumi leírások perszonális történetekben ábrázolják, melyek nem csak a testet, de a lelket is érintik. Szó sincs tehát arról, hogy pusztán a törvény megtartása adja Isten lélekhelyreállító kegyelmét, Jézus megközelítése ennél jóval szofisztikáltabb, és tegyük hozzá a mára kissé elcsépelet kifejezéssel, sokkal holisztikusabb is. Kétségtelen tény, ahogy maga a tanulmány is megjegyzi, hogy az Újszövetség rengeteg pszichológiai élményanyagot halmoz fel, így egyesek például Pál apostol írásait egyfajta protopszichológiának minősítik. Tudható azonban az is, hogy a lélekgyógyítás az antikvitásban nem kizárólag a Szentírásban levezetett tevékenység volt, hanem számos korabeli bölcs és filozófus munkásságában megjelent, s nem meglepő módon ezek többnyire a görög felismerésekre alapozott technikáknak és megállapításoknak tekinthetők. Ha a kereszténység keretein belül maradunk, az első századokból Augustinust említhetjük, még akkor is, ha az ember lelki egészségéről tett észrevételeiben a platóni premisszákra építkezett. Izsák Norbert Augustinus munkásságát egyfajta paradigmaticus fordulatként értelmezi, mivel Vallomásos című könyvében óriási titokra jött rá: a gyónásnak, bűnvallásnak, kiírásnak, kimondásnak és őszinteségnek hatalmas gyógyító ereje van. Az ember nem találhatja meg Istent, ha nem találja meg önmagát. A lelki gyógyulás alapvető lépése eszerint saját magunk elfogadásával kezdődik. A középkori lelkigondozás azonban nem vitte tovább az augustinusi felismeréseket. A kereszténység kultúrává redukálódott, s ennek teológiai következményei is lettek. A hatalom közelébe került egyház istenképe az erős, megingathatatlan jelzőkkel definiálható, a kereszténység megélése pedig az ortodoxia megtalálását és megőrzését jelentette, mely nem sok figyelmet fordított a lelki mechanizmusokra. Ennek éppen az ellenkezője történik a 15-16. században, amikor kitér a világ: a földrajzi tér mellett ez a lelki, filozófiai, bibliai tudás expanzív kiterjedését is érinti, melyben a ráció kapaszkodóponttá válik. Ez az új szituáció természetesen lelki következményekkel is jár, melyek alapvetően kétfajta pólus köré szerveződnek. Az egyik elutasítja a hagyományos bibliai istenképet, a deizmus távolságtartásával állítja, hogy Istennek nincs sok köze a földi élethez. Szomorú, magányos lélekhez vezet mindez, mely a bűntudatot mellőzni kívánja és a hitéleti gyakorlatokat feleslegesnek tartja. A másik megközelítés éppen ellenkezője ennek: a lelkiekhez fordul, a külső, tudományos irányból érkező támadások elől bezárkózik, egyféle módon izolált szerzetesi közösséget alkot. Ez a fajta menekülés a valóságtól naiv hitet eredményez, mely lelkiségében csak a Biblia szövegére támaszkodik, és nem vesz tudomást arról, hogy a természettudományos kutatás elkezd foglalkoz-

ni az emberi lélekkel is. A természettudományok kibontakozása hamarosan a pszichológia megalakulásához vezető út előszobájává válik, miközben a pietista szellemiségű bezárkózás a privát lelkigondozás szféráját erősíti. Spener, Francke és Zinzendorf alapján kijelenthető, hogy a pietizmus lelkigondozói mozgalom: ez a pont legfőbb jellegzetessége, mely alapítói sűrű levelezéseiben is tetten érhető. Az újkorban azután a lelkigondozásnak már tekintélyes irodalma lesz, mégpedig olyannyira, hogy a 17. században nehéz ehhez bármi újat hozzátenni. Dióhéjban ilyen történeti előzmények után jutunk el a pasztorálszichológia megszületéséig, mely bizonyos módon reflektív tudomány, amennyiben a modern világ jelenségeire reagál. Tagadhatatlan ugyanis, hogy az újkor végére az egyház defenzív státuszba került, a természettudomány megnövekedett tekintélye, a tudományos pszichológia 19. századi határozott megjelenése háttérbe szorította az addig szakértőnek tekintett egyházi lelkigondozókat. Az egyház és a természettudomány párbeszédének kialakítására tett első próbálkozások nem voltak egyértelműen pozitívak. A mélylélektan alapítói és művelői ateista világképpel rendelkeztek, amiért a teológusok eleve gyanakvással kezelték felfedezéseiket. A lelkészek attól is féltették híveiket, hogy az analitikusok hitetlenné teszik őket. Ez a félelem akkor is megmaradt, amikor Freud maga határozottan visszautasította, hogy terápiás szemléletmódjuk célja volna a beteg saját ideáljainak kikezdése. A pszichoterápiát a kezdeti időszakban sokan elutasították a kereszténység oldaláról, rosszabb esetben diabolikus mechanizmusokat véltek felfedezni benne. E. Thurneysen, a gyakorlati teológia baseli professzora a 20. század közepére kidolgozott lelkigondozási elmélete egyfajta másik út akart lenni a pszichológiától remegő egyház számára. A kérügmaticus lelkigondozás eszerint ige hirdetés, célja a bűnvallásra vezetés, az intés és a fegyelmzés. Thurneysen koncepciója kizárólag az ember és Isten közötti kapcsolatra fókuszál, a felebaráti viszony nem kap helyet szemléletmódjában, ahogy a többi tudománnyal sem keres párbeszédet, sőt harcol a nemkívánatosak ellen. A kérügmaticus lelkigondozó mintegy „ráprédikálja” a lelkigondozottra a megoldást, mely egyfajta törvényként lép működésbe a gondozói processzus során. Érzésem szerint Izsák Norbert tanulmányának ez a pontja az, mely a legmélyebb tanulságok levonására ad alapot a hit és a tudomány viszonyát illetően.

Míg Európában a pszichoanalízis és az egyházi lelkigondozás első találkozásai rosszul végződtek, Amerikában konstruktívabb párbeszéd indult a két terület között. Ennek gyümölcseként jelent meg végül a pasztorálszichológia. Anton T. Boisen lelkipásztor ösztönzésére orvosok és lelkigondozók esetmegbeszélő csoportot hoztak létre. Együttműködésük során a lelkigondozást valláspszichológiai alapokra helyezték, melyben a gyakorlati teológia és a természettudomány egymást kiegészítve fejtették ki hatásukat. Ebben a kölcsönös kapcsolatra épülő módszerben a modern értékek és a tudományosság hangsúlyozása háttérbe szorították a bibliai kijelentést. Elengedhetetlen volt a megfelelő egyensúly helyreállítása

és a következő évtizedek próbálkozásai erre tettek kísérletet. Az 1960-as években Carl Rogers nondirektív, partnerközpontú pszichoterápiája adott új lendületet a pasztorálpszichológia fejlődésének. A rogersi alaptétel szerint az ember képes önmagáért felelősséget vállalni közössége és a világ iránt, ám arra is képes, hogy ezt a felelősségvállalást elveszítse, destruktívvá váljon önmaga és a világ számára. A terápia segít az embernek visszatalálni önmagához és konstruktív kapcsolatokat kiépíteni. Ezzel a szemléletmóddal a keresztény teológia is tud valamit kezdeni, mely az ember megújulásában és helyreállításában találhat számára azonosítható pontokat a rogersi felfogást illetően. A második világháború után egyre több evangéliumi protestáns egyház, konzervatív és fundamentalista hívő kezdte el felfedezni a hit és a tudomány lehetséges közös halmazait. Hildreth Cross 1952-ben jelentette meg evangelikál szellemiségű pszichológiai tankönyvét, mely „Isten Igéjén megsűrve” mutatta be a pszichológiát. A pasztorálpszichológia történetében áttörésként értékelhető, hogy 1965-ben pszichológusképzés indulhatott az evangéliumi lelkületű Fuller Theological Seminaryn, melynek vezetője Lee Edward Travis, elismert kísérleti pszichológus lett. A pasztorálpszichológia története ezen a ponton nem ér véget: a könyv még oldalakon keresztül ismerteti, hogyan került európai térbe ez a tudomány, milyen kritikák érték és milyen lehetséges irányokban fejlődhet tovább.

A következő fejezeteket Dr. Hecker Róbert, a Pütkösdi Teológiai Főiskola Pasztorálpszichológiai Tanszékének vezetője jegyzi, aki a pasztorálpszichológia bemutatására, a szinergiamodell közösségpszichológiai alapvetésére, valamint az autokeirikus művészetterápia feltárására vállalkozik. Heckernél a pasztorálpszichológiai bevezetés a rendszerszemléletre épül, mely eredetileg a filozófia holisztikus látásmódjára, konkrétan Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Leibniz és Hegel munkásságára támaszkodik. Mindegyikük tanításában közös vonás, hogy a valóság minden eleme – a fizikai, pszichológiai, az élőlények szerveződése – a különbségek ellenére is egységet alkot és lépcsőzetesen teljesedik ki. Az ilyesfajta kibontakozó egységesség gondolata az embert is egy rendszer részeként kezeli és határozottan elzárkózik attól, hogy lelki értelemben önálló darabokra bontsa. Hecker egy találó hasonlattal szemlélteti a száraz definíció lényegét: azt mondja, a dialektikus megközelítés a fát úgy próbálja meghatározni, hogy baltával alkotórészekre vágja és azokat nagyító alatt vizsgálja, míg a rendszerszemlélet a fa definiálását az erdő feltérképezésével kezdi. Nem a fát kívánja egyre kisebb szeletekre osztani, hanem azt szemléli, hogyan hatnak egymásra a fák az erdőben, milyen sajátos ökoszisztémát hoznak létre és ennek belső kölcsönhatásait vizsgálva következtet végül a fa szerepére, működésére. A pasztorálpszichológia látásmódja szerint az emberi lélek, a pneuma tu anthrópu dinamikus, mozgásban lévő erő, mely szüntelenül különféle hatások ütközőpontjában létezik. Ettől az állandó vívódástól legemelkedettebb pillanataiban sem képes elszakadni, mert saját erőtlenségei, vágyai folyamatosan meghatározzák. Mivel a pasztorálpszichológia evangéliumi

hátterű, természetesen az ember egészként való vizsgálatát biblikus alapon kívánja végezni, melyre a könyv sajnos nem túl sok figyelmet fordít: egyedül Pál apostol egyik kérdésfeltevésére szorítkozik („Mert ki ismerheti meg az emberek közül azt, ami az emberben van?”). Munkamódszere éppen hogy nem módszertan, hanem kapcsolódás: dialógus-központú módon halad előre és abban kíván segíteni, hogy „kinyílhasson” az ember benső része Isten kapcsolatorientált szeretetére.

Ennek mikéntjét a pasztorálpszichológia az autokeirikus párbeszéd-struktúrában látja. A kötet a téma bevezetéseként a posztmodern kor információval túlterhelt megoldásaira hivatkozik, ahol az átlagembert nem csupán utoléri a feldolgozhatatlan mennyiségű információ, de ezeket – például az interneten alkalmazott, szofisztikáltan működő szűrő algoritmusok miatt – eleve ízlésének megfelelően kapja. Egy olyan világban azonban, ahol csak a hasonszűrűek párbeszéde zajlik és kizárólag olyan impulzusok érik az embert, melyek felfogásával amúgy is megegyeznek, erőtlenné válik a társadalom. Ha csupán azok a hatások érnek utol bennünket, melyek erősítenek meggyőződéseinkben, egyre kevésbé fogjuk a különbözőségeket elviselni, ami hozzájárulhat a későbbi agresszív, intoleráns viselkedéshez. Az autokeirikus párbeszéd-struktúrában Hecker szerint ennek ellenkezője történik: a Krisztus-hit csak akkor válhat egy ilyen társadalomban vezérelvvé, ha nem megfellebbezhetetlen hitigazságként, hanem közösen átélhető és föl vállalható élményanyagként jelenik meg. Mindez csakis olyan közegben és közösségben működhet, ahol az ember teljesen önmagát adja, vívódásaival, kételyeivel és örömeivel együtt. Ez vezet el végül a szinergiamodellhez, melyre a tanulmány sajátos, ámde véleményem szerint frappáns példát hoz Jézus követőinek képében. Emberi számítás szerint Krisztusnak olyan ütőképes csapatot kellett volna kiválogatnia, mely a lehető leghomogénebb, nagyjából azonos értékrendet valló tagokból áll. Ennek azonban éppen az ellenkezője történt: a tanítványi kör összetétele alapvetően aszimmetrikus. Péter apostol vezetőként történő kiemelése ráadásul homlokegyenest ellentmond minden modern vezetéstudományi alapelvnek, különösen annak fényében, hogy Krisztus közelében volt János, aki Jézus személyének legmélyebb rezdüléseire is ráérezett. A szinergiamodellben Hecker kifejti, hogy az ehhez hasonló, egymást látszólag kizáró hatások hogyan képesek mégis tartós együttműködésre, melyek összességükben pozitív mérleghez vezetnek. Az arisztotelészi logikát segítségül hívva kiemeli, hogy egy rendszer elemei szinergikus kapcsolatban állhatnak egymással, ami több lesz, mint a részek összessége.

Ezek a gondolatok a könyv utolsó szakaszában az autokeirikus művészetterápia gyakorlati modelljében, azon belül pedig a szociodráma lehetőségeiben jelennek meg. Dr. Riesz Mária pszichológus, főiskolai docens az eddig leírtakat a hétköznapi megvalósulás síkjára tereli. Miután ismerteti a szociodráma fogalmát és Moreno szemléletmódját, gondolatait a téma kapcsán, az autokeirikus gyakorlatra tér át. Az olvasó tájékozódhat arról a főiskolai közegről, melyben ezek a foglalkozások

zajlanak, és tudomást szerezhet ezek hét lépésre bontott folyamatáról. A hétlépcsős dramatikus váz egyfajta irányított „lelki-medret” határoz meg, mely tulajdonképpen egy kivezető út a posztmodern ember elszemélytelenedő világából a személyes Isten-kapcsolat állapotáig. Ehhez a hét lépéshez egy igencsak speciális technika, az ún. haiku-versek alkalmazása tartozik. Sajnos a könyv ebből a szempontból nem túl szerencsés módon szerkesztett, mert magát a haikut csak az utolsó lapokon definiálja, noha ez a fejezet már feltételezi, hogy az olvasó tisztában van vele. A haiku a japán költészet egyik jellegzetes versformája, mely három soros kompozíció 5, 7 és 5 szótagos elrendezésben. Lényegét tekintve meditációs gyakorlat az idő lelassítására, speciális jellegzetessége, hogy nincs benne én-princípium. Az autokeirikus szociodráma foglalkozások során mind a hét lépcsőfokhoz tartozik egy-egy ilyen háromsoros haiku, melyet a résztvevők – a jelenlévő szakértők irányítása mellett – saját szubjektív terükben feldolgoznak. Ennek első fázisában elolvassák az adott haikut, értelmezik és a csoportlégkör biztonságában felkészülnek a szociodramatikus játékra. Utóbbi képezi a folyamat második fázisát, melyben a résztvevők különféle szerepeket vesznek magukra (role taking), szerepeket alkotnak (role creation) és azokat eljátsszák, megjelenítik (role playing). A csoportban így ütköznek a különféle érzelmek, az egyéni megoldások, az egymástól eltérő felfogások. A harmadik fázisban kerül sor a megélt élmények feldolgozására, megbeszélésére, értelmi és érzelmi szintű tudatosítására. Ebben a drámajátékban bármi és bárki megszemélyesíthető, tárgyak, fogalmak, szimbólumok, érzések, sőt maga Isten is. A megbeszélési fázisban gyakran alkalmazott eljárás a visszajátszás, amikor ugyanazt a haikut vagy csupán némely mozzanatát más szereplők újra eljátsszák. A könyv konkrét foglalkozások eseteírásait is tartalmazza, valamint haiku-szöveggyűjteménnyel zárul. Sajnos az olvasó számára nem derül ki egyértelműen, a szerzők miért döntöttek éppen a haiku-technika mellett, milyen más alternatívákat vizsgáltak meg és milyen ismérvek szerint szavaztak a japán verselés javára. Nem egyértelmű az sem, mitől működik egy-egy haiku, milyen lelki folyamatok milyen módon „aktivizálódnak”, ellenben jogosan merülhet fel a gondolat, hogy a szociodráma, mint alkalmazott eljárás ereje önmagában (azaz haikuk használata nélkül is) elérheti a kívánt eredményeket.

Tekintetbe kell azonban venni, hogy ez a frissen megjelent könyv csupán egy sorozat nyitódarabja, a szerzők nem kívántak mindent leírni és minden kérdésre választ adni. A folytatást illetően, kíváncsiságunk mellett kiérdemelt a megelégedett bizalom is, mert láthatóan alapos ismeretek és mély szakmaiság jellemzi ezt a kötetet, melynek kifejezett előnye, hogy az elméleti bevezetéstől képes volt eljutni a hétköznapi gyakorlat világáig.

Sitku Tibor

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészséget. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

