

TARTALOM

TANULMÁNYOK – SZENT IDŐ

S. SZABÓ PÉTER: A szent idő keresztényi megélése	5
RUGÁSI GYULA: A prehistória születése (Teológiai-filozófiai töredék)	14
DÉRI BALÁZS: Hórák és órák	53
PARLAGI GÁSPÁR: Öröktől örökké. Az αἰών kifejezés használata a <i>Septuaginta</i> ban	66
ADAMIK TAMÁS: A római év és a Lupercalia	78
GERÉBY GYÖRGY: A világ és az idő megállása Jakab Prótevangéliumában	93
FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN: Az első ezredforduló monasztikus szabályzatainak csillagászati részletei	127
SZ. JÓNÁS ILONA: Jegyzetek a koraközépkori idő témájához...	136
RÁCZ GÉZA/B. K. TÍRTHA: „Idő vagyok, világok pusztítója...” Az idő koncepciója a hindu szemléletben	141
ANINDITA NIYOGI BALSLEV: Az idő problematikája az indiai filozófiában	157

FORRÁS

GARBHA UPANISAD: a magzat titkos tanítása Fordította és a bevezetést írta: Lőrincz Ádám	163
--	-----

DISPUTA

HORVÁTH PÁL: Vallástörténet? Vallástudomány?	171
BUGÁR ISTVÁN: Válasz Somos Róbert recenziójára (<i>Vallástudományi Szemle</i> 2005/2: 128–30)	177
GÁNÓCZY SÁNDOR: Válasz Csanády András válaszára	179
BOLYKI JÁNOS: A filozófiai és teológiai „istenbizonyítékokról”	182
ADAMIK TAMÁS: Megjegyzések egy érdekes monográfiához	184

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BOLYKI JÁNOS: Begyűjtés. Az újgörög vallásfilozófia hetven éve	195
MEZEI BALÁZS: Vallásbölcseleti embertan (Vázlat)	202

HÍREK	211
-------	-----

RECENZIÓK	217
-----------	-----

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek	225
A <i>Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól	227

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
Második évfolyam, 2006/1. szám

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest

Főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Bolyki János (Tudományunk története és műhelyei)
Boros István (Hírek)
Németh György (Források)
Pesthy Monika (Tanulmányok)
S. Szabó Péter (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Adamik Tamás, Bolyki János, Czachesz István, Dósai Attila, Hausmann Jutta,
Nagy Ilona, Peres Imre, Schweitzer József, Somfai Béla,
Szigeti Jenő, Tomka Miklós, Török László

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 17836-4062

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 terv és a nyomdai előkészítés Pintér Zoltán,
a sokszorosítás a Robinco Kft. munkája.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TANULMÁNYOK

A SZENT IDŐ

S. SZABÓ PÉTER: A szent idő keresztényi megélése

RUGÁSI GYULA: A prehistória születése

DÉRI BALÁZS: Órák és órák

PARLAGI GÁSPÁR: Öröktől örökké

ADAMIK TAMÁS: A római év és a Lupercalia

GERÉBY GYÖRGY: A világ és az idő megállása Jakab Prótevangéliumában

FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN: Az első ezredforduló
monasztikus szabályzatainak csillagászati részlete

SZ. JÓNÁS ILONA: Jegyzetek a koraközépkori idő témájához...

RÁCZ GÉZA/B. K. TÍRTHA: „Idő vagyok, világok pusztítója...”

ANINDITA NIYOGI BALSLEV: Az idő problematikája az indiai filozófiában

A SZENT IDŐ KERESZTÉNYI MEGÉLÉSE

S. SZABÓ PÉTER

Az ötletet, hogy a huszonkilenc Prohászka-esszém közül kettőt itt közzétegyek, a folyóiratunk tematikáján való töprengés adta. A „szent tér” (előző szám) és a „szent idő” (jelenlegi szám) vallásfenomenológiai fogalmainak összehasonlításakor kitűnik, hogy nem ugyanolyanok. A tér és az idő az ember reflektáló gondolkodásának kezdete óta a filozófia örök témái; a kanti kopernikuszi fordulat, mely szerint velünk született *a priori* szemléleti formák; a bergsoni tartam, melynek nyomán Proust az idő szubjektív átélése kereteinek rugalmasságát mutatja meg plasztikusan; a relativitáselmélet, mely e fogalmak által jelzett valóság tényleges rugalmasságát tárja elénk; és még sok más elmélet hallatlanul sokrétűvé tette azt az értelmezési tartományt, amellyel e fogalmakat megközelíthetjük. De itt most nem erről van szó. Hanem arról, hogy a „szent tér” természeténél fogva valamelyest objektívebb, bizonyos értelemben „külső” marad az emberi szubjektum számára. A vele való szakrális kontaktus megteremtéséhez oda kell menni. A hegyre fel kell mászni, a vízbe bele kell menni. Közelítésének domináns módja a zarándoklat. A zsidó vallásban a „zarándokünnep” sűrítetten fejezi ki ezt a karaktert, itt szépen „összejön” a szent tér” és a „szent idő”, ám itt is „fel kell menni Jeruzsálembe, a Templomhoz”.

Ám az idő, a „szent idő” másfolyen. Annak megéléséhez nem kell feltétlenül kimozdulni. Meg lehet élni a szent helyen, közösségben, de otthon is, karosszékekben, szobában vagy szabadban, börtönben vagy betegágyban, családi körben, vagy a legteljesebb magányban. Ily módon a „szent idő” interiorizálódik, szubjektívvé, „belsővé” válik, szinte „bejön” az ember legbelső lelki világába. Igazán a misztikus lelkület, maga a misztika az, ami ennek a „bejövételnek” utat nyit, a misztikus lelkületű hívő – mint Prohászka is – úgyszólván állandóan a „szent idő” hatása alatt él. Persze nemcsak ebben az intenzitásban élhető át a szent idő, hanem a legprofánabb élethelyzetekben is, ezeket is áthatja, ahogy ezt Nagy László írja a *Vasárnap gyönyöre* című szép versében:

Vasárnap, színarany kéz, a nyírthajú kis kölyköket,
mint cukorborsót a héjból, ágyukból kipörgeted...

vagy:

Rikolt az aranymáringó hangzatos vasárnapot,
és lekeféli apánk a pelyvaporos kalapot...

Hogy csak két kép villanjon fel a profán szféra ünnep általi megérintettségének gazdag mezejéből.

Nos ezt a megélést, a „szent idő” megélését próbáltam megragadni az itt közölt két esszében. Az idézett részletek így ennek az életérzésnek a dokumentumai, a „szent idővel” való pszichikus együttredződés példái.

Hogyan éli át az ember a szent időt? Hogyan merül fel benne a „nagy idő”, a kezdet, a vallása, világlátása, egyáltalán léte szempontjából döntő, meghatározó, megalapozó időszak, ahonnan mindent eredeztet? És hogyan éli át az ünnepet? Azt az időt, amelynek lényege e kezdeti „nagy időre” való emlékezés, az ünnep alkalmá, az „első történés” újraélése? Ezek azok a kérdések amelyekre az alábbi, kicsit vegyes stílusú írás válaszokat keres.

A személy, akinek a szóban forgó élményeiről, „megélési módjáról” képet kapunk Prohászka Ottokár. A magyar katolikus gondolkodás kiemelkedő alakja, akit sokan a legjelentősebb huszadik századi magyar katolikus gondolkodónak tartanak. Életműve azonban ma is viták keresztüzében él, úgy látszik ennek az életműnek az a sorsa, hogy az utókor értékítéletei sosem jutnak nyugvópontra vele kapcsolatban, ebbe bele kell törődnünk, fények és árnyak vetülnek rá a méltatásokban. Alakjának idézése aktualitást is hordoz, idén van századik évfordulója püspökké szentelésének, ami miatt a székesfehérvári püspök, Spányi Antal idén Prohászka-évet hirdetett.

Gondolatait naplójegyzeteiből idézem. Ezek villanásszerűek, nem teljesen kifejtett, csak felvetett gondolatok, de talán az élményszerűség, az „átélés” benyomásai így a legfrissebbek, legélményszerűbbek. Saját „kommentárjaim” műfaja is inkább esszyszerű, mint tudományos elemzés, mert talán így lehet leginkább megközelíteni a szent időn töprengővel való egy hullámhosszra kerülés illúzióját. Két „időpont”, amit bemutatok, az egyik az őskereszténység időszakát idézi, ami a vallásfenomenológia értelmezésében a „nagy időt”, a kezdetet jelenti, a másik egy sajátos keresztény ünnep, a pünkösd, amihez talán nem kapcsolódik olyan konkrét, materiálisan is valós tartalom, mint a karácsonyhoz vagy a húsvéthoz, de épp emiatt egy sajátosan felfokozott spiritualitást sugároz, és valamiként hitelesíti a két első ünnep vetésének beérését is.¹

¹ Az itt közölt két írás S. Szabó Péter *A szacellum rózsája. Prohászka esszék* (Solymár 2000) című kötetéből származik.

1.

„HEJ, HEJ BE SZERETTEM VOLNA OTT LENNI!”
AZ ŐSKERESZTÉNYSÉG „LÁTKÉPE”

„Ma megint fújt az a szél, mely ott s akkor kél szárnyra, amikor s ahol akar (Jn 3,8), – az a szuverén lélekjárás. De el is bájolt s annyi *aromatát* fújt rám, hogy belesédültem. Először is annak az ősi jeruzsálemi közösségnek a látképét gördítette fel, mesteri vonásokban. Az összetartó, testvéri gyülekezet bontakozott ki kétezer éves múlt ködéből, s úgy tűnt fel mégis, mint egy kies falu virágzó gyümölcsfák ezüstös derűjében, pacsirtadaltól hangosan. »Erant omnes pariter [...] Erant perdurantes unaminiter...« (A hívek mind összetartottak [...] Mind egyetértésben maradtak) (ApCsel 2,42-47), azaz lelki harmónia, *pax et gaudium* (béke és öröm) néma szimfóniája, melyet lelki érzékünk hall meg [...] Minden lélek egy-egy húr, s mind összehangolva, gyönyörű koncertje, kara a Szentléleknek [...] Ah, mily koncert az ott!” „...Ő drágakövei az Írásnak, a lélek gyöngyei, a Lélek gyöngyei, első visszhangjai, első énekei és mosolyai. Íme hogy áradt ki a Lélek az emberre; mint harmónia, testvériség, barátságos, kedves, mosolygós arculat.”² „A Szentlélek előmlik az apostolokon mint tűz, de a híveken, a községen mint testvériség, barátságos, jóságos indulat, kedvesség, kellem. *Gratia ad Deum et omnem plebem.* (Kellem az Istenhez és minden néphez.)” (3, 54).

Meghökkenítő ez a fenti „látkép”. Annál is inkább, mert nem az egyetlen részlet a naplókban, amelyben Prohászka gondolatai elidőznek az őskereszténységnel, a kereszténység kezdeteinél, elég élethű képekben. Valóban, mintha egy önkényes légáramlat hozná időről-időre közel a kétezer éves emlékeket. Sokszor szinte filmszerűen varázsolja elénk a feledhetetlen kezdetet, például az „első intézmény” létrehozásának ma is minden mozzanatában megragadó szituációját.

„Az utolsó vacsorán ülünk. Sokat tett, sok csodát..., de az első intézményt, amit a világba állított, amit ő ide behelyezett, ami nem volt s csak tőle van, azt itt rendelé: ez az én testem [...] ez az én vérem; a folytatólagos Krisztus, a Krisztus – folytonosság, a Krisztus – megmaradás itt. Ő maga, a főmisztérium; az emberfia, aki Isten [...] az Isten csodálatos epifániája, világba lépése, az emberfiának észbontó, történelmi józanságában s közvetlenségében, az ember a maga testi gyöngeségeivel, verejtékével és szagával, körmös kézzel, öt-öt lábujjával. [...] Óriási misztérium [...] Kis templomokban [...] szegény embe-

² Prohászka Ottokár, *Naplójegyzetek* 1–3. Szerk.: Barlay Ö. Szabolcs, Frenyó Zoltán, Szabó Ferenc, Szeged – Székesfehérvár, Agape, 1997. 3. kötet, 53–54. (A *Naplójegyzetek*ből származó idézeteket a továbbiakban a főszövegben, zárójelben a kötet számának és az oldalszámok megadásával jelöltük. A szerk.)

rek közt, egyszerű oltárokon, két gyertyavilágnál fölemeli a szent ostyát a pap; Krisztus van itt.” (3, 296.)

Így írja le Prohászka az első intézmény megalkotását és hatását, a nagy misztériumot. „Az európai kultúrán ez a misztérium borong: a közeli Isten, a testi Isten, a kenyér Isten [...] Ki törölhetné le róla?” (U. o.) A kereszténység, az oltáriszentség, a mise misztériuma, aminek születése szinte látványszerűen közel hozza Prohászka számára ezt az egyedülálló eseményt, amikor Krisztus ezt az első intézményt „rendelte”.

Valami ősi, eredeti, igazi forrást keres Prohászka, amikor az őskereszténység felé fordul, azt az erős hitet, elszántságot, a szentségek vételének elementáris erejét, az első intézmény torzítatlan, tiszta, friss, tisztító hatását, abban a környezetben, amelyben keletkezett: „Az oltári szentséget kívánnám magamhoz venni az első keresztények bensőségével. Ki van taposva már a mi hitünk, a mi buzgalmunk, nem a 19. századdal, hanem az elsővel akarok érezni. Mikor Krisztus csodáinak légkörét szívták, mikor abban a teljes odaadásban éltek iránta, mikor azoknak a lelkeknek nyílt, tiszta szemük volt, szívük egyenes, az örökkévalóságba mélyedő, Krisztus közvetlen mesterük, tanítójuk, nevelőjük, útjuk, világosságuk. Nem evvel a nyelvvel, hanem a katakombák nyirkos falaitól visszhangozhatott, édes, reményteli hangokon; azzal a nyelvvel, melyen szólt a legtisztább hősies szeretet; olvadékonyabban, vágyóbban, gerjedelmesebben, mint a májusi éjék csalogányai. – Nem ezekben a városokban dívó életszokások közt, hol a tespedés és rémítő tudatlanság emelt téglás házakat, ah nem, hanem azon városok szellemével, melyek 19. évszázad előtt a középtenger hullámaiban tükröződtek...” (2, 13).

Elégedetlen tehát saját kora vallásosságával, helyette az első század szellemiségét kívánja. Mi is volt oly elementáris az őskereszténységben? „Folyton várták Krisztust. Ez a vágy utána a kereszténység hangulata, Szent Pál tanú rá. Ez a vágy fölemelte, kiemelte őket föld- és kincs- és érdekharcból. (A szent Lélek mint nagy vágy volt előntve, mint vágyódó szeretet. *Caritas Dei diffusa per inhabitationem Spiritus*. (Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által.) A Spiritus (Lélek) itt lakott, s bűgött, s vágyott Krisztus után. Az első kereszténység paruziás gyülekezet.)” (2, 81.)

Van egy sajátos aktualitása is Prohászka őskereszténységgel kapcsolatos töprengéseinek. Nevezetesen az, hogy amikor ő a jeruzsálemi paruziás gyülekezet, pünkösdi közösség, az első keresztények viszonyait szemlélve arról elmélkedik, hogy egyenlők voltak, mindenük közös volt, épp akkor püspöki palotájában a kommunizmus eszméi megvalósításán tevékenykedő Tanácsköztársaság vöröskatonái randalíroztak. Meglehetősen életszerűvé válik ezáltal ez a visszamerengés. Így ír róla: „Hogy a Szentlélek hogyan remekelt, azt az Apostolok cselekedetei hirdetik. »*Omnia etiam, qui credabant, erant pariter*

et habebant omnia communia!» (ApCsel 2,44) (A hívek mind összetartottak és mindenük közös volt.) Mintha villám csapna közénk, úgy olvasom ezt a mai kommunista világban! Mily mozgalom, mily durrogása a mélységeknek, mily fakadása a tengernek. *Erant pariter* = testvérek; *et habebant omnia communia* = nincs semmi, ami az enyém, csak ami a mienk! Hát hisz ezt akarják ezek itt köröttünk. Ezt, de hogyan, s milyen lélekből?! Az ott: belülről elváltozva, szeretetben áttüzesedve, a Lélek izzásától; itt: reagálva a nyomorra s a zsarnokságra, és nem adva, de másoktól elvéve halmozzák. Ott azok adnak, akiknek van; itt azok vesznek, akiknek nincs. Ott kommunizmus van, szeretetből kiinduló megosztás; itt erőszakból kiinduló, s zsványbandák által végrehajtott megrablás. Ott átkarolás, itt elnyomás; ott az egésznek kooperációja, itt irigység, gyűlölet és eltulajdonítás [...] Tehát a kereszténységben a belső elv a szeretet, mely ad, megoszt, mely segít, és testvérként érez. Ó imádandó Szentlélek! Te mindig így, belülről dolgozol, mozgatsz, fakadsz; a te kötelékeid a szeretet, szíveség, indulat, bensőség [...] Tudom, hogy kell harc is, s hogy az osztályharcnak van jogosultsága; de azt ne mondjátok, hogy a kereszténység osztályharc volt, s hogy kommunizmusának valami köze van hozzátok.” (3, 42–43.)

De ettől az aktualitástól eltekintve, 1919 előtt és után is vissza-visszatérnek gondolatai az általa nagyon szépnek, ideálisnak tartott pünkösdi közösséghez és a kereszténység felfakadásának forrásvidékéhez. Egyik gyakran előforduló módja ennek a gondolati visszatérésnek, hogy a kereszténység nagy ünnepeinek megülésénél gondol vissza, rendszerint filmszerűen felidézve az eseményeket, az első, nagy horderejű, ünnepet teremtő alkalomra: „Fölséges nekem az első húsvét miliójét és indulatos, izgalmas életét szemlélni. Mily háborgás, mily rémület, mily örületes cikázások s hullámozások! Asszonyok sietnek a sírtól, arcukon rémület és öröm, szemük tele angvallatással; apostolok szaladnak s lihegnek; Magdolna a szeretet *bacchansa*; ölmoslábú tanítványok [...] szomorúság [...]; aztán lángoló szívek, kinyilatkoztatások, megismerések, hazaáramlások; aztán feszült várakozás s megint »lélek-látás«, de nem testtapogató. Mámoros szemek ocsúdása, tétova léptek, elragadtatás, szent öröm! Tele rémülettel van a világ, a természet, az ész a Föltámadottnak sírja körül. Rémület, hogy van(!), hogy él, aki meghalt, hogy fénylik, hogy a természet törvényét tőri [...] *Christus est! Ego sum [...] vivit [...] vincit [...] Pasha Alleluja!* (Krisztus van! Én vagyok [...] él [...] győz [...] Húsvét Alleluja!)” (3, 235–236.)

Nagyon szívesen elidőzik Prohászka az őskereszténység légkörében, újragondolja, átelmélkedti annak minden mozzanatát, igyekszik hitet, erőt, lelkesedést meríteni Krisztus tetteinek csodájából, a Szentlélek áradásából, a tőle áttüzesedett lelkek izzásából. Olyan szépnek, magával ragadónak látja ezeket a kétezer éves életképeket, hogy maga is nagyon szeretné átélni őket, oda, közük kívánczik:

„Elképzelem, hogy mentek föl április végén vagy május elején az apostolok, a tanítványok a galileai hegyre. Hej, az volt a hegymászás, szökellés! Anemónák, harangvirágok harangoztak, a lombok allelujáltak, a madarak énekeltek! Hej, hej, be szerettem volna ott lenni!” (3, 303.)

2.

„SZENT ÉS HATALMAS SZÉKFOGLALÓJA
A SZENTLÉLEKNEK A PÜNKÖSD ÜNNEPE”

Pünkösd

Nem könnyű beleélni magunkat abba az érzületbe, amit a pünkösd ünnepe jelenthet egy püspöknek, hisz ahhoz püspöknek kellene lenni. Annak a személynek, aki egyházmegyéjében egyedül illetékes a bérmálás szentségének kiszolgáltatásában. Aki a csodálatos tavaszi ünnepen évről-évre végigjárja egyházmegyéje városait, falvait, szép ruhába öltözött lányok és ifjak fogadják, mögöttük szintén ünneplőbe öltözött bérmaszüleikkel, és a legkisebb falvak templomaiban is felhangzik az ének: „Szenlélek Isten, szállj le ránk!” A pünkösd, a piros pünkösd napja versekben, népdalokban, szokásokban, pünkösddőlőkben is kifejez valamit a tavaszi megújulással egybekapcsolt emberi, lelki megújulás emelkedett, örömteli szépségéből.

Kedves ünnep a pünkösd Prohászkanak is. Mintha csak mesét mondana, úgy ír 1921 júniusában: „Bérmálások! Hatvanhárom falut bejártam; port nyeltem, beszéltem, áldottam! Sok jó benyomást vettem!” (3, 165.) 1914. pünkösdjén a bérmálás szentsége kiszolgáltatásának módján töpreng: „A bérmálás hónapja. Szeretem s imádom a Szentlelket, s úgy szeretném kiszolgáltatni a szentséget, hogy viharozzanak s tüzet fogjanak a lelkek. Lélek-gyújtás, pünkösdi tűz, új világalakítás: ez a bérmálásnak az intenciója. Ezt nem tévesztem szem elől. De az intenciónak olyannak kell lennie, mely a *sacramentumot* hordozza, a feladó, a kiszolgáltató részéről alkotja. Ha az intenció megvan, akkor a tűznek gyúlnia, az égési rohamnak kitörnie kell [...] Mindig gyújtani szeretném a lelkeket s nem akarom csak rájuk hárítani a *sacramentum* hatálytalanságának okát; nem, nem! Az apostolok ráadták a lelket arra, akit bérmáltak, s a lélek gyújtott, nem kérdezte a keresztényt, hogy akar-e égni [...] a bérmálásban a Szentléleknek pünkösdtöt kell csinálnia, a lelket átformálnia, új világot teremtenie. Hát hol van ez mind? S akarják-e ezt a püspökök? A papok? Lelket váró keresztények? Nem szabad leszófolnunk várakozásunkat, hanem ellenkezőleg fokoznunk kell azt úgy, ahogy Krisztus akarta!” (1, 355–356.)

Egy másik bejegyzése (1924-ből) kiegészíti ezeket a megfontolásokat: „Arra kell iparkodnunk, hogy az Isten világosságának, a verőfénynek s a pünkösdi égi fuvallomnak kaput-ajtót nyissunk; s azáltal a lelket a legintimebb indításoknak s hangolásoknak kitegyük...Szabadon, szabadon, bizalommal s vágódva!” (3, 322.)

A pünkösddel kapcsolatos korai naplójegyzetei is szépek. Az 1887-es év „izzó és főséges” pünkösdjéről írja a következőket: „Pünkösd van; nem piros, de izzó és főséges. A Szentlélek valóban lejött; szélzúgás, tűz, csodás nyelvek, ezek jelei. A Szentlélek uralkodik, nincs vele ellentétben semmi, sem tudomány, sem művészet, sem ügyesség, sem ipar, sem civilizáció; sőt tökéletes összhang. Hisz mindez az Ő műve. De hogy öntheti ki lelkét az ily fenséges művész, »minden testre«? Ó, csodálatos irgalma Istennek! Mutatja, hogy a természet minden remeklése fölött közvetlenül elvezeti magához a lelkeket, hogy a természet csak szőnyeg, mely oltárát díszíti. Szent és hatalmas székfoglalója a Szentléleknek a pünkösd ünnepe; amennyivel nagyobb a Lélek saját műveinél, annál többre kell becsülni ezt a tüzet, ezt a fényt, ezt a színt, értem a kegyelmet, a természet színeinél, ezt az életet a természet virágzásánál, ezt az erőt a természet erőinél. Mindezek imádják.” (1, 169.)

Gondolatai – más nagy témakörökhöz kapcsolódó elmélkedéseihez hasonlóan – még elidőznek egy ideig, sőt napokig a pünkösdnél, él benne az ünnep tartalma. Két nap múlva visszatér rá, egy mozzanatát, Szent Péter beszédét ragadva ki tartalmának: „Szent Péter beszéde pünkösd napján (ApCsel 2,14sk.) a mély meggyőződés és a közvetlen praktikus kívánalmak szónoklata. S az eredmény? Nem azt mondták, hogy szép volt, hanem: mit cselekedjünk? Tartsatok penitenciát [...], és elveszíték a Szentlelket. Mennyire hangoztatja: teljes bizonyossággal tudja meg tehát Izrael egész háza stb. [...] Csupa praktikus eredmény, s az élet, mely a Szentlélek folyamának mentében fölvirágzott, mily csodás és irányadó. Ó, csókolj meg engem Jézus: a Szentlélek a te csókod!” (1, 169.)

Itt az ragadja meg, hogy az első pünkösdkor a Szentlélek hatásának, Szent Péter beszédének azonnal megmutatkoztak a gyakorlati eredményei, „aznap mintegy háromezer lélek csatlakozott hozzájuk” – áll az Apostolok Cselekedeteiben (ApCsel 2,41). Később, püspök korában is ez foglalkoztatja, amint előbb láthattuk: „az apostolok ráadták a lelket arra, akit bérmáltak, és a lélek gyújtott”. Ez az „eredményesség” az, amit a modern korban működő papként, püspökként megcsodál és követni akar.

A pünkösd ünnepével kapcsolatos gondolatait 1894-ben, egy az esztergomi Bazilikában mondott prédikációjához készített vázlatban foglalja össze:

„A Lélek ünnepe az élet ünnepe. A karácsony az élet szerény kezdete navissággal és szeretettel behintve, – a húsvét az erős, küzdelmes harcnak győzelmi ünnepe, – a pünkösd az élet ünnepe. Mennyi élet lombban, virágban, gyümölcsben, – reng a fák gallyain, és titkos örömben reszket a virág

az erdőn és mezőn. A nap tűz, és fényhullámai elűznek sötét árnyakat és fagyos fuvalmakat, s az éter hullámain ezer szín, a légben ezer hang, a szívben ezer érzelem ébred, s a sötét lombban tüzes rózsák, mint megannyi égi lángok jelzik azt a tüzet, mely az égből jött. A templomban fölhangzik az ének, s a régi vágy: *veni Sancte Spiritus* (= jöjj el, Szentlélek!) [...] Beszélnek tüzes nyelvekről, de nekünk talán szól is tüzes nyelveken az Isten Lelke, oly olvadékonyan, behatóan, szívhez szólóan önmagáról, nagyságáról, boldogító, emelő, teremtő hatásáról, hogy kitör a vágy: ó jöjj! *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae.* (= Küldd el a Lelkedet és létrejönnek, és megújítod a föld színét.)

Mindezt a lélek teszi, a lélek az emberben, s az ember lelke adja azt a meleg vért a dobogó szívet, mely az ajkon szól s az arcon pirul, a szemben ragyog, s ha eltávozik, hült helye az irtózat és romlás fészke. S ha nincs lélek, üres és kócosz a vászon, alakatlan és erőtlen a szó – dísztelen a kő; ha nincs lélek, néma a lyra –, ha nincs lélek, gyászol az ecset, lehanyatlik a kar. Mily hideg van lélek nélkül; nincs sugár, nincs fény! Nincs számunkra virág; életünk dísztelen és tehetetlen. Halott a lélek.

No hát valamint a természetben a lélek alkot és alakít, hint szépséget és életet mindenfelé: úgy a természetfeletti rendben van egy Lélek, egy imádandó Szent Lélek, – *emitte Spiritum tuum et creabuntur.*

A Lélek világa az igazság, a szentség, az erény, a jellem, az akaraterő és szív-nemesség világa; ott alkot ez a lélek, ott épít, ott teremt, ott nevel, ott erősít, ott küzd, ott játszik [...] az Isten dicsőségére, a világ legyőzésére, a szív boldogítására.” (2, 61–62.)

Ezek a gondolatok képezték pünkösdi prédikációja alapját. Jellegzetes, hogy negatív képekkel, a hiányra utalva mutatja be azt a sokrétű funkciót, amit meggyőződése szerint a Lélek tölt be az emberiség szellemi életében.

Prohászka a kereszténység nagy ünnepeinek megülesénél igen gyakran fordul gondolatban az első ünnepi alkalmakhoz, amint azt fentebb is láthattuk. Szinte újra átéli, maga előtt látja az első pünkösdkor a Szentlélek kiadásától szinte megrészegült embereket: „Minden lélek egy-egy húr, s mind összehangolva gyönyörű koncertje, kara a Szentléleknek. A Lélek szereti a zenét... Azok az ütemes emberek, kiknek hangja, nevetése, kedve zene, azok az énekesei, zenészei a nagy karmesternek. Ah, mily koncert ez ott! [...] Íme, hogy áradt ki a Lélek az emberre: mint harmónia, testvériség, barátságos, kedves, mosolygós arculat [...] A Szentlélek előmlik az apostolokon mint tűz, de a híveken, a községen mint testvériség, barátságos, jóságos indulat, kedvesség, kellem.” (2, 53–54.)

Maga a Szentlélek Isten, tevékenysége, jelenléte, áradása kedves témája Prohászkanak. Szinte végiggondolja újra az egyetemes zsinatoknak a Lélek mibenlétével, eredetével kapcsolatos vitáit, a hitvallás szerint: „A Szentlélek az Atyától

és Fiútól származik; ő az örök valóság kapcsa...” (3, 268.). A Lélek szintetizáló szerepét tartja fontosnak: „Szeretem s tisztelem a szintézis, az egyesítés, az egybekötés lelkét, a Szentlelket. Csodálom s élvezem művészetét, remeklő genialitását, egységesítő munkáját. Általa vannak a formák, vagyis a sok együtt; általa lesznek a szervezetek, a testek s testületek, a rendek s hierarchiák, a kozmosz s a szférák. Így a Szentlélek az Atya lelke, a Fiú lelke, – közös szeretet, melyben minden egy lesz s közel egymáshoz s egymást tartó s egymást támogató s boldogító” (, 268–269.) – írja 1923-ban. Nagyon szép ez a „szintézis lelke”- gondolat.

Már a korábbi években is gyakran fordul a Szentlélekhez, 1897-ben például saját lelke ápolását kéri a „messziről jövő és mégis otthonos” Lélektől egy pünkösdi fohász formájában:

„*Veni Sancte Spiritus!* Ha kimutatod azt a nyomort, mely az észben s a szívben lakik, ó, hogy fog kitörni lelkedből a *Veni Sancte Spiritus!* Ó, a szívnek gyengéd, zsenge hajtása, áhítat és istenfélelem! Oly gyengéd, mint a kétnapos hajtás a fatörzsön; tele van étellel; világoszöld s vörösbarnás; illatos kenet ragyog rajta, rezeg minden fuvalomban. Ó, ápdold bennem hatalmas s mégis bizalmas, messziről jövő s mégis otthonos Lélek azt, ami jót találsz. Ne engedd, hogy elcsenevésszedjék, hogy fonnyadjon, hogy lankadjon! Mikor én jól kiérzem, hogy hol van az élet, hol a teljesség, hol a bensőség, hol a boldogság. Mintha fény sugarban övezne, s folytonos változatban kigyúlna a fénygyűrűből ragyogónál-ragyogóbb szín, sziporka tűz, pezsgő szikrázat, s játszaná a fény játékeit: olyan az érzélem a boldog, Szentlélektől telített szívben; változatos pompa, érthetetlen bűvölet; *Veni Sancte Spiritus!*” (1, 169.)

Veni Sancte Spiritus! Jöjj, Szentlélek Isten! Élete akármelyik időszakát nézzük, végül is ezekben a szavakban összegezhető Prohászka püspök pünkösdi üzenete. Nagyon szép, szuggesztív, lélekbemarkoló szavakat talál ahhoz, hogy a pünkösdi tüzét hozó Szentlélekhez forduljon, eljöveteleért könyörögve:

„Lelkem, Szentlélek, te akkor lejöttél s a szeretetet kiöntötted s bizonyágot tettél Krisztusról. A szívek szeretetben való elváltozása a te bizonyágra. Hol van az most? Ó, Lelkem, hol késel? Krisztus rászorul a bizonyágra; egymaga áll, s nincs tanúja. Egmaga áll evangéliumával; de hát az élet igéje-e ez vagy csak betű, filozófia? Hát a tanúsága a szent élet, a hevülő szeretet, az áldozatkészség, az expanzív indulat-kiáradás; kell neki ez! Enélkül nem hódít. De hát jöjj, kérlek, jöjj! Jöjj, legyen tanúság, legyen pünkösdi!” (3, 43.)

Eddig a két esszém a két időegységről, Prohászka püspök ünnepi gondolatai nyomában járva. Némileg eltér az itt közölt mondandó a vallásfenomenológia napirendre tűzött fogalmát elemző, a filozófiai általánosítás síkján mozgó elemzésektől. De a megélést, az átélést, a nagy idő és az ünnep átélésének élményét talán meggyőzően és hitelesen illusztrálja.

A PREHISTÓRIA SZÜLETÉSE

(Teológiai-filozófiai töredék)

RUGÁSI GYULA

„Ha a pillanat nem létezik, akkor az örök visszafelé,
múlt idejüként jelenik meg. Ez olyan, mintha elképzelnék
egy embert, amint megy az úton, de a lépést nem
képzelném el, és a mögötte lévő út úgy jelenik meg,
mintha azt már megtette volna.”

(Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*³)

1.

A PILLANAT ÉS A KERESZTÉNYSÉG GENEALÓGIÁJA

A *Mi filológusok* című *Korszerűtlen elmélkedéshez* (1875-ben) készült vázlatok, tervezetek között olvasható Nietzsche egyik legradikálisabb kereszténységet kritizáló megjegyzése. „A kereszténységgel egy olyan vallás kerekedett felül, amely az ember görögség előtti állapotának felel meg. Hit a mindenben és minden egyes emberben végbemenő bűvös eseményekben, véres áldozat, babonás félelem a démonok büntetésétől, kétség önmagunkban, eksztatikus tépelődés és hallucináció; maga az ember jó és gonosz szellemek és harcaik küzdőterévé vált.”⁴ Nagyjából három évtizeddel korábban, Nietzsche mindmáig legfontosabb szellemi antipódusa, a külön dán filozófus Kierkegaard a következőket veti papírra egyik, 1844-ben napvilágot látott, álnéven írott művében: „Ha a görög élet egyáltalán meghatározná valahogy az időt, akkor azt a múlt idővel tenné, ez azonban nem a jelennel és a jövővel kapcsolatban lenne meghatározva, hanem csak olyan formában, amelyben az idő egyáltalán meghatározható, vagyis elmúlásként. Itt válik nyilvánvalóvá a platóni emlékezet jelentése. A görögség számára az örök valahol hátul van, mint

³ Kierkegaard, Søren, *A szorongás fogalma* (ford. Rác Péter), Bp. 1993, 107.

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Gondolatok és vázlatok a Mi, filológusok című Korszerűtlen elmélkedéshez*. In: *Üd., Ifjúkori görög tárgyú írások* (ford. Molnár Anna), 1988, 222.

a múlt, amelybe visszafelé haladva lehet bejutni.⁵ Kierkegaard megközelítése alapján az örökkévalóság érintése (a nevezetes „pillanat”) által egyetemes egésszé illeszkedő földi történelem szemléleti horizontjához mérten mindenfajta kultusz, vallás, mitikus történelem *örökkévalóság* fogalma szükségképpen csak „múlt idejű” lehet, mintha az imént említett horizont mögött éppen lebukni készülő Nap fényét látnánk, tudván tudva persze, hogy e lenyugvó Nap fennen világlik ma is; hiszen – folytatja a gondolatmenetet a dán filozófus –, ha a múlt valóban elmúlt volna, az ember életét nem szőné át a szorongás, s a bűntörténet a maga egészében „megbánható volna”.⁶

Mindaz, ami az idézett szövegszakaszra vonatkozóan a történeti filológia, illetőleg a modern historizmus szellemében kézenfekvő logikai ellentmondásnak, a mindennapi történeti tapasztalatot megcáfoló inkonzisztenciának tűnik, (vagyis, hogy a keresztény, illetve a görög „világ” viszonyát tekintve melyik minősül inkább a másik múltjának), az megítélésem szerint igazából nem más, mint két, az antikvitás idején még egyként eleven, kortárs tapasztalat összeütközése.

Nietzsche *kinyilatkoztatás nélküli*, majdan pedig az *egyszemélyes kinyilatkoztatásra* alapozott, a gravitációs összeomlás állapotába jutott világa, illetve Kierkegaardnak a *bibliai kinyilatkoztatás* által meghatározott mindensége nem csupán logikailag, avagy „teoretikusan” viszonyulnak egymáshoz, hanem a történeti tapasztalatot eredendően befolyásoló temporalitás szintjén is; ha tetszik egymás kikényszerített múltja, netán jövője gyanánt. Nietzsche esetében talán úgy is fogalmazhatnánk: ilyenek „látszik” a bibliai üdvtörténet árnyékában szükségképpen történeti alakot öltő mindenség a kinyilatkoztatás világán *kívül*.⁷

Szemben az elmúlt két évszázad historizmusa által megerősített vélekedéssel, amely a *historia mundi*, a „világtörténelem” fogalmát úgy állítja be, mint valamiféle szigetet, amely a belátható múlt egy bizonyos időszakában emelkedett ki az őt körülvevő óceánból, az előidő emléktelen vizeiből, a prehistória

⁵ Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, 107.

⁶ Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, 109.

⁷ A döntő kérdés természetesen az, hogy mit is jelent a fentiekben megfogalmazott *kívül* fogalma? A kérdésre adandó válasz mindenképpen összefügg a prehistória kifejezésnek mind a hétköznapi nyelvhasználatban, mind pedig a történeti filológia nyelvében kimutatható homályos jellegével, bizonytalan múltjával, s feltehetőleg bizonytalan jövőjével is. Az előbbiek értelmében ugyanis az „egyetemes történelem” eszméjét körülölelő prehistória ideája megjelenhet világmorszakok hajnalán, a születés ígérését hordozva, de ugyanígy, a mulandóság képzetébe burkolózva is. Akár így, akár úgy, a *történelem előtti* eszméje, s még inkább a köréje szövődő költői metaforika „helyet hagy” a metafizikai térben, egyfajta sejtelmes távlatot teremtve a történeti szemlélet számára – mintha a belátható és tudható múltat a beláthatatlan és ismeretlen idő roppant tömege övezné. Az így létrejövő *mélység horizont* megteremtése olyan tett, amely szemmel láthatólag nagyrészt felemésztette a történelem előtti valamennyi szellemi municióját; a vélhetően eredetileg nagy erejű teremtő szavak költői metaforákká szelídültek, vagy pedig az allegorézis csapdájába estek.

nem az „archaikus múlt”, illetőleg a „történelem előtti” megfelelője. Sokkalta inkább arról van szó, hogy a *Történelem előtti* a *Történelem* szülötte, az előbbinek mitikus leszármazottja, olyan képződmény, amely („aki”) akár egyfajta átkot hordozza magán azt a képességet, hogy a történő idő bármely pontján képes legyen archaikus múlttá változtatni egy-egy korszakot, vagy éppen efemer pillanatot. Ahogy ez a Kierkegaard, illetve Nietzsche nevével fémjelzett példa esetében is fölsejlett: a prehistória az adott esetben kortársként rivalizáló világkorszakok egymásnak feszüléséből, háborúságból keletkező tektonikus repedés, avagy szakadékká szélesedő territórium, amely végérvényesen elmúltként rántja magába, s a maga alvilágában Perszeponéként tartja fogva idegen vallások, korszakok *örökkévalóság*felfogásait.⁸

Aligha kétséges, hogy a gyökereit tekintve mégis csak a zsidó-keresztény tradíció által meghatározott „nyugati hagyományban” történelmek és prehistóriák *pluralisa* különösnek, sőt adott esetben abszurdnak hat, hiszen első látásra az imént említett hagyomány fundamentuma egybefüggő, szétrombolhatatlan alakzatot sejtet. A zsidó-keresztény teológia számára a Biblia egyetlen kinyilatkoztatás fogalmából következő *egyetlen örökkévalóság*, valamint *egyetlen mindenség* gondolata éppen úgy „szinguláris”, egyetlen uralom alá vetett szellemi univerzumot sejtet, mint az európai filozófia parmenidészi öröksége; az utóbbi – néhány ünnepélyes mondat formájában – akár egy archaikus sztélére is felvéshető lenne, s e mondatok egyike minden bizonnyal így hangzana: „A Mindenség – Egy.” A Mindenség tehát Egy, ám a prehistória (pontosabban a mögötte álló erő) rést üt ennek a magát egyetlenként kinyilvánító világnak a falán, folyamatosan azt sugallva, hogy az *arkhé*,⁹ az *eredet* e falon kívül, minden estben *extra muros* keresendő. Ha a Szinaj hegy tövében elhangzó kinyilatkoztatás körülbelüli „történeti dátumát” számítjuk, nagyjából három és félezer éves sziréndal sző egyre terebélyesedő hősi éneket a *kívülség* mámoros gondolata köré.¹⁰

⁸ Az, hogy idegen kultúrák, avagy vallások *örökkévalóság*felfogása, a szellemi eredet „származási helye” végérvényesen a múltba, sőt lehetőleg a régmúltba taszítottassék, szinte valamennyi üdvtörténeti koncepció természetes velejárója. Ha ugyanis az iménti szándék sikeresen megvalósul, a „másik örökkévalóság” a győztes diadalmas őstörténetének, s az azt megörökítő hősi eposznak a részévé válik. A harc itt minden esetben a *múlt* metafizikai küzdőterén zajlik, a prehistória kizárólagos birtoklásáért.

⁹ Az a tény, hogy az arkhé, az eredet valamiféle összefüggő gondolati rendszeren kívül esik, az európai gondolkodásban szinte mindig a kinyilatkoztatás előfeltevéséhez kötődik. Azt az esetet (miként a filozófiáét), amikor az arkhé az így felfogott rendszer elképzelhető legtávolabbi határain belül esik, nevezi Kierkegaard a filozófia „köldöknézésének”.

¹⁰ Nyilvánvaló, hogy e sziréndalok legigézőbb megnyilatkozásai a Zarathusztra dithürambozai, de tágabb értelemben a „kívülség” a logikai szülőházája Markion, valamint az alexandriai gnosztikusok *Agnosztosz Theoszának* is.

Amennyiben a történelem-előtti gondolata a világekorszakok összeütközése mellett az arkhé kérdésével is szorosan összefügg, a bibliai kinyilatkoztatás örökségét hordozó zsidó, illetőleg keresztény tradíció genealógiája rendkívül bonyolult topológiai alakzattal írható le. Annyi azonban bizonyos, hogy az ilyesfajta genealógiának, (a leszármazási rend feltérképezésének) édeskevése köze van a kései antikvitás történet-teológiai, vagy az újkor történetfilozófiai szemléletmódjához. Az eredet felszín alatti összefüggéseit jóval inkább az antik lélekfilozófia, illetve a bibliai antropológia tárgykörébe eső érdeklődés kísérli meg feltárni. Az előbbi a görög mitológiából kölcsönzött különféle lélekmítoszok segítségével jobbára allegorikus formában hívja (új) életre az ember „ős-világi tapasztalatait”, az utóbbi viszont a *büntörténet* sajátos prehistóriájának megragadására tesz kísérletet. Az eredendő bűn bibliai felfogása áthághatatlan falként tornyosul a történeti gondolkodás előtt, s egyúttal olyan szimbolikus határként is, amely a genealógia útján a kényszerű végpontján elválasztja egymástól a *prehistóriát* és a *preexisztencia* problémakörét.¹¹

Ám azzal, hogy a bűnbeesés története közvetlenül a preexisztencia örökkévaló világával érintkezik, a történelem (s vele az időbeliség) kezdetének kérdése élesen elválik a mitikus világrend *eredet nélküli múltjától*. A kezdet tehát ily módon minden esetben a preexisztencia, az örökkévalóság érintését jelenti; Kierkegaarddal szólva: „Csak a pillanattal kezdődik a történelem.” Az „elválás” persze csupán „teoretikusan” értendő, hiszen a mitológia örök múltja és a bibliai kinyilatkoztatás megtapasztalása, az újra és újra jelenvaló pillanat elszakíthatatlanul egymás mellett él; úgy is mondhatnám, hogy az eredet nélküli múlttól az elmúlt két évezred során ismétlődően *kiderül* (apokaliptetái), hogy voltaképpen nem más, mint maga a *kinyilatkoztatás előtti*, a bibliai világtörténelem mindenkori, folyamatosan elbeszélte és elbeszélendő múltja. *Mindenkori*,

¹¹ Noha az ókeresztény korban több egyházatyja is éppen a preexisztencia kérdésén keresztül kísérli meg visszacsempészni a Biblia-exegézisbe a mitikus ismétlődés gondolatát, s ily módon jóvá-, sőt, egyfajta *apokatasztaszisz* szemlélet segítségével meg nem történté tenni az első emberpár paradicsomi bűnbeesésének vétkét, a Biblia olvasója számára – amennyiben nem „mítoszként” próbálja meg értelmezni a kinyilatkoztatott szentírás elbeszéléseket – világossá kell hogy váljon az az alapvető paradoxon, miszerint mindarról, ami a preexisztencia világában „történt”, csupán az emberi büntudat „tud”, ám a megváltásmű ígérete alapján az ember megszabadul majd ettől a „tudásától” azáltal, hogy az örökkévaló mindenség apokaliptikus módon tárulkozik föl előtte. Ha nem így lenne, a bibliai preexisztencia világa (ahonnan a Megváltó a földre érkezik) megkülönböztethetlenné válna a görög mitológia archaikus mindenségétől; theo- és gigantomakhiák, kicsinyes hérosz történetek odáznak el végérvényesen a megváltás művét. Ehelyett az ókeresztény kor teológiája egyfajta megfeleltetésre törekszik, annak a bemutatására, hogy a preexisztencia „nyomai” – szublimált formában ugyan, de – jelen vannak az emberi lélekben. Ez a folyamat a 2. századi apaológéták logosz-teológiájától az alexandriaiakon át a legnagyobb szabású integrációs kísérletig, Szent Ágoston *De Trinitate*ig jól követhető.

mert nem csak azt állíthatjuk róla, hogy így volt, hanem azt is, hogy az eljövendőben sem lesz másképp; a prehistória fenyegetése a zsidó, valamint a keresztény eszkhatólógia szellemében éppen a jövő felől a legerőteljesebb. A pillanat vízváltástójánál kettéválik a történeti tapasztalatnak a hétköznapi formában egységesnek tetsző útja; a(z eredet nélküli) múlt majdani *kiderüléséről* a történeti filológia, a historiográfia az égvilágon semmit sem tud (pontosabban fogalmazva: nem is akar tudni semmit), az apokaliptikus szemléletmódnak alárendelt teológiai (és némiképp filozófiai) „tapasztalat” viszont jól elvan a történettudomány említett ignoranciája nélkül is, bár jól teszi, ha – megint csak – hétköznapi értelemben támaszkodik rá. Mindamellet a történeti filológia folyamatos és összefüggő tudásra tart igényt (ennyiben „tudatos ignoranciája” érthető), ezzel szemben a *kiderülésről* szerezhető tudás se nem folyamatos, se nem összefüggő, ha szabad ezt a kifejezést használnom: nagyon is „kvantált”. Ilyenformán pedig maga a tudás és a tudás tárgya egyként a töredezettség, a megszakítottság képét mutatja; az élénk táruló látvány rendívvül hasonló ahhoz, ahogy az óceán felszínén elszórt szigetcsoportok jelennek meg egy-egy légi felvételen. (Csak sejteni lehet, hogy a szigetek alatt, a tenger mélyén összefüggő térbeli alakzatok húzódnak.) Nagyjából ugyanígy áll a helyzet a történeti időben elszórt pillanatokkal is; a pillanat valamiféle *idősziget*ként mutatkozik meg a múlt és a jövő felől egyaránt előhőmpölygő prehistória áradásában.

2.

A POGÁNY MÚLT KÖVETSÉGE

(*Máté evangéliuma 2,1-12*)

A szinoptikus evangéliumok közül Máté elbeszélésében olvasható az a történet, amely a Názáreti Jézus születésekor a „napkeleti bölcsek” jeruzsálemi, majd betlehemhi látogatásáról tudósít. Ennek a metafizikai értelemben (is) nagy fontosságú látogatásnak az igazi jelentését és jelentőségét az apokrif irodalomban gyökerező „háromkirályok” mithológéma¹² szinte teljesen elfedte, kegyes kará-

¹² A napkeleti bölcsek száma – hogy tudniillik hárman lettek volna –, valamint a nevük – Gáspár, Menyhért, Boldizsár – egyaránt olyan hagyomány révén került át a köztudatba, amely kívül esik a kinyilatkoztatott bibliai szövegek tradíció-körén. A zsidó-keresztény apokrif evangéliumok közé sorolt *Nazoreusok szerinti evangélium* egyik kora középkori, Sedullius Scottusnál fennmaradt fragmentuma például azt a jelenetet örökíti meg, amikor József, Jézus apja éppen a szokatlan (nem augurokhoz illő!) öltözékben lévő mágusok egész zárandokseregletét pillantja meg, amint közelednek a betlehemhi istálló felé. (*A nazoreusok szerinti evangélium*, frg.28. In: *Jézus rejtett szavai*, Bp. 1990, 94-95.)

csonyi legendává minősítve mindazt, amit a Máté szövegszakasz mindenképpen megörökítésre méltónak tart.

Az evangéliumi szöveg alapján a Megváltó születéséről természetfeletti módon¹³ tanúságot tévő csillag *keleten* (en té anatóliá; Mt 2,2) tűnt fel, s az ugyancsak *keletről* jövő (apo anatólián) *mágusok*¹⁴ (magoi; 2,1) már valamivel (körülbelül két évvel) korábban észlelték az égbolton feltűnő idegen csillag jelenlétét, s az égitest útját követve érkeztek el Jeruzsálembe, rendkívül pontosan számítva ki a Messiás születésének a zsidó prófétai hagyományból és a babilóniai asztrológiából egyaránt jól valószínűsíthető dátumát. Mindenesetre a csillagjósok kellően tekintélyes követséget alkothattak, ha a korabeli (inkább az arámi, mintsem a római világ szokásait követő) diplomácia szabályainak megfelelően Heródes azonnal fogadta őket.¹⁵ Máté pontosan érzékelteti, hogy a követség (talán a Damaszkusz felől érkező, s az ott nagy számban élő hellénizált babilóniaiakból álló, talán távolabbról, Szeleukeia Ktésziphon felől Júdea felé tartó, s a görög szövegekben általában „asszíroknak” nevezett társaság) megjelenése, s jövedele céljának előtárása nem csupán az uralkodót, Heródest zaklatta fel teljesen, hanem a szellemi és politikai értelemben egyaránt forrongó katlant, a messiási váradalom lázában élő várost, Jeruzsálemet is.¹⁶

Miután a Messiás születésére vonatkozó prófécianak híre kelt, Heródes hívatta az összes főpapot (arkhiereisz), valamint írástudót (grammateisz), s kifaggatta őket: hol születik meg a „Krisztosz”? A főpapok és az írástudók válasza (Mikeás próféta jövendölésének felidézése, mint „bizonyíték” alapján) egyöntetűen az, hogy *Betlehemben*.

¹³ Noha jónéhány kísérlet történt arra, hogy az antik csillagászat történeti forrásaihoz igazodva a betlehemi csillag jelensége természettudományos magyarázatot nyerjen, (ennek a magyarázatnak a jogosultsága egy percig sem zárható ki), ám legalább ennyire valószínű, hogy a csillag „előzmények nélkül” bukkant föl az égbolton.

¹⁴ A perzsa eredetű *magosz* szó sem a babiloni, sem a hellénizált közel-keleti, sem pedig az Újszövetségben megjelenő világban nem egyszerűen (és nem is elsősorban) a mai értelemben felfogott „mágikus tevékenységgel” foglalkozókat jelölte, hanem a kor tudományos elitjét, diplomatáit, no és perzse hierarchikus funkciót betöltő jósait is. Ennek megfelelően a napkeleti bölcsek csillagtudománnyal (asztronómia), illetve csillagjósással (asztrológia) egyaránt foglalkozhattak.

¹⁵ A Róma támogatását élvező súlyosan paranoid zsarnok – bármennyire is furdulta a messiási próféciaik ismeretéből fakadó, szorongásteli kíváncsiság – feltételezhetően kora diplomáciai szokásait tiszteletben tartotta; ennek megfelelően valószínű, hogy a „pogány múlt követsége” nem a szomszédos, csatlós királyságok – Nabatea, Abiléné – valamelyikéből, hanem inkább perzsa területről érkezett.

¹⁶ A Názáreti Jézus születésének idején egész Júdeát a felfokozott várakozás feszültsége hatotta át, s egymást érték a különféle számítások a Fölkent színre lépésének dátumára vonatkozóan. Ebben a közegben tehát egyáltalában nem hat túlzásnak a *Máté-evangélium* megfogalmazásmódja, miszerint a mágusok megjelenése „felzaklatta” az egész várost.

A válasz hallatán Heródes már „titokban” (lathra) hívatta a mágusokat, akiket azzal a meghagyással bocsátott el, hogyha megtalálják az újszülöttet, a hírt feltétlenül tudassák vele, hogy – úgymond – „hadd menjek el én is, és hadd boruljak le előtte” („hopósz kagó elthón, proszkünészó autó”; 2, 8). Ezután a követség ismét útra kel, s Betlehembe megy tovább. Útjuk során a megváltás csillaga vezeti őket – a görög szövegben a *proagó* ige szerepel (proégen autousz; 2,9), ami annyit jelent, hogy valaki, valami előtt járni; ebben az értelemben ment a feltámadott Krisztus a tanítványok „előtt” Galileába, (Mt 28); vagy némelyik ember bűnei a bűnöst megelőzve így mennek majd az ítéletre (1Tim 5,24) – egészen addig a helyig, ahol József és Mária éjszakai szállása volt. Miután útjuk célja teljesült, leborulva imádták a gyermeket, s gazdag ajándékokkal látták el a szüleit, a mágusok visszatértek hazájukba. Hadd tegyem hozzá, a csillagjósok sikeres missziójuk teljesítését követően nem engedelmeskedtek az uralkodó kérésének; „Minthogy álombéli jóselet kaptak arra vonatkozóan, hogy ne menjenek vissza Heródeshez, más úton tértek haza” (kai khrématiszthentesz kat’ onar mé anakampszai prosz Héróden, di allész hodou anekhórészán eisz tén khóran autón; 2,12). Így végződik a „napkeleti bölcsek” látogatása, egy idegen világ villanásnyi megmutatkozása az üdvtörténet mindenségében. Ami ezután következik – a betlehemi gyermekgyilkosság, a szent család Egyiptomba való menekülése – mindenki számára közismert.

A bibliai kinyilatkoztatás múltjának, a „pogány világnak” legfőbb szellemi összefüggéseit kifejező *fatum*-felfogás, s az iméntivel szorosan összefonódó csillaghit jelenti azt a vallások fölötti közeget, ahová az evangéliumi megváltás üzenete utat tör magának. Lehetséges persze, hogy az „utat tör” nem éppen a legjobb kifejezés minderre, de annyi talán már az első pillantásra is nyilvánvaló: az üzenet a pogány világ kinyilatkoztatás előtti nyelvén fogalmazódik meg. Jóllehet a betlehemi csillag valószínűleg természetfeletti tünemény, a korabeli babiloni (eredetű) magaskultúra tudós csillagjósainak az égi tünemény mind az asztronómia (a csillagászat), mind pedig az asztrológia (a csillagjósolás) hagyományainak megfelelően világosan értelmezhetőnek bizonyult. Ahogy másfélezer évvel korábban az Eufratész északi forrásvidékéről származó Bilám, úgy a mágusokból álló követség is nagy utat tett meg, hogy kövesse a csillag égi pályáját, s hogy megfelejtse a hagyományos asztrológia nyelvén megfogalmazott üzenet titkát. Útjuk – szimbolikus értelemben – a *megettérés* (avagy a héber *tesúvá* szó értelmének megfelelően *visszatérés*) is lehetett, másként a követjárók aligha ismerhették volna fel a zsidó világban megszületett Messiást, aki egyúttal az egész emberi nem megváltójának is bizonyult. A mágusok személyében a *pogány világ*, a prehistória küldte el követeit megtudakozandó: a jóselek vajon miféle jövőndőt tárnak föl előttük? Mindenesetre a kérdés – mind az antik, mind pedig a modern logika alapján – szinte tolakodóan kínálja magát: hon-

nan „tudták” a napkeleti bölcsek, hogy egy, szempontjukból a történelem melléksodrában, s a nagy hatalmi politika árnyékában élő nép messiási váradalma éppen akkor és éppen ott közeledik a beteljesedés felé?

A csillagjósok tudása feltehetőleg többféle hagyományra is támaszkodhatott, s ezek közül kettő a legszorosabban összefügg a Biblia világával. Az egyik tradíciósál Dániel próféta hosszú-hosszú évtizedeken átívelő pályafutásához, s a babiloni, a méd, valamint a perzsa udvarban betöltött magas tisztségeihez köthető. Dánielt ugyanis a róla elnevezett könyv arámi szövegében Nabukadneccar is „nagy mágusnak” (Dán 4,6) szólítja, noha a próféta alig vádolható azzal, hogy asztrológus lett volna. Feltételezhető, hogy a perzsa udvari papság is pontosan ismerte *Dániel könyvének* arámi nyelvű jövendöléseit (a 2., 7. és 9. fejezetekre gondolok elsősorban), ahol a *galut*ban élő zsidó próféta jól kiszámíthatóan közli a Messiás jövőbéli eljövételének dátumát. Ezen túl pedig az ókori Közel-Keleten nagy valószínűséggel jogfolytonosan ismerték Bileámnak a *Számok könyvében* olvasható *másáljait* (példázatait), s az azokban foglalt próféciákat¹⁷ – hiszen a *Máté-evangélium* 2. fejezetében feltűnő csillagtoposz („Csillag tűnik elő Jákobból, királyi jogar emelkedik ki Izraelből”; Szám 24,17) értelmezhető úgy is, mint a bileámi jövendölés beteljesülése –; ilyenformán a betlehemi csillagnak az égbolton történő felbukkanásától Jézus születéséig eltelt két esztendő a mágusok számításait tekintve csupán „minimális hibahatárnak” minősíthető.

A pogány múlt követsége azonban valószínűleg nyomot sem hagyott volna a bibliai „üdv történetírás” megörökítésre szánt eseményei között, ha a mágusok nem abba a városba érkeznek meg, ahol történetesen éppen Heródesz Agrippa uralkodik. A félig zsidó, félig edómi származású király ugyanis olyan nagyszabású, s egyúttal megdöbbentő szellemi-politikai lépésre szánta el magát, amelyre utoljára az Egyiptomból történő kivonulás idején uralkodó fáraó, s amelyhez mértén a bestiális gyermekgyilkosságok – mondhatni – hétköznapi történelmi tettnek minősülnek. Ez a diabolikus lépés pedig nem más, mint a kinyilatkoztatott, s a próféta ígéreteiben megerősített jövő megsemmisítésének szándéka. Megöletni az éppen megszületett Messiást – ez annyit jelentett volna, mint keresztelni a Biblia Istenének üdvrendi tervét, s a jövendőt végérvényesen a múltba, a prehistóriába taszítani. Ha tehát így történt volna, a bibliai megváltás műve unalomig ismételtetett, beteljesületlen ígéretté vált volna. Ebben az értelemben Nagy Heródesz a prehistória fölkelet királya, aki nem csupán utat nyit a jövő leigázására összegyülekező múlt expanzív áradatának, hanem – ki-

¹⁷ Példa erre a mai Jordánia területén, Deir Allában talált, i. e. 4. századi arámi nyelvű felirat, amely Bileámnak, a prófétának a könyvéből származó néhány sort tartalmaz; ld. ezzel kapcsolatban: Hoftigzer, J. – Van der Kooij, G., *Aramic texts from Deir Alla*, Leiden 1976. „Bileám könyvéről” a Talmudban is szó esik (*Babá Bathrá*, 15b); ld. ezzel kapcsolatban: Szerző, Bálák és Bileám. In: *Örök romok*, Debrecen 1997, 26.

mondatlanul ugyan, de sejthető módon – egy másik, „negatív kinyilatkoztatással” kísérli meg helyettesíteni az eredetit. Ez a negatív kinyilatkoztatás pedig úgy szól, hogy a (csillagokból) kiolvasható „sors általi bűnösség”,¹⁸ és az ugyancsak a sors általi kiengesztelődés összefüggése nagyobb hatalmat sejtet, mint a Messiás engesztelő áldozata, amely „elveszi a világ bűneit”. Az evangéliumi szövegben azt olvassuk, hogy Heródes „aprólékosan kifaggatta [a mágusokat] a csillag feltűntének idejéről” (ékribószén par’autón ton khronon tou phainomenou aszterosz; 2,7), s amikor megtudta, amit akart, még idegesebb lett, mint amikor a Törvény és a Próféta „szakértőit”, a zsidó főpapokat és írástudókat kérdezte a Messiás születésének helyszínéről. Amit a kinyilatkoztatás világa csak feszültségkeltő bizonytalanságként kínált Heródes számára, az a pogány világ követsége által végérvényes bizonyossággá vált. Heródesnek a bibliai üdv-történetben több villanásnyi jelenet során is fölsejlő életét a jóselek liánként körbefonják, rabul ejtik, végül magukkal ragadják.

Amikor a csillagjósok követjárásuk végeztével elhagyják Betlehem környékét, újra természetfölötti intésnek engedelmessé válnak; a *Máté-evangélium* 2,12 görög szövege – amint már szó esett róla – a „khrématidzó” igét használja az álomban kapott parancs jellegének érzékeltetésére vonatkozóan. Ám az említett görög kifejezés éppúgy előfordul a pogány antik jóslás „műszavaként”, mint az isteni inspiráció jelölésére. Miután azonban József, illetőleg a szent család Egyiptomba történő menekülésekor, s csakúgy, a Galileába való visszatéréskor Máténál az „íme az Úr angyala megjelent álomban [avagy: álombéli látomás gyanánt] Józsefnek”, (idou angelosz küriou phainetai kat’onar tó József; 2,13, illetve 2,19) forma szerepel, gyanítható, hogy a mágusok megint csak a saját „szellemi anyanyelvükön” hallották a nekik szóló üzenetet. Ebben az értelemben a napkeleti bölcsek útja éppen az ellentéte Heródesének; amíg az előbbieket a pogány világ polgáraiként is engedelmessé tették a Biblia Istene szólításának, az utóbbi – bár benne élt a zsidó világban – végérvényesen kirekesztette magát onnan, az elmúlni nem tudó múlt, a prehistória foglyaként, akin a végzet törvénye vett hatalmat.

¹⁸ A kifejezés Kierkegaardtól származik, s a dán filozófusnál az eredendő bűn felismerésének zsidó-keresztény doktrínája, valamint a „pogány ember” szorongása tárgyának (vagyis a semminek) a megkülönböztetésére, méghozzá egzisztenciális megkülönböztetésére szolgál, s ekként egyfajta mindig születőfélben lévő, ám soha be nem teljesedő paradox állapotot jelöl vele. „A bűn fogalma a legmélyebb értelemben nem jelenik meg a pogányságban. Amennyiben megjelenne, a pogányság menten megsemmisülne abban az ellenmondásban, hogy az ember a sors révén bűnössé válik. [kiemelés tőlem – R. Gy.] Ez ugyanis a legnagyobb ellentmondás, és ebből az ellentmondásból fejlődött ki a kereszténység.” (*A szorongás fogalma*, 116.) Hadd tegyem hozzá, bizonyos értelemben a kereszténység ehhez az állásponthoz képest Kierkegaard korában és ma is mindig csak születőfélben van, hiszen a „keresztény pogányság” fogalma éppen a fenti paradox köztesség állapotát jeleníti meg.

3.

A PREHISTÓRIA ÉS AZ „ARCHAIKUS VILÁG” (2Péter-levél 2,4-9)

A 2Péter-levél 2. fejezete – amelyet az újszövetségi filológia általában a *Júdás-levél* kritikailag felülvizsgált parafrázisának tart – bizonyos, közelebről nem azonosítható (valószínűleg gnosztikus) tévtanítók ellenében olyan ószövetségi példákat idéz fel, ahol Isten büntető akarata katasztrófával sújtja a Földet, illetve véget vet valamelyik világekorszak rendelt idejének. Az ítélet (kriszisz) akár szellemi, akár fizikai (avagy mindkét) szinten pusztulást von maga után, s e nem feltétlenül látható módon végbemenő pusztulás elsődleges stigmája az „elmúlás”, amelyet az emberi bensőből senki és semmi nem írthat ki többé. Mi több, ilyen esetekben nem csupán az ember benső terrénuma, hanem maga a nyelv is katasztrófa sújtotta övezetté válik; ahogy Péter apostol fogalmaz: „titeket meg jól formált szavakkal (beszédekkel, plasztóisz logoisz) fognak kifosztani kapzsiságban”; 2,3). A levél eleganciára törekvő, bár a „fentebb stíl” tekintetében néha elbizonytalanodó görög nyelve, egyetlen lélegzetvétellel íródott tekintélyes körmondataival rendkívül érzékletes módon jeleníti meg az imént vázolt állapotot.

„Mert noha az Isten a bünt elkövető angyalokat nem is kímélte meg, hanem a sötétség kötelékeiben a Tartaroszba taszítva, s ott őrizetben tartva ítéletre szolgáltatta ki őket, és nem kímélte meg a régi világot sem (kai arkhaiou koszmou ouk epheiszato), hanem csak Noét, az igazság hírnökét őrizte meg nyolcadmagával, amikor özönvízzel borította el az istentelenek világát (kataklüszmon koszmó aszebón epaxasz), Szodoma és Gomorra városait pedig elhamvasztván pusztulásra ítélte, intő például állítva mindazoknak, akik istentelenül élnek majd, mégis az igaz Lót, aki gyötrődött a törvényszegők kicsapongó életmódja láttán, megszabadította” (2, 4-7).

A fenti szövegszakasz – egyfajta gondolati parallelizmus ritmusát követve – az *igazak* (dikaiói), valamint az *istentelenek* (aszebesz) világát állítja szembe egymással, az előbbit Noé és Lót, az utóbbit pedig Noé kortársainak, illetve Szodoma és Gomorra polgárainak példáján keresztül érzékeltetve előttünk. Az *arkhaiosz koszmosz* a régi, az archaikus világ ennek megfelelően nem hasonlítható a görög mitológia ősi mindenségéhez, amely a végérvényes (rég)múlttá válással szemben csak egyetlen lényeges akadályt képes gördíteni, azt a gesztust ugyanis, hogy eredetét elrejtje. Hiszen aligha kétséges, hogy a 2Péter-levél arkhaiosz koszmosza nagyon is közel áll az *arkhé*, az eredet élményéhez, amennyiben jellegzetes, semmivel sem összetéveszthető vonásait a *büntörténet* vési ki. Mindamellet a vízözön elborította Noé korabeli Föld, és a tűzözön elpusztí-

totta Szodoma és Gomorra nem csak és nem egyszerűen a mai ember és a mai Föld távoli múltját jelképezik. Minthogy valamennyiről egy és ugyanazon kinyilatkoztatott elbeszélés alapján tudunk, (és semmilyen egyéb forrásból nem ismerjük őket), a példázatok, a próféciák, az exegézis mindenkori jelenidejében, a szavak elhangzásának, illetve leírásának pillanatában a prehistóriát övező átláthatatlan kőfalakon újabb és újabb rések támadnak. (Furcsa mód ez még akkor is így történik, ha az exegétának – mint oly gyakran – igazából fogalma sincs róla, mit beszél.) A „bibliai prehistória”¹⁹ – akár a múlt, akár pedig a jövő felől – előáradó ideje szinte az utolsó alkotóeleméig áthatja a zsidó és a keresztény hétköznapiakat, illetve az iméntieknek a *világéival* elegyedő hétköznapiakat, a hétköznapi szokásait, nyelvét.

A bibliai kinyilatkoztatás szavait a mitológiáéval, vagy bármely más kultuszéval keverő *világ-nyelv* (jelen esetben semmi egyéb, mint magának a „világnak” a nyelve) – éppen elegendő természeténél fogva – azzal a paradox tulajdonsággal rendelkezik, hogy benne és általa világekorszakok gyülekeznek össze;²⁰ ennek a kényszerű összegyülekezésnek a szükségszerű velejárója, hogy a világnyelv a kabbalisztikus jellegű nyelvi archeológia régészeti rétegeit konok buzgalommal temeti be. (Ugyanis a nyelv tektonikus önmozgásának következtében egymásra rakódó archeológiai rétegek szétválasztásának – szemben a régészeti eljárások bevett rendjével – éppen az a célja, hogy a filológus ne a „legősibb” fantom-állapotához, hanem a szavak felszíni burka alatti arkhéhoz találjon vissza.) A világ-nyelv iménti, szellemi határokat egybemosó tulajdonsága viszont az arkhé feltárása ellenében hat; akár a csillogó vízfelszínen, a szavak burkán is csupán visszatükröződik „evilági ábrázatja”, a történő idő természeti képek lazán összefüggő kollekciójává hullik szét.

A *2Péter-levél* 3. fejezete az előbbieket során érintett, az archaikus világgal kapcsolatos példát még tágabb, *eszkatológiai* (avagy még inkább: *kozmológiai*) perspektívába helyezi. Eszerint az isteni logosz, amely a Noé korabeli emberiséget vízözönnel pusztította el, a teremtett mindenséget érintetlenül hagyta; „miután a mostani egek és a föld ugyanazon szó által megőriztettek, a tűznek tartatnak fenn az ítéletnek és az istentelen emberek pusztulásának napjára”

¹⁹ A „bibliai prehistória” fogalmát metaforikus-érzéki formában kifejező hegyvonalatok a távoli múlttól egészen az egyetemes történelem kiszámíthatatlan távolságban lévő, eljövendő korszakaiig húzódnak. Mindaddig, amíg ezek az égbeszökő hegyvonalatok árnyékba borítják a kinyilatkoztatás Napja által bevilágított világ egyik részét, az iskolás kronológia – a történelem előtti korok, illetve a történelem-utáni álmessianisztikus állapotok *között* tájékozódva – megmarad a mitikus ismétlés logikai kényszerének uralma alatt.

²⁰ Nem csupán arról van szó, hogy a nyelv „lassabban felejt”, mint az ember tudatos megnyilatkozási szféráinak bármelyike, hanem arról, hogy a nyelvben (persze esetlegesen és töredékesen) összegyülekező világekorszakok valamiféle történelem-feletti aiónt írnak le, amelyet akár a *nyelv világekorszakának* is nevezhetnénk.

(3,7). Majd pedig: „De eljön majd az Úr napja, akár a tolvaj, amikor az egek hatalmas robajjal leomlanak, az elemek pedig megolvadva szétbomlanak, és [ez a nap] eléri majd a földet, s a rajta lévő emberkéz alkotta dolgokat” (3,10). Amint látható, a 2. fejezetből vett példa esetében a víz alá temetett őskor, valamint a lázadó angyalok egy részének tartaroszi bűnhődéséről tanúskodó preexisztencia világa valamiféle hullámgyűrűk, vagy héjak formájában övezik annak az emberiségnek a történelmi lakóhelyét, amelyik a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatást kapta, s amelyik a Názáreti Jézus megváltás-művének a tanúságtévője. Ám az idézett két szövegrészlet összevetésekor világossá válik, hogy amiként a vízbe hajított kavics keltette fodrozódások elmúltával a vízfelszín kisimul, úgy múlnak el az imént szóba hozott „metafizikai hullámgyűrűk”, a történelem előttibe belemerült korszakok, bizonyítván, hogy a prehistória és a történeti emberiség világa – egyetlen mindenség. Legalábbis mindaddig, amíg a (szellemi) égbolton a kinyilatkoztatás Napja világlik.²¹ A *Második Péter-levél* lezáró hálaadó formulájának²² sajátos nyelvi kifejezése alapján pedig addig érvényes mindez, amíg el nem jön az *örökkévalóság napja* (hémera aiónosz) – ez a maga nemében „páratlan” *EGY nap* –, amelyhez mérten nem létezik régmúlt és távoli jövő, sem pedig újdonság, vagy éppen archaikus világ.

4.

AZ ANGYAL ESKÜJE (*Jelenések könyve* 10,1-7)

„És láttam egy másik erős angyalt alászállani az égből – írja Patmosz szigetén János apostol – felhőbe burkolózva, és a fején szivárvány, az arca pedig olyan, mint a Nap, a lábai meg mint a tűzoszlopok, és a kezében egészen kisalakú

²¹ Ha nem így lenne, akkor az eredendően (Jusztinosztól Euszebioszig) az üdvrend (oikonomia), illetve a történetteológia analógiájára elgondolt „egyetemes történelem” eszméje még csak nem is létezhetne, hiszen mindaz, ami a bibliai kinyilatkoztatás fényében egészen látszik, összefüggéstelen, lokális múltakra hullana szét.

²² A záróformula szövege így hangzik: „Ti tehát, szerettek, akik előre tudjátok [mindezt], ügyeljete arra, hogy az elvetemültek tévelygésével el ne sodródjatok, és saját szilárd meggyőződéseetekből ki ne zökkenjete, hanem inkább gyarapodjatok (növekedjete) a kegyelem, valamint a mi Urunkról és Üdvözítőnkéről, Jézus Krisztusról való tudásban. Ővé a dicsőség most és az örökkévalóság napján [is].” (2Pét 3,17-18.) Az utolsó mondat – „autó hé doxa kai nün kai eisz hémeran aiónosz” – hagyományosan a „most és mindörökké” formula egyik alakváltozásának számít. De a görög „eisz hémeran aiónosz” kifejezés szó szerint annyit jelent mint (az) „örökkévalóság napjára”. Ennek megfelelően tehát a *nün* a *most* időtartam úgy is értelmezhető, mint az egész, a második feltámadásig terjedő földi időszak (s így több világkorszak) együttese.

legöngyölt könyvtekercs. Jobb lábával ráállt a tengerre, baljával pedig a szárazföldre, és nagy hangon felkiáltott úgy, ahogy az oroszlán bömböl, és amikor felkiáltott, megszólalt a hét mennydörgés a maga hangján. Amikor pedig megszólalt a hét mennydörgés, írni akartam, de hangot hallottam az égből, amely így szólt: »Pecsételd le mindazt, amit a hét mennydörgés mondott, és ne írd le!« Ekkor az angyal, akit állni láttam a tengeren és a szárazföldön, felemelte a kezét az égre és megesküdött az örökkön örökké élőre, aki teremtette az eget és mindazt, ami benne van, a földet és mindazt, ami benne van, valamint a tengert és mindazt, ami benne van, hogy nem lesz többé idő, (hóti khronosz ouketi esztai), hanem amikor megszólal a hetedik angyal trombitájának hangja, akkor beteljesedik az Isten titka (kai eteleszthé to műsztérion tou theou), amint hírül adta azt tulajdon szolgálainak, a prófétáknak.” (1-10.)

A lábait a tengerre, illetve a szárazföldre vető angyal képe a homéroszi héroszok sajátos győzedelmi pozícióját idézi fel (szétvetett lábbal állni a legyőzött ellenség fölött, s birtokba venni annak javait), s a győzelmi hír, amelyet a feltehetőleg a Biblia Istenének a közelében élő nagyhatalmú szellemi lény bejelenteni készül, nem más, mint hogy az örökkévalóság végképp magába szippantja a földi történelem mozgó dűnamizát, az időt. A bejelentés – mondhatni – logikus betetőződése a Szentírást jellemző, s mindig a jövő horizontján kirajzolódó eszkatológiai gondolkodásnak, amely a hosszú évezredek magába foglaló világfolyamatot pontos koreográfiának rendeli alá. A János apostolnál megelevenedő, s kézzel fogható módon *ek-phraszisz*nak ható (azaz valóságosan látott „műalkotást” megörökítő) jelenet felidézésekor a vesztes szerepe a földi történelem egészére hárul; a győzelmi felirat – „NEM LESZ TÖBBÉ IDŐ” – azt jelenti, hogy a *historia mundi* valamennyi résztvevője sorsának beteljesedésére, vagyis a végső ítéletre vár.

Mielőtt azonban az *idő* (khronosz) eltörlése szóba kerülne, az újszövetségi eszkatológia legfontosabb kérdései (miként maga az eszkatológia nyelve is) a sokértelmű *kairosz* fogalma körül forognak. A kairosz – mint alkalmas, illő, vagy rendelt idő, esetleg korszak – jelenti a leginkább megfogható mértékegységet a történeti időt jelképező homokórán. Mielőtt az apokaliptikus látomásokat elénk tárna, a *Jelenések könyvének* szerzője is az elközelgő rendelt időről beszél; „mert a kairosz közel van” (ho gar kairosz engüsz; Jel 1,3). Szolgálatának kezdetén a Jordán mellékén Keresztelő János, Galileában pedig Názáreti Jézus egyaránt a következő enigmatikus mondattal lép színre: „Betelt a rendelt idő és elközeledett az Isten királysága; térjete meg és higgyetek az evangéliumban.” (Peplérótai ho kairosz kai éngiken hé baszileia tou theou; metanoete kai pizteuete en tó euangelió”. *Mk.11,4.*)²³

²³ Párhuzamos szöveghelyek a szinoptikus evangéliumokban: Mt 3,2; 4,17.

A betelt kairoszok jelzik az üdvtörténeti idő ritmusát, s egyúttal egyfajta hidat is képeznek a nagyléptékű (világ)korszakok (aión), valamint a hétköznapi történeti tapasztalat között. A hídszerep legfontosabb megnyilvánulása pedig annak az asszimetriának az ellensúlyozása, amely az *aión* és a *kairosz* fogalmi között – esetünkben legalábbis – fönnáll. A különféle világkorszakok ugyanis az egymással rivalizáló kultúrák, vallások, múlt-felfogások benépesítette metafizikai küzdőtéren – időlegesen, vagy végérvényesen – „egymás prehistóriáivá” válhatnak, a „rendelt időt” viszont jóval nehezebb kisajátítani vagy érvényteleníteni, hiszen a kairosz mindig *személyes* jelleggel bír. A „térjetek meg és higgyetek az evangéliumban” felszólítás nem vonatkozhat egyszerre egy nagyobb csoportra, vallási közösségre, vagy egy népre,²⁴ hanem csakis az egyes emberre, méghozzá „név szerint”.²⁵ A kairosz valóban személyes jellegűvé, kézzelfogható tapasztalattá *a döntés pillanatában* válik, a történő időbe kivetítve, tehát magában *a pillanatban*.

Egy-egy nagy erejű pillanat, amely akár az egyén életét változtatja meg döntő módon, akár pedig nagyjelentőségű „történelmi változást” sejtet, a hétköznapi idő (khronosz), a rendelt idő (kairosz), valamint a világkorszak (aión) metafizikai határvidékére kényszeríti a szemlélőt (azt is, aki e szó klasszikus értelmében nem „átélője” az eseményeknek), vagyis olyan területre, ahol a három alapszó kifejezte hagyományos látás-, és elbeszélésmód, a történeti, a teológiai és a filozófiai egyetlen *pillanatfelvételle* sűrűsödik. Jézus Krisztus egyszerre jött el „az idők beteljesedésekor” (hote de élthen to pléróma tou khronou; Gal 4,4), akkor, amikor „betelt a kairosz” (peplérótai ho kairosz; Mk 1,14), továbbá „a világkorszakok végpontján” (avagy elmúltával, epi szünteleia tón aiónon; Zsid 9,26). A *Galata-levél*ben olvasható *idők teljessége* kifejezést Kierkegaard így minősíti: „Az a mindent megújító fogalom, amely körül az egész kereszténységben minden forog, [...] de az idő teljessége nem más, mint az örökként ismert pillanat, és ez az örök egyben a jövő és a múlt is.”²⁶ Amennyiben a dán filozófus

²⁴ Kivéve Izraelt, hiszen – különösen a *Római-levél* 9-11. fejezetének, valamint a *Galata-levél* 3-4. fejezetének teológiai okfejtése alapján Izrael „kollektíve” üdvözül majd (mármint azok, akik erre rendeltettek); ahogy Pál apostol írja: „Nem akarom tehát testvérek, hogy önmagatokat éleselméjűnek tartva tudatlanok maradjatok arra a titokra vonatkozóan, miszerint a megkeményedés csak Izrael egy részét érte, (a megkeményedés csak rész szerint jutott Izraelnek; hoti pórószisz apo merousz tó Iszraél gegonen), amíg a népek teljessége (to pléróma tón ethnón) be nem megy [az üdvösségbe], és így az egész Izrael üdvösséget nyer majd” (kai houtósz pasz Iszraél szóthészetai; Róm 11,25-26)

²⁵ Az üdvösségi felfogás értelmében az *egyház* (ekklészia) a világból „kiszóítottak” közössége, ám a Szinaj hegy lábánál megkötött szövetség révén létrejövő *qáhál* (a népként együttesen „kiszóítottak”) jellegével ellentétben a Krisztus nevéről *kereszténynek* (khrisztianosz) nevezettek nem „kollektíve”, hanem külön-külön, személyesen éri Isten elhívása.

²⁶ Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, 107.

számára az örökkévalóság érintéseként, avagy lenyomataként értelmezett pillanat és a páli teológia nyelvén „az idők beteljesedésének” nevezett állapot (az a pillanat, amikor egy homokóra alsó tartályába az utolsó homokszem is leperreg) szinonim, a Názáreti Jézus földi eljövetelét háromféle időbeli aspektusból megfogalmazó újtestamentumi szöveghelyek együttes jelentését akár *messiási pillanatnak* is nevezhetnénk. Ám ezt a – szintúgy legszemélyesebb jellegű – pillanatot a *Zsidó-levél* is „hapax”-nak, egyszerinek nevezi, így érzékeltetve, hogy valami radikálisan egyszeriről, soha többé vissza nem térőről van szó. A megváltás művében a messiási pillanatot nem lehet visszaperelni, hiszen az a *világtörténelem* mindent bevilágító Napja, s amiként képtelen elvárás lenne, hogy egyszerre két (vagy több) Nap tündököljön az égbolton, éppen úgy abszurd kíváncsálgatás volna a messiási pillanat újbóli eljövetele.²⁷ (Az ember személyes sorsát illetően hasonló szerepet tölt be a kairosz, a hitre és megtérésre szólító „rendelt idő”, amely ha beteljesedik, azonnal „prehistóriává”²⁸ változtatja az ember egész addigi életét). Az *újbóli eljövetel* (pontosabban: az *újbóli jelenlét*), a *parouszia* eseménye egy új, ám még mindig a földi történelem keretei között megvalósuló világekorszak eljövetelét ígéri. Eszerint ugyanis a Názáreti Jézus, a Messiás ezer esztendőn át a földön uralkodik majd, s így a *törvény*, a *bűn*, a *hit*, és egyéb alapvető fogalmak értelme, funkciója nyilvánvalóan gyökeresen átalakul. Az ilyenformán létrejövő, valóban világtörténelmi léptékű és globális uralom a prehistóriát éltető pogány múltak fokozatos felszámolásával jár majd együtt, továbbá azzal a különös metamorfózissal is, miszerint a történeti-politikai világtérképet egy másik, *szellemi világtérkép* váltja majd föl; már csak névről ismert nemzetek kerülnek elő a történelem régmúltjából, olyan népek alkotnak birodalmat, amelyeknek nem volt önálló államuk soha, a mostani „nagy nemzetek” közül viszont jó néhány eltűnik a színről.

Az angyal esküje azonban *nem* ezt a pillanatot örökíti meg, annál is inkább, mert az idő eltörlése szükségképpen magának a pillanatnak a felszámolásával jár együtt. Ha ugyanis a *Jelenések könyve* 10. fejezetében leírt esemény megvalósul, már az ezeréves messiási birodalom is múlttá, egyfajta „történelmi kép-

²⁷ Egészen másféle „messiási időt” jelent majd ugyanis a második eljövetel, a *parouszia* korszakának kezdete, amikor a földi történelem megszabott útja egyértelműen apokaliptikus szakaszába jut, s a Megváltó (a *Jelenések* 20. tanúsága szerint az ezeréves királyság beköszöntével) leplezetlenül színre lép; bekövetkezik majd, amit Zakariás próféta jósló: „Észre veszik majd azt, akit keresztülszúrtak” (Zak 12,12).

²⁸ A „prehistóriává válás” mindamellett nem azt jelenti, hogy az ember egész metanoia előtti élete egycsapásra *elmúlttá* vált volna a szó mindennapi értelmében. De ha hétköznapi szinten nem is, szellemi értelemben annál inkább múlttá lett. Mindezt talán úgy lehet érzékeltetni, hogy a radikális „elmúlás” az előfeltételek, a lehetőségek együttesére vonatkozik; az embernek lehetősége nyílik arra, hogy életének valamennyi dimenziója egy másik „privát világekorszakba” kerüljön át.

zöldmennyé” válik. A bibliai üdvtörténet beteljesedéséből egyetlen pillanat hiányzik már csak, az a momentum, amelyről – a feltámadás eseményrendjének leírásakor – Pál apostol beszél. Az *Első korinthuszi levél* 15. fejezetében olvasható, hogy az élők elragadtatása, illetve az utolsó ítéletkor a holtak feltámadása egy „oszthatatlan [pillanatban], egy szempillantás alatt” (en atomó kai en ripé ophthalmou; 1Kor 15,52) megy majd végbe. Amint a pillanatok elfogynak, az idő kútjának titkos vízforrása, a prehistória is semmivé apad; maga a kút olyan-ná válik, mintha homokkal temették volna be. A betemetett kút környezetében pedig kihálnak a világkorszakok, elporlad a hétköznapi idő, s egy, igazi súlyát illetően még át nem élt tragikus tapasztalat eredőjeképpen elfogy a rendelt idő, a kairosz, vagyis a megtérésre szolgáló alkalom.

5.

AZ IDEGEN ISTEN

(Tertullianus, *Adversus Marcionem* I, 19,4-5)

Az egész ókeresztény kor egyik legnagyobb szabású apologetikai művében, amelyet – 207/208 táján – Tertullianus karthágói rétor a pontoszi Markion munkássága ellenében írt, a *világkorszak*, illetve a *prehistória* egészen különleges megközelítésmódjával szembesülhetünk, mind a bibliai gondolkodás, mind pedig az antik filozófiai hagyomány logikai örökségéhez mérten. Tertullianus a pontoszi Szinopéből származó, a Rómában egyházat alapító eretnekvezért, aki az Ószövetséget éppúgy száműzte a Szentírás kinyilatkoztatott irati közül, mint – Lukácsét kivéve – az evangéliumokat, valamint a nem Páltól származó leveleket és a *Jelenések könyvét* – olyan új, idegen isten követének nevezi, akinek semmi köze sincs a látható, teremtett világhoz, léte teljes mértékben a tisztán pneumatikus mindenséghez kötődik. Ez a titokzatos idegen isten egyúttal az ószövetségi törvény lerombolója (destructor legis), következésképpen a bibliai-hoz mérten egy „másik örökkévalóság” képviselőjeként csakis egy másik kinyilatkoztatás által adhat hírt önmagáról.

Az *Adversus Marcionem* – nem egy időben íródott – ötkönyvében Tertullianus hallatlan dinamizmussal és rendkívül szellemesen cáfolja a nagyegyház korai történetének a(z) alexandriai) gnózis mellett kétségkívül legveszélyesebb teológiai ellenlábását, s a számtalan felmerülő érv között különösen érdekesek azok, amelyek (szinte különálló típust alkotva) az idegen isten származására, ennélfogva *múltjára* kérdeznak rá. Tekintettel arra, hogy a Markion szerzőségébe sorolt művek – elsősorban az *Antithészeisz*²⁹ – alapján úgy tűnik, az eredeti

²⁹ Markion nagyszabású „szövegkritikai” munkásságának két legfontosabb gyümölcse – az egyházatyák tanúsága szerint – az ószövetségi, illetve az újszövetségi kinyilatkoztatást

markionita hagyományban az aión-teológia nem játszik szerepet, (ezt majd a tanítványok építik be a töredékesen ismert szellemi rendszerbe), „az idegen isten múltja” megfogalmazásmód kézenfekvőnek látszik. Miután az ugyancsak pneumatikus, s ily módon a genealogiájától is megfosztott markionita megváltó figuráját utasítja el, az I. könyv 19. fejezetében a karthágói rétor a következőket írja:

„A törvény és az evangélium szétválasztása (separatio legis et evangelii) Markion sajátos és fő műve. [...] Mivel a törvény és evangélium szétválasztása az, ami az evangélium másik istenével szemben (Igitur cum ea separatio legis et evangelii ipsa sit, quae alium deum evangelii insinuaverit adversus deum legis), nyilvánvaló, hogy e szétválasztás előtt ez az isten ismeretlen volt, aki a szétválasztás érve alapján vált ismertté (apparet ante eam separationem deum in notitia non fuisse, qui ab argumento separationis innotuit) és így nem Krisztus nyilatkoztatta ki, aki a szétválasztás előtt volt, hanem Markion találta ki (atque ita non a Christo revelatum qui fuit ante separationem, sed a Marcione commentatum)”.³⁰

A *szétválasztás* (separatio) mozzanata – amely a Biblia Istenét egyfajta démiurgosszá minősíti vissza az idegen istenhez képest, a Názáreti Jézussal kapcsolatban tagadja, hogy ő lenne az ótestamentumi próféták megígért Messiása, a megváltás művét pedig egyenesen beláthatatlan bonyodalmakkal övezi³¹ – nem csupán logikai értelemben fogható fel (ha így lenne, Markion álláspontjába minden további nélkül beilleszthető lenne a történeti kereszténységnek a legutóbbi időkig meghatározó újmarkionita álláspontja, amely a zsidóság és a kereszténység közötti történeti kontinuitást nem tagadja, ám a szellemi-logikai jogfolytonosságot annál inkább), hanem „metafizikai” értelemben is. Eszerint valamiféle teoretikus háború hivatott eldönteni, hogy a Biblia, avagy a markioni „új kinyilatkoztatás” világa birtokolja-e a jelent és a parouszia ígérését, ezzel együtt a másik birodalmát a prehistória régmúltjába, illetőleg archaikus jövődjébe taszítva. (Az így körvonalazott metafizikai háborúság persze világosan megmutatja, hogy a nagyegyház történetét mind keleten, mind pedig nyugaton végigkísérő, s

egymással szembeállító, s ennek megfelelően az orthodox Szentírásból az Ótestamentumot száműző *Antithészeisz* (Ellenvetések), valamint az „authentikus” páli levélkorpusztrekonstruáló *Aposztolikon*.

³⁰ Tertullianus, *Adversus Marcionem* I, 19,4-5. In: Tertulliani *Opera* I, (Corpus Christianorum, Series Latina) Turunholt 1954; magyar fordítás: Tertullianus, *Markion ellen*, (ford. Nagy Imre). In: Tertullianus *Művei*, (Ókeresztény írók 12) Bp. 1986, 509.

³¹ Markion ugyanis a maga kompetencia körén belül érvényesnek tartja az Ószövetség messiási próféciáit, s nem tagadja azt sem, hogy a „zsidók messiása” – aki szerinte nem azonos az Újszövetség Krisztusával – valamikor majd el fog jönni.

az úgynevezett „behelyettesítési elméleten”³² alapuló, de a pontoszi eretnekvezér radikalizmusához képest mégiscsak enyhébb, a Szentírás egységét nem tagadó újmarkionizmusnak már csak azért sincs értelme, mert Markion az Ószövetség mindenségét – önmagában – érintetlenül hagyja, ennél fogva a Jézusra vonatkozó messiási próféciaik beteljesültével, az eredeti doktrína szellemében a „neo-markionita kereszténység” szükségképpen az Ószövetség világába hull vissza!)

A szétválasztás műve mindenesetre új határt von kinyilatkoztatás előtti és utáni korszak, preexisztencia és történelem közé oly módon, hogy az említett *határ* – vagy még inkább a *szakadék* – ott húzódik az utcán, a hétköznapi nyelvben, szomszédok és ismerősök között; megszűnik a szó szoros értelmében vett *con-temporalitas*,³³ s ennek következtében a hosszú ideje egymás mellett élők nem *kor-társai* egymásnak többé. Egyikük az egyik, másikuk a másik korszak polgára. S ugyanez a helyzet megfordítva is; a „szétválasztás előtt” – írja Tertullianus – csak az Újszövetség Krisztusa létezett, Markioné nem, így az idegen isten nem is tekinthető *örökkévalónak*. Egyfajta közvetett bizonyítékkal – hogy tudniillik az idegen Istenben nem örökkétartó és nem természetes az isteni jószág – Tertullianus megkísérli igazolni, hogy a Markionnál fölsejltő szellemi lény sajátos képességgel rendelkezik; „Tud ugyanis nem lenni, mint ahogy valamikor nem is volt”. (Potest enim et non esse quandoque, sicut non fuit aliquando.)³⁴

Az ilyenformán megidézett „nem-létezni is tudó” isten elsősorban azzal teszi nyilvánvalóvá saját időszakos nemlétét, hogy „(a) kezdettől nem létezett” (a primordio non fuit), vagyis a Biblia gondolkodásmódjának megfelelően arra kell következtetnünk, hogy Markion kreatúrája nem mutatkozik meg azon az eseményhorizonton, amely a Tórában foglalt kinyilatkoztatás első szavától (a héber *berésit*, illetve *Septuagintabéli* megfelelője, *en té arkhé*) ível a legutol-

³² Az ókeresztény korban már nagyon hamar – Jusztinosz *Trüphon* című dialógusa – vagy a *Barnabás-levél* keletkezésének, sőt feltehetőleg már a *Római-levél* megírásának idején rekonstruálható és nyomon követhető elgondolás, miszerint a Biblia Istene – úgymond – „elvetette volna Izraelt”, s helyébe a választott nép pozíciójára az Egyházat emelte. Ez a velejéig hazug, s a Biblia szellemével gyökeresen ellentétes felfogás az egyháztörténetben mindmáig kiirthatatlannak bizonyult.

³³ A fenti értelemben egészen más például az ókori gnózis szellemi alapállása; nem szűnik meg ugyanis a gnosztikus kiválasztottak (pneumatikusok), valamint minden egyéb emberfajta közti kontemporalitás, hiszen a kiválasztottak az örökkévaló fényvilág, a Pléróma polgáraiként is az idő és a történelem foglyai, *idegenként* ugyan, de együtt időznek az avatatlanokkal. Másrészt pedig az ebből a szempontból igazán mérvadó alexandriai gnosztikusok felfogása alapján, ahogy az anyagba számúzótt fénymagok keverednek a Démiurgosz teremtette mindenség (így az emberi test) alkotóelemeivel, úgy az Ószövetség szövegének megítélésére vonatkozóan nem a markioni elválasztás elve érvényesül, hanem az előbbi módon elegendnek egymással az Agnóosztosz Theosz és a Démiurgosz által kinyilatkoztatott „üzenetek”.

³⁴ *Adv. Marc.* I,22,4. In: Tertullianus *Művei*, 513.

sóként beteljesülő bibliai prófécia utolsó szaváig, magyarul azon a történeti-szellemi terrenumon, amelyet a kinyilatkoztatás Napja bevilágít. (Egyáltalában nem úgy áll tehát a helyzet, hogy az idegen isten a szó valódi értelmében „sohasem létezett volna”!) Ennek megfelelően a markioniták legfőbb lényének uralmi területe, tartózkodási helye – miként a gnosztikusoké is – a bibliai kinyilatkoztatás imént érzékeltetett mindenségéhez mérten kívül reked a „történeti kozmoszon”. Ellentétben a görög mitológia, avagy a keleti kultuszok isten- és hősz-történeteivel, amelyek – ha csupán példázatként is – helyet kapnak a korai kereszténység kultúrájában, nyelvében, a markionita világnak és a Biblia mindenségének nincsen „közös múltja”. Így tehát a markionita kinyilatkoztatás világának nincsen semmiféle prehistóriája, ez utóbbi szerep – paradox módon – a preexisztenciára hárul. Ezért is mondhatják joggal Markion orthodox ellenfelei, elsősorban Irenaeus, Hippolutosz, valamint Tertullianus, hogy az idegen isten *bitorló* (usurpator) módjára tör be a bibliai teremtés mindenségébe, s amilyen gyorsan (mondhatni egy villanásnyi idő alatt) jött, olyan gyorsan távozik is. Látogatásának emlékét csupán káosz és felfordulás őrzi: a pontoszi eretnekvezér írásban fennmaradt munkássága és „egyházszervező tevékenysége”, továbbá az a különös paradoxon, miszerint noha a markionizmusnak rekonstruálható és összefoglalható történeti magva alig van, mégis, ez az ahistorikus képződmény a legváltozatosabb módon szövi át a történeti időt; az idegen isten látogatásának nyoma mindmáig stigmaként éktelenkedik az evangéliumi kereszténység testén.

6.

A FÁRAÓ SZÍVE

(Órigenész, *Peri Arkhón* III, 1,13[12])

Az egész ókeresztény irodalom egyik legellentmondásosabb, ám mégis legizgalmasabb művének, a keresztény alaptanításokat sajátos módon összefoglaló *Peri Arkhón*nak a harmadik könyvében Órigenész – egyebek között – a bibliai *szabad akarat* kérdését vizsgálja. Az alexandriai egyházatya figyelmének középpontjában a *Római-levél* 9. fejezetéből vett példa áll, amely az exodus időszakának egyiptomi uralkodójával kapcsolatos, azzal az uralkodóval, akiről a Tóra szövege *expressis verbis* állítja (s Pál apostol ezt az állítást ismétli meg), hogy a Mindenható „megkeményítette a szívét”³⁵ azért, hogy „jelek és csodák” közepette vezesse ki népét Egyiptomból, a rabszolgaság házából. A fáraó megkeményített szíve első pillantásra az ókori és a modern bibliaolvasó számára

³⁵ Kiv 4,21; 9,16; Róm 9,17.

egyaránt valamiféle kiáltó ellentmondást fejez ki, olyan ellentmondást, amelynek tartós feloldatlansága esetén már-már repedezni látszanak a morál alapzatai, s megrendülhet az isteni igazságosság működésébe vetett hit is. Hogyan lehetséges az, hogy a Biblia Istene – miközben leigázhatatlan macacssággal itatja át az egyiptomi uralkodó szívét, voltaképpen kizárja annak a lehetőségét, hogy az Mózes követelését illetően „jól döntsön” – konokságáért felelőssé teszi, mi több, el is pusztítja Izrael sanyargatóját? A kérdésre a történetesen szintén egyiptomi származású egyházatya meglehetősen bonyolult és többretegű, de kétségtelenül az ellentmondások felszámolására törekvő választ ad. A válasz megfogalmazásához, azaz egyrészt a segítségül felidézett bibliai szöveghelyek kiválasztásához, interpretációjához, valamint az érvek megalkotásához Órigenész egyfajta szemléleti bázisként használja fel a *Római-levél* edényhasonlatát.

A *Római-levél* 9. fejezetében azt olvashatjuk, hogy az edénynek nincs joga számon kérnie a fazekason, hogy miért éppen olyanná formálta őt, amilyennek saját maga és a világ számára megmutatkozik. Egyes edények az isteni *harag*, megint mások pedig az isteni *irgalom* eszközei, még ha ugyanabból az anyagból készültek is. Pál hasonlatában az egész kereszténység is úgy jelenik meg, mint az „irgalomból történő elhívás” példája, amely egyúttal Isten dicsőségének a bizonyítéka (Róm 9,19-24). Kulcsfontosságú Órigenész számára a 22. vers, ahol Pál apostol így ír: „De vajon az Isten nem a haragját akarta-e megmutatni és a hatalmát tudtul adni, amikor *nagy türelemmel* hordozta a harag edényeit, amelyek pusztulásra készültek?” (énenken en pollé makro-thümia szkeüé orgész kartertiszmena eisz apóleian; 9,22). A „nagy türelem” megfogalmazásmód ugyanis az alexandriai egyházatya szerint a bűn és a bűnhődés (kárhozat) közötti időszak isteni, illetve emberi dimenzióinak különbségére utal. Vagyis, az isteni büntetés, vagy jutalom nem szükségképpen azonnal éri a bűnt elkövető, illetve igaz embert. Mindeközben pedig a gondviseles nem szűnik meg működni; erre vonatkozóan Órigenész a *Zsidó-levél* 6,7-8. példázatát idézi: „Mert az a föld, amely beissza a gyakorta ráhulló esőt, és hasznos növényt sarjaszt azoknak, akik megművelik, áldást kap az Istentől, amelyik viszont tüskét és bogáncsot terem, az megvetésre méltó, az átok hamarosan beteljesedik rajta, vége pedig az, hogy felperzselik” (Zsid 6,7-8). Az alexandriai egyházatya mindezt úgy kommentálja, hogy „...az Istentől jövő csodálatos dolgok az esőhöz hasonlatosak; a szándékok közti különbség megfelel a megművelt, illetve gondozatlan földnek, de ez mint föld, egyugyanazon természet” (*Peri Arkhón* III, 1,10[8.9]).³⁶

A megfogalmazásmód – a hasznos, illetőleg a haszontalan termést hozó terület „mint föld természetére nézve egy [és ugyanaz]” (mia té phüszei hósz gé

³⁶ Órigenész, *Peri Arkhón* III, 1,10 (8,9), az általam használt kiadás: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, (Hrsg., übers. von H.Görgemanns – H.Karpp) Darmstadt 1976. Magyar fordítása: Órigenész, *A principiumokról* 2, (ford. Kránitz Mihály) Bp. 2003, 15.

tünkhanousza) – az esőhöz hasonlított gondviselés,³⁷ valamint a földhöz hasonlított emberi természet – fűsziszét tekintve – egyaránt egységes és ugyanaz. A különbség az emberi természetben, a szabad akaratból eredő szabad döntés jellegéből fakad, noha a fáraó szívét valóban a Biblia Istene keményítette meg, a szabad akarat léte és működése mégsem kérdőjelezhető meg; az eddigi logikai következtetéseknek megfelelően a fáraónak valamikor, valamilyen módon „alkalmassá”, avagy „méltóvá” kellett válnia a megkeményedésre.

A *türelme* (makrothümia) szóba sűrűsödő időbeli, és az *egységes fűszisz* (mia fűszisz) kifejezés logikai dimenziója bizonyos értelemben összefonódik a *Peri Arkhón* III. könyvének elején, amikor Órigenész az isteni kegyelem rejtett, apró utalásokban megnyilatkozó tulajdonságáról beszél. (A bibliai szöveg elemzése során ugyanis arra a következtetésre jut, hogy a fáraó szíve a tíz csapást követő reakciókat illetően nem volt egyformán „kemény”, néha már egész közel jutott a „meglágyuláshoz”!) A sajátos órigenészi exegézis ekként hangzik:

„Tehát az isteni ítélet folytán történik a késés, és az Isten türelme bizonyos bűnösökkel szemben sem értelmetlenség, hanem azért van, mert hasznos számukra, tekintve a lélek halhatatlanságát és a végtelen világkorszakot, ha üdvözülésükhöz nem gyorsan kapnak segítséget, hanem lassacsckán vezetnek el odáig, miután próbára tették sok rossz által. Mert az orvosok képesek ugyan egyeseket gyorsan meggyógyítani, tudják, hogy a testében rejtett méreg lappang, mégis, mint ha csak a gyógyulás ellen cselekednének, azért, mert biztosabban szándékoznak gyógyítani, s úgy tartják, jobb hosszabb ideig lázas és beteg állapotban tartani a páciens a biztosabb gyógyulás érdekében, mint az, hogy látszólag hamar egészséges legyen, végül azonban a gyorsabb gyógyulás visszaeséshez vezessen és átmenetinek bizonyuljon. Ugyanígy az Isten is, aki ismeri a szív titkait, és előre tudja a jövődőt, türelme folytán tén megengedi, hogy a rejtett rossz megmaradjon, miközben a külső események révén uralma alá vonja, azzal a szándékkal, hogy megtisztítsa azt, aki a hanyagsága folytán magában hordja a bűn magvait, hogy miután azok felszínre kerültek, az illető kiokádván őket, még ha sokáig volt is a rosszban, később megtisztulhasson bajaitól és fölépüljön. Isten ugyanis nem, úgy mond, ötven év, azaz az itteni élethossz szerint irányítja a lelkeket, hanem

³⁷ Röviddel később Órigenész egy másik találó hasonlítottal jellemzi a gondviselésben működő paradox kettősséget. „Ez olyan, mintha a Nap beszélni tudna – írja –, és ezt mondaná: »Én olvastok és én szárítok«, jölehet az olvasztás és a szárítás ellentétek. Mégsem hazudna a szubsztrátum felől (ouk an pszeudo elege para ton hüpokeimenon), hiszen ugyanazon meleg olvasztja meg a viaszt és szárítja ki az agyagot. Ugyanígy, egyugyanazon, Mózesen keresztül ható működés folytán bizonyult megkeményedettnek a Fáraó saját rosszassága miatt, másrészt ez mutatta meg a zsidókhöz csatlakozó és velük elinduló egyiptomiak engedelmességét.” (*Peri Arkhón* III, 1,11(10); ld. *A principiumokról* 2, 15-16.)

határtalan örökkévalóság szerint. A gondolkodó természetet ugyanis romolhatatlannak teremtette s önmagával rokonnak, s az értelmes lélek számára nincsen olyan korlátja a gyógyulásnak, mint az itt élőknek³⁸ (PA III, 1,13[12]).

Az alexandriai egyházatyának az isteni kegyelem (gondviselés), illetőleg az emberi szabad akarat együttes működésével kapcsolatban fölsejlő előfeltevései (kiegészülve természetesen számos más szöveghely, mindenek előtt a csak Rufinus fordításában fennmaradt *Római-levél*-kommentár észrevételeivel (ilyen súllyal és határozottsággal majd csupán Ágostonnál – nála is elsősorban az antipelagiánus traktátusokban) kerülnek előtérbe. A szóban forgó előfeltevések alapján nyilvánvaló, hogy Órigenész az isteni kegyelem megvalósulását – éppen úgy, mint a kárhozható ítélet beteljesedését – *sub specie aeternitatis* képzelel el. Ezért olvashatjuk az idézett szövegrészben, hogy a megvalósulás léptéke nem az emberi élettartam mértékére szabott, hanem „mintegy a lélek halhatatlanságára és a határtalan világekorszakra való tekintettel történik, hogy [a bűnösök] nem gyorsan kapnak segítséget az üdvözüléshez”, (hósz prosz tén athanaszian tész pszükhész kai ton apeiron aióna tou mé takhü szünergéthénei eisz szótérian). A lélek halhatatlanságának doktrínája Órigenész erőteljes platonizmusának, valamint a *Peri Arkhón* sajátos *apokatasztaszis*-felfogásának fényében a fáraó földi pályafutását egy lényegesen hosszabb szellemi folyamat epizódjává minősíti, nyitva hagyva annak a lehetőségét, hogy az egyiptomi uralkodó egyszer majd mégis üdvözülni fog. (Ha nem így lenne – teszi föl a kérdést Órigenész –, s a fáraó eredendően kárhozatra ítélt lélek lett volna, akkor mi szükség lett volna egyáltalán a megkeményítés művére?)³⁹ Kevésbé egyértelmű azonban a fenti szövegrészben kétszer is előforduló, több jelentésű *aión* szó pontos funkcióinak a meghatározása. Nem lehet egészen pontosan eldönteni, vajon az isteni cselekvés tartamául megjelölt *apeirosz aión*, illetve *aperantosz aión* – vagyis egyfajta „határtalan”, valamint „számbavehetetlen” periódus – az örökkévalóságra, avagy a földi körülmények közt csordogáló végtelen (mert indifferens, viszonyrendszer nélküli) időre⁴⁰ utal-e? Minden jel arra vall, hogy az alexandriai egyházatyá nem bizonytalan idő-metaforákat alkalmaz csupán, hanem azt az egyetemesen érvényes logikai kettősséget sűríti egyetlen kifejezésformába, miszerint Isten egyrészt mindenkor az örökkévalóság mércéje szerint jár el, akkor is, ha az üdvtörténet egyik vagy másik világekorszakában telik vagy múlik

³⁸ *Peri Arkhón* III, 1,12(11); ld. *A principiumokról* 2, 18-19.

³⁹ *Peri Arkhón* III, 1,8(7); ld. *A principiumokról* 2, 12.

⁴⁰ Mind az idézett bilingvis kiadás német fordítói, mind pedig a magyar fordítás készítője „határtalan örökkévalóságnak”, illetőleg „unendliche Ewigkeit”-nak értelmezte az *aperantosz aiónt*, (*Vier Bücher von der Prinzipien*, 509.), de „végtelen világekorszaknak”, illetve „der Unendlichkeit der Zeit”-nek (i. m., 507) az *apeirosz aiónt*.

az idő, másrészt pedig a fáraó sorsának „kielégítő exegézise” – az isteni igazságosság elvének csorbítatlan figyelembevételével – csakis egy, több világkorszakot átfogó út különböző szakaszainak az „egybelátása” révén képzelhető el.

Amiként tehát a világfolyamat töredezett, s csak rész szerint ismerhető meg azon a szemléli horizonton, amelyet egyik vagy másik aión kínál, éppen olyan esetleges az emberi lélek – pontosabban a lélek (pszükhé) – állapota a történő idő valamely pontján. (Eszerint a bibliai „látlet” az egyiptomi uralkodó elő-, illetőleg utóéletét nem mutatja meg, nyilván azért, mert a szerző valamilyen okból fölöslegesnek találja; szemmel láthatóan azonban Órigenészt éppen az érdekli, ami a *fölösleges* „mögött” húzódik meg.) A töredékes jelleg – a hiányos relief, vagy kollázs mintájára érzékelt események – azonban nem csak olyasfajta egységesnek és egésznek tetsző háttéren (ha tetszik összefüggő falfelületen) mutatkozik meg, amelyet – paradox kifejezéssel – az *üdvrend* (oikónómia) időbeli horizontja jelképez. A *Peri Arkhón* idézett szövegszakaszában legalább ennyire fontos az idő, a mulandóság fősodrával ellentétes irányulás is, amely egyfajta anthropológiai (avagy lélefilozófiai) dimenzióban összpontosul. Ennek megfelelően a szabad akarat kérdését vizsgáló szövegrész másik legfontosabb kérdése az, hogy milyen mértékben lehet szereplője az „örökkévaló történetnek” az ember, pontosabban az ember romolhatatlan énje?

Amint Órigenész érveléséből megtudjuk, Isten „ugyanis a gondolkodó természetet romolhatatlannak teremtette és önmagával együtt származónak (aphtharszian gar phüszin pepoiéke tén noeran kai autó szüngené), és miként az itteni földi élet, az értelmes lélek (hé logiké pszükhé) nincs korlátozva a gyógyulásban”. Később a III. könyv első fejezetének 22. részében (a *Római-levél* edényhasonlatához visszatérve) azt olvassuk, hogy „ami az alapul szolgáló természetet illeti” (hóti hoszon epi té hüpokeimené phüszei) a fazekasnak egyetlen agyag állt rendelkezésére (hószper heisz hüpokeitai tó keramei pélosz) a tisztességes és közönséges edények formázásához, ugyanúgy egyetlen alapul szolgáló természete volt minden léleknek, amelyik Istennek rendelkezésére állt, s mivel az értelmes természetek úgymond egyetlen masszából kerültek ki, ezért korábbi ok eredményezte azt (preszbütera tina aitia pepoiéken), hogy egyesek tisztességes, mások közönséges célra valók lettek”.⁴¹ Ennek a bizonyos „korábbi oknak” a következménye az alexandriai egyházatya szerint, hogy az eredendően nemes célra formált edények „egy másik világban közönséges edények

⁴¹ Rufinus latin fordításában e helyütt a „secundum praecedentes meritorum causas” forma szerepel azaz az „érdemekből [vagy vétségekből] fakadó megelőző okok alapján” megfogalmazás mód még inkább egyértelműsíti Órigenész görög szövegét.

lesznek” (PA III, 1,23).⁴² A görög szövegben „geneszthai eisz heteron aiona szkeuosz atimiasz” áll, (hasonlóképpen Rufinus fordításában „in illo novo saeculo” szerepel), vagyis nyilvánvalóan egy másik *világkorszakról* van szó, ahol a bűnösből megigazult lehet, illetve az igaz bűnössé válhat; az apokatasztaszis műve rejteketukakon halad „előre”.

Órigenész okfejtéséből mindenesetre kiderül, hogy a fáraó bűnösségének (s ezzel a szabad döntés meglétének) oka a prehistóriában, azaz egy korábbi világkorszakban rejlik. Ahogy a *Peri Arkhón* IV. könyvében a „mindent megértő exegezis” valamiféle világkorszakokon átívelő utat ír le, úgy a III. könyvben bűn és bűnhődés, *praedestinatio* és szabad akarat viszonya kerül hasonló beállításba; ahogy a platóni *anamnészis*-teória értelmében az emlékezés, mint a prehistória maga jelenik meg (s nem egyszerűen az emlékezet *tárgya* a prehistória), úgy itt a bűnösség ténye (s nem emlékezete) az, ami múlhatatlan jelenként „tartja életben” a prehistóriát, sajátos módon elegyítve ezzel a platóni filozófiai mítoszt a *lélek bukásáról*, és az *eredendő bűn* bibliai tanítását. Akármit is mond, akárhová is lép az ember, fél lábbal mindig egy korábbi világkorszakban áll. Persze aligha úgy, mint az idő megszűntét hírül adó győzedelmes angyal, akinek lába nyoma mindörökre ott rajzolódna ki a tengerpart fövenyén, ha a *Jelenések könyve* szerint nem múlna el nyomtalanul a tengerpart, s vele az egész teremtett világ...

7.

A MESSIÁSI BIRODALOM

(Szent Ágoston, *De civitate Dei* XX, 9)

Az Isten városáról írott nagyszabású teológiai művének első könyveiben Ágoston a csupán karnyújtásnyi távolságra lévő pogány múlt – a „római régiségek” monumentális emlékműveinek – lerombolására tesz kísérletet, hogy azután a romba döntött múlt *helyén* a győzedelmes egyház nem kevésbé monumentális birodalmát építse föl oly módon, hogy az így létrejövő imperium egyúttal Isten országának méltó lenyomata (tüposz) legyen a földön. Miközben azonban az egyház-építmény – a fundamentum, a falak, a homlokzat – egyre impozánsabb méreteket ölt, s alapzatát tekintve egyre mélyebben vájja bele magát a múlt idő

⁴² Az alexandriai egyházatya – mondhatni – negatív üdvtörténeti példája minderre Izrael esete. „És talán a mai izraeliták – írja –, kik nemes származásukhoz méltatlan módon élnek, már nem lesznek e nemzetből valók, mert mintegy tisztességes célra való edényekből közönséges célra való edényekké változtak, s ugyanakkor számos egyiptomi és idumeai, aki Izraelhez csatlakozik, mivel több gyümölcsöt hoz, belép az úr egyházába, s már nem tekintik őket egyiptomiaknak és idumeiaknak, hanem izraeliták lesznek.” (PA III,1,24 (23); ld. Órigenész, *A principiumokról* 2, 35.)

homokjába (látványosan feledve a jézusi parabola intését: a bölcs ember hová is építse a házát?), a láthatatlan építőanyag – ama tény, hogy a Biblia szellemében az egyház *Krisztus teste* kellene, hogy legyen – folyton fogy. Sőt, ahhoz hogy Ágoston elgondolása értelmében a világtörténelem tulajdonképpeni célja, a *praedestinatio sanctorum*, a szentek eleve elrendelt számának betöltése megvalósuljon, az egyház nem csupán a jelenvaló, illetve elmúlt öt bibliai világkorszak idejét emésztette föl, hanem az első két évszázad zömében *millenarista* felfogásával szemben – miszerint az ezeréves királyság itt a földön valósul majd meg Krisztus uralma alatt –, bizonyos mértékben már az eljövendő hatodikát is, amennyiben a *De civitate Dei* huszadik könyvének visszatérő interpretációiban azt olvassuk, hogy az egyház „már most” (azaz majd tizenhat évszázaddal korábban, Ágoston életidejében) a *Jelenések könyvében* megjövendölt millenium időszakát éli.

Nagyjából a 2–3. század fordulójától követhető nyomon az a folyamat, amely a jobbára szó szerinti bibliaértelmezésen alapuló korai khiliaszta eszmékkel szemben egyfajta allegorikus magyarázatot juttat érvényre, a milleniumi királyság bekövetkezését a megfoghatatlanul távoli jövőbe helyezve, avagy csak jelképes értelmű próféciának tartva. De a hippói püspök történet-teológiája nem az allegorikus szemléletre, és a hús-vér história légiesítésének módszerére épül, hanem paradox módon – legalábbis elvileg – a szó szerintiség elvének meghagyásával a *jövő megelőzésének* stratégiájára. Ennek a megfontolásnak a következtében logikus módon maga a megélt jelen is prehistóriává válik, az örökkévalóság prelúdiumává. A szenteknek Krisztussal együtt létrejövő királysága (*regnum sanctorum cum Christo*), valamint az örökké tartó királyság (*regnum aeternum*) megkülönböztetésére vonatkozóan Ágoston a következőket írja:

„Mialatt a Diabolosz ezer évre megkötöztetett, a szentek együtt uralkodnak Krisztussal szintén ezer esztendőn át, ez pedig kétségkívül úgy értendő, mint ami az éppen mostani időre vonatkozik, az Ő [ti. Krisztus] első eljövételétől [a parousziáig terjedőleg] (id est isto iam tempore prioris eius adventus). Mindenesetre ki kell hagyni a számításból azt a királyságot, amelyről a végre vonatkozóan esik szó: (Excepto quippe illo regno de quo in fine dicturus est): »Jöjjetek Atyám áldottai, vegyétek birtokba a nektek elkészített királyságot«,⁴³ hacsak nem, valami másféle módon, s távoli [értelemben] azok akiknek ezt mondja – »Íme, én veletek vagyok e világkorszak beteljesedéséig«⁴⁴ – már most együtt uralkodnak vele; mert bizonyára nem mondható másféleképpen az egyház az ő királyságának, avagy a mennyek országának.» (*De civ. Dei* XX, 9.)⁴⁵

⁴³ Mt 25,34.

⁴⁴ Mt 28,20.

⁴⁵ Szent Ágoston, *De civitate Dei* XX,9; kiadása: Saint Augustine, *The city of God against the Pagans* I-VII, (trns. William Chase Green) London – Cambridge Mass. 1969 [1960], VI.

A következőkben Ágoston a *Hegyi beszédből* idéz arra vonatkozóan, hogy ki az, aki bemehet Isten országába – vagyis, aki megcselekszi a Törvény előírásait, s nem csupán beszél róla, ahogy a farizeusok teszik. Mit jelent tehát az a Jézus által támasztott követelmény, miszerint Isten országa örökösének igazsága „messze felül kell, hogy múlja” a farizeusok igazságát? Mindebből következően adott, s válaszra vár a kérdés: vajon a mennyek királysága csupán az eljövendő világ(korszak) része-e, avagy az egyház földi pályafutása során is elérhető? Majd a *Máté- evangélium* több hasonló eszkhatólogiai példázatának felidézéseit és értelmezését követően Ágoston így folytatja érvelését:

„Ennélfogva tehát egyféleképpen értendő a mennyek országára vonatkozó példázat, amelyben mindkét értelem benne foglaltatik, emez tudvalevőleg felfedi, amaz pedig tevőlegesen megjeleníti azt, amit tanít, ám az előbbi a legcsekélyebb, az utóbbi a legjelentékenyebb mértékben; más értelemben pedig mennyek országának azt a helyet mondjuk, ahová csak az léphet be, aki megcselekszi azt [ti. a példázatban foglaltakat]. Ilyenformán tehát: ahol mindkét emberfajta jelen van, vajon az az egyház a mai formájában? Vagy pedig csak az az egyház, amivé csak akkor lesz, amikor már egyetlen hitvány ember sem lesz föllelhető benne? Eszerint pedig az egyház éppen most a Krisztus királysága és a mennyek országa.” (Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum.)⁴⁶

Ágoston eszmefuttatásai közt – jól látható módon – a földi egyház üdvtörténeti státuszára, mindenekelőtt pedig a parousziához mért státuszára vonatkozó kérdések, dilemmák játsszák a főszerepet. Tény és való, hogy a hippói püspök világosan megkülönbözteti egymástól a *milleniumi királyságot* (amely Krisztus visszajövetele után itt, a Földön valósul majd meg), illetve a *mennyek országát* (szó szerint: az „egek királyságát”, baszileia tón uranón, regnum caelorum, amely az utolsó ítéletet követően az örökkévalóságban jön majd létre.) Másrészt viszont, a Názáreti Jézus földi pályafutásától a parousziáig számított éppen ezer esztendő alapján – az ókeresztény kor bevett kronológiai felfogásának figyelembevételével, miszerint a hatezer éves emberi történelem hat világkorszakra oszlik – az egyik fenti idézet értelmében Ágoston az ezer éves királyságot feltehetőleg úgy tekinti, mint már elkezdődött, sőt már négy évszázada tartó földi folyamatot. Elég gyakori példa, hogy mind Ágoston kritikussai, mind pedig a különféle, az európai történetfilozófia történetét bemutató monográfiák néhány kiragadott (egyebek közt éppen a szóban forgó *De civitate Dei* szöveghelyekre támaszkodó) citátum alapján abszolutizálják a hippói püspök (amúgy meglehetősen obskurus) álláspontját az érintett kérdésben. Az abszolutizálás veszélyét

⁴⁶ Uo.

elkerülni igyekezve idéztem föl a XX. könyv 9. fejezetének egy másik részét, ahol – legalábbis metaforikus szinten – a szerző már nem csupán a milleniumi királysággal azonosítja a földi egyházat, hanem egyenesen a mennyek orszá-gával is. A kép mindenestre nem csupán ellentmondásosnak, hanem kifejezetten zavarosnak tűnik; miféle megoldás vezethet el a vélt-valós „tisztánlátáshoz”?

A *De civitate Dei* utolsó, eszkatológiai jellegű könyveinek olvastán úgy vélem, az öreg Ágoston szeme előtt egyfajta spiritualizált egyház képe lebegett, olyan egyházé, ahová a keresztséget követően csupa olyan újjászületett és megigazult ember lép be, akik „kívül hagyják” hajdani, világi lényüket. Bibliái értelemben természetesen éppen ez a konglomerátum, a *communio sanctorum*, a szentek közössége lenne az egyház; semmiféle egyéb politikai, morálfilozófiai, vagy misztikus szempont nem változtathat az előbbi megítélésen. Csakhogy a földi egyház – és ez Ágoston művében nyilvánvalóan kifejezésre kerül – nem azonos a *civitas Dei*vel, a valódi „elhívottakkal”; a két szerveződés pontos viszonyának meghatározása meglehetősen bonyolult feladat. Inkább arról van szó, hogy a *civitas Dei*hez tartozók gyülekezete – mint nyilvánvalóan spirituális, sőt a hippói püspök gondolkodásmódját alapul véve misztikus közösség – egyfajta egyházon belüli egyházat alkot; ilyenformán tehát az *ecclesia a választottak* (*electi*) közössége. Tekintettel arra, hogy a *De civitate Dei* utolsó négy (XIX–XXII.) könyve 425-ben íródott, Ágostont már jóval nehezebben illetheti az a makacsul visszatérő vád (amelyet persze a pelagiánusok mindig is fenntartot-tak), miszerint az *electi* megfogalmazásmód – szándékosan, vagy öntudatlanul, de mindenképpen – a hippói püspök fiatalkori manicheizmusából visszamaradt logikai reflexre utal. Nem hiszem, hogy a XX. könyv 9. fejezetének idézett szövegszakasza értelmezésében az imént jelzett manicheus analógia valódi segítséget nyújtana. Ahogy Ágoston látásmódjának megfelelően (s egyúttal a bibliai ti-pológia szelleméhez igazodva) az egyház – ószövetségi előképeivel egyetemben – világkorszakokon át tartó földi zarándoklata az üdvrendnek alárendelt idő-beli és történeti jellegű esemény (s ilyenformán a *civitas Diaboli* falai, építmé-nyei, útvesztői is jól felismerhető alakot öltenek a Földön), úgy a *civitas Dei* az „örökkévalóság jegyében”, egy-egy, a múltat és a jövőt egyaránt átfogó pillantás formájában érzékelhető, s ragadható meg igazán. De az örökkévaló *pillantás* éppoly mulandó, mint maga a (vele etimológiai rokonságban álló) *pillanat*. Ily módon a pillanat felvillanása, illetve elhamvadása (korántsem keletkezésként és elmúlásként!) talán kétféle történeti reflexiót jelenít meg, s mindkettő hűs-gesen idomul a *De civitate Dei* mégiscsak történet-teológiai jellegéhez.

Számomra úgy tűnik, a „felvillanások” az öreg Ágoston szemében olyanok, mint valamiféle extatikus látomások; az egyház immár a milleniumi királyság idejét éli, és együtt uralkodik a Földön Krisztussal, mi több már a mennyek orszá-gának vonásai is kirajzolódnak rajta. A másik oldalon viszont az élet hétköznapi

jellege mutatkozik meg, újra és újra azt a felismerést sulykolva az emberbe, hogy mindenfajta időbeli tapasztalat emlékképekké transzponálható csak; az egyház tele gyarló, soha meg nem tért emberekkel, a legkevésbé sem „Krisztus teste”, és a bibliai eszkhatológia táplálta jövő olyan mérhetetlen messzeségben van, hogy még az ember tekintete is elfárad, mielőtt megláthatná. Ám a jövőről alkotott vízió ettől még eleven (s ezt nem csupán a XX, 9. szövege bizonyítja), a látomás látója pedig olyasvalakihez hasonlítható, aki – ha csak teheti – a hegycsúcsra megy fel, alatta a völgyben épült város hétköznapi élete, a *prehistória lármája* sűrűsödik egybe, de aki úgy tesz, mintha az égésből semmit sem hallana.

Az iménti, merőben szubjektív megítélésen alapuló kettősség, ha arra nem is alkalmas, hogy kétséget nem tűrően eldöntse, vajon a *De civitate Dei* szerzője „szó szerint” gondolta-e, hogy a korabeli földi egyház már akkor a *Jelenések könyve* 20-ban megjövendölt ezer éves királyság idejét éli, ám arra talán igen, hogy rávilágítson azokra a dramaturgiai megoldásokra, amelyeket a hippói püspök elsősorban éppen a nagy mű utolsó, eszkhatológiai könyveiben alkalmaz. E módszer pedig a zsidó-keresztény exegetikai hagyományhoz mérten különösnek ható elem, a színházi látványosság áttemelése a történet-tológia gondolati konstrukciójába. Mindaz, amit hajdan Tertullianus, vagy a fiatal Ágoston Karthágóban látott, ott bujkál a berber egyházatya által exponált pillanatképek hátterében. Az így létrejövő történelem-allegória külsőségeit tekintve a *theatrum mundi* műfaja felé mutat, bennsejében viszont egy sajátos paradoxont rejt: a világszínház kulisszái közt az allegóriává merevedett pillanatok oly mértékben telítődnek, hogy kézzelfogható élethelyzetekként már-már „szó szerint” igazzá válnak.

Elgondolásom szerint pontosan ugyanez történik Ágostonnál a „jövő megelőzésének”, illetőleg prehistóriává változtatásának metafizikai tettevel kapcsolatban is. Az eszkhatológiai látomásokban a jövő és a jelen eseményei, állapotai szinte egybemosódnak; a jövő, a messiási királyság „valóban” jelen van, sőt, elmúltként tekint vissza ránk, majd tizenhat évszázad távolából, valahol Észak-Afrika ege alól.

8.

A KORSZAKOK KIENGESZTELŐDÉSE

Mindaz, amiről eddig szó esett, nem csupán múltak és világkorszakok, illetve a történelmi tapasztalat különféle megnyilatkozásainak bonyolult összefüggéseit feltárni igyekvő „teoretikus szándék” műve, hanem néhány töredékszerű, felvillanó kép egybegyűjtése. Ezek a jól-rosszul exponált képek szinte banális módon tanúskodnak arról, ami az emberrel a hétköznapiak során, megszokott

élethelyzetekben, akár az utcán is megtörténhet. A szóban forgó képek tehát inkább minősülnek „anthropológiai sejtéseknek”, mintsem történetfilozófiai, avagy történet-teológiai elgondolásoknak. Ahogy az eredendő bűntapasztalat és az időbeliség elválaszthatatlan egybefonódása, s nyomában a mitikus sors fogalma az embert nem csupán a múlt, hanem – legalább ennyire – a jövő foglyává is teszi, úgy a világekorszakok, a jelen, a prehistória kérdései egyetlen *alap-idő*be sűrűsödő egzisztenciális tapasztalatként zúdulnak ránk. Aligha kétséges azonban, hogy mindaz, ami az iménti egzisztenciális tapasztalat formájában válik kézzelfoghatóvá, jobbára öntudatlanul esik meg az emberrel. Ám az öntudatlanhoz fűző reflexív viszony – ez a szinte mindenfajta historizmust nevetségessé tevő „történeti érzék” – nagyon is tudatos. Hiszen ki ne akarna megszabadulni a belsejében felgyülemelő világekorszakok hordalékától, a „múlt átkától”, s a jövőndő nyomasztó terhétől? De az előbbi akarat beteljesülése helyett azt látjuk, hogy – megváltó pillanatok híján – a múlt nem képes elmúlni, a jövő pedig nem akar elkövetkezni. Ahogy „odakünn”, a történeti univerzumban, úgy „odabenn”, a lélek házában is világekorszakok szüntelen háborúsága zajlik.

Az idő szétszabdalt, megosztott, sőt önmagával meghasonlott birodalma⁴⁷ – mindaz, ami a világekorszakok fogalmában testet ölt – egyre sokasodó, bizonytalan körvonalú árnyak lakóhelyévé válik, olyan alakok rajzanak szerte itt, amelyek hol emlékképként, hol elvont fogalomként, hol pedig mitikus lényként jelennek meg a történeti megismerés számára. Szinte valamennyi megváltásfilozófia, aranykormítosz, avagy éppenséggel történetírói szándék közös ígérete az, hogy a történelemtől való kinyilatkoztatott tudás fényében egyszer s mindenkorra véget ér az árnyak inváziója. Az ígéret beteljesülése helyett azonban azt látjuk, hogy a történeti apóriák száma a múlt időben egyre csak nő, sőt, a kétségek és a bizonytalanságok egymást szülik újjá, s ily módon az apóriák újabb és újabb nemzedéke jön létre, a modern korszak szelleméhez igazodva életre hívva azt a speciális genealógiát, amely éppen az iménti *Bizonytalanságok* leszármazási rendjében próbál meg eligazodni.

A liánként szerteágazó genealógiai pályák, illetve nyomvonalak kusza sűrűjében a történeti tapasztalat számára elsősorban az a tét, vajon az ember képesnek bizonyul-e arra, hogy különválassa a mindenkori *sajátot* a *másikétól*, azaz hogy világosan kirajzolódó határok között mutatkozzék meg a *másik korszak*, s vele a *másik múlt* és a *másik világ*. Mindehhez azonban előfeltételeznünk kell a történések színteréül szolgáló idő homogenitását (jóllehet az az eddigi példák esetében nagyon is „kvantáltnak” mutatkozott), valamint a velünk szemben kibontakozó világ egységes voltát. Aligha kétséges, hogy ezen a ponton az európai filozófia(történet) teljes mértékben rászorul a rabbinikus hagyomány,

⁴⁷ A felidézett kép egyáltalán nem különleges, amióta csak nyomon lehet követni, mindig is a „szellemi rommezők” tartották életben és táplálták az apokaliptika képzetvilágát.

illetőleg a keresztény teológia segítségére, végső orientációs pontként pedig a *bibliai kinyilatkoztatás* fogalmára, mint „történeti tényre”.⁴⁸

Kizárólag a bibliai kinyilatkoztatás „fényében” válik világossá, hogy a zsidó és a keresztény eszkatológia valamennyi, a végre vonatkozó sejtésének (vagyis mindenek előtt az ó- és újszövetségi próféciaik értelmezésének) megfogalmazásakor szükségképpen az „idő egészére” reflektál, s hogy ennek a reflexiónak a kialakulása egyfajta sajátos, jövőbe illeszkedő orientációt kíván meg. Az így felfogott *orientáció* pedig a szó etimológiai értelmében a felkelő Nap megszabta tájékozódási pontot jelent, azaz radikális elszakadást attól az európai filozófia- és teológiatörténetben egyaránt szinte kényszerítő erővel ható gondolkodásmódtól, amely a *temporalitás* és a *múlt* képzetét elszakíthatatlanul egymáshoz rendeli, illetőleg a múltat kultikus, avagy vallásos tisztelettel övezi. (Mindez egyébként a legkevésbé az európai tradíciókörbe igazából sohasem illeszkedő rabbinikus hagyományra igaz.)⁴⁹ Ha azonban az emberi tapasztalatba beépülő „elmúlatlan múltak” feszítő erejére gondolunk, automatikusan nyilvánvalóvá válnak azok a nehézségek, amelyek a múlttal kapcsolatos, kultikusnak nevezett gondolkodásformához láncolják az embert. A legfontosabb kérdés ilymódon nem is az elmúlni nem tudó (nem akaró) múlttól való szabadulás szükséges voltára, hanem a szabadulás *hogyanjára* irányul.

Kierkegaard már többször idézett „egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódása” az *idő egészének* megragadását is a kinyilatkoztatás logikai mintájára elgondolt *pillanat* „felől” kísérli meg. „A pillanat olyan kettős értelmű dolog – írja –, amelyben idő és örökkévalóság érintkeznek egymással, ez tétélezi az *időbeliség* fogalmát, amelyben az idő folyton metszi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt. A korábban említett felosztás – jelen idő, múlt idő, jövő idő – csak most tesz szert jelentőségre. Ez a felosztás rögvest arra figyelmeztet, hogy a jövőbeni bizonyos értelemben többet jelent a jelen és múlt idejűnél; hiszen a jövő idejű bizonyos értelemben az egészet is

⁴⁸ Schelling 1810-ben kezdte írni, s bár jónéhányszor újra és újra belefogott, sohasem fejezte be egyik legzseniálisabb művét, (a) *Die Weltaltert*. Tudomásom szerint – Kierkegaardot nem számítva – a *Világkorszakok* elkészült fragmentuma az a mű, amelyek az európai filozófiatörténetben tényszerűen is egy és ugyanazon regiszteren kísérli „megszólatatni” a keresztény hagyományba ágyazott filozófiai erudíciót (amely a Biblia nyelvén a *teremtés-előttire* kérdez), valamint a teológia eredeti erudícióját, amely (Aquinoi Tamás nyelvén egyfajta „scientia sacra”-ként) mindenfajta tudást a kinyilatkoztatás megszabta eseményhorizonton belül próbál megragadni és értelmezni. E kettős szándék – olyan paradox fogalmakkal, mint *világmúlt*, illetve *örök múlt* kimondva – kimondatlanul a Biblia Istenének személyét is kettéválasztja, egy tisztán *Örökkévaló*, és egy *örökkévalóság-utáni* lényre.

⁴⁹ A protestantizmus megszületéséig a nyugati, latin nyelvű keresztény tradícióban jószerével csak a Meroving kor óta a Pireneusoktól északra élő zsidóság az egyetlen, amely nem hódolt be a múlt-kultusznak, illetve a különféle *renovatio* eszméknek.

jelentheti. Ez azért van, mert az örök először a jövőbenit jelenti, vagy mert a jövőbeni az inkognitó, amelyben az örök – még ha összemérhetetlen is az idővel – mégis meg akarja őrizni kapcsolatát az idővel.⁵⁰ A dán filozófus véleménye szerint a pillanat és a jövőbeni pedig – amennyiben „létrehoznak” valamit, akkor – a múltat hozzák létre. A Biblia, illetve a bibliai kinyilatkoztatás nyelvére lefordítva mindez annyit jelent, hogy a múlt nem más, mint olyan, eszkhatológus szellemben fogant műalkotás, amely minden más rivális múltfelfogással szemben az idők végén „igazként derül ki”.

Ugyancsak a jövőre orientált időbeliség-felfogás klasszikus példája Lévinasnak (a kierkegaardi koncepciótól egyébiránt egyáltalán nem független) elgondolása. „Az emlékek az elveszett időt keresvén álmokat kínálnak – olvasható a *Teljesség és végtelen* egyik okfejtésében –, de nem hozzák vissza az elveszett alkalmakat. A valódi időbeliség tehát, ahol a végleges nem végleges, nem annak lehetőségét feltételezi, hogy újra megragadjuk mindazt, amit egykor elvesztettünk, hanem hogy ne bánkódjunk az elvesztett alkalmak fölött a jövendő határtalan végtelenje előtt.”⁵¹ A filológiai pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy az előbbieknél csupán a „létezés mint sors”, illetve a „végtelenül lenni” kettős paradoxonjához mérten mutatkozik meg a valódi értelme, ám annyi bizonyos, hogy Lévinas megközelítésmódja a lehető legkiélezettebb formában tárja elénk a zsidó-keresztény eszkhatológiai szemléletnek az „idő egészére” reflektáló jellegét. Az idő egésze ugyanis totális jelenlétet feltételez (a néven szólítható létezők jelenvalóságát, akikről a „történelem *névtelen* beszéde” csupán a teljességet állíthatja, s akikről – az iménti teljességet széttörölve – csak az eszkhatológia beszédmódja „mondhat valamit”⁵²); a bibliai apokaliptika szellemében – az ószövetségi prófécia és a *Jelenések könyvének* közös nyelvén – a totális jelenlét az *ítélet* eseménye révén valósul meg.

Az antik gnózis gondolkodásmódját feltáró nagy művében, a *Gnosis und spätantiker Geist* első részében Hans Jonas a „pantón epekeina” (mindenen túli) neoplatonikus gondolatot értelmezve (vagyis a világ-idegenség szélsőséges logikai esetével szembeesülve) az alábbi következtetésre jut: Plótinosz, a gnosztikusok, a mandeusok, valamint Markion istene egy és ugyanazon személy, a Biblia Istenével szembeszegülő lény.⁵³ (Ennek a következtetésnek a logikai kereteit a 2. századi apologéták teremtették meg az egységes szellemi univerzum gondolatával. Eszerint a bibliai kinyilatkoztatás világában – ahogy ez Jusztinosznál, Tatianosznál és másoknál *expressis verbis* megfogalmazásra kerül – a görög mitológia avagy Egyiptom, illetve minden egyéb vallás és kultusz istenei va-

⁵⁰ Kierkegaard, *A szorongás fogalma*, 106.

⁵¹ Lévinas, E., *Teljesség és végtelen*, (ford. Tarnay László) Pécs 1999, 241.

⁵² I. m., 7.

⁵³ Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, 247.

lamilyen, a Bibliában említett szellemi lényvel azonosak.) A „szembeszegülés” ténye az újszövetségi koiné alapján elsősorban az *Antikeimenosz* név⁵⁴ „viselőjében” ölt érzelmi formát, ám a „pantón epekeina” – úgy is mint elvont gondolat, és úgy is mint egyfajta mitológia-filozófiai szubjektum – valóban alkalmas arra, hogy egyaránt betöltse a *filozófia* és a *kultusz istenének* szerepét, s hívei előtt úgy jelenjen meg, mintha az egyedüli, és egyetlen volna. Ha pedig az iménti feltételezés igaz, akkor a példaként felhozott neoplatonikus, markionita, gnosztikus *egy isten* uralmi szférájának, birodalmának is összefüggő, egységes és egyetlen világot kell alkotnia. Egyszóval a szóban forgó feltételek teljesülése esetén – ha éppen ellenkező előjellel is, de – ugyanazzal az alapállással találkozunk, mint a Bibliában kibontakozó szellemi univerzum esetében: az üdvtörténet színteréül rendelt teremtett mindenség megosztott, annak egyik részét – ha csak „ideiglenesen” is, egészen pontosan az emberi történelem végkimenetelével egybeesve – a lázadó angyalok, a sötétség erői uralják. A bibliai kinyilatkoztatás által megvilágított történethorizonton *belül* a Gonosz fennhatósága alatt álló terület is „valóságos ország”, még akkor is, ha ezt a nyilvánvaló tény az allegorikus bibliaexegézis hagyománya szinte teljes mértékben homályba borította, vagy éppen a mitikus ősidők mesebeli történetévé minősítette.⁵⁵ A gnosztikusok, neoplatonikusok, markioniták „közös istene” ekképpen mintha a sztoikusok legfőbb Logosz-Pneumájaként lépne elő mitológia és filozófia osztatlan ősvilágából, olyan lényként, „aki” majdhogynem tökéletes transzcendenciába burkolózva is bármilyen alakot és nevet magára vehet.

A zsidó-keresztény eszkatológikus gondolkodás számára egységesnek és összefüggőnek látott múlt, valamint az egyedüli, és hierarchikus rendbe tagolt szellemi univerzum teoretikus feltevése azonban csak egy-egy kitüntetett pillanat erejéig tartható fenn, amúgy egyszerűen elhordozhatatlan terhet jelent a gondolkodás számára. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy nem létezik olyasféle emberi tapasztalat, amelyik – a (kierkegaard) pillanat ható-, és látókörén kívül – képes lenne az „idő egészéhez” viszonyulni, másrészt pedig nem létezik olyan bibliai ígéret, avagy parancs sem, amelyik az embert arra kényszerítené, hogy az idő, vagy akár csak a múlt egészével szembesüljön. Mindez viszont csupán akkor lehetséges, ha az idő, illetve a múlt – azzal együtt, hogy világosan elkülö-

⁵⁴ Az *Antikeimenosz* (szó szerint „ellene fekvő”, azaz „ellene szegülő”, a görög *antikeimai* igéből) elsősorban a *2Theszaloniki-levél* 2,4 alapján (illetve a második fejezet elején leírt apokaliptikus jelenet egészét tekintve) az a személy, aki beül a jeruzsálemi szentélybe, és istennek kijáró tiszteletet követel magának. Az egyházatyáknál gyakorta a *Diabolosz* egyik neve.

⁵⁵ Már az ókeresztény kor kezdeti szakaszától nyomon követhető az a – jobbra az allegorikus exegézissel egybefonódó – folyamat, amely az újszövetségi „Evilág Fejedelmét” és birodalmát nem szó szerint, hanem csupán metaforaként, avagy elvont fogalomként értelmezi, s a modern pszichologizmus felfogásához nagyon hasonló módon az egész problémakört a „lélek mélyére” számúzi.

nül a *másiktól* – a tapasztalat szintjén *sajáttá* válik. Két egymással megbékélni nem akaró erő formálja – sőt korrodálja – ily módon mind a múlt, mind pedig a jövő szabályos és szabálytalan alakzatait. Az egyik el akar törölni minden korszakhatárt, hogy az idő homogén és tagolatlan legyen, akár a kisimult vízfelszín, amely azt a képzetet sugallja, miszerint „semmi sem történt”, a másik viszont arra törekszik, hogy korszak és korszak közé megkérdőjelezhetetlen határokat vonjon, legalábbis egy-egy aiónon belül ébren tartva és lezáratlanul hagyva a múltat. E kétirányú akarat mondhatni állandó szürkületi homályba borítja a történeti mindenséget, olyan légkört teremtve, ahol sem nappali, sem éjszakai lények nem érzik magukat otthonosan.

A jelenlegi világkorszakot a szinte mitikus módon újra és újra megszülető prehistóriákhoz fűző erőt a zsidó-keresztény hagyományban mindig is *bűn* és *bűnhődés*, illetve *bűntett* és *kiengesztelődés* analógiájára gondolták el. Ennek a logikai típusnak a legközvetlenebb formai őse Órigenésznek e tanulmányban fölvezetett elgondolása, miszerint az egyik világkorszakban elkövetett vétek egy másikban megbocsátást nyerhet. De hasonlóképpen esett szó egyetlen emberi élet „korszakhatáiról” is annak kapcsán, ahogy Pál apostol beszél az ember *metanoia* előtti életéről, arról az életről, amely egy csapásra összefüggő egésszé, „prehistóriává” válik a megtéréskor, minthogy az ott elkövetett bűnöket a Biblia Istene a „háta mögé veti”, nem emlékezik meg róluk többé. Az órigenészi, illetve a páli példa két olyan típust testesít meg, amelyek a Biblia szellemében soha nem békíthetők össze egymással, de amelyek külön-külön, saját érvényességi körükön belül magukban hordozzák a kiengesztelődés lehetőségét. Hegel egyik fiatalkori írásának, *A kereszténység szelleme [és sorsa]*⁵⁶ címen ismert „vázlatnak” a nyomán az iménti két típust a Törvény (Kinyilatkoztatás) illetve a Sors útjának nevezem. Hegel elgondolása alapján az eredendően elválasztatlan élet bosszút áll a bűn elkövetőjén – s éppen az oszthatatlan egység nevében, mondván: „...a tett magában hordja a büntetést; amennyire megsértettem tettemmel a látszólag idegen életet, éppannyira sértettem meg saját életemet; élet és élet – mint élet – nem különbözik egymástól; a megsértett élet, mint sors szemben áll velem;”⁵⁷ Hegel distinkciója szerint azonban a *sors* megbékíthető (élet és élet nem különbözik egymástól), a *sors* ugyanis végső soron nem más, mint a saját magam által felállított törvény, így az életen belüli „elválasztás”, amelyet az ember saját maga hajtott végre – megszüntethető. Ezzel szemben – s Hegel itt, ha csak félig kimondva is, Törvény és Evangélium (Szeretet) inkább markioni, mintsem páli szembeállítását alkalmazza – a *törvény* nem békíthető meg. „...[Mert] mindig

⁵⁶ Hegel, G. W. F., Alapvázlat „A kereszténység szelleméhez”. (Részlet). Az úgynevezett „Frankfurti kéziratokból”, (ford. Révai Gábor). In: Uő., *Ifjúkori írások. Válogatás*, Gondolat 1982.

⁵⁷ I. m., 134.

megmarad – írja – félelmes fenségében, s a szeretetet nem engedi közel férközni magához; mert a törvény hipotetikus, és a lehetőséget sohasem lehet megszüntetni, az a feltétel, amely kiváltja sohasem válhat telhetetlenné...”⁵⁸

A hegeli gondolatmenet példája alapján a sors – azaz a bibliai kinyilatkoztatás *előtti* világ legfőbb működési törvénye – képesnek bizonyul arra, hogy a világkorszakok (történelem és történelem előtti) kiengesztelődjenek egymással, homogénné (sőt bizonyos értelemben „áttetszővé”) váljanak, s így a végtetekig töredezett, „megsértett múltak” a kezdet és történet előtti ősidőbe hulljanak vissza. Valódi mélységdimenzió nélkül (akár ha valamiféle perspektíva nélküli képet szemlélnénk), a maga közvetlen csábító erejével ekként tárulkozik fel a sors útja. A másik út, a törvényé, nem kínál komolyan vehető kiengesztelődést. A bibliai üdvrendbe tagozódó világkorszakok (beleértve a *Jelenések könyve* huszadik fejezetében felsejlő messiási királyság korszakát is) a végítélet bekövetkeztéig nem veszítik el eredeti karakterüket, s ennél fogva nem nyújtanak (nem nyújthatnak) elévülést semmiféle, valamelyik előző aionban elkövetett bűnnek. Nem következhet be az az állapot, amelyről Lévinas beszél a megbocsátás – s vele az idő megfordíthatósága – kapcsán. Lévinas úgy érvel, hogy a megbocsátás valamely elillant pillanatra utal úgy, mintha az nem illant volna el, mintha valaki nem követte volna el a szóban forgó bűnt, sőt, „...a megbocsátás megőrzi a megbocsátott múltat a megtisztított jelenben”.⁵⁹ Ezzel szemben számomra úgy tűnik, a megbocsátás inkább „eloldoz”, mintsem „megőriz”; eloldozza a jelent az elmúlni nem tudó múlttól, mi több, végérvényesen elmúláshoz segíti a hajdani pillanatot.

A Lévinastól kölcsönzött példa az ókeresztény kor első évszázadainak terminológiai zűrzavarát idézi; az újszövetségi görög *szótéria* (megváltás) kifejezés jelentéstartománya nagyjából két részre oszlik, az egyik a valahonnan való kiváltás, megszabadítás, gyógyulás képzetkörén belül határozható meg, a másik viszont az adott körülmények közötti megtartásra, megőrzésre utal. A *Vulgata* előtti régi latin fordításmaradványok a *szótéria* átültetésére – a *salus* mellett – gyakorta használják a *conservatio*, sőt a *confirmatio* fogalmát is, körülbelül a „szilárdan megmaradni, megőrizni” értelemben. Az imént mondottaknak megfelelően (na és persze némi pimaszsággal elegyítve a filológiai erudíciót) az előbbi Lévinas-mondatrészletet így is fordíthatnánk: „...a megbocsátás megváltja a megbocsátott múltat a megtisztított jelenben”. Ez azonban csak annyiban igaz, amennyiben a megbocsátás megszabadítja a történő idő egy bizonyos intervallumát (feltételezzük, hogy az ilyesfajta intervallum szinte mindig egy-egy elbeszéletlen történetet fed el), a sors által rákényszerített elmúlni-nem-tudás átkától. Egyébként ezen a ponton Lévinas – a kierkegaardai fogalom értelmétől

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 242.

némileg eltérő módon – arról beszél, hogy a pillanat létrejötte „felszabadítja a létet a sors korlátozása alól”,⁶⁰ ám az iménti mozzanat – újabb logikai lépés gyanánt – a francia filozófusnál a „végtelen előállításának” kérdésébe torkollik.

Az egybefüggő történeti idő létrejötte – a tanulmány eddigi gondolatmenete során – a kisimult vízfelszín képével jelzett paradoxonnal állott összefüggésben; csakhogy az előbbi metafora az emlékek, a történetek teljes felszámolására utal. Aki így gondolkodna, az a természet teljes körű idő-indifferenciájának szolgáltatná ki az emberi történelmet. A világekorszakok kiengesztelődésének lehetősége azonban csak az „ifjú Hegelnél” *megbékíthetőnek* nevezett sors világában merülhet fel teljes komolysággal, minden más esetben prehistóriák mitikus születésének (ha tetszik a sors által kikényszerített) mozzanatával kell számolnunk. Amiként a fenti kérdéseken töprengő gondolkodás – jól érezhető szelíd kényszernek engedelmessé – fokozatosan egyfajta, a bibliai kinyilatkoztatás szellemében fogant *megváltás-filozófiává* alakul át, akként a világekorszakok (úgy is, mint a hétköznapi életszféránkba beható prehistóriák) mindegyikét egyetlen vágy űzi-hajtja: mindegyikük *elmúlni akar*. De mielőtt mindez bekövetkezne, a mitikus visszatérés kényszerének engedelmessé egybegyülekeznek⁶¹ a bibliai világekorszakok. A *Jelenések könyvének* tanúsága szerint talán még a vízőzön előtti világ, a *hamasz* (erőszak) *világekorszaka* is visszatér majd egy rövid időre. Ám ennek az összegyülekezésnek a céljáról a mitikus sors mit sem tud. Ily módon tehát nem csupán a *történet*, hanem a *gondolat* is megváltásra vár.

9.

EXCURSUS: APHRODITÉ SZÜLETÉSE.

Hésziodosz elbeszélése alapján az olümposzi istennemzedék legszebbik tagja, Aphrodité a végtelen tenger emléktelen vizeiből emelkedik ki, s látszólag úgy lép elénk, mint a romolhatatlan *phüszisz* gyermeke, akiben az örök születés mitikus törvénye öltött testet. Azonban a „boldognak” mondott testvéreihez hasonlóan a személyéhez tapadó „olümposzi derű” kegyetlen harcok árán, valamint éjsötét erők leigázása révén vált láthatóvá, s csak hajszálvékony fátyolként leplezte el a hellén világ igazi arculatát, de – még mitikus léptékkal mérve

⁶⁰ U. o. 244.

⁶¹ Az „egybegyülekezés” itt a héber *móéd* szó többrétegű jelentésének megfelelően értem. Eszerint az egybegyülekezés – mint a *moéd* egyik lehetséges jelentése – egyúttal tanulságtétel, ünnep (az eredet pillanatának felidézése), és beteljesülés (a vég pillanatának megélése), egyszóval olyan kierkegaard-i értelemben felfogott pillanat, amikor az örökkévalóság nem elégszik meg az időbeli megérintésével, hanem kizárólagosságra tör vele szemben.

is – csupán villanásnyi időre. Ahogy a boiótiai pásztor-költő nevezi, „tajtékból született” (avagy „habszülte”, *aphrogenész*, minthogy a „habok közt nevelkedett”, „en aphré threphthé”)⁶² istennő kultushelyeit tekintve is olyan létformához kötődik, amely mindig félúton marad a tenger és a szárazföld vonzásköre között, s ez a létforma a mediterrán – ezen belül pedig az égei – világ körülölelte *arkhipelagoszban* lel igazi otthonra. A görög szigetek semmihez sem hasonlítható miliójéről van szó; Aphrodité, amikor kiemelkedett a habok közül, először Küthéra szigetén szállt partra, majd innen tovaúszva Küproszra ért, s végül Paphosban „telepedett le”, ahol Themisz leányai, az évszakok felöltöztették és felékesítették.⁶³ Innentől fogva, az egész ókorban az említett ciprusi város maradt a legfőbb kultushelye.

Szigetek határozzák meg tehát a szépség és szerelem istennőjének nem ember által megszabott sorsát, a legkorábbi időktől, Homérosz és Hésziodosz tanúságtételétől fogva, s ez a körülmény már azelőtt döntően befolyásolja az *Aphrodité-mithologéma* jellegét, hogy az antik mithográfusok, illetve a költők és a filozófusok jól formált történetekké gyúrták volna össze a helyi kultuszok, valamint a szerteágazó emlékezet töredékes hagyományelemeit, amelyek – nem meglepő módon – éppen olyanok, mint az *arkhipelagoszban* megbúvó számtalan kisebb-nagyobb sziget. A szigetlet velejárója, hogy az ott időző számára bizonyos értelemben lerövidül a szárazföld által kirajzolt szemhatár, s a horizont beleolvad tenger és ég egymást metsző síkjainak választóvonalába, már amennyiben a tisztánlátást nem akadályozza a levegőben felgyülemelő köd és pára. A horizontok gyors váltakozása, és magának a váltakozásnak vibráló játéka egyfajta illúziót teremt, (s ez az illúzió – úgy vélem – nem válik el élesen a „mithográfia előtti” mitikus tapasztalat jellegétől), mintha a perspektíva nélküli mitikus világ alapvető jellegéhez igazodva – egymás alatt, illetve fölött – egyszerre jelenne meg mindaz, ami *van*, és ami *volt*, s ily módon a szemlélőnek egyszerre két világkorszakra nyílna rálátása. A „mintha” kötőszóba foglalt bizonytalanság a „rálátás” valóságos, illetve illuzórikus voltának szinte

⁶² Hésziodosz, *Theogonia*, 196–197; kiadása: Hesiod, *The Theogony*. In: Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, (with an English translation by H. G. Evelyn – White) (The Loeb Classical Library) London – Cambridge, Mass. 1954; magyar fordítása: Hésziodosz, *Istenek születése, Munkák és napok*, (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre) Bp. 1974.

„habszültének», vagy Küthereiának, koszorúsnak
hívják istenek és a halandók, mert a habokból lett,”

⁶³ *Himnusz Aphroditéhoz* V,5-6. In: Hesiod, *Homeric Hymns and Homerica*; magyar fordítása: *Homéroszi himnuszok* (ford. Devecseri Gábor) Bp. é. n.

„Zephyros nedves szele vitte
hullámos zúgó vízen át Kypros szigetére
lágy habokon. S az aranyszalagos Hórák befogadták
örvendezve, felöltöztették égi ruhába...”

eldönthetetlen kettősségből fakad, más kérdés azonban, hogy a görög mitológia világának „megértésével” kapcsolatban a két világekorszak határán elfoglalt szemlélői pozíció egyáltalában nem az újkori filológia külsődleges eljárása, hanem már az antikvitás korai időszakában megmutatkozó eredendő tapasztalat. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az így felfogott eljárás mód a mithográfia alapvető reflexe. Az iménti példánál, a perspektíva nélküli kép eseténél maradványként úgy tűnik: az ókori mithográfus eljárása sem más, mint hogy a perspektíva nélküli térben egymás alatt, illetőleg fölött megelevenülő történeteket időben egymást követő – és egymásból következő – események sorává alakítsa, még akkor is, ha a redundáns elemeket, valamint az egymás mellett húzódozó történet-szalakat természetszerűleg nem képes száműzni az általa létrehozott átfogó tablóról. A sorba rendezett történetek pedig félreérthetetlenül arról árulkodnak, hogy a különféle istenek, hősök sorsa különböző „mitikus világekorszakok” rettentő háborúságának nyomait őrzi; sorsszerűségének kiiktathatatlan jegyeit szemlélve az egész átfogó tablóképp („a mitológia”) viszont azt sugallja: mindig így volt, és sosem lesz másképp, függetlenül attól, hogy a világekorszakokat az adott mithográfiai, avagy filozófiai értelmezés megismétlődőnek tekintik-e, vagy sem.

Aphrodité Hésziodosznál elbeszélte születése mindenestre fényt vet a mitikus világekorszakok együttdőzésének korántsem illuzórikus jellegére, nem másutt, mint a *pillanatban*, egészen pontosan a *születés pillanatában*. A *Theogonia* szerzője ugyanis azt sugallja, hogy a „tajtékből született” istennő sajátos epifániája egyúttal a három hellén istennemzedék szétbogozhatatlan sorsának a feltárását is jelenti. Eszerint Aphrodité abból a tajtékből született, amelyet Uranosz Kronosz által levágott, s a tengerbe hajított nemi szerve vetett, vagyis a második nemzedék, a titánok világán áthatolva a kegyetlen bosszú áldozatává vált ég egy újabb, immáron harmadik aiónba örökítette át önmagát, olyan világekorszakba tehát, amely a *koszmosz* és a *pszükhé* sötét erőinek megzabolázása után veszi kezdetét, s amelynek fenyegető múltját az immáron kétszeresen is a Tartaroszba zárt titánok sorsa jelképezi. A mítoszok archaikus világa – ahogy például Apollodórosznál olvasható – jósjelek formájában,⁶⁴ tragikus hübriszek lassan kiderülő okaként, vagy éppen a mitikus születés eszméjében ad hírt magáról; akárhogy történjék is, nyomasztó árnya mindenképpen rávetül a napsütötte mediterrán tenger felszínére, hogy igazságát valamilyen formában mégis érvényesítse rajta. Nem lehet véletlen, hogy más ókori szerzők Aphrodité születésének másféle, megszelídített verzióit tartják fenn, s így a „tajtékből szü-

⁶⁴ Apollodórosz, *Bibliothéké*, I, 1,5. Kronosznak tulajdon apja és anyja, Uranosz és Gé jósolta meg, hogy majdan önnön sarja fosztja meg a bitorlóként megszerzett tróntól; ezért nyelte le Kronosz – Zeus kivételével – valamennyi gyermekét, ld.: Apollodorus, *Bibliotheca*. In: *Mythographi Graeci* 1, (ed. R. Wagner) Leipzig 1894. Magyar fordítása: Apollodórosz, *Mitológia*, (ford. Horváth Judith) Bp. 1977.

letett” például már Zeusz és Dióné (Ókeanosz és Téthüsz leánya, aki a dodonai Zeusz-tölgy, illetve -kultushely istennője) nászából fogan;⁶⁵ de az ilyesfajta „megszelídítés” jámbor szándékot sejtet csupán, és aligha leplezheti el a szerelemistennő ősvilági arcát. Nehezen képzelhető el ugyanis, hogy a Küthéra és Küpros közötti hosszú tengeri úton Aphrodité elkerülhette volna Krétát; így hát származása minden valószínűség szerint az *eredet előtti* múltba nyúlik vissza, oda, ahol már nem érvényes a mitikus genealógia grammatikusok és költők által gondosan megszerkesztett rendje, megváltozik az idő irányulása, a legifjabb nemzedékekből összülők lesznek, leigázott ősvilágok megkötözött lényeiről pedig a kötelékek *újra* lehullnak.

De arról, hogy Uranosz, illetve Kronosz sarjai, testvérei valamilyen formában befolyásolják a Zeusz által uralt mitológiai nemzedék sorsát nem csupán az egymásnak jobbra ellentmondó leszármazási rendszerek tanúskodnak, hanem például valamennyi tragikus hős életútja is. Mindamellet Aphrodité születésének – Hésziodosznál olvasható – mithologémáját tekintve a fenti kérdés eldöntésére vonatkozóan egyetlen tanú áll rendelkezésünkre, maga a tenger. A tenger, Ókeanosz (a titán, aki testvérei közül egyedül nem vesz részt apjuk Uranosz trónfosztásában és kasztrálásában), illetve az olümposziak idején Poszeidón birodalma úgy tárulkozik fel Aphrodité születésekor, akár valamiféle visszajára fordított világ. Ám az így elképzelt feltárulkozás (apokalüpszisz) pillanatában hiába keresnénk a vízben honos mitológiai lényeket – Héphaisztosz, a néreiszek, Priaposz, mind-mind rejtve maradnak, a vízfelszín alatt csupán halakat, burjánzó növényeket, homokos tengerfeneket látni. Mindazok, akikről Homérosz, Hésziodosz, Apollodórosz, vagy Festus Grammaticus beszél, a tenger, a természet neoplatonikusoknál fölsejlő félálmában szunnyadnak csak, egy-egy volt, illetve eljövendő világkorszak követeiként.

Amikor mint szellemi lény és mint költői kép Aphrodité előbukkan a habok közül, nem egyszerűen saját történetét tárja elénk, epifániájának pillanatában a „tajtékból születettnek” már megvan a maga története, amelyet azonban – az eredet élményéhez hasonlóan – a „mitikus tapasztalat” nem tesz hozzáférhetővé. Epifániájának természetére egészen másféle tapasztalat vethet fényt, az a felismerés, amelyet a bibliai kinyilatkoztatás fényében megmutatkozó *apokaliptikus világ* tár elénk, s amely a görög mitológia istenalakjait valamiféle démoni lényként „leplezi le”. Ám addig, amíg mindez megtörténik, egy elmúlni nem tudó világkorszak, a görög mitológia kinyilatkoztatás előtti mindensége jószerével csak a megszelídített, olümposzi arculatát (álarcát) mutatja felénk. Annyit azonban mindenképpen *tudni lehet*, hogy mindaz, amit az iménti megszelídített olümposzi hagyomány a történeti filológia számára mindmáig felkí-

⁶⁵ Apollodórosz, *Mitológia*, I, 3,1.

nál, (s az utóbbi pedig jóhiszeműen el is fogadja a felkínálást) bizonyosan nem több, mint illúzió. Vagy talán még annyi sem, csupán a tűnékeny álarc mögött szertefoszló Semmi. Ekként szemlélve ugyanis Aphrodité születése nem egyéb, mint a természet, a *phüszisz* játéka, s így „természeti tűnemény” marad a születés eseménye is. Szétesik az antik és modern mithográfusok megalkotta kép, (vagy méginkább *küklosz*, „körkép”); a jelenvaló világkorszak, s annak prehistóriája úgy jön a világra, hogy egyúttal visszahull a szünni nem akaró keletkezés örvénylő áradatába. A mitikus lény azonban sajátos módon mégis csak jelen van abban a feszült várakozásban, amely az újbóli epifánia ígéretére irányul, de egyúttal a régi epifánia emlékét hordozza. De a felismerést illetően a várakozónak nincs könnyű dolga, hiszen a Vártnak hangja a hullámok morajlása, lélekzete a szelek zúgása, alakja a felszálló hajnali pára. Mintha csak egy 20. század eleji orosz költő mitológiai utánérzései közt olvasható óhaj hangzana el újra és újra: „Maradj meg habnak, Aphrodité!”⁶⁶

⁶⁶ Oszip Mandelstam 1910-ben íródott verse, a *Silentium* a lehető legtökéletesebben érzékelteti a születésig el nem jutó keletkezés állapotát; különösképpen a négy, egyenként négysoros, „abba” rímképletű költemény első, valamint utolsó versszakának első két sorára utalok:

„Oná jicsó nye ragyílasz,/ Oná u muzüka i szlova,”

(Rab Zsuzsa fordításában:

„Most, hogy még meg se született,/ Elegye szónak és zenének,”)

majd pedig:

„Osztanyszja pinoj, Afrodita -,/ I szlova v muzüku vernysz...”

(„Maradj meg habnak Aphrodité,/ zenévé változz vissza szó...”)

HÓRÁK ÉS ÓRÁK

DÉRI BALÁZS

A Livius által szájába adott beszédben Camillus – a gallok legyőzése után – kemény szavakkal figyelmeztette polgártársait az istenek tiszteletére: nem általában, nem valamiféle áhítatos érzésre, még csak nem is a rituális cselekmények valahol és valamikor való elvégzésére intett, hanem hogy nem hagyhatják el a rommá vált Rómát, hogy átköltözzenek a sértetlen Veibe, hiszen „minden ünnepi áldozatunknak is (sacrificiis sollemnibus) megvan nemcsak a kijelölt napja (non dies magis stati), de a kijelölt helye is (quam loca sunt).” (Livius, V,52,2, ford. Muraközy Gyula.) Nem kétséges, hogy – ha ebben a formában Livius szavait olvassuk is – Camillus és kortársai alapvetően így gondolkodtak, és alapvetően így gondolkodik minden valóban vallásos kultúra: a szent cselekmény elvégzésének és a szent szó elhangzásának megvan a szent ideje és a szent tere.

Hogy a szent idő – a többi mellett – vallási univerzálé, nyilvánvaló, s az e körbe tartozó jelenségek, a szent idő viszonya az általánosan megtapasztalt időhöz, a fizikai-csillagászati időhöz és a filozófia időfogalmaihoz olyan bonyolult kérdéskör, hogy akár még az azt tárgyaló művekre való szakirodalmi hivatkozás is öncélú lenne egy szerényebb, inkább elsődleges vallásos zenei-liturgikus gyűjtői tapasztalatokról beszámoló tanulmányban. Arra is csak esszéisztikus könnyedséggel utalhatnék, hogy a múltó természetes idő mely pontjai, szakaszai válnak a vallásokban szent idővé: az évenként vagy annál hosszabb, illetve rövidebb időközönként, például havonta ismétlődő ünnepekről éppúgy egyetemes vallási jelenséggént beszélhetnénk, mint a nap kitüntetett pontjai, legáltalánosabban a reggel és az este, valamint a dél megszenteléséről. Vagy az ezzel kapcsolatos vallási szabályok szigoráról, azok minuciózus megtartásáról, mint amire Camillus figyelmeztette polgártársait, illetve azok oldásáról, amire – éppen a kereszténység egy részében egy ideje vasárnapra áthelyezett áldozócsütörtökön írom e tanulmányt – úgy tűnik a kortárs világ vette rá a szent idő mibenlétére kevésbé érzékenyeket.

A számos téma közül a nap megszenteléséhez, szent időkkel való tagoláshoz, illetve ennek is csak egyetlen mozzanatához kívánok az alábbiakban adalékot szolgáltatni. A parttalan felsorolások helyett is csupán a három szorosan összetartozó, kinyilatkoztatáson alapuló, szentkönyves vallás magatartásformáit a történeti változás szempontjával is áttekintve megállapít-

hatjuk, hogy mindegyik vallás gyakorlatának része a mindennapok imával való tagolása egyes kiemelt pontokon, de igen nagy különbség van annak szigorában, attól kezdve, hogy az, erősen kötött formában, az egész vallásközösség alapkötelessége (iszlám), vagy mindennapi rendszerességgel csupán a kegyesek vállalása (zsidó vallás), illetve egyes csoportok kötelessége (ahogy a kereszténység egy részében a papság *officiuma*) – a két utóbbiban sok átmenettel. A napszaki imákra kötelezett közösség nagysága nyilvánvalóan összefügg az imák hosszával vagy rövidegével és bonyolult, több elemében változó, vagy pedig erősen ismétlődő jellegével.

Általános elem az imák időpontjának igazodása a nap járásához: ez igen nagy következetességgel érvényesül az iszlámban – a közelmúltban éppen a ragyogóan felújított aleppói Omajjád-mecsetben figyeltem meg a napkeltét, a napnyugtát és az azoktól függő napi öt imaidőpontot digitálisan kijelző táblát. A konzervatív zsidóság is szigorú rend szerint, de nem percre meghatározott időpontokon, hanem meghatározott időszávban mondja a mindennapi három, illetve szombat és bizonyos ünnepeken a napi négy imát, így az eltérésre vagy a „pótlásra” bizonyos időhatárok közt lehetőséget adva tartja magát az időmérő eszközökkel pontosan kijelölt időkhöz; különösen fontos és precíz azonban a közösségben végzett imához a nappal és az este határvonalának megállapítása a szombat bejövetelekor, pénteken este. Az időszávok miatt az „imaórák” bizonyos összevonódása, időpontban egymásra „csúsztatása” figyelhető meg: a délutáni (*mincha*) imára közvetlenül következik az esti (*maariv*), és a szombat déli miszef (*muszaf*) ima is a hosszú Tóra-olvasással kitüntetett *sachrisz* (*sacharit*) folytatása. A reformjellelű irányzatok bizonyos fokig igazodnak a modern élet lehetőségeihez, például úgy, hogy míg a szombat bejöveteleének megünneplése az év egy részében pontosan igazodik a nap járásához, más részében állandó időpontra tevődik.

A kereszténységben a napi órák (*matutinum*-*laudes*, *prima*, *tercia*, *szexta*, *nóna*, *vesperás*, *kompletorium*) időpontja szintén változott, illetve változik az év különböző pontjain, vagyis a magyar nyelvben meglevő különbségtétel szerint a órák a legkritikább esetben esnek a megfelelő órákra; a nap fényes részének háromórás szakaszokra való osztása, amely a órák egy részének nevében benne van, a legtöbbször nem valóságosan háromórás időtartamokat jelent. A keresztény istentiszteleti gyakorlatban azonban egyrészt – úgy tűnik – az istentiszteleti imaidők percre pontos időmeghatározása nem (és nem is volt) követelmény, sőt, a szent idő időpontjának rendkívüli áthelyeződéseit állapíthatjuk meg, anélkül, hogy ezt visszaélésnek vagy akár csak furcsaságnak gondolnánk – kivéve a liturgikusan erre érzékenyebb vagy magukat annak gondoló mozgalmakat. Bevallom, én is ilyen értetlenül álltam a jelenséggel szemben, amikor például egy nagycsütörtök délelőtt görög orthodox templomban először hallottam énekelni a *vesperás* oly jellemző énekét, a *Fósz ilaront*. Hasonló

jelenségeket azonban a nyugati és a keleti-ókeleti keresztény liturgikus élet történetéből és jelenéből bőségesen idézhetünk.

Sajátos, mindenképpen értelmezésre szoruló jelenség a zsolozsmahórák összevonása napi néhány alkalomra, ami a nyugati kereszténység közösségi zsolozsmájában gyakorlat volt – ezzel mint helytelennek tartott történeti fejleménnyel a kortárs reformmozgalmak szembe is szállnak –, de a zsolozsmahórákat az egész gyülekezet (nem csupán a papi-szerzetesi közösség) körében rendszeresen megünnepelő keleti-ókeleti kereszténységben ma is gyakorlat. Ennek kiterjedt megvalósulását figyelhetjük meg például a szír orthodox egyházban, mégpedig nemcsak nyugati nagyvárosokban (Bécs), a modern élet kényyszerítésével magyarázható módon, hanem ott is, ahol a püspök és nagyszámú klerikus, szerpap-alszerpap jelenléte a „szabályos” időközökben való zsolozsmavégzést is lehetővé tenné (Bejrut, Aleppo), sőt kolostorban is (Tur Abdin). Érvényes ez a liturgikus élet kiemelt időszakára, a nagyhétre is. Az említett helyeken számos egyedi, nyilvánvalóan a helyi sajátosságokkal, lehetőségekkel indokolható óráösszevonás vagy -elhagyás figyelhető meg. (Pl. a Nagy-Bejrúthoz tartozó Bouchiriye székesegyházában nagyhéten rendszeresen reggel, délben és este imádkozták, összevonva, a órákat. Aleppóban a két szír orthodox templomi gyülekezet nagyheti istentiszteleteinek összehangolása napról-napra eltérő rendet eredményezett.) A kopt orthodox egyház⁶⁷ liturgiájában

⁶⁷ A kopt orthodox egyház az *ókeleti* kereszténységnek számban és szellemi erőben is meghatározó része. Az „ókeleti” terminus azt jelenti, hogy a kopt kereszténység a nyugati (latin) és a keleti (bizánci) kereszténységtől az 5. századi krisztológiai viták miatt elkülönült egyházak közé tartozik. Ezeknek két ága: az epheszoszi (efezusi), III. egyetemes zsinat (431) által elítélt Nesztoriosz követői (a nesztoriánusok, vagyis a keleti szírek vagy szírkáldok; történelmük egy hosszú szakaszában az indiai Tamás-keresztények, ma csak egy maroknyi dél-indiai keresztény) és a kalcedoni (khalkedoni), IV. egyetemes zsinat elítélte Eutükhész tanítását valló *monofiziták* mind a történelemben, mind ma jelentősebb csoportja (azaz a nyugati szírek vagy jakobiták; a 17. század óta a nyugati szír rítusra tért orthodox Tamás-keresztények; az örmények; a koptok és a koptoktól csak nemrég függetlenné vált etiópok). A többi ókeleti egyházhoz hasonlóan a koptok egy kis része is unióra lépett Rómával (a 18. században), a katolikus (unitus) koptok száma azonban csekély (1960-ban nyolcvanezer hívő volt). Liturgia tekintetében ez utóbbiak nemigen térnek el az orthodox koptoktól. A továbbiakban viszont a „kopt” szóval mindig az orthodoxokat jelölöm.

A kopt egyház *nemzeti keresztény egyház*. A hivatalos statisztikák szerint hat, de egyes becslések szerint 16 millió kopt keresztény él a hatvanmiliós Egyiptomban, s nagy számú az amerikai és jelentős a nyugat-európai diaszpóra is. Bár az egyiptomi koptok mindennapi érintkezésben az arab nyelvet használják s talán csak néhány család beszéli anyanyelvként a koptot, a tiltások, megaláztatások ellenére legalább a liturgiában máig megőrizték a kopt nyelvet, amely közép-egyiptomi nyelvállapotnak tekinthető. Ugyanakkor sok tekintetben a görög, hellenisztikus civilizáció örökösei is, de különösen azért, mert a kopt liturgia mintegy fele mindmáig görög nyelvű, s maga a kopt nyelv is, elsősorban szókincsében, igen erős görög hatást mutat. A „kopt liturgia” kifejezést a továbbiakban kettős, teológiai és nyelvi értelemben használ-

azonban ennek kiterjedt, és régtől, a középkori liturgikus dokumentumok által igazoltan megszilárdultnak látszó rendszere alakult ki, a nagyhéten különösen érdekes változatokkal.

A KOPT NAGYHETI ISTENTISZTELETEK LITURGIKUS RENDJE⁶⁸

A görög-kopt *Paszcha* a szó legszorosabb liturgikus értelmében a nagyhetet, („a szenvedés hetét”) jelenti, beleértve húsvét előestéjét (vigíliáját) is. A hivatalos liturgikus könyvek, s különösen a hívek számára kiadott uzuális összeállítások azonban az előkészítő kétnapos időszakot, illetve a húsvétvasárnap anyagának egy részét is tartalmazhatják.

A szakirodalom általában az egész itt jelzett nyolcnapos időszakot egybefoglalva tárgyalja: Lázár szombatjának hajnali (pontosabban éjféλι) zsolozsmájától kezdve, virágvasárnapon, a nagyhéten, a feltámadási liturgiába (misébe) torokló húsvéti vigílián át a húsvétvasárnap „esti tömjénáldozatig”.⁶⁹

A *Paszcha* (és csúcspontján a Feltámadás) a Krisztus-esemény ünnepelésének, így az egyházi évnek a középpontja; teológiai-spirituális fontosságát jelzi sajátos liturgikus alkata is.⁷⁰ E sajátosságok megmutatása érdekében igen vázlatosan össze kell foglalnunk a kopt zsolozsma, vagyis a kánoni órák és

lom. Jelenti egyrészt „Szent Márk liturgiáját”, vagyis a kopt egyház istentiszteletét, legyen az akár kopt-(görög)-arab nyelvű, a ma egyre terjedőben levő módon, vagy pedig szűkebb nyelvi értelemben „kopt”, tehát koptul vagyis koptul és görögül mondott liturgia, ahogyan azt évszázadokon keresztül végezték.

⁶⁸ Az alábbiak a következő korábbi publikációmon alapulnak, részben átvétellel: A kopt ortodox *Pascha* szentírási olvasmányai. In: *Magyar Egyházzene* 6 (1998/1999), 163–180.

⁶⁹ E védhető szemlélet a kopt kiadású könyvek jelzett gyakorlatán is alapulhat, amelynek végső oka az, hogy a szigorúbb értelemben vett *Paszkhát* megelőző, mintegy az ünnepbe bevezető két nap számos olyan szerkezeti elemet tartalmaz ugyan, amely az általános évi zsolozsmarendhez tartozik, mégis részben a nagyheti jellegzetességek is érvényesülnek bennük; a húsvétvasárnap napközbeni órák azonban már mindenképpen kívül esnek a voltaképpeni *Paszkhán*.

A nagyhét részletes leírása: O. H. E. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: a Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments* (Cairo 1967.), „Holy Week Services and Ceremonies”, 269–302. A nagypéntekig tartó rész korábban megjelent: *Rites and Ceremonies of the Coptic Church*, part XI.: Holy Week Services and Ceremonies. In: *Eastern Churches Quarterly* 9 (1956), 321–335. A nagyhét első három napjából csak a szerda reggeli zsolozsmát dolgozza ki.

⁷⁰ A további legfontosabb tanulmányok: Lanne, E., *Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne église copte*. In: *L'orient syrien* 6 (1961), 279–300; Cramer, M., *Studien zu koptischen Pascha-Büchern*. In: *Oriens christianus* 47 (1963), 118–128; 49 (1965), 90–115; 50 (1966), 72–130; Sidarous, A., *La Pâque Sainte ou la Semaine Sainte selon la liturgie Copte*. In: *Proche-Orient Chrétien* 17 (1967), 3–43; Uő., *La Semaine Sainte à Daïr as-Suryân*. In:

az azokhoz kapcsolódó *pszalmodiák* jellemzőit. A Paszkha legszembetűnőbb vonása ugyanis a kánoni órák szerkezete és tartalma.

A *kánoni órák*⁷¹ a *Paszkhán kívüül*. A kopt egyház az év más időszakaiban naponta hét zsolozsmahórát tart, amelyek közösek mind a kolostori, mind a világi (plébániai) rítusban. Ezek – nagyrészt a nyugati kereszténységben is ismert elnevezéseknek megfelelően –: a hajnali imádság, a tercia, a szexta, a nóna, a vesperás, a kompletórium és az éjféλι imádság (három „nokturnussal”). A szerzetesek lefekvés előtt még egy külön zsolozsmahórát mondanak.

E órák főbb elemei: a zoltárok („kiosztás” alapján, az imádkozók által egyszerre történő) egyéni, prózai elmondása, evangéliumi szakasz, imádságok (kollekták), tropáriák és theotokiák,⁷² Küriék, Triszagion, Credo, Miatyánk. A kopt egyházban e órákat ma már mind arabul s egy bizonyos recitációval, enyhén „megemelt” prózaszövegekként – és részben félhangosan – mondják.

A *pszalmodia*. A kompletórium, az éjféλι imádság („matutínium”) és a reggeli imádság (tkp. *príma*) végén mindennap egy *pszalmodián*ak mondott, énekelt officiumot tartanak, amely énekelt volta miatt jóval terjedelmesebb, mint egy kánoni óra. Ez azonban, nevével ellentétben, nem zoltáréneklés, hanem ó- és újtestamentumi kantikumokból, továbbá *theotokiák*ból („theotokion, istenszü-lői ének”), *pszalíkból* és *lóbsokból* – ezek részletezésétől eltekintünk –, továbbá szentek tiszteletére írt himnuszjellegű versekből áll. A zene előadásmódját illetően végig énekelt: részben – többször cintányérral és triangulummal kísért – erősen ritmikus, dallamos anyag, részben pedig szöveg nélküli, melizmatikus „vokalizálás”.

A *órák (és a pszalmodiák) összevonása*. A fõnt jelzett hórabeosztás azonban csak elméletileg érvényesül, mert a kopt egyház mai gyakorlatában (a kolostorokban is!), általános a órák összevonása. (Ennek nagyheti rendjéről késõbb szõlünk.) A zsolozsma napi végzése a kolostorokra jellemzõ – a székesegyházakban és plébániatemplomokban az egész hét pszalmodiáit szombaton estétõl kezdve a reggeli euhkarisztikus liturgiáig, egyben éneklik el a laikus hívek.⁷³

A *Paszkha kánoni órái*. A nagyhetet meghatározó officiumok rendje az év más idõszakától gyökeresen eltér. A napnyugtától napnyugtáig számított nap

Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 20 (1969–70), 5–29. Két tétel, ill. dallam elemzése mellett a nagyheti órák összefoglalását is adja Borsai Ilona: Deux chants caractéristiques de la Semaine Sainte Copte. In: *Studies in Eastern Chant* 4 (1979), 5–27.

⁷¹ A kopt zsolozsmára vonatkozó alapmunka: Quecke, H., *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, Louvain 1970 (különösen a bevezetõ fejezetek: 1–90). Korábbi fontos összefoglalás: O. H. E. KHS-Burmester: The Canonical Hours of the Coptic Church. In: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), 78–100.

⁷² A kopt nyelvhasználat szerint egyes számban *troparia* és *theotokia*!

⁷³ Leírása Borsai Ilonától: Métrique et mélodie dans les Théotokies coptes. In: *Studia musicologica* 22 (1980), 15–16.

előestéje (vigíliája) öt órára oszlik (1., 3., 6., 9. és 11.), ugyanígy a nappali idő is, annyi különbséggel, hogy az első órát „reggeli imádságnak” nevezik, és bizonyos napokon ez után következhet a reggeli tömjénáldozat szertartása. Nagypénteken egy tizenkettedik óra zárja a nappali órákat, s ez alatt megy végbe a Krisztus-temetés szertartása.

A nagyhét kánoni órái lényegileg mind azonos szerkezetet mutatnak, a hét első három napján ez egyáltalán nem is módosul; a „szent három napon” – e kifejezést a koptok nem használják – azonban újabb liturgikus elemekkel s ezeknek megfelelő olvasmányokkal s általában terjedelmes troparionjellegű énekekkel dúsulhatnak, sőt nagyszombaton, annak vigíliájától kezdve, a kánoni órákat más szerkezetű szertartásokkal helyettesítik.

A nagyhét kánoni óráinak alapszerkezete a következő:⁷⁴

– *Kezdőima* (pap, arab próza; csak a legelőször mondott óra elején).

– „*Próféciaiák*”, azaz ótestamentumi olvasmányok (nemcsak a próféta könyvekből; sőt néhány órában az ószövetségi perikópák után következő patrisztikus homíliát is a „próféciaákba” foglalják bele). Az uzuális könyvek csupán arab szöveget adnak, de a hivatalos liturgikus könyvek párhuzamosan tartalmazzák a kopt és arab szöveget. (Az általam, személyes tapasztalatok alapján ismert Szent Bisoi-kolostorban⁷⁵ az egymás után folyamatosan tartott 3-4 óra összes próféciaját az először mondott óra elején, egymás után olvassák fel, mégpedig először egy olvasó a szentély felé néző kopt felolvasóállványról koptul olvas, általában minden egyes perikópából egy-két verset, díszesebb recitációval, majd a nép felé forduló arab állványtól minden egyes „próféciai” perikópát más-más személy – kolostorban szerzetes – olvas prózában. Így igen élesen szemben áll egymással a két szöveg felolvasási stílusa: a koptot lassan, kis hangon recitálják, az arabot általában igen gyorsan, éles hangon olvassák, de a prózai felolvasás is sajátosan elkülönül a mindennapi beszéd tónusától.) Nagypénteken viszont valamennyi nappali óra a teljes rendet követi, tehát a próféciaakat sem összevontan olvassák föl, hanem mindegyik óra a saját „próféciai” kopt, majd arab felolvasásával indul. Ez természetesen jelentősen megnöveli a órák terjedelmét, s így a valódi órákhoz közelítő időtartam adódik.

– A „próféciaiák” felolvasását rendre arab *doxológia* zárja.

A következők minden egyes órában külön-külön elhangzanak:

– *Ima, Küriék, doxológia, Miatyánk, a óra bejelentése* (pap–közösség, arab prózában).

⁷⁴ Az uzuális könyvekbe beillesztett *A nagyhét rendje* című, arab nyelvű összeállításból.

⁷⁵ Arabul, angol átírásban Dair El Anba Bishoi. E sivatagi kolostor az Alexandria és Kairó között kb. félúton fekvő, tengerszint alatti Wádi an-Natrún („Nátron-völgy”) négy kolostora közül lélekszámban ma a legjelentősebb.

– A *Bárány dicséretét* koptul (*Thók te ti-góm*, variánsokkal a különböző órákban) tizenkétszer éneklük, mégpedig tízszer elvileg alternatim a templom két oldalán elhelyezkedő közösség, illetve egyszer „hosszú tónusban” az egész közösség. Legvégül még egy új dallamon arabul is elhangzik a teljes gyülekezettől.⁷⁶

– *Miatyánk* (az egész közösség, arabul).

– A görög szóval *pszalmosznak* jelölt, mindig kopt zsoltárvers(ek). A órák zenei csúcspontja a hosszú (általában 5-7 perces, de akár negyedórás), szinte csak szövegtelen vokalizációból álló, melizmatikus Pszalmosz. E tételt a latin rítus graduáléjának szokták megfeleltetni, s a kopt eukharisztikus istentisztelet igeliturgiájának is része. (A szólótételt tagoló ún. *lexiszeket*, s a pszalmosz végén az Alleluját szólistacsoport vagy a közösség éneklé).⁷⁷

– Az evangéliumolvasás görög nyelvű *bevezető párbeszéde* a diakonus, az evangélium felolvasója és a doxológiát mondó közösség doxológia között.

– A kopt *evangéliumolvasás* a kopt állványtól történik, ugyanaz a szólista végzi, mint a Pszalmosztét. Teljes kopt perikópát nem olvasnak. A nyugodt, díszes recitációt a felolvasó és a közösség egy-egymondatos, énekelte kopt–görög doxológiája zárja.

– A *zsoltár és az evangélium* teljes szövegének egyszerűbb tónusú, arab nyelvű *megisméltése* az arab szövegek felolvasására szánt, ezért a közösség felé néző állványtól. A felolvasó soha nem egyezik a kopt szöveg olvasójával; általában a Krisztus-ikon előtti térdhajtás is elmarad, míg a kopt szöveg olvasására kimenő felolvasó földre borul előtte. (Megjegyezzük, hogy egyes leírások szerint e ponton homília is következhetnék, Szent Bisoiban azonban zsolozsmában soha nem fordul elő szentbeszéd.)

A folyamatosan végzett, vagyis összevont 3–4 óra zárószakasza:

– A pap és a közösség által váltakozva, koptul énekelte *doxológia és Mária-üdvözlés*.

– A *tarh* vagyis az evangéliummagyarázat strofikus verseit ma csak arab prózafordításban olvassák fel, (éspedig a 3-4 óra evangéliumparafrázisait egymás után), amit laikus is végezhet.

– A Krisztus-dicsőítő *responzum* koptul hangzik a *tarh* felolvasását megelőző dicsőítések tónusában, a pap és a közösség váltakozásával.

– A reggeli imádságban *metániák* (leborulások) a pap kopt–görög recitációjára.

– Arab, recitált *közbenjáró imák* (az előzőhöz hasonlóan a legmagasabb rangú pap mondja őket, Szent Bisoiban monostorában az apát-püspök vagy a pátriárka).

– *Küriék* (pap–közösség, kopt recitáció).

⁷⁶ Néhány felvételének átírása: Borsai: *Deux chants ...*, 9–12.

⁷⁷ A legjellemzőbb tónus két felvételének átírása: U. o., 17–24.

– Záróáldások (pap, arab recitáció).

A nagyheti zsolozsmahórák fő változó elemei (a „*proprium*”): a „*prófeciák*”, a *pszalmosz*, az evangélium. Ezeket – és az egyes napok bevezetőitől, a misék olvasmányaitól, továbbá egy-két kivételes tételtől eltekintve csak ezeket – tartalmazza, mégpedig legalábbis a 13. század óta alig változó rendben, a nagyhét említett legfontosabb liturgikus könyve, a *nagyheti lekciónárium: A szent Paszkha könyve*.⁷⁸

Hétfő előestéjétől nagycsütörtök reggeli imájáig bezárólag, mikor a kánoni órák emez ismertetett szerkezete minden hozzáadás nélkül érvényesül, s mikor nincs sem szent liturgia, sem *pszalmodia*, a órák összevonásának rendje Anba Bisoi kolostorában az általam megfigyelt években (1998–99 körül) a következő volt:

hajnal–reggel (5:00–7:30)	az előeste 9. és 11. órája, a nappal 1. órája (reggeli imádság),
de.–du. (11:00–13:30)	a nappali 3., 6., 9., 11. óra,
du.–este (17:00–19:00)	a következő nap előestéjének 1., 3., 6. órája.

Nagycsütörtöktől kezdve egyre több és több sajátos elem gazdagítja a órákat: egyrészt sajátos szertartások ékelődnek a órák közé (mint nagycsütörtökön a 9. óra után a lábmosás szertartása), vagy a szabályos szerkezet kibővül, az alapelemek megmaradásával (ilyen a tömjénezés, illetve nagypénteken a crucifixussal való körmenet); nagypéntek nappali 6. és 9. órájában, majd nagyszombat vigíliájától kezdve a *pszalmodia* meghatározó elemei (ti. a *troparia*, *theotokia*), sőt az évközi kánoni órákéi (pl. prózai zoltározás) is jellemzővé válnak, s a Paszkha kánoni óráinak szerkezete folyamatosan egyre hasonlóbbrá lesz az évközi időszak óráiéhoz.

A *pszalmodia* tehát a nagyhét első felében hiányzik, majd egy-egy eleme szerepet kap, s nagyszombat vigíliájában, annak végén, a reggeli tömjénáldozat előtt hangzik el.

Az első három nagyheti napon és nagypénteken nincs eukharisztikus iszentelet, s ennek következtében a reggeli és esti tömjénáldozat is hiányzik.

⁷⁸ A fennmaradt legkorábbi (1273), tisztán kopt nyelvű lekciónárium kiadása és francia fordítása a perikópák mutatóival: Burmester, O. H. E., *Le lectionnaire de la Semaine Sainte. Texte copte édité avec traduction française d'après le manuscrit Add. 5997 du British Museum*. In: *Patrologia Orientalis* 24. fasc. 2. 1933, 169–294; 25. fasc. 2. 1939, 175–485. A 19–20. századi nyomtatott orthodox és unitus Paszkha-könyvek (lekciónáriumok, különböző típusú uzuális könyvek, direktóriumok) leírása: M. Cramer, I. m. 47, 122–126. A kéziratok osztályozásáról: U. o., 126–128. A *tarhokról*: I. m., 49, 90skk. Más himnuszjellegű énekekről: U. o., 107skk. Egy 16. századi, Bécsben őrzött kézirat tételeinek összevetése a Burmester kiadta lekciónáriumban találhatókkal: I. m., 50, 72–126.

A misék celebrálásában a szokásos menethez képest kisebb módosulások vannak (kihagyott olvasmányok, énekek, betoldások).

A liturgikus könyvek rubrikái szerint Máté evangéliumát – arabul – a keddi reggeli imádság során, Márk evangéliumát szerdán, ugyanabban a órában, Lukácsot nagycsütörtökön, a reggeli tömjénáldozatkor, János evangéliumát pedig nagyszombat estjén, délután hat órakor, közvetlenül a nagyszombati (húsvét előesti) éjféli óra előtt olvassák fel. Értesülesem szerint azonban ezt az előírást ma már általában nem tartják be, így Bisoi kolostorában a szerzetesek cellájukban maguk olvassák el a kijelölt evangéliumi könyveket. (Egyes adatok szerint a kopt egyház korai korszakában gyakorlatban volt a teljes Biblia *lectio continuá*val történő felolvasása a Paszkha során.)

Bizonytalán különösen mély hatása miatt máig megmaradt viszont Szent János apostol *Jelenései könyvének* ünnepélyes felolvasása nagyszombat hajnalán (vagyis éjszaka egy és három óra között), nagyszombat előestéje 3. és 6. órája után. A szentély bejáratában ülő püspök-apát előtt a földre fektetett kereszten égő hét gyertya a kisérszói gyülekezeteket jelképezi. A szerzetesközösség tagjai és a nagyhétre meghívott laikusok albába öltözve, egymás után, arab prózában olvassák a könyv perikópáit, míg a költői szakaszokat szintén arabul éneklék.

A kopt nagyhét egyik legjellemzőbb vonása a kánoni órák révén a (kop-tul recitált és arabul felolvasott) *ótestamentumi szövegek* kiemelkedően fontos szerepe. A kopt egyház ugyanis a szent liturgia (mise) során egyáltalán nem olvas ótestamentumi szöveget az igeliturgiái részben. (Legfőljebb az fordulhat elő, mint nagyszombat hajnalán, hogy az áldoztatás alatt elővételezik a következő éjszaka ótestamentumi olvasmányait.) Ótestamentumi szöveggként csak az evangélium előtti zsoltárverset (pszalmosz, *graduale*) és kommúnió-zsoltárként a százötvenediket éneklék.

Az év nagy részének kánoni óráiban és a pszalmodiákban is csak a zsoltárok és kantikumok származnak az Ótestamentumból. A Paszkhán kívül csak a nagyböjti reggeli és esti tömjénáldozaton hangzik el ótestamentumi szakasz, az evangélium előtt. A nagyhét során az arány éppen fordított: igen sok ótestamentumi történeti, prófétai és bölcsességirodalmi szöveg mellett az előkészítő, illetve lezáró napokat leszámítva hiányzik a (prózai) zsoltárrecitáció. (A pszalmosz viszont, amely az eukharisztikus liturgiában szintén megelőzi az evangéliumolvasást, mint említettük, a óráknak is állandó, és zeneileg kiemelkedő pontja.) A nagyszombat előesti zsolozsma jellegzetessége a három újtestamentumi kanticum előtt az ótestamentumi kantikumok (ódák) szinte katalógusszerű felolvasása (arabul), illetve részben éneklése (kop-tul).

Azt a tényt, hogy ótestamentumi lektciók ilyen nagy mennyiségben hangzanak el a nagyhét során, nincs módunkban teológiailag, liturgikailag elemezni. A felületen, az első élmény szintjén is azonnal megragadható a hatásuk, akár

csak a templomba belépve a falakat borító fekete lepleké: a visszafogottság, sőt komorság, az egyházi év más időszakaiban hangzó örömhír (evangélium) és az apostoli buzdítások és intések helyett a szenvedéstörténet és az Ótestamentum kérlelhetetlen szigora. A kopt hívő a teremtés és a bűnbeesés történetétől kezdve a választott nép sorsfordulóin át ezen az egyetlen héten kifejezhetetlen sűrűségű-súlyú ótestamentumi szöveganyaggal szembesül.

A hórákban rendszerint – Szent Bisoiban soha – nem hangzik el prédikáció, a liturgián (misén) is legfeljebb rövid buzdítás. Az egyes napok történéseit megvilágító, az előesti 11. óra és a reggeli imádság között – mintegy istentiszteleten kívül – felolvasott, a liturgikus könyvekben is megtalálható és a népnek is keze ügyében levő elmélkedések, valamint a hórákban felolvasott evangélium-parafrázisok, s természetesen a gyermekkortól folyó, alapos hitoktatás kellőképpen felkészítik a kopt hívőt, s nem csak a szerzetest, hanem a laikust is, hogy mint felnőtt keresztény az evangéliumi történetet az Ószövetség történeti-tipológiai alapvetésén ő maga értelmezze. Az a „teljesítmény”, amit egy európai ember fizikai és lelki-szellemi ereje teljes összeszedésével is alig tud megközelíteni, az – úgy tűnik – egyiptomi hívők sokaságának természetes.

A NAGYPÉNTEKI NAPPALI ISTENTISZTELETEK RENDJE

Elég egy pillantást vetni a nagypéntek szertartásrendjére. Hajnali öttől körülbelül fél nyolcig három zsolozsmahóra megy végbe. Majd szünet nélkül, teljes böjttel (beleértve a vizet is) délelőtt kilenctől (más évben tíztől; a szakirodalom szerint,⁷⁹ legalábbis régebben, 8-tól, és úgy, hogy a reggeli imádság is itt hangzik el) este 6–7 óráig – a földön ülve vagy állva, illetve minden órában metániákkal, mégpedig az utolsó órában, manapság már kissé könnyített szabály szerint, több mint négyszáz teljes földre borulással – kísérik végig, szemmel láthatólag nagy figyelemmel, sokan a kétnyelvű uzuális könyveket olvasva, Krisztus szenvedésének utolsó állomásait. Éjszaka pedig kilenc órától kezdve a teljes éjszakai istentiszteletet virrasztják végig: az ódák felolvasásától kezdve a *Jelenések könyvén* át a hajnali, hat-fél hét óra körül befejeződő miséig.

Az alábbi táblázat (a patrisztikus homíliákat leszámítva) a nagypénteki nappali kánoni órák szerkezetét mutatja, a „prófétai” és evangéliumi perikópák feltüntetésével.

⁷⁹ O. H. E. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church...*, 281.

Rövidítések:

ap = „apostolos” (páli levél)

ev = evangéliumi perikópa

pr = „prophetia” (ószövetségi perikópa, illetve patrisztikus homília)

Nagypéntek, délelőtt-délután

Nagypéntek, 3. óra

pr Ter 48,1–19	Jákób megáldja Efraimot és Manassét
Iz 50,4–9	az Úr Szolgájának beszéde
Iz 3,9–15	zűrzavar Jeruzsálemben
Iz 63,1–7	az Úr bosszúja; Edom veszedelme
Jób 29,21–30,10	a régi szép napok – a mostani nyomorúság
1. ev Mt 27,15–26	Jézus és Barabás
2. ev Mk 15,6–25	Jézus és Barabás; J. kigúnyolása; C. Simon; a keresztfeszítés
3. ev Lk 23,13–25	Jézus és Barabás
4. ev Jn 19,1–12	„Ecce homo”

Nagypéntek, 6. óra

pr Szám 21,1–9	harc Arad királyával; a rézkigyó
Iz 53,7–12	az Úr Szolgájának szenvedése
Iz 12,2–13,10	két hálaének; Babilon ellen
Ám 8,9–12	sötétség és gyász
ap Gal 6,14–18	dicsekvés Jézus Krisztus keresztjében
1. ev Mt 27,27–45	Jézus kigúnyolása és keresztre feszítése; 6 óraker sötét
2. ev Mk 15,26–33	Jézus a kereszten; 6 óraker sötét
3. ev Lk 23,26–44	a keresztút; Jézus a kereszten; 6 óraker sötét
4. ev Jn 19,13–27	halálra ítélet és keresztre feszítés; sorsvetés; Mária és János

Nagypéntek, 9. óra

pr Jer 11,18–12,13	a prófétát városa népe üldözi; a gonoszok szerencséje, az Úr panasza elpusztított birtoka miatt
Zak 14,5–11	titokzatos küzdelem az utolsó időben
ap Fil 2,4–11	a „Krisztus-himnusz”
1. ev Mt 27,46–50	Jézus halála
2. ev Mk 15,34–37	Jézus halála
3. ev Lk 23,45–46	Jézus halála
4. ev Jn 19,28–30	Jézus halála

Nagypéntek, 11. óra

pr	Kiv 12,1–14	a húsvéti bárány elrendelése
1. ev	Mt 27,51–56	csodák Jézus halálakor; a százados, az asszonyok
2. ev	Mk 15,38–41	csoda Jézus halálakor; a százados, az asszonyok
3. ev	Lk 23,47–49	a százados, az asszonyok
4. ev	Jn 19,31–37	megnyitják Jézus oldalát

Nagypéntek, 12. óra

pr	Siral 3,1–66	a harmadik siralom
1. ev	Mt 27,57–61	Jézus temetése; asszonyok a sírnál
2. ev	Mk 15,42–16,1	Jézus temetése; az asszonyok előkészülete
3. ev	Lk 23,50–56	Jézus temetése; az asszonyok előkészülete
4. ev	Jn 19,38–42	Jézus temetése

A többi nagyheti, összevont órához képest a következő elemekből adódik össze a nagypénteki nappali órák hosszának növekedése: több órában igen terjedelmes az ószövetségi olvasmányok felolvasása, ráadásul most, nagypénteken – nyilván igen régi, akár sok évszázados szokás szerint – koptul és arabul is; ugyanazon eseményt mind a négy evangélistánál megtalálható változat szerint, egymás után felolvassák (ez a rend már nagycsütörtökön este elkezdődik), hogy így a négy szent szerző egyszerre tanúskodják Krisztus szenvedéséről, haláláról s feltámadásáról; több órában igen hosszú, betoldásszerű énekelt tételek hangzanak el, így több órában troparionok és theotokiák, a 6. órában a görög nyelvű *O Monogenész*⁸⁰ és a jobb lator szavainak („Emlékezz meg rólam, Uram...”) a kopt liturgia három nyelvén való eléneklése, a 12. órában pedig a sokstrófás *Golgotha*, s ugyanitt, a kereszthódolati órában a *Pszalmosz* is általában rendkívüli (kiváló énekes esetén húsz percet is megközelítő) hosszúságú. Igen jelentősen megnöveli a terjedelmet az evangéliumolvasás utáni, nagyrészt imákból álló zárórész minden órában való elvégzése, aminek része ráadásul a 12. órában az eredetileg 400-nál is több, de ma is több tucat, szűk ambitusú, igen ritmikus, gyors *Kürie eleiszonnal* kísért metánia. A Krisztus-ikon énekkel kísért tömjénezése is növeli a órák terjedelmét.

Mindezzel a nagypénteki órák egyedülálló módon valóban körülbelül⁸¹ megfelelnek a természetes óráknak: a nap elsötétedéséről szóló evangéliumi szakaszok a „6. órában” valóban a nappali 6. órában, vagyis dél körül hang-

⁸⁰ Ld. Borsai Ilona: Le tropaire byzantin „O Monogenész” dans la pratique de chant copte. In : *Studia musicologica* 14 (1972), 329skk.

⁸¹ Valóban csak hozzávetőlegesen, hiszen pl. a 11. órára a 12. nem pontosan egy óra múlva következik, s a többi – egyébként egyenlőtlen hosszúságú – óra nem pontosan három órán át tart.

zanak el, és Krisztus kereszthalála a 9. órában valóban a nappali 9. órában, vagyis 3 óra körül történik meg. A mai koptok viszont természetesen nem az ókori mezopotámiai-mediterrán napi időszámítás szerint érzékelik az idő múlását, karjukon, a falakon és mobiltelefonjaikban európai időmérő eszközök vannak. Ezzel együtt, mivel a órák nevét a kezdetükön arabul „bejelentik”, az evangéliumi történet felolvasásakor azonosíthatják a óra és az óra egybeesését. Nem gondolnám azonban, hogy ezt lényegét tekintve egy eredetileg szabályos rendszer talán egyetlen megmaradt nyomának kellene tartani, még ha a kijelentés esetleg igaz is. A háromórás rendszer – legalábbis megmaradásának – oka a kopt liturgia minden drámai (szó szerint: eljátszható) mozzanatot erőteljesen hangsúlyozó, láttató hajlama. Nagycsütörtökön például nem csak a 12 tanítványt jelképező 12 ember lábát mossa meg a pap (ahogy például a nyugati, latin liturgiából ismerjük; a szír liturgiában csodálatos drámaisággal ráadásul tanítvány-nevén szólítva be őket, amely név sokszor megegyezik a polgári névvel is), hanem – adott esetben a pátriárka is – a teljes templomi közösséget (a templomokban ott van a régi, a padlóban kőből kiképzett kis medence, a *laqan* – igaz, hogy ma leginkább műanyaglavórokat használnak helyette). Nagypénteken a 6.-tól a 9. óráig a templomban kioltják a világosságot, csak a felolvasást segítő gyertya ég. A nagyszombat éjszakai liturgia „csúcspontja”, a feltámadás meghirdetése előtt a teljesen sötét templomban a bezárt szentélyajtón kopogtatva éneklő kórust reprezentáló énekes a 23. (24) zoltárból: „Ti kapuk, emeljétek föl fejeteket [...], hadd menjen be a dicsőség Királya!”, s a szentélyben levő papság bentről kérdezi: „Ki ez a dicsőség Királya?”, majd kintről válaszol az énekes: „Az erős és hatalmas Úr...” , s a jelenet még kétszer megismétlődik, mielőtt feltárul a hatalmas kapu, és az egész nép mámorosan mondja az ismert bizánci *Khrisztosz anesztin ek nekron* éneket, görögül, koptul és arabul.

A órák és az órák egybeesése az egyetlen helyes út? Az, ahova – vélhetőleg – vissza kell térni? Jó szándékú, a liturgikus zoltáréneklést, a zsolozsmát újra az Egyház életébe vinni szándékozó mozgalmak s liturgisták így gondolják, s véleményüket alátámasztani is látszik akár a középkori elméleti irodalom itt nem elemzett, órákat és órákat azonosító szemlélete is. Föltehető, hogy ez nem elméletieskedés, hanem a lelki igény is megvolt rá. Kétségtelen azonban, hogy legalábbis az askézisre ma is erősen hajló kopt egyház, különösen a sivatagi szerzetesség nem henyéségből, nem rossz szokásból tartja a óraösszevonás bármikor és bármilyen okból is kialakult gyakorlatát. Lehet, hogy egy eredeti rendszer az emberi gyarlóságot vagy a fizikai és a szellemi munka szükségleteit is figyelembe véve módosult a ma ismertre. Mindenesetre ma, és sok száz éve ez is hitvallás amellet, hogy az Isten ideje, a szent idő nem a kozmikus idő, nem az ember természetes ideje. Az Egyház Ura így is az idő ura.

ÖRÖKTŐL ÖRÖKKÉ. AZ αἰών KIFEJEZÉS HASZNÁLATA A SEPTUAGINTÁBAN

PARLAGI GÁSPÁR

Egy szónak és jelentésének kapcsolata számtalan problémát vet fel. A kérdést vizsgálhatjuk például a nyelvészet, a pszichológia, a filozófia nézőpontjából is, megannyi résztudományt hozva így létre. Leggyakrabban azonban ez a probléma igen gyakorlatias formában jelenik meg egy szöveg fordítása közben: „hogyan találok meg a szó számtalan jelentéséből azt, amelyik a kontextusnak (és a szerző mondanivalójának) leginkább megfelel?” Ráadásul egyetlen nyelv egy adott szavának jelentése módosulhat is a nyelvtörténet során, új jelentésárnyalatokat vehet fel, vagy ellenkezőleg: ki is eshetnek egyes aspektusai. Elvont fogalmak esetén különösen nehézé teheti a pontos fordítást, hogy a leggyakrabban külön magyarázat nélkül, gyakran töredékes vagy bizonytalan szövegkörnyezetben használt kifejezések lehetséges jelentésrétegeit a szöveg keletkezésének helye és ideje sem teszi mindig egyértelművé. Gyakran több bizonytalan olvasatú hely is megelőz egy – a kontextus alapján határozottnak mondható – jelentésbővülést.

Az alábbiakban egy, a hellenisztikus világ vallási kavalkádjában fontos szerepet betöltő fogalom, az αἰών kifejezés jelentését vizsgálom a *Septuaginta* írásaiban, különös tekintettel a jelentésrétegek változására és az ezzel összefüggésben a fordítás kérdésére.⁸² Ennek megfelelően, a nem biblikus értelem összefoglalása után, az ószövetségi használat egyértelmű jellemzőit, majd a jelentés újszövetségi gazdagodásának fő vonásait vizsgálom meg. Ezután térnék rá az Ószövetség néhány olyan helyére, melyekben a fogalom használata eltér az előbbieken felvázolttól, s olykor egy-egy újszövetségi jelentés előzményeként jelenik meg.

⁸² Azt, hogy a kérdés nem csupán a filológus érdeklődésére tarthat számot, jól mutatja az az elsősorban az amerikai protestáns körökben a 19. század óta tartó, és ma is meglepő intenzitással zajló vita, ami épp az αἰών kifejezés jelentéséhez kötődik: nevezetesen az „örök kárhozat” értelmű kifejezésekben használt αἰών, és αἰώνιος szavak (pl. Jel 14,11; Mt 25,46) jelentése valóban „örök”, vagy csupán „hosszú perióduson át tartó”.

AZ ΑΙΩΝ KIFEJEZÉS NEM BIBLIKUS HASZNÁLATA: ELŐZMÉNYEK

A Homérosznál is jelen lévő kifejezés, melyet ő elsősorban „életerő” vagy „élet” jelentéssel használ,⁸³ fokozatosan mindinkább az időhöz kapcsolódott. Lévéen, hogy az „élet”, illetve az ’élettartam, életidő’ értelem elég közel áll egymáshoz, ehhez pedig a „nemzedék, emberöltő” fogalom kötődik szorosan, nem meglepő, hogy ezekre is már korán találunk példákat.⁸⁴ Az αἰών Hérakleitoszal⁸⁵ helyet kap a filozófiai diskurzusban is, igaz itt megszemélyesítője még csak „ostáblát játszó gyermek”, de mégis uralkodó: „egy gyermeké a királyi hatalom”.

A fogalom használatában a legfontosabb különbségtételt Platónnál találjuk. A *Timaios*zban, a világ teremtésének lényeges mozzanataként hozza létre a démiurgosz az időt: „azt gondolta ki, hogy mozgó képmását alkotja meg az örökkévalóságnak (αἰών), és berendezvén a csillagvilágot, ezzel megalkotja a nyugvó örökkévalóságnak egyvégtében szám szerint tovahaladó örök képmását, aminek idő (χρόνος) a neve.”⁸⁶ Ebben az összefüggésben jelenik meg először az αἰών az örökkévalóság absztrakt fogalmának kifejezésére.

Arisztotelésznél a két jelentésréteg sajátosan ötvöződik. Tulajdonképpen visszatér a korábbi ’élettartam’ értelemhez, de a világ örök voltának tanából következően annak élettartama is végtelen. Szerinte „sem kezdete, sem vége nincs a teljes αἰόνnak, hanem birtokolja és magában foglalja a vég nélküli időt (τὸν ἄπειρον χρόνον)”,⁸⁷ ezért halhatatlannak és isteninek is nevezi. Etimológiáját az αἰεὶ εἶναι ’mindig létezni’ kifejezésre vezeti vissza,⁸⁸ míg máshol⁸⁹ az élet mellett, egy másik, az istenhez tartozó lényegi tulajdonságként határozza meg a „folytonos és örök (συνεχῆς καὶ ἄδιος) αἰόντ”. Lényegében tehát nem változtat az αἰών szó gondolati tartalmán, csak pontosabb meghatározást (és téves, de szemléletes etimológiát) ad.

Az αἰών jelentésének a hellenisztikus korban kétségkívül nagyon jelentős a vallási tartalmú gazdagodása, melyre azáltal tett szert, hogy a Kr. e. 3. század végétől örökkévalóság-isten rangjára emelkedett Alexandriában.⁹⁰ Ez azonban

⁸³ *Il.* 4,478; 5,685; 9,415; 16,439; 17,302; 19,27; 22,58; 24,725; *Od.* 5,152; 5,160; 7,224; 9,523; 18,204.

⁸⁴ Így például Aiszkhülosznál: „Bár soha még élek /életem ideje alatt/ (ἐμὸν κατ’ αἰῶνα), ne hagyna el az istenek társasága” (*Heten Théba ellen*, 219sk.); „ősi ugyanis, gyorsan megbosszult a vétek, amit elbeszélek, mégis három nemzedékre (αἰῶνα δ’ ἐς τρίτον) megmarad” (743sk.).

⁸⁵ Fr. 52.

⁸⁶ *Timaios*z 37d – Kövendi Dénes fordítása.

⁸⁷ *De caeleo* 2,1 283b, 26skk.

⁸⁸ *De caeleo* 1,9 279a, 23skk.

⁸⁹ *Metaphysica* Λ 1072b, 28skk.

⁹⁰ Ld. pl. Sasse, H. αἰών. In: *Reallexicon für Anticke und Christentum* 1, col. 193-203, különösen col. 195-197, illetve Kákosy L., *Az alexandriai időisten*, Bp. 2001, 145-165.

a *Septuaginta* fordításával való tér- és időbeli közelsége ellenére sem gyakorolt jelentős hatást a fogalom biblikus használatára,⁹¹ így elegendő megemlítésére szorítkoznunk.

JELLEMZŐ HASZNÁLATA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Mint minden fordításban, a *Septuaginta* esetében is lehetetlen volt direkt megfeleltetéseket találni a héber és a görög szavak közt. A fordítók sokasága, és a fordítás széles időspektruma is az állandó terminológia kialakulása ellen hatott. Ennek ellenére, viszonylag jól meghatározhatók az αἰών szó héber eredetije. Legfőképp az עולם – ‘ólâm és az אד – ‘ad kifejezések⁹² görög megfelelőjeként használják,⁹³ ennek megfelelően jelentése is igazodik ezekhez. Az alábbiakban egyes szöveghelyek példáin kísérlem meg bemutatni jelentéseit.

Az עולם alapvetően egy közelebről meg nem határozott távoli múltra vagy jövőre utal. A kifejezést a szó előtt álló prepozíció pontosítja, amit a görög szöveg is elég következetesen használ. Ennek megfelelően éppúgy kifejezhet múltat és jövőt, jelenthet „rég, hajdani idők” (prepozíciója: ἀπό, héberben: מן) mint „mindenkort/örökkét” (ἐως/εἰς, לְ). Így a *nefilim* gyermekeiről azt olvashatjuk, hogy „ezek voltak a régi idők óriásai”⁹⁴ (Ter 6,4); Ezékiel jövendölésében azt, hogy „azok közé taszítalak, akik sírba szállnak, a hajdankor népeihez”(Ez 26,20).⁹⁵ Egy Dávidnak tett ígéletben (2Sám 7.16) pedig az áll: „háza és királysága örökre fennmarad szíнем előtt.”⁹⁶ Néha ez az időtávlat viszonylag kis léptékű is lehet, történelmi utalásokat is kifejezhet. A héber eredetit követve írhat „régmúlt napjait”, de ezt értelmezve „ősi idő” is előfordulhat: „Azon a napon felállítom Dávid roskadozó sátrát, ... amint a régmúlt napokban volt”⁹⁷

⁹¹ A lehetséges hatásokhoz: Kittel, R., *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament N.F. 7.) Stuttgart 1924. Idézi, és vitatja: Sasse, H., αἰών, αἰώνιος. In: Kittel, G. (szerk.): *Theological Dictionary of the New Testament* 1, Grand Rapids, 1977, 200. (Továbbiakban: TDNT.)

⁹² ‘ólâm: „hosszú időtartam, múlt, jövő”; ‘ad: „távoli/végtelen jövő, régmúlt”.

⁹³ Emelett még: אֶרֶץ | הַאֲדָמָה | מִצְרַיִם | מִן | אֶדְמָה | לְ | אֶדְמָה | לְ

⁹⁴ ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ’ αἰῶνος. Az idézetekben alapvetően a Szent István Társulat által kiadott fordítást idézem (*Biblia téka* [Cd-rom]. Budapest: Arkanum, évszám nélkül). Ahol ez (a héber fordításaként) nagyon eltért a görög szövegtől, ott a *Septuaginta* szövegéhez igazodtam. Ahol az értelmező fordítás miatt nagyon eltért az eredeti nyelvi szerkezetektől, ott is átalakítottam. A módosításokat idézeteken belüli *dőlt* szedéssel jeleztem. Helyenként ehhez a héber-magyar kétnyelvű kiadás szövegét is igénybe vettem (*Biblia*. Budapest: Makkabi, évszám nélkül).

⁹⁵ καταβίβασω σε πρὸς τοὺς καταβαίνοντας εἰς βόθρον πρὸς λαὸν αἰῶνος.

⁹⁶ ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιον ἐμοῦ

⁹⁷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἀναστήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν ... καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος.

(Am 9,11); „s megtudod, hogy ez a város lázadó város, ... s már ősidőktől fogva lázadások fészke volt”⁹⁸ (Ezdr 4,15). Olykor a szokásostól eltérően emberi élet hosszára is vonatkozhat. Dávidról – mikor a filiszteusokhoz menekült – azt mondta Achis: „Saját népe körében, Izraelben rossz hírbe keveredett, így örökre szolgám marad.”⁹⁹ (1Sám 27,12). Ebben a használatban azonban nem kell az αἰών „élettartam” értelmét keresnünk, itt az אָוֶן-nak megfelelően jelképes értelemben áll. Hasonlóképpen a magyar használathoz – jóllehet nyilvánvalóan ’élete végéig’ értelemben – nyomatékosabban fejezi ezt ki. Jól látszik ez a másik ilyen jellemző előfordulásban, a királyi jókívánságoknál. Az „örökké éljen az én *uram*, Dávid *király!*”¹⁰⁰ (1Kir 1,31) felkiáltást abszurdum volna „éljen, ameddig élni fog”-ként fordítani.

Istennel kapcsolatban a szó nyilvánvalóan mindig erősebb (nagyobb időtávlatot jelentő) értelmében áll, s ez Isten ígéreteiben/jövendöléseiben is helyet kap. Itt egy pillanatra meg kell állnunk az eddig kicsit felelőtlenül használt „örök” fogalmánál. Minthogy a Biblia nem filozófiai szöveg, nem tisztázza az általa használt fogalmakat definícióval, így hiába is keresnénk olyan egyértelmű megfogalmazást, ami Platónnál αἰών és χρόνος szembeállításából nyilvánvalóvá vált számunkra. Az, hogy a zsidó gondolkodásban mikortól beszélhetünk távoli jövő vagy múlt helyett egyértelműen végtelen időről, vagy örökkévalóságról, nem tisztázott. Sasse állítását,¹⁰¹ miszerint Deutero-Izajásnál jelenne meg az elvont örökkévalóság gondolata, többen is vitatták.¹⁰² A görög szöveg értelmét azonban ez a probléma nem befolyásolja. Az olyan himnikus szöveghelyek, mint (Zsolt 90(89),1-2) „Uram, te voltál menedékünk nemzedékről nemzedékre; mielőtt a hegyek kiemelkedtek, mielőtt a föld és a világ kialakult, Isten, te öröktől fogva, s örökké vagy!”¹⁰³ egyértelművé teszik, hogy a lehető legszélesebb értelemben kell vennünk a szó lehetséges jelentését, s ebből a szempontból a héber szöveg pontos datálása is irreveláns, hiszen mindenképp megelőzi a görög fordítás kezdetét. Ennek megfelelően használja a melléknévi formát is, mikor azt találjuk: „és ott segítségül hívta az *Úrnak* ’örök Isten’ ne-

⁹⁸ και γνώση ὅτι ἡ πόλις ἐκεῖνη ἀποστάσις ... και φυγάδια δούλων ἐν μέσῳ αὐτῆς ἀπὸ χρόνων αἰῶνος.

⁹⁹ Ἡσχυνται αἰσχυρόμενος ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν Ἰσραὴλ και ἔσται μοι δούλος εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁰⁰ Ζήτη ὁ κύριος μου ὁ βασιλεὺς Δαυιδ εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁰¹ TDNT 200, 201

¹⁰² Jenni, E, Das Wort 'ölām im Alten Testament. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1953), 1-35, ld. főleg 15-16 (továbbiakban: ZAW); valamint Preuss, אָוֶן In: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (szerk.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 539 (továbbiakban: TDOT).

¹⁰³ Κύριε, καταφυγή ἐγενήθης ἡμῖν ἐν γενεᾷ και γενεᾷ· πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι και πλασθῆναι τῆν γῆν και τῆν οἰκουμένην και ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ.

vét”¹⁰⁴ (Ter 21,33). Ez Isten ígéreteiben is hasonlóképp jelenik meg: „Ezt mondtam: Nem szegem meg szövetségemet soha”¹⁰⁵ (Bír 2,1).

Az $\tau\upsilon$ terminus erős kifejezésként utal a jövőre, ez talán elég egyértelműen megközelíti a mi „örökké” szavunk jelentését. Azon a két helyen (Jób 20,4; Hab 3,6), ahol múltra utal, a LXX nem az $\alpha\iota\omega\nu$ -nal fordítja. Gyakran áll az $\alpha\iota\omega\nu$ megerősítésképpen, ami a görög fordításban *figura etimologicá*t eredményez: „a trónod, Isten, örökkön örökké áll”¹⁰⁶ (Zsolt 45(44),7). Azonban nem ritka, hogy egy, a héber szövegben önmagában álló $\tau\upsilon$ -ot is kettőzött kifejezéssel fordítanak. Ennek oka talán a költői szövegekben előforduló szó patetikusabb fordításának igénye, talán a kifejezés nyomatékos jelentésének visszaadására tett kísérlet.¹⁰⁷ Nem valószínű azonban, hogy az alexandriai $\alpha\iota\omega\nu$ teológia hatását¹⁰⁸ kellene ebben keresnünk. A $\tau\upsilon\tau\upsilon$ $\alpha\iota\omega\nu$ formula magában is elégséges alapot biztosít ennek használatához, s ezt megerősítheti az $\tau\upsilon\tau\upsilon$ kettőzött héber forma előfordulása is (pl. Zsolt 83(82),18).

Az a néhány hely, ahol az $\alpha\iota\omega\nu$ többes számban fordul elő, nem jelent lényeges változást az időszemléletben. Még csak több időperiódus gondolatát sem feltétlenül implicálja. A héberben az $\tau\upsilon$ már említett kettőzött alakjában is többes számú az első tag, s ezenkívül – Deutero-Izajástól kezdve (Iz 45,17) – előfordul az $\alpha\iota\omega\nu$ többes számú formája is. Jóllehet a fordítás ebben sem mondható következetesnek (épp Izajásnál egyszer sem használ az LXX többes számot), de ezek nyomatékosító hatását felismerve, máshol is alkalmazhatták a formát. Nagyon ritkán még a *figura etimologica* – már amúgy is hangsúlyos – szerkezetével is kombinálták. Ezen szerkezetek hiteles magyarításáról sajnos le kell mondanunk, de ennek ellenére álljon itt erre is egy példa: „Boldogok, akik házadban laknak, téged örökkön örökké magasztalnak”¹⁰⁹ (Zsolt 84(83),5).

AZ AION JELENTÉSÉNEK BŐVÜLÉSE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Az Újszövetség írásainak vizsgálatakor rögtön szembetűnő a fogalom használatának átalakulása.¹¹⁰ Ezen változások egy része stilisztikai, ilyen például a többes szám elterjedése az „örökkön örökké” formulában; más része használatának körülményeit befolyásolja: így például az örökkévalóság állíthatósága

¹⁰⁴ καὶ ἐπεκαλέσατο ἐκεῖ τὸ ὄνομα κυρίου Θεὸς αἰώνιος.

¹⁰⁵ καὶ εἶπα Οὐ διασκεδάσω τὴν διαθήκην μου τὴν μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.

¹⁰⁶ ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. $\tau\upsilon\tau\upsilon$ $\alpha\iota\omega\nu$ $\tau\upsilon\tau\upsilon$ $\alpha\iota\omega\nu$

¹⁰⁷ TDNT 200.

¹⁰⁸ Kittel, R., *I. m.*, 73.

¹⁰⁹ μακάριοι οἱ κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων αἰνεσοῦσίν σε.

¹¹⁰ Ennek a kérdésnek összefoglalásához alapvető Sasse már idézett szócikke: TNDT 197-209.

Isten mellett Krisztusra is kiterjed. Elég egyértelműen bővült azonban maga a szó jelentése is. Röviden tekintsük át ennek legfőbb aspektusait.

Ezek közül az egyik első ránézésre is nyilvánvaló, ha fordításban nézzük: „Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világ (αἰών) tudásának szószólója? Nemde *bolondsággá tette* Isten a világ (κόσμος) bölcsességét?”¹¹¹ (1Kor 1,20). Az, hogy ez az értelmezés teljesen legitim, jól látszik a két fogalom párhuzamos szerkesztésből, és a szavak nem sokkal későbbi használatából: „Nem ennek a világnak (αἰών) a bölcsességét¹¹² [hirdetjük]” (1Kor 2,6), „hiszen a világ (κόσμος) bölcsessége balgaság Isten előtt”¹¹³ (1Kor 3,19). A két kifejezés teljesen szinonim értelemben áll. Itt tehát már mint „világ”-ot jelentő kifejezés jelenik meg az αἰών. Ebben az értelemben is állhat olykor¹¹⁴ többes számban, talán a világkép szerkezeti összetettségének (szférák) nyomaként.¹¹⁵

A végtelen időhosszra vonatkozó kifejezés (εἰς τὸν αἰῶνα) mellett – összhangban a ’világ’ jelentéssel – határozottabb időpontként is megjelenik. Az eszkhaton gondolatának előtérbe kerülésével az αἰών fogalmának új aspektusa egy kifejezésben is megjelenik. Mint e világ „élettartama”, az ítélet kezdetekor már véget kell érjen, be kell teljesejjen. Ezt fejezi ki a „világ kezdetének” (καταβολή κόσμου) ellenpontjaként, a συντέλεια αἰῶνος, az „idő beteljesedése, a világ vége” kifejezés. Ahogy az egyik példabeszéd magyarázatában áll: „Az ellenség, aki veti, a sátán. Az aratás a világ vége, az aratók az angyalok”¹¹⁶ (Mt 13,39). Alighanem a közeli beteljesedés reményét mutatja, hogy egyes szöveghelyek szerint ez az időpont már elérkezett, vagy méginkább: ez az időtartam van már folyamatban: „Így azonban az idők végén (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) egyszer s mindenkorra megjelent, hogy áldozatával eltörölje a bűnt”¹¹⁷ (Zsid 9,26). Mint-hogy a keresztyény tanításnak lényeges pontja, hogy ez a vég valami másnak a kezdete is egyben, nem meglepő, hogy megtaláljuk a másik αἰών gondolatát is; mely ez után következik, már most is megtapasztalható,¹¹⁸ de nem ebben az

¹¹¹ ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμῶραμεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;

¹¹² σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου

¹¹³ ἢ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν.

¹¹⁴ Zsid 1,2; 11,3.

¹¹⁵ TDNT 204.

¹¹⁶ ὁ δὲ ἔχθρὸς ὁ σπειρας αὐτὰ ἐστὶν ὁ διάβολος· ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνος ἐστὶν, οἱ δὲ θεριστὰι ἀγγελοὶ εἰσιν.

¹¹⁷ νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἁρματίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.

¹¹⁸ Zsid 6,5: γευμαμένους ... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος – „megtapasztalta az eljövendő világ erőt”.

időben van: (aki elhagyja mindenét Isten országáért,) „hogy ne kapna *ebben az időben* is sokkal többet, az eljövendő *korban* pedig örök életet”¹¹⁹ (Lk 18,30).

A KORÁBBI ÉRTELEM TOVÁBBÉLÉSE

Ha a kifejezés ószövetségi értelmének a fent felvázoltaktól eltérő, nem tipikus előfordulásait keressük, az általános problémákon túl, kétfelé haladhatunk az időben. Vizsgálhatjuk a korábbi jelentésréteg („élet, élettartam”) továbbélésének nyomait, illetve a későbbi, az Újszövetségben egyértelműen felismerhető jelentésgazdagodás („világ, világkorszak”) lehetséges előzményeit. Elsőként vizsgáljuk meg a korábbi értelem megjelenését a *Septuagintában*.

Ezt a jelentést egy érdekes félrefordításban megőrizte a LXX szövege. A Zsolt 90(89),8 a héber szöveg¹²⁰ szerint így hangzik: „Színed elé állítottad vétkeinket, arcod világosságába *rejtelveinket*”. A szövegben főnévi értelemben álló נִסְתָּרָה passzív participium egyedül itt fordul elő a Bibliában; ráadásul ez az egyetlen hely, ahol az נִסְתָּר („elrejt”) gyök ebben az igetörzsben (qal) szerepel. E *hapax legomenon* olvasatát azonban a héber verstan gondolatrítmusa, a jellegzetes ismétlés bizonyossá teszi: „titokunk, (értsd:) eltitkolt bűnünk”.¹²¹ A fordító azonban (a pontozatlan szövegben) ‘ólám-ot olvasva, az eddigre ennek görög megfelelőjévé vált αἰών-nal fordítja.¹²² De hogy nem teljesen automatizmusként teszi ezt, jól mutatja, hogy így is kijön valamiféle gondolatrítmus, csak ő ezt a következő két vershez köti: „mert minden napunk elmúlt, és haragodban *enyésztünk el; éveinkkel pókhálóként törődtek*. Éveink *napjai*, [van] *azokban* hetven év, ha erőben [vagyunk] nyolcvan esztendő”¹²³ (Zsolt 90(89),9-10). Ennek tükrében érthető meg a görög fordítás: „Színed elé állítottad igazságtalanságainkat; életünk ideje arcod világosságában [van].”

Az, hogy a zsidó fordító olyan korban¹²⁴ használja az „élettartam” jelentést, amikor az αἰών kifejezés jelentése már a görögök közt is erősen specializálódik, de saját nyelvi közegének (értve ezen az LXX fordítás nyelvezetét) bevett értel-

¹¹⁹ ὅς οὐχὶ μὴ [ἀπο]λάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τοῦτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.

¹²⁰ נִסְתָּרָה רִאשׁוֹן נִסְתָּרָה נִסְתָּרָה נִסְתָּרָה נִסְתָּרָה

¹²¹ BDB 761.

¹²² ἔθου τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἐνώπιόν σου· ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου.

¹²³ ὅτι πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐξέλιπον, καὶ ἐν τῇ ὄργῃ σου ἐξελίπομεν· τὰ ἔτη ἡμῶν ὡς ἀράχνην ἐμελέτων. αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν ἡμῶν, ἐν αὐτοῖς ἐβδομήκοντα ἔτη, ἐὰν δὲ ἐν δυναστείας, ὀγδοήκοντα ἔτη.

¹²⁴ Kr. e. 3. sz. vége – 2. sz. eleje (vö. Dorival, G. – Harl, M. – Munnich, O.: *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988¹, 1994², 200.). Éppen ez az Αἰών-teológia kialakulásának ideje is.

mezésétől is jelentősen eltér vele, mindenképpen érdekes eset. A régebbi értelem meglepő felbukkanása azt sejteti, hogy a szerző nem csak a görög nyelv, de az irodalom területén is rendelkezhetett némi műveltséggel; ami persze inkább a zsidóság középkori zárkózottsága visszavetítésének, mint a hellenisztikus világ szellemiségének mond ellent.

ÖRÖKKÉVALÓSÁG?

A már említett probléma megoldását, hogy mikortól beszélhetünk valóban végtelen időről a zsidó gondolkodásban, az is nagyban megnehezíti, hogy az esetek nagyon nagy többségében gyakorlatilag csak prepozíciós, vagy jelzői értelmű (ebbe a héber *constructus*, és annak mintájára szerkesztett görög genitivus alakok is beleértendő) szerkezetekben találkozunk vele. A másik kérdés, hogy az idő ellentétéként értelmezett absztrakt örökkévalóság egyáltalán előfordul-e a *corpus*ban, jórészt egyetlen hely olvasatán múlik. Minthogy az αἰών itt is a héber עוֹלָם terminust (ami ráadásul itt is hiányos írásmóddal van írva: עוֹלָם) helyettesíti, a probléma javarészt ennek értelmezésére megy vissza.

„Mindent szépen alkotott, a maga idejében; és az αἰών-t is szívükbe helyezte, hogy az ember meg ne találja, amit az Isten tesz, kezdettől végig”¹²⁵ (Préd 3,11). Az, hogy a szó jelentése kapcsolatban van az idővel, a szövegkörnyezetből szinte egyértelmű. Két verssel előzi meg csupán a híres felsorolás: „Ideje¹²⁶ van a születésnek és ideje a meghalásnak...” (Préd 3,2-8). Ez alapján „a világ” jelentés (vö. pl. Vulgata) roppant valószínűtlennek tűnik, s emellett semmilyen egyéb kontextuális érv nem szól. Hasonlóképp nem látszik valószínűnek a „világ ideje” értelmezés sem, hiszen a vers elején álló „minden”, a fejezet első versére: „mindennek megvan az ideje...”, és az azt követő felsorolásra utal vissza, nem ’mindenség’ értelemben áll. Azonban ezen túl is számos problémába ütközünk. Felmerült,¹²⁷ hogy esetleg ’időtartam/élettartam’ értelemben áll itt: Isten nem csupán minden keletkezésének idejét, hanem fennállásának tartamát is meghatározta. Ez az értelmezés jól megfelelne a görög kifejezés régi értelmének, a héber fogalomnak azonban mindenképp egyedi használata lenne. Hasonló értelemben máshol a Prédikátor könyve is az „élete napjai”¹²⁸ kifejezést használja. Ráadásul a görögre semmiképp nem alkalmazható, mert a negatív célhatározós

¹²⁵ σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλὰ ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν, ὅπως μὴ εὕρη ὁ ἄνθρωπος τὸ ποίημα, ὃ ἐποίησεν ὁ θεός, ἀπ’ ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους.

¹²⁶ A görögben: καιρός, a héberben: נַעַם

¹²⁷ ZAW 26-27.

¹²⁸ ἡμέραι ζωῆς αὐτοῦ, וַיַּעַם יָמָיו (Préd 5,17; 8,15).

szerkezet értelmezése így lehetetlen,¹²⁹ ebben az esetben az első, pozitív kicsen-
gésű kijelentés folytatása lenne ez a tagmondat is.

Valószínű, hogy egyfajta szembenállásban áll az „idő(pont)” szóval, de ennek pontos jellege vitatható. Az ’időtlenység/örökkévalóság’ értelem is lehetséges, de korántsem olyan magától értetődő, mint azt az ezen az állásponton lévő állítják.¹³⁰ A kontextus szerint ez az adomány nem túl pozitív az ember számára: amennyiben ez ironikus utalás az ember életének rövidségére, vagy a felfogóképességének korlátaira, úgy állhatna például „távoli jövő”, de akár ’régmúlt’ értelem is; mindkettő kontextusában megtapasztalható az emberi múlandóság és az ismeretek hiánya; s ezzel elkerülhetjük az egyedi olvasat problémáját. A két verssel későbbi használat (Préd 3,14): „amit Isten tesz, az megmarad örökre”, a kifejezés (εις τὸν αἰῶνα/עוֹלָם) sztereotip volta miatt, csupán valószínűsítheti, de nem bizonyíthatja a szélesebb értelmet. A héber és a görög kontextus azonban egyaránt olyan bizonytalan, hogy ennek a kérdésnek pusztán a szövegből való eldöntésére sajnos nincs lehetőség.

A korpusz egészére nézve, a szigorú értelemben vett ’örökkévalóság’ értelem ellen szól az is, hogy – ha nem is jellemző módon, de – használja a görög szöveg a πρὸ τοῦ αἰῶνος – „az aión előtt” kifejezést is;¹³¹ ez pedig ’örökkévalóság’ értelemben csak nagyon nagyfokú költői túlzásként nem lenne logikai képtelenség.

AZ ÚJSZÖVETSÉGI ’VILÁG’ ÉRTELEM LEHETSÉGES ELŐZMÉNYEI

A héber kánonban benne lévő könyvekben nem találunk egyértelműen erre utaló helyeket. Preuss szerint¹³² néhány helyen előfordul, hogy az עוֹלָם a kontextus alapján esetleg „világ”-ot, vagy „világ ideje”-t jelentsen; így például Izajásnál – minthogy közvetlenül utána Isten teremtő voltát hangsúlyozza – az עוֹלָם אֱלֹהִים kifejezés: „Hát nem tudod és nem hallottad még, hogy עוֹלָם אֱלֹהִים az Úr, aki a föld határait teremtette...”¹³³ (Iz 40,28). Azon túl, hogy érvelése a tágabb szöveggörnyezetben nem feltétlenül meggyőző, a görög fordító semmiképp sem így értette. Az általa használt melléknévi forma (θεὸς αἰώνιος) egyértelmű jelentéssel bír: „örök Isten”. A kanonikus apokaliptikával kapcsolatban

¹²⁹ Minthogy a héberben itt álló összetétel (אֱלֹהִים מְבֹרָךְ) teljesen egyedi, lehetséges egy „csakhogy”, „anélkül, hogy” értelmezés is – a görög szerkezet azonban egyértelmű.

¹³⁰ Seow, C. L., *Ecclesiastes: A new translation with introduction*, New York 1997, 163.

¹³¹ Pl. Péld 8,23; Tób 6,18; 13,13(S); Sír 23,8;

¹³² TDOT 538-39; 542-43.

¹³³ καὶ νῦν οὐκ ἔγνωσας εἰ μὴ ἦκουσας; θεὸς αἰώνιος ὁ θεὸς ὁ κατασκευάσας τὰ ἄκρα τῆς γῆς...

annyiban igaza van, hogy Dániel könyvében valóban megtaláljuk egy eljövendő kor képét,¹³⁴ melyben „a fölséges szentjei” uralkodnak; ez egyértelműen ezen a világon lesz, s meghatározására az „ezeknek a királyoknak a napjaiban” formulán kívül nem ad speciálisabb fogalmat. Az ׀לן (illetve arámi megfelelője az ܢܠܢܢ) kifejezés csak annyiban kap szerepet benne, hogy ez a korszak (s itt az eddig megszokott formáknak megfelelő kifejezéseket használja) örök. Alighanem valóban ugyanabból a gondolati háttérből fakad ez a jövendölés, mint a későbbi „eljövendő világ” (αἰὼν ἐρχόμενος /אֵלֶּיךָ ׀לן) kifejezés, de ez a *terminus technicus* csak később alakult ki.

A deuterokanonikus íráskor között azonban vannak példánk, ahol a szöveg helyenként elég egyértelműnek látszik. A *Codex Sinaiticus* (S) szövegében ezt találhatjuk (Tób 3,2): „Igazságos vagy Uram, s minden tetteid igazságosak, s minden utad irgalom és igazság. Te ítéled meg a világot (αἰὼν).”¹³⁵ A másik szöveg hagyomány – a *Codex Vaticanus* (B) és *Alexandrinus* (A) szerint – azonban ellentmond ennek: „... s igaz és igazságos ítélettel (*lit.* ítéletet) ítélsz örökké (εἰς τὸν αἰῶνα)”.¹³⁶ Annak, hogy a legtöbb modern fordítással szemben az BA hagyományt fogadjuk el eredetibbnek, nem az az oka, hogy a prepozíció kihagyását írnohibának tulajdonítjuk. Jóllehet a ῳκρίνεις εἰς- szerkezet összevonása tipikus, és az összecsengés miatt jól magyarázható lenne, a szöveg ennél jobban – talán tudatosabban – szerkesztett. A ῳκρίνω (ítél) ige tárgyatlan használatára elég kevés példánk van a Bibliában, és ezekben az esetekben szinte mindig áll mellette valamiféle kiegészítés az ítélet módjára,¹³⁷ illetve arra, ami szerint, vagy akik között ítélnék.¹³⁸ Aligha véletlen a tárgy (igaz és méltányos ítéletet) kihagyása, és a prepozíció elhagyásával tárgyesetben hagyott αἰὼν egyidejű előfordulása. Azonban, amikor a szövegrész eredetijét keressük, azt találjuk, hogy ez az értelmezés később jöhetett csak létre. Tóbiás könyvének arámi és héber töredékei közt ez a szakasz nem szerepel, de a többi helyen sem találkozunk az ׀לן olyan előfordulásával,¹³⁹ ami ezt az értelmezést megerősíthetné.

¹³⁴ Ezzel kapcsolatban idézi: Dán 2,44; 7,14.18; 12,3.

¹³⁵ Δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ πάντα τὰ ἔργα σου δίκαια, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ σου ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια· σὺ κρίνεις τὸν αἰῶνα.

¹³⁶ Δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ πάντα τὰ ἔργα σου, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ σου ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια, καὶ κρίσις ἀληθινὴ καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα.

¹³⁷ Pl. méltányosan, igazságosan, igazságtalanul (pl. Bölcs 12,18; Sír 35,18; Zsolt 81,2)

¹³⁸ Pl. Iz 11,3; Ter 16,5. Kivétel ez alól az újszövetségi általános tiltás: ne ítélezzetek! (Mt 7,1; Lk 6,37).

¹³⁹ Vö. 4Q197(Frg 4i); 4Q200(Frg 6); 4Q196(Frg 17ii); 4Q196(Frg 18). In: Wagner, C. J. (hrsg.), *Polyglotte Tobit-Synopse*, Göttingen 2003. Az ehhez nagyon hasonló eltérést mutató Tób 13,18-ban, ahol a BA szövege értelmezi másként a szöveghelyet, a párhuzamos arámi töredék, a 4Q196(Frg 18) az S sztereotipikus szóhasználatát erősíti meg.

Az a megállapítás is igaz¹⁴⁰ – jóllehet magában nem perdöntő –, hogy a gondolatritmust az utóbbi szövegvariáns folytatja jobban. Ráadásul ezt megerősíti egy néhány verssel későbbi szakasz (Tób 3,5), ahol erre utal vissza a szöveg: „ítéleteid igazságosak”.¹⁴¹ A *Codex Sinaiticus* szövegében máshol is van példa az αἰών olyan megjelenésére, ahol az félreértésből fakad. Sirák fia könyvében (Sír 43,7) a Holdról azt olvashatjuk: „ez az a csillagzat, amely fogyni kezd, *miután* megtelt.”¹⁴² A *Sinaiticus* szövegében azonban a συντελεία kifejezéshez hozzákapcsolja az – egyébként az előző versben szereplő – αἰών-t; s az újszövetségi formulát olvassa ki belőle: „fogyni kezd az idő beteljesedése után”. Bár a Tób 3,2 olvasata nyelvtanilag és jelentésében is értelmes szerkesztésben áll, egy mindenképpen későbbi jelentésréteg hatását mutatja. Jóllehet nem eldönthető, hogy ez mikor került a szövegbe, aligha előképe az újszövetségi szóhasználatnak.

Alighanem az egyetlen ószövetségi írás (a deuterokanonikus műveket is beléértve), amelyben az αἰών ’világ’ jelentésben szerepel, a Bölcsesség könyve. Az ezzel kapcsolatban megemlíthető helyek közül¹⁴³ különösen a Bölcs 13,9 fogalmaz egyértelműen: „Ha egyszer olyan nagy szellemi készségük volt, hogy át tudták kutatni a világot (αἰών), honnét van, hogy nem találták meg előbb ennek urát?”¹⁴⁴ Hogy valóban ezzel a jelentéssel rendelkezik, az az előzményekből teljesen nyilvánvaló: „Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján meg lehet ismerni teremtőjüket” (Bölcs 13,5). Tehát a teremtés egészeként értelmezett „világ”, s még csak nem is a ’világ ideje’ értelemben áll itt a kifejezés.

ÖSSZEGZÉS

Dióhéjban tehát áttekintettük az αἰών, e régi görög terminus jelentésének gazdagodását a biblikus nyelvben. E kifejezés legfőbb történeti érdekessége, hogy míg más fogalmaknál a demitizálódás első lépése volt bekerülésük a filozófiába, ez épp azon keresztül indult mitikus útjára: az istenné válás felé. De mindeközben a Biblia szövege megőrizte, továbbfejlesztette használatát; természetesen nem a kortól függetlenül, de távol tartva a mitológia túlzott beszüremkedésétől.

¹⁴⁰ Zimmermann, F., *The Book of Tobit: An English translation with introductions and commentary*, New York 1958, 60; idézi: Moore, C. A., *Tobit: A new translation with introduction*, (The Anchor Bible 40/A) New York 1996, 138-39. (Egyébként Moore ennek ellenére az S szövegét fogatja el).

¹⁴¹ ... πολλαί σου αἱ κρίσεις ὑπαρουσιν (BA: εἰσιν) ἀληθιναί...

¹⁴² φωστὴρ μειούμενος ἐπὶ συντελείας (Az S szerint: ἐπὶ συντελεία αἰώνος).

¹⁴³ Bölcs 13,9; 14,6; 18,4

¹⁴⁴ εἰ γὰρ τοσοῦτον ἰσχυσαν εἶδεναι ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα, τὸν τούτων δεσπότην πῶς τάχιον οὐχ εὔρον;

Reményeim szerint láthatóvá vált az ószövetségi használat főképp sztereotipikus jellege is, azzal az egyetlen kivétellel, amit a legkésőbbi, s már görög nyelven írt Bölcsesség könyve jelent. Természetesen a cezúra csak azért tűnhet ilyen élesnek az Ó- és Újszövetség közt, mert az intertestamentális műveket most figyelmen kívül hagytuk. Vizsgálatunk eredménye szerint a jelentésgazdagodás forrása a zsidóságban tehát mindenképpen ezekben keresendő...

A RÓMAI ÉV ÉS A LUPERCALIA

ADAMIK TAMÁS

1.1. Livius *Ab urbe condita* (A város alapításától) című történeti művében Róma második királyának, Numa Pompiliusnak vallási reformjait ismerteti. E leírásában van egy tartalmát tekintve sokat vitatott, szövegkritikai problémáktól terhes részlet, mely így hangzik:

Atque omnium primum ad cursus lunae in duodecim menses describit annum; quem quia tricenos dies singulis mensibus luna non explet desuntque <undecim> dies solido anno qui solstitiali circumagitur orbe, intercalariis mensibus interponendis ita dispensavit, ut uicesimo anno ad metam eandem solis unde orsi essent, plenis omnium annorum spatiis dies congruerent (1,19,6).¹⁴⁵

Már Weissenborn megjegyzi kommentárjában,¹⁴⁶ hogy az *atque* (és) kötőszó az új témára való átmenetet jelzi, az *omnium primum* (mindenekelőtt) pedig azt, hogy a naptár tárgyalása után egyéb állami és vallási intézmények leírása következik. Az *ad cursum lunae* szókapcsolatban az *ad* jelentése 'szerint', tehát „a hold keringése szerint.” Livius tehát a holdévet írja le. A *duodecim* számnévvél pedig arra utal, hogy korábban az év nem tizenkét hónapra volt felosztva. Bücheler *describit* javítása a kódexek *describit* olvasata helyett indokolt, mert a *describo* ige azt jelenti, hogy leír, lemásol, a *discribo* pedig azt, hogy szétválaszt, feloszt, s kéziratokban a kis különbség miatt folytonosan felcserélik ezt a két igét. A *tricenos dies... luna non explet* annyit mond, hogy a hold az egyes hónapokban nem tölt ki harminc-harminc napot, és pedig azért nem, mert a hold keringési ideje 29 nap 12 óra 44 perc; tehát a holdév csak 354 napos. A teljes évből (*solido anno*) hiányoznak napok, *desuntque dies*; ez a kódexek olvasata. A kutatásban már korán felmerült, hogy a *desuntque* (hiányzik még) után a kézirati hagyományban kiesett valami, és a hiányzó részt legmegfelelőbben az *undecim* (tizenegy) számnévvél pótolhatjuk. A kéziratokban az *intercalares* olvasat szerepel, s ezt Gronovius *intercalaribus*ra változtatta, hogy grammati-

¹⁴⁵ Livius szövegét és a kritikai apparátust a következő kiadásból idézem: Titi Livi *Ab urbe condita*. Recognovit et adnotatione critica instruxit R. M. Ogilvie Tomus I, Libri I-V. Oxonii 1974.

¹⁴⁶ Titi Livi *Ab urbe condita* libri erklärt von W. Weissenborn. Erster Band. Erstes Heft: Buch I, achte Auflage von H. J. Müller, Berlin 1885, 141-142.

kailag egyezzék a *mensibusszal*. Heerwagen azonban az *intercalaribus* helyett az *intercalariis* olvasatot javasolja azzal az indokkal, hogy Livius a 37,59,2-ben is ezt a változatot használja: *mense intercalario*.

Livius szerint Numa szökőhónapok beiktatásával egyenlítette ki a holdév és a napév közötti időbeli különbséget, de nem tér ki arra, hogy hány és milyen időtartamú szökőhónapokról van szó. Azt azonban hangsúlyozza, hogy a szökőhónapok beiktatása eredményeképpen a huszadik évben (*vicesimo anno*) a holdév napjainak száma eléri a napévéét. Livius tehát a Caesar előtti évvel számol, s annak módosítását Numának tulajdonítja. Ez a Caesar előtti év 355 napos volt. Th. Mommsen úgy véli, hogy négy ilyen év alkotott egy ciklust, mégpedig úgy, hogy minden második évben február 24.-e után beiktattak egy 23 napos, és minden negyedik évben egy 22 napos szökőhónapot. Így a ciklus 1465 napot tartalmazott, 4 nappal többet, az év pedig 366 és egy negyed napot, így nem esett egybe a nap pályájának idejével. A különbséget azonban ki lehetett egyenlíteni úgy, hogy 20 évet tekintettek egy ciklusnak, 11 szokásos, azaz 355 napos évet, 7 szökőévet 23 szökőnappal és 2 szökőévet 22 szökőnappal iktattak közbe. Ez összesen 7305 napot tesz ki, amit ha elosztunk hússzal, 365 és $\frac{1}{4}$ napot kapunk, ami megegyezik a nap pályájának idejével.¹⁴⁷

Az *ad metam eandem solis* szókapcsolatot a *congruerent* igealakokkal kell összekapcsolni: „a ugyanazon napéjegylenlőségi ponttal egyezzenek meg,” azaz a 20. évben az év napjai naptárilag is megegyeztek a nap körpályájának napjaival. A *plenis... spatiis* arra utal, hogy csak a periódus végén esett egybe a holdév a napévvvel a szökőhónapok beiktatása miatt, mert közben az évek vagy túlságosan rövidek, 355, vagy túlságosan hosszúak, 378, illetve 377 naposak voltak. Ez a húsz éves ciklus, amellyel Livius számol, a valóságban sohasem létezett – mondja Th. Mommsen. Feltehetőleg e húszéves ciklust egy tudós eszelte ki, hogy azt a zűr-zavart, amely a naptárban Caesar kora előtt már régen bekövetkezett, megszüntesse, s mindezt Numának tulajdonította, akit a római hagyomány Püthagorasszal hozott kapcsolatba, amiből az következik, hogy értett az aritmetikához.

A fenti értelmező megjegyzések figyelembevételével Livius idézett latin szövege magyarra így fordítható:

„És mindenekelőtt tizenként hónapra osztja be az évet a hold körforgása szerint; mivel azonban az egyes hónapokban a hold nem tölti ki a harminchárom napot, és hiányzik [tizenegy] nap a teljes évből, amely alatt a nap körútját megteszi, szökőhónapok beiktatásával úgy szabályozta az évet, hogy a huszadik évben a napok egybeessenek ugyanazon napéjegylenlőségi ponttal, ahonnan kiindultak, mert minden év időtartama kitöltődött.”

¹⁴⁷ Mommsen, Th., *Die römische Chronologie bis auf Caesar*. Zweite durchgesehene Auflage, Berlin 1859, 43-45.

Weissenborn azt is megemlíti idézett helyén, hogy Livius azért hangsúlyozza a 12 hónapra való osztást, mert korábban nem így volt, majd megjegyzi, hogy szerzőnk talán a Romulus-évre gondol, amely márciustól decemberig tartott, és 304 napból állt, mert a két téli hónapot a mezőgazdasági munkák szempontjából üresnek tartották.

Ogilvie kommentárjában szintén utal a tíz hónapból álló évre, majd hivatkozik Ovidius *Fasti* 1,27-re és 3,99-100-ra, ahol is Ovidius Romulusnak tulajdonítja a tíz hónapból álló évet, továbbá Censorinus 20,2-re, ahol ugyanezt találjuk. Ogilvie azonban hamisnak tartja ezt az elképzelést, mivel szerinte a legkorábbi római közösség pásztorkodó volt, nem pedig földművelő, s a pásztorkoknak a téli hónapokkal is számolniuk kellett, azaz 365 napon keresztül kellett etetni és gondozni az állatokat minden évben. Efféle spekulációkat olyan korból vetítettek vissza – mondja – amelyben a hónapok napjainak száma már rögződött. A primitív közösségekben ugyanis a hónapok napjainak száma nagyon eltérő volt. A 12 hónapos kalendáriumot nemcsak az sugallta, hogy harmóniába hozzák a hold- és napévet, hanem az is, hogy ebben az időben már pontosabban kiszámították mind a hold, mind a nap pályáját. E számításokat a babilóniaiak végezték el, tőlük átvették az etruszkok, majd az etruszkoktól a rómaiak.

Ezen átvétel *terminus ante quem*jét az a tény szolgáltatja – állapítja meg Ogilvie –, hogy a tizenkét hónappal számoló római naptár semmilyen utalást nem tartalmaz a *Iuppiter Capitolinus* templom felszentelésére, amely Kr. e. 509-ben történt. A *terminus post quem* pedig a hónapok nevei alapján állapítható meg, amelyek között az *Aprilis* az etruszk *apruból* származik, s ez a szó a görög *Aphroditével* azonosítható. Abból a tényből tehát, hogy az egyik hónapnak etruszk neve van, az következik, hogy ez az elnevezés akkor jött létre, amikor az etruszk befolyás erős volt. Tehát mindez az etruszkizáló periódus idején történt, mintegy száz évvel Numa után.¹⁴⁸ A későbbi hagyomány azért tulajdonította ezt Numának, mert e király híres volt vallási reformjairól, továbbá a két új hónap egyikének neve, a *Ianuarius* hidat képez a *Ianus*-kultuszhoz, amelyet a hagyomány szerint Numa vezetett be.¹⁴⁹

Einar Gjerstad szerint van igazság abban, hogy valamikor az év tíz hónapot tartalmazott, az viszont téves spekuláció eredménye, hogy az ilyen év 304 napból állt. Azok az antik szerzők, akik ezt kitalálták, saját koruk naptárából indultak ki, vagyis abból, hogy az egyes hónapok 30 vagy 31 naposak.¹⁵⁰ A modern tudósok is átvették ezt a hagyományt, és azt, hogy eredetileg a januárt és a februárt nem számították bele az évbe, mert ebben a két hónapban szüneteltek

¹⁴⁸ Ezt azért is érdemes megemlíteni, mert már Hahn István 700 körülre teszi a 12 hónapból álló holdév bevezetését; vö. *Naptári rendszerek*, Budapest 1983, 48.

¹⁴⁹ Ogilvie, R. M., *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford 1965, 95-96.

¹⁵⁰ Gjerstad, E., Notes on the Early Roman Calendar. In: *Acta Archaeologica* 32 (1961), 200.

a mezőgazdasági munkák. Ezt a nézetet már Agnes Kirsopp Michels cáfolta, bizonyítva, hogy a földművesnek ezekben a hónapokban is akadt dolga mind a földdel, mind az állatokkal.¹⁵¹ Mint fentebb láttuk, Ogilvie hasonló véleményt képviselt. A 10 hónapból álló év bizonyítékát Macrobius szolgáltatja, aki leírja hogy Laviniumban minden hónap *kalendae*-jén (azaz elsején) áldozatot mutatnak be Iunónak *a mense Martio ad Decembrem* (Saturn. 1,15,18). Laviniumban tehát csak 10 hónap elsején mutattak be áldozatot Iunónak, ez azt bizonyítja, hogy egy régebbi hagyományt őriztek meg.¹⁵²

De melyik volt ez a 10 hónap? – teszi fel a kérdést Gjerstad. A válasz egyszerű lenne: márciustól decemberig, ahogyan ezt Laviniumban tették. Gjerstad szerint nem ilyen egyszerű a válasz, mert a római naptárt a *ius divinum*, az isteni jog szabta meg. Th. Mommsen érdeme, hogy megállapította: a ránk maradt felírt naptárok nagy betűvel jelölt 45 állami ünnepe ősi eredetű, a Tarquiniusok korára nyúlik vissza. Nos, januárban és februárban vannak olyan ünnepek, amelyek a város alapítása előtti időkben már megvoltak, például *Agonalia*, *Lupercalia*, *Ferialia* stb. Ezeket az ünnepeket kezdettől fogva januárban és februárban ünnepelték, következésképpen a január és a február kezdettől fogva az évhez tartozott. Van azonban olyan két hónap, amelyben sem a Numa korára visszavezethető, sem a város alapítása előtti időre datálható ünnepek nincsenek, s ez a két hónap a szeptember és a november. „Valószínűnek tűnik, hogy ez adja a kulcsot a 10 hónapból álló római év problémájának megoldásához. Mivel nem voltak olyan ünnepek, amelyeket meg kellett volna ülni e hónapok folyamán, ezek kiestek a naptár vallásos szférájából, minthogy nem tartoztak a *ius divinum*hoz.”¹⁵³ Erre a primitív időszámításra a néprajzban sok példát lehet találni. Sok úgynevezett primitív népnél szerte a világon vannak úgynevezett kettős vagy dupla hónapok, azaz bizonyos hónapokból kettő van. Ám ezek az ünnep nélküli hónapok a profán munka szempontjából igen fontosak; például a rómaiaknál az egész szeptembert elfoglalta a szüret, ezért a vallásos ünnepeket előtte tartották, augusztusban és utána októberben. Novembert pedig a szántás és a vetés foglalta el, s csak utána következtek az állami ünnepek, a *saturnalia* decemberben, amelyen éppen a vetés bőségéért könyörögtek.¹⁵⁴

A fentiek értelmében feltételezhető, hogy a *sextilis* eredetileg dupla hónap volt, amely megfelelt a Iulianus előtti naptár *sextilis*ének és *september*ének. A *september* pedig a másik dupla hónap volt, amely megfelelt a Iulianus előtti naptár októberének és decemberének. Az október, november és december eredetileg megfelelt a Iulianus előtti naptár decemberének, januárjának és febru-

¹⁵¹ *TPAPhA* 80 (1949), 328 skk.

¹⁵² Gjerstad, Notes on the Early Roman Calendar, 201.

¹⁵³ Uo. 203.

¹⁵⁴ Uo. 204-205.

árjának. Az úgynevezett Numa-év tehát kronológiailag 12 hónapból állt, olyan értelemben, hogy a *sextilis* és a *september* dupla időtartalmú volt, ezért naptárilag csak 10 hónapot számítottak. Vallásos ünnepeket a legkorábban Tarquinius Priscus korában vezettek be szeptemberben és novemberben. Ezért igaza van Iunius Gracchanusnak, aki azt írja, hogy a 12 hónapos évet egy Tarquinius király vezette be, s ez a király Tarquinius Priscus volt. Utódja pedig, Servius Tullius a ciklikus interkalációt inaugurálta – írja Gjerstad.¹⁵⁵

Kérdés ezek után, hogy a liviusi változat az év tizenkét hónapos beosztásáról Livius konstrukciója-e vagy egy korábbi hagyomány pusztá reprodukciója. Mint fentebb láttuk, ugyanez a vélemény Ovidius *Fastij*ában is megtalálható. Livius az első könyvét a Kr. e. húszas években, Ovidius pedig Kr. u. 1. és 8 között írta *Fastij*át, tehát átvehette Livius véleményét. Róma őstörténetének irodalmi tradícióját Liviuson kívül Dionüsziosz Halikarnasz-szeusz és Diodorus Siculus is megörökítette. Az előbbi, bár részletesen ismerteti Numa Pompilius reformjait, nem beszél naptári munkálatiról,¹⁵⁶ az utóbbinak pedig csak egy rövid töredéke maradt fenn Numa Pompiliusról, s ebben nincs szó a naptárról.¹⁵⁷ E művek alapján tehát nem lehet eldönteni, hogy Livius saját ötletét öntötte-e formába, vagy egy korábbi hagyományt vett át.

1.2. Van azonban egy másik ókori szerző, Plutarkhosz (Kr. u. 45-120), aki Liviusnál részletesebben foglalkozik Numa naptári reformjával. Szövegének egy részét szó szerint célszerű idézni, mert sok értékes részlettel gazdagítja Livius beszámolóját: „Numa csillagászzal is foglalkozott, nem alaposan ugyan, de nem is minden hozzáértés nélkül. Romulus uralkodása idején ésszerűtlenül és minden rendszer nélkül állapították meg a hónapok időtartamát. Egyes hónapokban húsz, másokban viszont harmincöt, sőt annál is több nap volt. Sejtelmük sem volt a nap és a hold pályája közötti különbségről, csak arra ügyeltek, hogy minden évben háromszázhatvan nap legyen. Numa kiszámította, hogy a holdév háromszázötvennégy és a napév háromszázhatvanöt napja közt tizenegy napnyi különbség áll fenn. Ennek a tizenegy napnak a kétszereséből, vagyis huszonnégy nappól minden második év február hónapja után beiktatott egy szökőhónapot, amelyet a rómaiak mercedinusnak neveznek. Az év tartamának szabálytalansága, amelyet Numa ilyenképpen némileg orvosolt, később további javításra szorult” (Numa 18).¹⁵⁸

¹⁵⁵ Uo. 205.

¹⁵⁶ Dionysius of Halicarnassus. *The Roman Antiquities*, books I-II, with an English translation of E. Spelman, Cambridge, Massachusetts (1937) 1990, II, 68-76.

¹⁵⁷ Diodrus of Sicily, *The Library of History*, books IV 59-VIII, with an English translation by C. H. Oldfather, Cambridge, Massachusetts (1939) 1993, VIII,14.

¹⁵⁸ Plutarkhosz, *Párhuzamos életrajzok* 1, (ford. Máté Elek) Budapest 1978, 151-152.

A folytatásban pedig arról tájékoztat Plutarkhosz, hogy Numa megváltoztatta a hónapok sorrendjét is: márciust, amely addig első volt, a harmadik helyre tette, januárt az elsőre, amely Romulusnál a tizenegyedik volt, februárt pedig a másodikra, amely korábban a tizenkettedik, azaz az utolsó helyet foglalta el. Majd megemlíti, hogy vannak, akik úgy gondolják, hogy a januárt és februárt Numa csatolta az esztendőhöz. E megjegyzéséből úgy tűnhetnék, mintha Plutarkhosz csak az előbbi nézetet képviselné, a folytatásból azonban az látszik, hogy e másodikat is lehetségesnek tartja. Azzal folytatja ugyanis, hogy az utolsó hónap neve, a *december* azt bizonyítja, hogy kezdetben az év tíz hónapból állt. Márciussal kezdődött az év, az attól számított ötödik hónapot *quintilis*nek, a hatodikat *sextilis*nek nevezték el. Amikor január és február a március elé került, „az említett *quintilist* továbbra is ötödiknek nevezték, noha szám szerint a hetedik lett.”¹⁵⁹

Ezután Plutarkhosz a hónapnevek etimológiáját adja: március Marsról van elnevezve, Romulus atyjáról, április Aphroditéről, akinek ebben a hónapban mutatnak be áldozatot (mások szerint az *aperire* (kinyit) igével hozható kapcsolatba, mert ez a hónap *nyitja ki* a virágokat). A májust Maiáról, Mercurius anyjáról, június pedig Iunóról kapta a nevét. (Mások szerint május a *maiores*ről (idősebbekről), június a *iuniores*ről (a fiatalabbakról) nevezték el).¹⁶⁰ A többi hónap a sorrendjéről kapta a nevét. Később a *quintilist* Iulius Caesarról, a *sexilist* pedig Octavianus Augustusról nevezték el. A szeptembert és az októbert Domitianus császár saját családi nevééről nevezte el Germanicusnak és Domitianusnak, de császár meggyilkolása után e hónapok visszakapták eredeti nevüket.

Plutarkhosz beszámolójából arra következtethetünk, hogy Livius előtt több, egymástól eltérő változat létezett az évről és a naptárról a római hagyományban. Livius ebből a már létező hagyományból választotta ki saját változatát. E következtetésünket megtámogatja Censorinus, aki a Kr. u. 3. században részletesen foglalkozik a kérdéssel.

1.3. Censorinus Kr. u. 238-ban írta *De die natali* (Születésnapról) c. munkáját egy bizonyos Q. Caerelliusnak születésnapjára ajándékkul. A munka egy könyvben 24 hosszabb fejezetből áll, és két részre oszlik. Az első az emberi életről szól, a második pedig az időről. A 20. fejezetben a hold- és a napévet tárgyalja. Azt mondja, hogy az év tekintetében olyan nagy a változatosság, hogy nehéz lenne egyedül Itáliában is feltérképezni az évet, mert az mindenütt más. Például más volt Ferentinumban, más Laviniumban, más Albában és más Rómában. Mivel

¹⁵⁹ Uo. 152.

¹⁶⁰ Ezek az értelmezések némileg eltérnek Hahn István adta értelmezésektől, vö. *Naptári rendszerek*, 48: „Az első hónapot apjáról, Mars istenről nevezte el (*Martius*), a második istennő-sanyjának, Venusnak etruszk nevét kapta (*Apru*, vö. gör. Aphrodité, *Aprilis*), a harmadik a meglett korúak (*maiores*) tiszteletére *Maius*nak, a negyediket, hogy a fiatalabbaknak is kedvében járjon, *Iunius*nak (vö. *iuniores*) nevezte el.”

mindezekről az évekről hosszasan kellene írnia, s ez szétfeszítené műve kereteit, ezért csak a rómaiak évét fogja tárgyalni: *ad Romanorum annum transibimus* – „a rómaiak évvére fogunk rátérni” – írja (20,2).

Licinius Macer és utána Fenestella azt írták, hogy kezdettől fogva 12 hónapból állt az év¹⁶¹ – mondja. De inkább kell hinni Iunius Gracchanusnak, Fulviusnak, Varrónak és Suetoniusnak, akik úgy gondolják, hogy 10 hónap volt az évben, úgy mint akkor Albában, ahonnan a rómaiak származnak.¹⁶² Ez a 10 hónap csak 304 napból állt, mert március 31, április 30, május 31, június 30, *quintilis* 31, *sextilis* és szeptember 30-30, október 31, november és december 30-30 napos volt. A harmincegy napos hónapokat teljesnek (*pleni*), a harminc naposokat hiányosnak (*cavi*) nevezték (20, 3). A továbbiakban szó szerint idézem, mert fontos információkat közöl témánkkal kapcsolatban. „Később akár Numa, ahogyan Fulvius, akár, ahogyan Iunius mondja, Tarquinius 12 hónapossá és 355 napossá tette az évet, jóllehet a hold tizenkét hónapja alatt 354 napot látszott kitölteni. Ám hogy egy nappal több lett, az vagy véletlenségből, vagy, amit inkább hiszek, abból a babonából történt, amely szerint a páratlan számot teljesnek és szerencsésebbnek tartották. Biztos viszont, hogy a korábbi évhez 51 nap járult hozzá. Mivel az 51 nap nem töltött ki két hónapot, ama hat hiányos hónapból elvettek egy-egy napot, s hozzáadták ehhez, így 57 nap lett, ebből pedig két hónapot hoztak létre: január huszonkilenc, február pedig huszonnyolc napos lett. És így minden hónap teljessé, azaz a napok számára nézve páratlanná kezdett válni, kivéve a februárt, amely egyedül maradt hiányos, és emiatt a többenél szerencsétlenebbnek tartották.”

„Végül pedig amikor úgy tetszett, hogy minden második évben egy huszonkét vagy huszonhárom napos szökőhónapot adjanak hozzá, hogy a polgári év a természeteshoz igazodjék, leginkább február hónapban a *Terminalia* és a *Regifigium* közé iktatták, és ezt sokáig tették, egészen addig, amíg észre nem vették, hogy a polgári évek jóval hosszabbak a természeteseknél. Hogy helyesbítsék ezt a hibát, a pontifexeknek adták feladatukra bízta a közbeiktatás mikéntjét. Ám közülük legtöbben, gyűlölet vagy kedvezés miatt, hogy ki-ki gyorsabban fejezze be vagy hosszabban lássa el tisztségét, vagy a hivatalos évtől függően a bérlő nyereséges vagy veszteséges legyen, tetszésük szerint többet vagy kevesebbet iktattak be, s azt a feladatot, amelyet helyesbítés végett bíztak rájuk, mivel tovább rontották, annyira eltért, hogy C. Caesar mint *pontifex maximus* harmadik konzulsága és M. Aemilius Lepidus konzulsága

¹⁶¹ *Annum vertentem Romae Licinius quidem Macer et postea Fenestella statim ab initio duodecim mensum fuisse scripserunt* (20,2). Censurinus szövegét N. Sallman kiadása alapján idézem és fordítom: Censorini *De die natali liber*, Leipzig 1983.

¹⁶² *Sed magis Iunio Gracchano et Fulvio et Varroni et Suetonio aliisque credendum, qui decem mensum putarunt fuisse, ut tunc Albanis erat, unde orti Romani* (20,2).

alatt, hogy a hibát visszafelé korrigálja, két hatvanhét napos szökőhónapot iktatott be november és december közé, holott február hónapban már 23 napot beiktatott, és ezzel ezt az évet 445 napossá tette. Egyben a jövőre is gondolt, hogy ne tévedjenek újra. Megszüntette ugyanis a szökőhónapot, a polgárit a napévhez igazította. E célból a 355 naphoz hozzáadott tízet, s ezeket úgy osztotta el hét hónap között, amelyek huszonkilenc naposok voltak, hogy januárhoz, *sextilis*hez és decemberhez két-két napot adott hozzá, a többihez egyet-egyet. Ezeket a napokat azonban a hónapok végéhez adta hozzá, hogy ne mozdítsa el helyükről az egyes hónapok vallásos ünnepeit.”

A Censorinus által rekonstruált naptári reformot Caesar Kr. e. 46-ban mint *pontifex maximus*, *consul* és *dictator* Szoszigenész egyiptomi származású csillagással dolgoztatta ki. Az ezen évben meglévő hibát úgy küszöbölte ki, ahogyan Censorinus leírja. Hahn István szavaival: „ennek az évnek november és december hónapjai közé két rendkívüli hónapot iktatott be, és mivel ugyanez az év amúgy is szökőév volt, kivételesen 445 napból állt.” E hosszú év végére a napok visszatértek a csillagászati rend szerinti helyükre, azaz a holdév meg egyezett a napévvvel. A jövőre vonatkozólag amit Censorinus mond, azt Hahn így teszi világosabbá: „a jövőre nézve úgy rendelkezett, hogy minden 4 év közül 3 legyen 365 napos, a negyedik pedig 366 napból álljon. A szökőnapot február 23. és 24. közé iktatta be – oda, ahol korábban a szökőhónap kezdődött. A február 23-át követő szökőnap neve *dies bis sextus*, azaz a március Kalendaeje előtti „másodszori” 6. nap. Ezért a szökőév neve latinus: *annus bis sextus*, franciául ma is: *année bissextile*. (Szökőévekben a mai naptárak is február 24-ét tüntetik fel szökőnapnak.) Egyidejűleg a hónapok napjai számának kiegyenlítése végett, a babonás előítéletekkel szakítva, a 29 naposakat megszüntette, és napjaik számát 30-ban, illetve 31-ben állapította meg, a ma is ismert rend szerint.”¹⁶³

1.4. A fentiekből és Censorinus idézett szövegéből három fontos következtetés vonható le. Az első az, hogy Livius idejében két egymástól eltérő hagyomány létezett a római évről: Linius Macer és Fenestella szerint az év eleve 12 hónapból állt, Iunius Gracchanus, Fulvius, Varro és Suetonius szerint az év kezdetben 10 hónapra volt felosztva, majd ezt az évet Numa vagy Tarquinius 12 hónapossá tette. Livius ez utóbbi hagyományt követte. A második az, hogy a római év ókori történetében három szakasz különíthető el: egy korai szakasz a tíz hónapos évvel, ezt a római hagyomány Romulusra, az első római királyra vezette vissza. A második az úgynevezett Caesar előtti év, ezt a római hagyomány Numa Pompiliusnak, a második királynak tulajdonította. S végül a harmadik: a Caesar megreformálta év. A harmadik következtetés pedig az, hogy maguk a rómaiak sem ismerték pontosan saját naptáruk történetét. Például az *intercalatió*val, a

¹⁶³ Hahn István, *Naptári rendszerek*, 52-54.

szökőhónapok beiktatásával kapcsolatban mind a három fentebb idézett szerző mást mond: Livius húszéves ciklust említ az *intercalatió*val kapcsolatban, s ezt Numának tulajdonítja. Plutarkhosz szintén Numának tulajdonítja az *intercalatiót*, de másképpen: Numa minden második évben február hónapja után beiktatott egy huszonkétnapos szökőhónapot. Sensorinus szerint szintén minden második évben iktattak be egy huszonkét vagy huszonhárom napból álló szökőhónapot, február 23-a és 24-e közé, de ezt nem Numának tulajdonítja, hanem másoknak. E megállapítását megerősíti Macrobius, aki *Saturnalia* c. munkájában az *intercalatióra* vonatkozólag többféle véleményt felsorolva, ezt írja: „Tuditanus beszámol a *Tisztsgyviselők* című munkájának harmadik könyvében arról, hogy a tízes bizottság, amely a tíz táblához kettőt hozzáadott, megkérdezte a népet az *intercalatióról*.”¹⁶⁴ Ezek szerint az a tíztagú bizottság, amely a Kr. e. 451-ben tíz táblán rögzített törvényekhez 250-ben még két táblát hozzáadott, a római naptárt szökőhónapok és évek beiktatásával módosította. Az ókori forrásoknak ez a bizonytalansága az oka annak, hogy a modern kutatásban sem alakult ki teljes egyetértés a rómaiak évével és Caesar előtti naptárával kapcsolatban.¹⁶⁵

2.1. A római évre vonatkozó antik hagyományban van egy feltűnő, újra és újra visszatérő jelenség, s ez a *február* hónappal kapcsolatos hagyomány gazdagsága és ellentmondásossága. Az a változatos tartalmú hagyomány, amelyet az ókori szerzők e hónappal kapcsolatban megőriztek, azt sejteti, hogy ez a hónap különleges szerepet töltött be az ókori Róma életében. Láttuk fentebb, hogy például bizonytalanok voltak abban, hogy a *februarius* hónap a többi hónappal egy időben keletkezett-e, bizonytalanok voltak e hónap sorrendjével kapcsolatban is, s azt sem tudták biztosan, ki vezette be, ki változtatta meg sorrendjét. Abban viszont egyetértének forrásaink, hogy ez a hónap a kultusznak, a vallásnak volt fönntartva. A legpontosabban ezt Plutarkhosz fogalmazza meg: „A Numától az évhez hozzáadott vagy más helyre tett hónapok közül február a megtisztulás ideje volt, legalább is a név jelentése erre mutat; akkor végzik a halotti áldozatokat, és ekkor tartják a Lupercaliát, amely elsősorban tisztulási ünnep” (Numa 19). Szerzőnk azért utal a *Februarius* elnevezés ’tisztulás’ jelentésére, mert – mint fentebb láttuk – a többi hónap nevének jelentését is megadja.

Természetesen a *Februarius* szó ’tisztulás’ jelentését nem ő derítette ki, hanem Varro, aki a *De lingua Latina* című munkájában többször is foglalkozik a *Februarius* értelmezésével. Először a *Lupercaliával* kapcsolatban: *Lupercalia dicta quod in Lupercali Luperci sacra faciunt. Rex cum ferias menstruas nonis*

¹⁶⁴ Macrobius szövegét J. Willis kiadása alapján fordítottam: Ambrosii Theodosii Macrobiani *Saturnalia*, Leipzig 1970, 1,13,21: *Tuditanus refert libro tertio Magistratum decem viros, qui decem tabulis duas addiderunt, de intercalando populum rogasse.*

¹⁶⁵ E téma részletes feldolgozását ld. Michels, Agnes Kirsopp, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, New Jersey 1967, 145-172; 207-220.

*Februariis edicit, hunc diem februatum appellat. Februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum; nam et Lupercalia Februatio, ut in antiquitatum libris demonstravi.*¹⁶⁶ – „Lupercaliának mondják, mert a Lupercusok a Lupercal barlangban áldozatot mutatnak be. Amikor a király a hónap ünnepeit február hetedikén bejelenti, ezt a napot *februatus*nak nevezi. A *februm*ot a szabinyok tisztulásnak nevezték, s ez a szó megmaradt a mi szent szertartásainkban; mert a Lupercalia is *tisztulás*, ahogyan a régiségek könyveiben kimutattam” (6,13). Másodszor pedig hónapok nevének értelmezése során: *posterior, ut idem dicunt scriptores, ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his parentetur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februatur populus, id est lupercis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.* – „Az utána következőt, ahogyan ugyanazok az írók mondják, az alvilági istenekről *Februarius*nak nevezték el, mert akkor ezeknek áldoznak. Én inkább úgy vélem, hogy februárt a tisztulás napjáról nevezték el, mivel akkor tisztítják meg a népet, azaz mezítelen *lupercus*ok tisztítják meg az emberi nyájaktól körülvelt régi Palatinus erődöt” (6,34).

Romulus és Remus történetét ismertetve Livius a következőképpen tudósít a *Lupercaliáról*:

Iam tum in Palatio monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt, et a Pallanteo, urbe Arcadica, Pallantium, dein Palatium montem appellatum; ibi Euandrum, qui ex eo genere Arcadum multis ante tempestatibus tenuerit loca, sollemne allatum ex Arcadia instituisse ut nudi iuvenes Lucaeum Pana uenerantes per lussum atque lasciuiam currerent, quem Romani deinde uocarunt Inuum (1,5,1-2). – „A hagyomány szerint már akkor létezett ez a Lupercal-ünnep a Palatium dombon, amelyet Pallantionról, egy arkadiai városról Pallatiumnak, majd Palatius dombnak neveztek el. Az arkadiaiak eme nemzetségéből származó Euander, aki régtől fogva birtokolta ezt a vidéket, itt vezette be azt az Arkadiából áthozott ünnepi szokást, hogy ifjak mezítelenül játékosan és pajkosan futottak lükaioni Pan tiszteletére, akit azután a rómaiak Inuusnak neveztek el.” Livius leírásából nyilvánvaló, hogy a Római hagyomány szerint a *Lupercalia* a Róma alapítás előtti időkre nyúlik vissza, amikor az arkadiai Euander – még Aeneas Itáliába való érkezése előtt – az első települést létrehozta a Palatinus dombon, s magát e dombot is ő nevezte el Palatinusnak az arkadiai Pallation városáról. Továbbá meghonosította itt is a lükaioni Pan kultuszát, aki az arkadiai Lükaion hegységben született, amely Görögország legmagasabb hegyei közé tartozik, s Pan-szentélyeiről volt híres. Pant később a rómaiak Inuusszal azonosították.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Varro szövegét a következő kiadás alapján idézem és fordítom: M. Terenti Varronis *De lingua Latina libri*. Emendavit apparatus critico instruxit praefatus est Leonardus Spengel. Berolini 1885.

¹⁶⁷ Vö. R. M. Ogilvie: *A commentary on Livy* 53.

A *Lupercalia* tehát február 15-én zajlott. Varro szerint az ünnep funkciója a vallási megtisztulás, mégpedig a Palatinus dombjának és lakosainak megtisztítása. Livius azonban még három fontos információval gazdagítja Varro leírását: az arkadiai Euander vezette be, a lükaioni Pan tiszteletére, s az ünnepi szertartás fontos része az ifjak pajkos futása.

Hogy ez a futás hogyan történik, miért pajkos, milyen körülmények között zajlik, az Plutarkhosz részletesebb leírásából kiderül, ezért indokolt beszámolójának új elemeket tartalmazó részét szó szerint idézni: „az is lehet, hogy az ünnep neve a nőstény farkastól ered, hiszen a *lupercus*ok néven ismert papok, amikor körbefutnak a városban, onnan indulnak el, ahol állítólag Romulust kitették. Az ilyenkor szokásos szertartások nem derítenek fényt az ünnep eredetére: két kecskét vágnak le, majd két nemes ifjú homlokát véres késsel érintik, de mások azonnal letörlik a vért tejbe mártott gyapjúkendővel. A két ifúnak a homloktörés után nevetnie kell; majd a kecskék bőréből szíjakat hasítanak, és derekukon övvel, de egyébként teljesen mezítelenül futásnak erednek. A kezükben levő szíjjal minden szembejövőre rávernek. Fialat asszonyok nem futnak el az ütlegetés elől, abban a hiszemben, hogy az könnyebbé teszi a szülést, és hamarabb esnek teherbe” (*Romulus* 21).¹⁶⁸

2.2. Az ókori szerzők színes és talányos *Lupercalia*-leírásai arra indították a modern kutatókat, hogy próbálják felderíteni ezen különleges ünnep lényegét és célját.¹⁶⁹ Agnes Kirsopp Michels abból indul ki, hogy a *Lupercalia* a halottak kiengesztelésének (*dies parentales*) harmadik napjára esik.¹⁷⁰ Ez volt az a nap, amelyen a megholtak lelkei szabadon bolyongtak, s Varro ezeket nevezi „emberi nyájak”-nak, akik a kis Palatinus falut – az itt lakók elképzelései szerint – megszállták.¹⁷¹ Ezt Ovidius *Fasti* 2,533-570 részletével és Varro *De lingua Latina* 6,13-al bizonyítja: mindkét hely a tisztulásról és a holtak kiengeszteléséről szól. De ugyanerre következtethetünk a február hónap kultikus jellegéről, amelyet Ovidius így foglal össze:

Innen a hó neve, mert Faunusnak a papjai szíjjal járnak: a tisztítás eszköze náluk a szíj.
Így lesz tisztává a nap is, ha megadtuk a holtak áldozatát, s gyászunk ünnepe végre letelt. (31-34)¹⁷²

¹⁶⁸ Plutarkhosz, *Párhuzamos életrajzok* 1, 66.

¹⁶⁹ Ogilvie, R. M., *A Commentary on Livy*, 51.

¹⁷⁰ Michels, A. K., *Topography and Interpretation of the Lupercalia*. In: *TAPhA* 84 (1953), 48.

¹⁷¹ Uo. 48-50.

¹⁷² P. Ovidius Naso, *Római naptár. Fasti*, (ford. Gaál László. A jegyzeteket és az utószót Bollók János írta) Bp. 1986, 24-25.

Az a terület pedig, amelyen a *lupercus*ok futottak (a *Via Sacra*n le és föl) a Forum ősi temetőjével volt határos.

E szertartás célja Michels szerint az volt, hogy védelmezze a közösséget a halál hatalmával szemben, melyet farkas alakjában képzeltek el. A *Lupercus*ok mint papok rendelkeztek azzal az adománnyal, hogy ellenőrizzék a farkasokat, illetve a farkas alakban megjelenő holt lelkeket. Ezt az elméletet megtámogatja az a kultúrtörténeti tény, hogy a farkas feltűnően nagy szerepet játszik a római irodalomban és kultúrtörténetben. Alföldi András például nyomós érvekkel bizonyítja az úgynevezett kapitóliumi farkasszoborról, hogy a rómaiak és az itálieiak totemállata volt.¹⁷³ Petronius *Satyricon*jának farkasemberről szóló története is ez irányba mutat.¹⁷⁴ A népi elképzelés szerint a farkasemberek februárban kezdenek tevékenykedni, s ahhoz, hogy farkassá változzanak le kell vetni ruhájukat – írja Michels.¹⁷⁵ Ez magyarázza, hogy csupaszon futnak. A farkasember akkor tud visszaváltozni, ha háromszor késsel megsértik a két szem között úgy, hogy a vér kicsordul. A gypjú és a tej gyakran szerepel tisztító szertartásokban. A *lupercus* pedig az a személy, az a „farkasember” aki felügyel a farkasra. Elképzelhető tehát, hogy eredetileg a *lupercus*ok olyan emberek voltak, akikről a közösség elhitte, hogy képesek hatni a farkasokra. A nevetés pedig azzal a népi elképzelésekkel magyarázható, hogy az az ember, akire a farkas rátekin, megnémul. A nevetéssel mint a legjellegzetesebb emberi megnyilvánulással, azt jelzik, hogy a farkas hatalma megszűnt.

2.3. Kerényi Károly a rítus célját a termékenység biztosításában látja. Ovidius *Fastij*ának következő két sorából indul ki:

*Tertia post Idus nudos aurora Lupercos
aspicit, et Fauni sacra bicornis eunt* (2,267-268).

„Február 15-én a hajnal mezítelen *lupercus*okat pillant meg, és a kétszarvú Faunus szertartásai zajlanak.” E két sorral kezdi Ovidius a *Lupercalia* ünnep bemutatását, s Kerényi e két sorban olyan ellentmondásra hívja fel a figyelmet, amelyet a korábbi kutatás még nem oldott meg. A szertartás végzőinek, a *lupercin*ek a nevében a *lupus*, a farkas szó rejlik, miközben az az isten, akinek szolgálnak, kétszarvú, tehát nem farkas, hanem bakkecske. Továbbá már az antik leírásokból eddig is kitűnt, hogy a kecskeáldozat, a kecskebőr, a kecskebőr szíj, a kecskevér jelentős szerepet játszanak az ünnepen. A kecskebagnak ezt a kitűn-

¹⁷³ A. Alföldi, La louve du capitole. Quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les étrusques. In: *Homage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris 1977, 2.

¹⁷⁴ A farkasember vallástörténeti és néprajzi vonatkozásairól ld. Adamik T., A retorikai narratio és az irodalmi elbeszélés (Petr. Sat. 61-62). In: *Antik Tanulmányok* 36 (1992), 78-84.

¹⁷⁵ Michels, A. K., Topography, 53-54.

tetett szerepét sugallja a *Lupercalián*nak az az etimológiája, amelyet Quintilianus idéz: *quasi luere per caprum* (1,5,66) – „mintegy kecskebak által megfizetni”. Itt tehát olyan ellentmondásról van szó, mintha a *lupercus* szó *farkaskecskebakot* jelentene, és funkciója a megtisztítás és a megtermékenyítés biztosítása lenne.¹⁷⁶

Ezt az ellentmondást nem küszöböljük ki azzal, ha a Faunusban is felfedezük a *farkasistent*. S valóban felfedezték már, hogy Faunus istent *lupercus*nak is hívják, azaz a *lupercus*ok mint farkasok eredetileg egy farkasnak szolgáltak. Ennek legközelebbi párhuzamát a *hirpi Sorani*, Soranusnak, a Soracte hegy istenének a papjai szolgáltatják.¹⁷⁷ Suranus az alvilág istenének, Disnek az apja, s az etruszkok az alvilág istenét farkasfejjel ábrázolták. Vergilius Apollónak nevezi ezt az istent, aki ebben a funkciójában megsemmisít minden tisztátalant. De Rómában van egy másik isten is, aki ugyanezt a funkciót tölti be, s ez Veiovis, akit szintén farkasistennek tartottak a rómaiak. Ezzel kapcsolatban Kerényi felhívja a figyelmet arra, hogy Kr. e. 44-ben a Lupercusok két kollégiuma mellé – Luperci Quinctialies és Luperci Fabiani – egy harmadikat hozott létre Iulius Caesar, a *Luperci Iuliit*, amely ugyan nem élte túl a diktátor halálát, de mégis volt vallástörténeti megalapozása: Veiovis tisztelete a *gens Iulián*nál. Ez a kultusz mutatkozik meg később Augustus Apollo-tiszteletében.¹⁷⁸

Közelebb visz a megoldáshoz – folytatja Kerényi –, ha azt is figyelembe vesszük, milyen helyen volt a Luperca-barlang. E barlang kellemes, hűvös helyen volt a Palatinus tövében, ahol bővizű patak csörgedezett, s kezdetben egy fügefafa, *ficus ruminalis* állt előtte. A római mezőgazdasági nyelvben a füge és a bakkecske összekapcsolódott. Az úgynevezett vad fügefafa, a *caprificus*, a kecskebakfügefafa megtermékenyítette a női fügefát, s ezt a folyamatot *caprificatio*nak nevezték. Ez a mozzanat azért fontos, mert arra utal, hogy a *Lupercalián*nak kapcsolatban kellett állnia a termékenységgel is. Valóban az antik hagyomány szerint a lupercusok kecskebőrszíjaikkal megcsapdosták az útjukba eső nőket, s ezzel fokozták termékenységüket. A kecskeszíz csapásának tehát ambivalens hatása volt: nemcsak a tisztítás és a halál agresszivitását fejezte ki, hanem az élet és a nemzés agresszivitását is, azaz egyaránt megmutatkozik benne a farkasjelenség és a kecskebakjelenség.¹⁷⁹ Ovidius ezt egy jóslattal is megalapozza, amely az ünnep bevezetését indokolja:

Italidas matres, inquit, sacer hircus inito (Fasti 2,441).

¹⁷⁶ K. Kerényi: *Wolf und Ziege am Lupercalienfest*. In: *Niobe*. Rhetin-Verlag, Zürich 1949, 136-138.

¹⁷⁷ Servius in Aen. 11,785.

¹⁷⁸ Kerényi, K., *Wolf und Ziege am Lupercalienfest*, 138-140.

¹⁷⁹ Uo. 145.

„Szent kecskebak, hatolj be az itáliai anyákba!” Ez a *hircus* semmi más, mint az a megnevezés a farkasra, amellyel a szabinok farkaspapjait, azaz a saját *lupercusaikat* elnevezték: *hirpus*. Ez a szó eredetileg a farkasnak egy bizonyos tulajdonságát jelezte, a bozontosságát emelte ki. Csak később az északról érkező bevándorlóknál a déliek hatására, ahol a kecske fontosabb szerepet játszott, vált a *hircus* a bakkecske nevévé. Így a farkas és a kecske közötti ellentmondás történetileg oldódik fel.¹⁸⁰ Ovidius tehát régi hagyományt fogalmaz meg, amikor ezt írja:

Ifjú nő, mire vársz? Nem tesz soha téged anyává
sem gyógyfű, sem imád, még a varázsige sem.
Túrd csak az ütlegeket! termékennyé leszel akkor.
S hogy „nagyapó” neve lesz, annak apósod örül (*Fasti* 2 425-428).

Érdemes talán még megemlíteni, hogy Martini P. Nilsson újra védelmébe vette azt a régi keletű értelmezést, mely szerint a *Luperci* a *lupus* és az *arceo* összetételére vezethető vissza. A *Lupercalia* szertartásának funkciója tehát az, hogy a nyájtól segítsen távol tartani a farkasokat. Eszerint a *Lupercalia* akkor keletkezett, amikor még Róma pásztorkodó társadalomban élt.¹⁸¹

6. Az antik szerzők¹⁸² és a modern kutatók eltérő értelmezéseiből levonhatjuk azt a tanulságot, hogy a *Lupercalia* ünnep igen ősi. Jelentéstartalma, funkciója azonban a századok múltával az adott kor igényei szerint változott. Kezdetben nyilvánvalóan a halottkultusszal, a megtisztulással és a termékenységgel, az élet-halál kérdéskörével volt kapcsolatban. Később ahogyan fejlődött a római társadalom, úgy változott gazdagodott a *Lupercalia*-szertartások tartalma és célja is. A pásztorkodó társadalom korszakában előtérbe került e rítus farkaselhárító szerepe, később, Róma katonai hatalmának növekedésével e rítus felvette az ellenség elhárításának funkcióját. T. P. Wiseman például adatok sokaságával igazolja, hogy a lovasság, az *equites*, majd a lovagrend, az *equester ordo* kialakulásában és formálódásában a *Lupercalia* is szerepet játszott.¹⁸³ Nagy járványok idején és után erősödött a *Lupercalia* betegségelhárító funkciója, s ennek következtében a Kr. e. 3. század elején kapcsolatba került az Aszklépiosz-kultusszal és a gyógyítással.¹⁸⁴ De az idők folyamán változott a *Lupercalia* ünnep a tekintetben is, hogy a *lupercusok* milyen istennek mutat-

¹⁸⁰ Uo. 146.

¹⁸¹ Nilsson, M. P., *Latomus* 15 (1956), 133.

¹⁸² Az antik szerzők *Lupercaliával* kapcsolatos nézeteit egybegyűjtötte és közli: Wiseman, T. P., *The God of Lupercal*. In: *The Journal of Roman Studies* 85 (1995), 18-22.

¹⁸³ Uo. 11-13.

¹⁸⁴ Uo. 14.

tak be áldozatot. A. K. Michels és Kerényi Károly tanulmányaiból nyilvánvaló, hogy a halottak istenének, akár a Faunus névvel nevezték meg, akár mással. Wiseman pedig régészeti emlékek alapján bizonyítja, hogy a Kr. e. 5-4. században Pan isten és római megfelelője Inuus (a nemi behatolás istene) – akikre, mint fentebb láttuk, Livius is kitér – kerül előtérben, s ezzel a nemiség és ennek szabadosabb megnyilvánulásai szerephez jutottak az ünnepen.¹⁸⁵ Talán ennek is köszönhető, hogy a *Lupercalia* mint afféle népi fesztivál még a későcsászárkorban is létezett, és Gelasius pápa tiltó rendelete sem tudta végérvényesen megszüntetni.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Uo. 3-8.

¹⁸⁶ Uo. 16-17; 19.

A VILÁG ÉS AZ IDŐ MEGÁLLÁSA JAKAB PROTEVANGÉLIUMÁBAN¹⁸⁷

GERÉBY GYÖRGY

„Stille Nacht, heilige Nacht...”

Joseph Mohr, 1818

1.

A FELADAT

Az úgynevezett *Protevangeliium Jacobi*, magyarul *Jakab előevangéliuma* az egyik legkorábbi és legnagyobb hatású apokrif, melyet újabban Kr. u. 170 körülre szokás datálni.¹⁸⁸ Az álnév alatt író ismeretlen szerző rövidke „történetében”¹⁸⁹ Jézus Krisztus születéséről, illetve az azt megelőző eseményekről számol be, mintegy kiegészítve a kánoni evangéliumokból ismert történetet.

¹⁸⁷ A tanulmány a *Protevanglium Jacobi*hoz készülő kommentárom egy szakaszának kibővített része. A kutatást a Középeurópai Egyetem rektori ösztöndíjának segítségével végeztem.

¹⁸⁸ A 'Jakab előevangéliuma' (*Protevangeliium Jacobi*) elnevezés Guillaume Postel francia orientalistától származik. Postel 1551-ben keleten gyűjtött görög kéziratokat, amikor bizánci liturgikus könyvekben rábukkant a szövegre. Azért nevezte *Előevangéliumnak*, mert úgy vélte, hogy megtalálta a Máté, illetve Lukács evangelistáknál olvasható születéstörténet előzményeinek hiteles forrását. A szöveg eredeti címe ismeretlen. A 6. századi *Decretum Gelasii* a *Fiatalabb Jakab evangéliuma* elnevezést használta (ha valóban erről az iratról beszélt). Terminológiai kérdés, hogy az „előevangélium” nehézkes neologizmusa kifejezőbb-e, mint a természetesebben adódó *ősevangélium* kifejezés. Ez utóbbi azonban megtévesztő volna: azt sugallná, hogy a *Protevangélium* megelőzi a kanonikus evangéliumokat, illetve valamiképpen azok forrása lehetett (bár Conrady és Resch is felvetették ezt a lehetőséget). A mű legkorábbi kézírata, a 4. századi Bodmer V. papirusz, a *Mária születése. Apokalipszis Jakab* (sic!) kettős címmel látja el. Órigenész is ismert egy *Jakab könyvét*. Kiadások: M. Neander (1564) első kiadását J. C. Fabricius (1703), J. Thilo (1832), majd C. Tischendorf (1876) követték (ezek a fontosabbak, ld. a Bibliográfiát). Mára az ismert kéziratok száma 150 fölött van. A papirusz kéziratok, illetve más papirusz töredékek figyelembevételével E. de Strycker próbálta rekonstruálni a szöveg eredeti alakját (1961). A kísérlet problematikus természete ellenére Strycker kiadása vált normatívvá.

A fejezetek számozása Fabriciustól, a versbeosztás Tischendorftól származik. Strycker javaslatát a Bodmer papirusz lapjai utáni beosztásra nem tartom szerencsésnek, hiszen Strycker maga mutatja ki, hogy a kézirat szekundér (rövidített) szöveget tartalmaz.

¹⁸⁹ *ιστορία* a szerző saját maga szerint (c. 25, 1).

A születés leírásába azonban a szerző beleszó egy híressé vált látomást, József beszámolóját a világegyetem megállásáról. A költői, ám nehezen megfejthető képekben leírt látomás szövege összesen pár sort tesz csak ki, mégis cseppként tartalmazza a tengert, azaz a 2. század teológiai beszédmódjának, azon belül pedig szimbolizmusának szövevényes problémáit.

A következőkben ezt a látomást próbálom értelmezni. A szövegre vonatkozó információk áttekintése után rámutatok arra, hogy az újabb értelmezések sem kezelik súlyán a látomás jelképrendszerét. Az új értelmezés lehetőségét egy rövid kommentárban próbálom közvetve megalapozni, amely néhány lényeges kifejezésre összpontosít. Ezután áttérek a látomás és a 2. századi filozófiai *koiné*, azaz fogalmi köznyelv kapcsolatára. Végül pedig az eredmények alapján megpróbálom összefoglalni, hogy milyen teológiai gondolatok állhattak a látomás mögött. Amennyiben a rekonstrukcióm sikeres, az eredmények talán szolgálhatnak bizonyos általános tanulságokkal is az apokrifek értelmezési problémáival kapcsolatban, amennyiben felvetik e teológiai szövegeknek a korabeli filozófiai és teológiai áramlatokkal való mélyebb kapcsolatát.

2.

A SZÖVEG

A *Protevangelium* legfontosabb része Jézus Krisztus születésének leírása, amelyet a szerző egy nagyszabású látomással köt össze, amelyben József, Mária gondviselője (!) a világ megállását írja le:

(18, 2)¹⁹⁰ „Én¹⁹¹ pedig József¹⁹² mentem és nem mentem,¹⁹³ és felnéztem az égbolt tengelyére [al. a levegőégre; al. az égboltra] és láttam, hogy [al. a levegőégre; al. az égbolt pólusa] megállt és aztán [al. felnéztem] a levegőégre, ami megdermedt [al. dermedten állt], és az ég minden szárnyasaira, amint röptükben megálltak [al. megpihentek] [al. amikor a szűz szült].¹⁹⁴ És a földre néztem, és láttam az üstöt, a munkásokat, amint föl hajoltak, és láttam a kezüket az üstben,¹⁹⁵ és akik megragadták, nem ragadták azt meg, és amit megfogtak, nem emelték fel,

¹⁹⁰ A szöveget Strycker kiadásából fordítom, de figyelembe vettem Thilo és Tischendorf szövegét is. Az egész szakaszt kihagyja Z (4. sz.), Fb (11. sz.), és G (12. sz.). (A kéziratok rövidítéseit és leírását ld. Strycker jegyzékében.)

¹⁹¹ Egyes szám harmadik személyben írja le a látomást S (9.sz. palimpszeszt), B (12. sz.), I (14. sz.), L (1567), M (12. sz.), N (13. sz.).

¹⁹² én pedig] én pedig, mondja József B.

¹⁹³ mentem és nem mentem, és felnéztem] menván felnéztem F.

¹⁹⁴ H kézirat 15. sz.

¹⁹⁵ Amann itt Mt 26, 23-ra utaló párhuzamot lát.

és akik a szájukhoz vittek valamit, nem vitték a szájukhoz, hanem mindegyikük arca fölfelé tekintett. És láttam juhokat hajtani, és a juhok nem mozdultak, és a pásztor felemelte a kezét, hogy rájuk sújtsa, és a keze a magasban maradt. És a folyó zúgó árjára pillantottam, láttam a kecskéket, amint szájuk a víz fölött volt, de nem ittak. És aztán egyszeriben¹⁹⁶ minden újra mozgásba lendült.¹⁹⁷

3.

AZ ŐSEVANGÉLIUM JELENTŐSÉGE

A Jakab apostolnak, „az Úr testvérének” tulajdonított *Ősevangélium* különös helyet foglal el az apokrifek között, amennyiben egyszerre van kívül és ugyanakkor belül is az egyházi hagyományon. Hivatalosan a *Protevangélium* soha nem vált a kánon részévé, de a Krisztus születését megelőző események tekintetében mégis a meghatározó forrásnak számít lényegében a mai napig. A Nativitás körüli események homiletikai, himnográfiai és ikonográfiai, sőt, ezen keresztül teológiai megjelenése is alapvetően erre a szövegre támaszkodik, még úgy is, ha sokszor bonyolult áttételeken keresztül valósul meg. Nagy hatása ellenére nem tudunk arról, hogy az újszövetségi kánonhoz akár csak olyan közel került volna, mint a *Pásztor* vagy a *Barnabás levél*, amelyeket többször hagyományoztak a kéziratok a Biblia egyéb könyveivel együtt.

¹⁹⁶ A kifejezés már a másolókat is zavarba ejtette. A kéziratok a legváltozatosabb formákat hozzák, mint: ὑπὸ θῆξιν, θρίξιν, θήξει (ez Strycker olvasata), θείης, θίξει, ὑπὸ ἔκπλαξιν (Thilo). Amint arra Michel rámutatott (*Évangiles apocryphes* 1, Paris 1914, 38, 2. jegyz.), a 4. századi Szalamiszi Epiphániosz többször használja a ὑπὸ θῆξιν kifejezést.

¹⁹⁷ A részletet Strycker görög szövegéből kiindulva saját fordításomban közlöm. Mint a szövegben tárgyalom, a görög szöveg problematikus. Strycker szövege interpretációs idealizáció, bármily kitűnő is. A korábbi magyar fordítások: *Jakab ősevangéliuma*, ford. Ladocsi Gáspár. In: *Apokrifek*, szerk.: Vanyó L., (Ókeresztény írók 2) Budapest: Szent István Társ. 1980, 328-343, illetve a másik, megbízhatóbb fordítás: *Jakab prótoevangéliuma*, ford. Szepesi Tibor. In: *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, szerk. Adamik T., Budapest: Telosz 1996, 5-17. A görög szöveg rekonstrukciójához de Strycker kiadása mellett figyelembe vettem Thilo, Tischendorf és Amman szövegét is, illetve a Bodmer V. papirusz Testuz-féle kiadását, valamint Amann, Smid és Cothenet kommentárját. A bibliográfiához lásd: Hennecke–Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1, Tübingen 1959, 286skk., illetve R. F. Hock, *The infancy gospels of James and Thomas*, Santa Rosa, Cal.: Polebridge Press 1995, újabb irodalommal a 78-81 oldalakon. Kitűnő jegyzetek, valamint a régebbi irodalom összegyűjtve: A. de Santos, *Los evangelios apocrifos*, (Bibliotheca de autores cristianos 148) Madrid, 1956, 135-144, spanyol párhuzamos fordítással. Újabb angol fordítása, bő irodalommal: *The Apocryphal New Testament*, edited by J. K. Elliott, Oxford University Press, 1993, 46-55. Itt köszönöm meg a budapesti British Council vezetésének, hogy az Oxford Scholarship Online használatát engedélyezte számomra.

Az *Előevangélium* a bizánci rítusú kereszténység szertartáskönyveiben folyamatosan a liturgikus környezetben maradt (a *Szinaxarion*ban, és a *Minologion*ban), és ekképpen az *Előevangélium*, illetve részletei az egyházi ünnepkör előírt olvasmányaiként szerepeltek. Egészen korai hatását mutatja, hogy az *Előevangélium* beszámolójára épülnek negyedik századi homiliák, Romanosz Melódosz (5. és 6. sz. fordulóján) himnuszai, vagy akár számos korai elefántcsont faragvány és zarándok-ampulla ikonográfiája. Szintén az *Előevangélium* hatását mutatja a Szent Szülőkre, Joakimra és Annára vonatkozó hagyományok formája, illetve a Mária-ciklus olyan fontos elemei, mint Mária felajánlása a Templomnak, vagy akár magának a Nativitásnak a bizánci-szláv területen kialakuló ikonográfiai, himnográfiai, illetve homiletikai toposzai.

Nyugaton kicsit más a helyzet. Jeromos 4. század végi elutasító véleménye után a (feltehetőleg) 6. századi *Decretum Gelasianum* az „örökre elítélt” apokrif szövegek közé sorolja. A hivatalos elutasítás ellenére egy szoros parafrázisa Máté apostol neve alatt él tovább (Tamás apostol gyermekség-evangéliumával ötvözve) az úgynevezett *Pseudo-Máté evangéliumban*, illetve ennek későbbi változataiban, mint amilyen a *Liber de nativitate Mariae, Liber de infantia salvatoris (Cod. Arundel)*, illetve más változatokban.¹⁹⁸ Az *Előevangélium*nak tehát a Mária-ünnep és a gyermekségtörténet részletei tekintetében a latin kereszténység területén is megmarad a hatása, ami különösen fontos szerepet játszott végül a szeplőtelen fogantatásra vonatkozó 19. századi, illetve 20. századi vitákban is.

Óriási hatása ellenére a kutatás széles körben elfogadott álláspontja szerint a *Protevangélium* nem más, mint valamiféle naiv, az egyszerűbb lelkek legendaigényét kielégítő irodalmi szöveg. Ezt látszik alátámasztani a számtalan csodás elem, a részletek kidolgozatlanságot sugalló érthetlensége, a sokszor furcsán tájékozatlannak ható szöveg, amelyet ráadásul a korban is feltűnően eszköztelen, parataktikus görögséggel írtak le.

Valóban, az *Előevangélium* általában is különös szöveg, nem csak József látomásánál. Az írás célja láthatólag az, hogy a kanonikus evangéliumi elbeszélések (Mt 1-2, illetve Lk 1-2) előtörténetéről számoljon be, és pedig Jakab, „az Úr testvére” nevében. A második században hihetetlenül népszerű „Jakab apostol”, aki Józsefnek előző házasságából született fia, s aki – bár ez nincs kimondva – József és Mária kísérelőjeként elvileg szemtanúja lehetett a születésnek, illetve az azt megelőző és követő eseményeknek, és az evangéliumok

¹⁹⁸ Ld. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956, 131-294 és bibliográfia, valamint korábban E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910.

szerint is kiemelt személyiség, akinek alakját számos legenda övezte, mint titkos tanítások őrzőjét.¹⁹⁹

Röviden összefoglalva a harmadik személyben leírt beszámoló szerint a gyermektelensége miatt szenvedő Joákimnak és Annának angyali hírt követve leánygyermekke születik, akit a szülők felajánlanak a jeruzsálemi Szentélynek, éppen úgy, mint Sámuel ajánlja fel az Úrnak Elkana és Hanna (a *Protevangeliium* itt 1Sám 1,2 – 2,11 történetét követi). Hároméves korától serdüléséig a kis Mária a templomban nevelkedik (ami egyébiránt nemigen egyeztethető össze a Szentély működésére vonatkozó ismert szabályokkal). A nővé serdülő Máriát a gondos zsidó főpapok, akik Mária szerepét is megjövendölik (!) a már idős és özvegy József gondviselésére bízzák egy isteni jel nyomán. (A *Protevangeliium* általában nagyon egyértelműen és kedvezően beszél a Krisztus születésének zsidó környezetéről.) A Szentély számára készülő új függönyhöz fonalat fonó Mária kettős angyali üdvözlétekből értesül a rá váró feladatról. Mária meglátogatja Erzsébetet, majd a terhes Máriát látva Józsefet és őt egy írástudó feljelenti a Szentélyben. A keserű vizes istenítélet tisztának mutatja őket (mindkettejüknek ki kell állnia a próbát, ami nem ismert rituális előírás), és ezt a főpapok elfogadják. Ezután József a várandós Máriát korábbi házasságából született nagyfiával (vagy fiaival) együtt Bethlehembe kíséri, hogy az Augustus császártól ott (Bethlehemben) rendelt összeíráson megjelenjenek. A Bethlehem felé vezető út felénél (tehát még Bethlehem előtt)²⁰⁰ Márián erőt vesznek a szülési fájdalmak.

¹⁹⁹ A Jakab-irodalomról még mindig kitűnő R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 3 Bde, Braunschweig 1883, II/2, 238-257. Újban ld. Hennecke, E. – Schneemelcher, W., *New Testament Apocrypha. Revised edition*, English tr. ed. by Wilson, R. McL., 2 vols., Cambridge: James Clarke 1992, 1, 473-479 (W. A. Bienert) és *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Hrsg. S. Döpp und W. Geerlings, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002, 366skk. (G. Röwekamp). V.ö. *Tamás-evangélium* 12. logion („Jakab, az igaz, akinek kedvéért jött létre ég és föld”), vagy *Egyiptomiak evangéliuma* (NHC III, 2 és IV, 2) 64, 13 = Robinson, 217 („... a nagy vezető, Jakab a nagy...”).

²⁰⁰ ἀνὰ μέσον τῆς ὁδοῦ Z (4. sz.), F^a (Grynaeus szövege, n. a.), H (11. sz.), illetve változatai: ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ B (10. sz.), I (14. sz.), L (16. sz.), κατὰ (τὸ) μέσον τῆς ὁδοῦ A (10. sz.), E (11. sz.), valamint a szír, örmény és etióp fordítás is. (A kéziratok leírását ld. Strycker kiadásában ill. Smid kommentárjában.) Strycker a helymegjelölésben “konfúziót és inkoherenciát” lát. Smid azonban azt valószínűsíti, hogy a helymegjelölés Ráchel történetére alapulhat (Ter 35,16), legalábbis erre utal a bábaasszony jelenléte, illetve az, hogy a szerző a helyet Ráchel sírjának hagyományos zarándokhelyéhez igazítja, ami ezen az úton található. Ráchel sírja azonban nem félúton, hanem közvetlen Bethlehem határában van. Érdekes viszont, hogy félúton található az ún. *Kathiszma* templom, ahol a legenda szerint az Egyiptomba menekülő Szent Család pihent volna meg. Itt egy nagy kő is található, amelyen Mária pihent volna meg a gyermekkel. A legújabb ásatások feltártak e *Kathiszma* templom mellett egy korábbi, oktagonális alaprajzú, eddig ismeretlen régi keresztény szentélyt. Tekintve, hogy a bethle-

József leveszi Máriát a számról, és a kietlen vidéken talált barlangba vezeti.²⁰¹ József elindul, hogy „héber bábaasszonyt” keressen. Ekkor, a Nativitással egyidőben történik József fent idézett látomása.

A látomás után József találkozik egy zsidó bábával, aki tanúja lesz a barlangban nagy fényességgel körülvetten születő gyermek csodájának (ami az ószövetségi és újszövetségi teofániák képeit idézi). Ekkor Szalomé bukkan fel, aki kételkedik Mária *post partum* szüzességében, és a Tamás hitetlenségére utaló jelenet során kezének elsorvadásával bűnhődik, de végül karjába véve és imádvá a kisdedet meggyógyul elszáradt keze. A háromkirályok látogatása még a barlangban találja a Szent Családot. Heródes pribékjei elől rejtli Mária egy jászolba a kisdedet. (A *Protevangelium* nem tud az egyiptomi menekülésről.) A történetet Keresztelő Szent János apjának, Zakariás főpapnak a mártíromsága zárja, aki nem hajlandó Heródesnek elárulni fia és Erzsébet rejtékhelyét, és ezért a pribékek megölik „az oltár és a szentély között”.

Habár a történetből a következőkben csak a látomással fogunk foglalkozni, azt érdemes megjegyezni, hogy a szöveg egészében sokkal összetettebb és rejtélyesebb, mint az az együgyű benyomást keltő történetből elsőre látszana. A *Protevangelium* például rövidege ellenére számos szokatlanul erős hangsúlyt jelenít meg (mint „a zsidók,” illetve a főpapok már említett, a kanonikus evangéliumokhoz képest is nagyon pozitív ábrázolása, illetve Zakariás mártíromságában minden zsidó szerep kizárása), vagy a férfi és női szerep egyenlősége (amit több kutató által kimutatott párhuzamos retorikai szerkezetek fejeznek ki), a gyermekszülés, illetve általában a születés pozitív aspektusának szokatlanul erős hangsúlyozása, sok más elem mellett. Itt e különös aspektusok közül részletesen csak egyet elemezhetünk, de a szöveg más elemeinek vizsgálata is abba az irányba mutat, hogy a *Protevangelium* inkább hasonlít a többretegű jelentést hordozó hellenisztikus regényekhez, mint naiv írásművekhez. A váratlanul erős hangsúlyok ugyanis minden bizonnyal *liminális megfogalmazások*, azaz olyan elemek, amelyek a velük ellentétes alternatívákat vannak hivatva ellensúlyozni, illetve kizárni. A 2. századi gnózis (többségének) Ószövetségellenessége, illetve teológiai zsidóellenessége közismert, mint ahogy a születéssel szembeni metafizikai ellenérzése is (lévén a test a lélek börtöne), és ilyen elemek azonosításával a háttérben a *Protevangelium* teológiai üzenete egyre világosabb kontúrokat kap.

hemi Szent Születés bazilikát Helené és Nagy Konstantin a 320-as években építették, nem kizárt, hogy e másik hely szolgálhatott korábban Mária és a Nativitás tiszteletére, és ebben az esetben revidéálásra szorul a *Protevangelium* állítólagos földrajzi „megbízhatatlansága”.

²⁰¹ ἔρημος pusztaság.

A szöveg összetettségét jelzi az a többek által felismert további elem is, hogy a Krisztusnak egy *barlangban* való megszületése a platóni barlanghasonlat *megfordításaként* fejez ki alapjában a *János-evangélium* prologusához hasonló teológiát.²⁰²

4.

KELETKEZÉS ÉS SZÖVEGHAGYOMÁNY

A látomás értelmezéséhez mindenekelőtt röviden tisztázni szükséges az alapul vett szöveg datálási és alaki kérdéseit. A fenti fordítás egy valószínű szövegalak alapján készült, de tudnivaló, hogy egy normatív szöveg megállapítása az *Ósevangélium* minden interpretátora számára gondot okoz. Mindenekelőtt három kérdést kell tisztázni: a) Mikor keletkezett a szöveg? b) Vajon a látomás eredeti része volt-e a *Protevangélium*nak? c) Mi lehetett a szöveg eredeti alakja?

A) DATÁLÁS

Az *Előevangélium* keletkezésének körülményeit és szöveghagyományának történetét meglehetősen homály borítja.²⁰³ A szöveg 19. századi kritikussai, mint Hilgenfeld, Berendts, vagy Harnack jórészt *apriori* érvek alapján a 4-5. századra tették az *Ósevangélium* ma ismert formájának kialakulását. Köztudott ugyanakkor, hogy Juszinosz mártírnál és Órigenésznél (és talán Alexandriai Kelemennél is) feltételezhetőek bizonyos, a *Protevangélium* valamilyen meglétére utaló jelek. A kompilációt feltételező kritikai irányt azonban a 20. század derekán korrigálni kellett, mert egy szerencsés, késő harmadik – kora negyedik századból származó papiruszlelet, a Bodmer pap. V. (jele: Z) a teljes *Protevangélium*ot gyakorlatilag mai formájában hozta elő.²⁰⁴ Ez a lelet (valamint további papirusztöredékek) a korai datálás kisebbségben maradt képviselőit (például Conradyt)erősítették meg. Végül Stempvoort, Aldama és mások a külső adatok újraértelmezése alapján a *terminus ante quem* időpontját lényegében Kelszosz és Juszinosz mártír

²⁰² Benz, E., Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche. In: *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), 365-432; Blumenberg, H., Licht, als Metapher der Wahrheit. In: *Studium generale* 10 (1957), 432-447 és *Höhlenausgänge*, Frankfurt: Suhrkamp 1996; Meredith, A., Plato's 'cave' (*Republic* vii 514a-517e) in Origen, Plotinus and Gregory of Nyssa. In: *Studia Patristica* 31 (1993), 49-61.

²⁰³ Részletes szövegtörténeti elemzés: Tischendorf 2. kiadás (1876), Amann (1910), de Santos (1956), Strycker (1961), Smid (1965), Cothetnet (1988), Hock (1995).

²⁰⁴ Diplomáciai kiadása: Testuz, 1957.

idejére módosították, amelyet Strycker, a *Protevangelium* legutóbbi kiadója is megerősített. A szöveg tehát a mai álláspont szerint 170 körülre datálható. Ennek jelentősége abban van, hogy ezáltal a szöveg keletkezésének szellemi környezete a nagy gnosztikus teológiai iskolák periódusával esik egybe, illetve egy olyan időszakkal, amikor az újszövetségi kánon és szövegfejlődés még korántsem tekinthető lezártnak.

B) ÉREDETI-E A SZÖVEG, VAGY BETOLDÁS?

József látomásának egyik legérdekesebb eleme az egyes szám első személyre váltás. Ez volt az, ami a fent már említett Adolf Hilgenfeldet a késői kompiláció feltételezésére készítette. Hilgenfeld szerint az *Előevangéliumot* három részből állították össze, a három főszereplő, Mária, József és Zakariás hagyományai szerint. A három rész: egy Mária születése és a Nativitás-történet (1-17, 19,1 – 21), a József-apokrifon (c. 18,2 – 19,1), és egy Zakariás-apokrifon (c. 22 – 24), a *Protevangelium* jól elkülöníthető három részének megfelelően. Az elképzelést Berendts, majd Harnack is átvette,²⁰⁵ és innét terjedt el az irodalomban, hogy a József látomás eredetileg külön irodalmi egységet alkotott.²⁰⁶ A kritikai álláspontot támogatni látszott, hogy két jó kéziratból Fb (9. – 11. sz.), valamint G (12. sz.) egyaránt hiányzik a látomás szövege.²⁰⁷

Ez a kritikai álláspont dőlt meg a huszadik század derekára, és pedig főleg egy Pistelli által publikált 4. századi papirusz alapján, ami szerencsés módon éppen a *Protevangelium* második részét őrizte meg, amely József látomást is tartalmazta.²⁰⁸ Majd a fent említett Bodmer papiruszban egy teljes egészében fennmarad szöveg állt a kutatók előtt, majdnem teljesen a ma ismert formájában. A papirusz egyetlen fontos kihagyása ugyan éppen a fenti 18,2 fejezet, azaz József látomása, de a szöveg többi részéből jól látható, hogy egy sokat rövidítő, másodlagos változattal állunk szemben. Azt pedig mindenképpen bizonyította a Bodmer papirusz, hogy az apokrifonnak a Zakariás történetet tárgyaló utolsó részét, amit a kritika szintén későbbi hozzátoldásnak tartott, a szöveg korai formája is tartalmazta. Ugyanakkor semmiféle pozitív adat nem

²⁰⁵ Harnack, A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1-2, Die Chronologie bis Eusebius*, Leipzig: Hinrichs 1893-1904, 1,19-21; 2,598-603.

²⁰⁶ Jó összefoglalást nyújt a historiográfiába Frey, A. bevezetése: *Ecrits apocryphes chrétiens 1*, éd. Bovon, F. – Geoltrain, P., Paris 1997, 75, note 3. és Bovon, F., *The suspension of time ...*, 396-7.

²⁰⁷ See Strycker, *La forme ...*, 31.

²⁰⁸ Ed. by Pistelli; ld. Strycker, *La forme ...*, 34.

merült fel azzal kapcsolatban, hogy bármelyik szövegrész önálló életet élt volna a *Protevangeliium*tól függetlenül.

Az egység mellett szólt az is, hogy az 5-6. századra datálható régebbi szír fordítás, amely sok tekintetben Z rövidítő szemléletével rokon, egyetlen mondatba tömörítve, de említi a látomást: „Láttam, hogy minden megállt, majd hirtelen minden folytatta útját.” A másik, valószínűleg nem sokkal későbbi szír fordítás pedig már meglehetősen szorosán követi a görög szöveget.²⁰⁹ Hasonlóképp rövidíti a szöveget az etióp fordítás is, ugyanakkor világosan említi azt, hogy az égbolt megállt.

A döntő torinói papirusz, illetve a többi testimónium alapján a *Protevangeliium* szövegét legutóbb kiadó Strycker arra a következtetésre jutott, hogy a mű egységét nincs okunk kétségbe vonni, bármilyen nehéz feladat elé is állítsa ez az értelmezőket.

Strycker álláspontját támogatja, hogy a kézirati hagyományban előforduló rövidítések valójában közvetve a bonyolultabb eredeti mellett tanúskodnak. Akkor rövidít ugyanis egy másoló (vagy fordító), ha nem érti az eredeti megfogalmazás jelentőségét, és ezért a szöveget feleslegesen bőbeszédűnek találja. Mivel pedig a *Protevangélium*nak nem volt kánoni szöveghagyománya, ami a változatlanul hagyást megkövetelte volna, nem merült föl „kánoni ok” arra, hogy az értelmükben kétséges, sőt, egyenesen érthetlenné vált szövegrészekhez ragaszkodjanak. És valóban, a *Protevangeliium* gazdag szövegtörténetében számos példát lehet találni arra, hogy a fordítások, másolások és parafrázisok során a szöveg a fordító vagy másoló megfontolásai szerint módosul.

Ez érthető is, mert a negyedik század elején, vagy a hatodik században a megváltozott szellemi légkörben a provinciális másolók, illetve fordítók egyre kevésbé rendelkeztek a szöveg „második szintű,” vagyis mélyebb összefüggéseit értő olvasatra képesítő felkészültséggel, azaz egyre kevésbé értették a szöveg születésénél még természetesnek számító teológiai szempontokat és az akkor használt szimbolikus nyelvet.

C) A SZÖVEG EREDETI ALAKJA

A szöveg alakja szinte minden kéziratban és régi fordításban eltér, mint ezt (a teljesség igénye nélkül) a fordításban is próbáltam jelezni. A változatok gazdagsága arra mutat, hogy számos fordulatnál, illetve szónál már a régi másolók is bizonytalanok voltak a jelentést illetően. A szöveg kiadói, mint Thilo, Tischendorf és Strycker nagyon sok változatot sorolnak fel, és bár a szöveg ál-

²⁰⁹ A variánsokat összefoglalja Amann, 248, 1. jegyzet, illetve Strycker és Smid *ad loc.* Az idézetet Amann francia fordításából vettem.

talános iránya világos, az egyes esetek között szinte lehetetlen dönteni. Strycker jószándékú kísérlete az „eredeti” szöveg helyreállítására elhibázott koncepción alapul. Csupán az világos, hogy József látomása az égbolt (vagy annak pólusától) kezdve a teljes kozmosz megállását írja le, a legkülső szférától lefelé haladva egészen az „ég alatti” vizekig.

A szöveg tudatos szerkesztésére utal mindenestre a leszálló tekintet, valamint olyan érdekes fordulatok a szövegben, mint a *hüpo théxin* (illetve rengeteg variánsa), amivel a szerző a dolgok „futásának” felfüggesztését, majd „normális futásához” való visszatérését kívánja kifejezni. A szövegkiadók közül Thilo a legőszintébb, aki azt mondja, hogy nem érti teljes pontossággal a szöveghely grammatikáját, miközben az természetesen számára is világos, hogy valamiféle megállást és újraindulást akar jelenteni.

5.

A KORÁBBI ÉRTELMEZÉSEK

A József-látomás jelentése nehéz feladat elé állította a kutatókat. Hogyan kerül ez a szokatlan látomás a szövegbe, és mi a jelentősége? Meseszerű elemről, vagy tudatosan szerkesztett, másodlagos jelentésű szövegről van-e szó? Az alábbiakban sorra veszem a fontosabb javaslatokat.

A) EGY KELETI PÁRHUZAM

Az egyik legérdekesebb észrevételt G. A. van den Bergh van Eysinga tette 1904-ben, aki párhuzamokra mutatott rá Buddha születésének a *Lalita vistar*ban olvasható leírásával.²¹⁰ A Buddha megszületésekor teljes csend ereszkedik a világra, a szél eláll, a levelek sem rezdülnek. A természet tökéletes békéjének valóban igen érdekes párhuzama Walter Bauert arra vezette, hogy a *Protevangeli*um egészét a „keleti mesevilág” hatására keletkezett műnek tartsa, és elfogadja az indiai befolyás lehetőségét.²¹¹ Az indiai eredeztetéssel azonban van egy nehézség. A filológusi álláspont szerint a *Lalita vistara* datálása (mint annyi más szutrának), nem tisztázott. Jelen formájában valószínűleg nem régebbi az i. u. 1. századnál. A szöveg eredetileg a hínajána szarvástiváda iskoláé volt, de alaposan átdolgoz-

²¹⁰ G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 4) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1909², 65-67 (első kiadás: 1904).

²¹¹ Bauer, W., *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 67. Utánnomása: Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.

ták. A születéstörténetnél külön hangsúlyozza a szöveg, hogy helytelen dolog ezt nem elhinni, ami tekinthető arra utaló jelzésnek, hogy megírásakor számos elemét kételyt ébresztőnek (mert újnak) érezték.²¹² Mivel a gyermekség-evangéliumok Keleten (szír, arab, illetve perzsa területen) igen népszerűek voltak a 2. századtól kezdődően, egyáltalán nem zárható ki, hogy a hatások nem csak egy irányba mentek. Esetleg utalhat erre az is, hogy a *Lalita vistara* újdonságként tartalmazza a templomba, illetve az iskolába menés történetét is, amit a szíriai területeken népszerű Tamás-gyermekség-evangélium is tárgyal.

B) HELLÉN PÁRHUZAMOK

Az indiai párhuzammal szemben A. Klawek 1936-ban publikált egy tanulmányt, amelyben rámutat, hogy József látomásának értelmezésénél nem szükséges külső, távoli hatást feltételezni.²¹³ Az istenek megjelenését, a halhatatlan erők megnyilvánulásait az antik irodalom is sokszor írja le a csend, a megdermedés, a világ kimerevedésének valamilyen képével. Limeniosz Apollón-himnusz a isten születésénél beálló örömteli csendről beszél, amikor megállnak a szelek és „Néreusz dübörgő hullámai,” sőt maga a világot körbeölelő Ókeánosz is elcsendesedik. Az isten születésénél beálló csend képét találhatjuk a homéroszi himnuszokban Athéné születésékor, amikor is a tenger hullámai megdermednek, és az égbolton megáll a Nap szekere.²¹⁴ A csendes derű motívumát használja ki Homérosz arra is, amikor az Olümposzt, az istenek lakhelyét „rendületlennek” írja le, melyet eső és hó nem ér, és szél sosem ráz, mert semmi által soha meg nem zavart derűs égbolt terül el fölötté.²¹⁵ A drámaíróknál hasonló képekkel találkozhatunk Dionüszosz szörnyű parancsának elhangzásakor Pentheusz megölésére, vagy amikor az isteni hang megszólítja Oidiposzt.²¹⁶ Látható, hogy az istenség halandók között való megjelenése a tenger csendjével, a mozdulatlansággal, vagy a teljes szélcsenddel, esetleg a hangtalan békéjű nyugalommal fejeződik ki.

Az előbb irodalmi környezetből idézett hallgatásban vagy elcsendesedésben megjelenő isteni pillanat képét idézi fel a szélcsend Plutarkhosz híres törté-

²¹² A *Lalita vistara*ra vonatkozó információk Ruzsa Ferenc személyes közlésén alapulnak.

²¹³ Klawek, A., Motyw bezruchu w Protevangelium Jacobi. In: *Collectanea theologica* (Lwów) 17 (1936), 327-338.

²¹⁴ *Hymni Homerici* 28. Ad Minervam ll. 12-14.

²¹⁵ Homérosz, *Odüsszeia* VI, 42-46.

²¹⁶ Euripidész, *Bacchae* 1084-7, Szophoklész, *Oed. Colon.* 1620-30.

netében, amikor majd elhangzik, hogy „a nagy Pán halott.”²¹⁷ Ezzel a hagyománnyal összhangban a *Corpus Hermeticum* is a csendhez köti az isteni megnyilatkozásokat a 13. traktátus himnuszában.²¹⁸ Ezt a teológiát találjuk meg későbbi neoplatonikus filozófusok olyan megfogalmazásaiban is, amelyek szerint az istenekhez illő imádság az isteni csendességet utánozza.²¹⁹ A gondolat összhangban van az istenekhez való hasonlóná válás eredetileg szintén platóni programjával is (*Theaitétosz* 176b1), ami közismert és rendkívül népszerű teológiai eszme volt a korban.²²⁰

Szextosz mondásai, egy populáris korabeli filozófiai irat explicite össze is kapcsolja az isteni csendet és az ember evilági feladatát:

„Ismerd meg istent, hogy megismerd önmagadat is.

A legnagyobb tiszteletadás isten számára isten csendben való megismerése.

Az istenhez való hasonlóná válás minden vele ellentétes dologtól való menekülés.”²²¹

C) BIBLIAI PÁRHUZAMOK

Klawek másik érve a *Protevangélium* látomásának nem-indiai eredetére a bibliai párhuzamok felmutatása volt. Mivel a textus a 2. században keletkezett, természetes környezete az az alexandriai kultúra volt, amelyben a görög irodalom mellett a szintén görög nyelvű *Septuaginta* (a LXX) hatott meghatározóan. (A *Protevangélium* görög környezetben született, és utalásai a *lingua franca*ként működő görög nyelv közegében lehetségesek, illetve ott keresendők. Minden, mégoly távoli kulturális hatást is a görög nyelv közvetített. A tág értelemben vett alexandriai kultúrához tartozó görög szerzők esetében tehát a Bibliának nem a héber, hanem a görög szövegére ajánlatos támaszkodni).

Az antik irodalomban ismerethez hasonló kép megjelenik az Ószövetségben is. Hab 2,20 szerint „Az Úr az ő szent templomában, hallgasson előtte az egész föld!” Ez a hely a nagy hatalmú uralkodó előtt tisztelettől lefojtott hangra utal. A „hallgatásról” a kis prófétáknál több hasonló helyet olvashatunk, de minde-

²¹⁷ Plutarkhosz, *De defectu orac.* 419b3-e3, mely történetet az egyházatyák is ismertek: Eusebiosz, *Praep. Ev.* 5, 17, 6-9.

²¹⁸ *Corpus Hermeticum* XIII, 16-17, ed. W. Scott.

²¹⁹ Porphüriosz, *De abst.* 2, 34; Jamblikhosz, *De myst.* 8, 3.

²²⁰ Philón, *De fuga* 63; Justinosz, *frg.* 9 és 18, ed. Mauke; Albinosz, *Epitome* 28, 1; Theon Smyrn. *De util. Math.* 16; Eusebiosz, *Praep. Ev.* 12, 29, 15; Themisztiosz, *Orat.* 32d5, ed. H. Schenkl és G. Downey; Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 22, 133, 3; Aspasiusz, *In Eth. Nic.* 99, 4.

²²¹ *Sententiae Sexti* 577-579, ed. Chadwick, H., *The sentences of Sextus*, Cambridge: Cambridge University Press 1959.

nütt a tiszteletet és félelmet kifejező εὐλάβεια, illetve rokon kifejezések formájában.²²² A csend képe is felbukkan Isten megnyilatkozásaival kapcsolatban, de valamelyest eltérő módon, mint a görög irodalomban. 1Kir 19,11-13 arról beszél, hogy Isten nincs sem a földrengésben, sem az erős szélben, sem a tűzben, hanem a „szelíd kis hangban.” Ennek párhuzamát találhatjuk Jób 4,12-ben is. A Pszeudo-Jonatán targum MTörv 28,15-höz kapcsolódva arról beszél, hogy amikor Mózes kihirdeti a törvény meg nem tartásáért fenyegető átkokat, „a föld meghasad, az ég megreteg, a nap és a hold elsötétedik, a csillagok fénye elhomályosul”.²²³

A képek nem egységesek. Bölcs 18,14-15 kimondottan a nyugalom, a csend, és a „(középen levő) csúcsponton megpihenő” éjszaka képével beszél Isten hatalmáról. Ami igen érdekes, hogy a *logosz* Isten égi trónusáról szétválasztó éles kardként hatol a földre. Ez a kép a éjszaka „középen való megpihenésével” összekötte valóban hasonló képet mutat, mint József látomása. A latinul fennmaradt 4Ezra 7,39-43 ismét hasonló képben minden dolog, az egész világ Isten előtti megszűnését írja le az ítélet napján.²²⁴

D) ÖSSZEFOGLALÁS

A fenti három párhuzam vizsgálata során mégis marad az olvasónak hiányérzete. József látomásában ugyanis az az egészen különleges, hogy nem egyszerűen nyugalom ereszkedik a világra és nem is egyszerűen hallgatás, vagy csend árad szét a képben. Nincs továbbá szó a föld megrendüléséről sem, vagy a Nap és a Hold elsötétedéséről. Ilyen leírással természetesen találkozunk a kanonikus evangéliumokban, amelyek is beszámolnak arról, hogy Krisztus halálakor sötétség támad és megrendül a föld.²²⁵

Nem így a születés esetében. Itt az evangéliumok egyetlen természeti jelenségről számolnak be, a mágusok csillagáról. Valami hasonlót lehetne esetleg látni az éjszakában megjelenő angyalt körülragyogó isteni dicsőség fényében is, de ehhez nem kapcsolódik a természet valamely jelensége.²²⁶

²²² Szof 1,7; Zak 2, 13.

²²³ *Targum du Pentateuque 4. Deutéronome*, tr. R. Le Déaut (Sources Chrétiennes 271) Paris: CERF 1980, 223.

²²⁴ Vö. *Oracula sibyllana* 3, 199-201.

²²⁵ Mt 27, 45: sötétség támad és 51: megrendül a föld; Mk 15, 33: sötétség támad; Lk 23, 44: sötétség támad és a nap elhomályosul.

²²⁶ A csillag: Mt 2, 2 és 9-10. Isten dicsőségének ragyogása: Lk 2,9.

Egészen egyértelműen az égbolt magasától az alsó vizekig a világot megtorpanásra készíti valami. (Ekként még leginkább a Józsué könyvében megállított naphoz hasonlít a látomás, amit fentebb említettem.)

A kanonikus evangéliumok valamilyen formáját feltételezni látszó *Protevangeliium* azonban kibővítette és átalakította a születés történetét egy grandiózus természeti esemény, az égbolt és az idő megállásának leírásával. A történet bővítése, a hozzátétel és az átformálás egy sajátos szempont érvényesítésének szándékára utal. Mi ez a szempont?

6.

EGY ÚJ MÓDSZER

E szokatlan látomás, amelynek értelmezésére javaslatot próbálok tenni a következőkben, összetett eljárást kíván.²²⁷ Mindenekelőtt abból indulok ki, hogy a *Protevangeliium* nem tényleges beszámoló, hanem irodalmi fikció, ami egy bizonyos közönség számára, az e közönség által elvárhatóan megértett és megkövetelt szabályokra figyelemmel készül. Vagyis a *Protevangeliium* szerzőjét poétikai szándék vezette, melynek alapvető kiindulási fikciója az, hogy József beszámolóját idézi fel. A feladata tehát a szerző (a szövegében megjelenő szerző) belső logikájának, fogalmi nyelvének felfejtése, természetesen József látomására összpontosítva.

A látomás narratívájának megfejtése azonban egy régen feledésbe merült diskurzus, a második századi filozófiai és teológiai nyelv rekonstrukcióját követeli meg. E rekonstrukció számos, a *Protevangeliium* korában természetesnek tartott, mára azonban feledésbe merült előfeltevés azonosítására támaszkodik, amelyeket rokon, illetve hasonló problémákkal foglalkozó rivális íráskorok bevonásával és elemzésével hozhatunk napvilágra.

Ez a megközelítés természetesen a korlátozást jelenti, hogy a párhuzamos szövegekből csak a közvetlenül környező évszázadok (a Kr. u. 1-3. sz.) írásos emlékeire támaszkodhatunk, illetve azokra a korábbi szerzőkre, akikről tudható, hogy ebben a korban komoly olvasottságnak örvendtek (mint Plátón, vagy a *Septuaginta*). Ha a rekonstrukció akár részben sikeres, ez azzal az érde-

²²⁷ A látomást külön tárgyalta Klawek, A., *Motyv bezruchu ...*, illetve Bovon, F., *The suspension of Time in the Chapter 18 of Protevangeliium Jacobi*. In: Pearson, B. A., ed., *The future of early Christianity*, Minneapolis 1991, 393-405. A „mozdulatlanság” témájához a korai császárkorban a következő áttekintő munkára támaszkodtam: Williams, M. A., *The immovable race. A gnostic designation and the theme of stability in late antiquity*, (Nag Hammadi Studies 29) Leiden: Brill 1985. Az alábbi értelmezésre én egy 2000-ben tartott konferencia-előadásban jutottam. Köszönetet mondok Adamik Tamásnak és Pesthy Monikának az előadásomhoz fűzött megjegyzéseikért.

kes tanulással járhat, hogy a *Protevangelium* a szemünk előtt lényegül át naiv meséből szubtilisan megkomponált teológiai vitairattá.

Mindenképpen tekintetbe kell venni, hogy a tág értelemben vett alexandriai filozófiai környezet igen sajátosan viszonyul a szövegekhez, különösen a kitüntetett teológiai írásokhoz. Ezt a sajátos viszonyt a szövegekhez jobb híján az allegorikus exegézis, illetve többretű írás elvének nevezhetjük.

Philón például a Genézisz negyedik fejezetében Káin, illetve Káin leszármazottainak történetét elemzi. Ter 4,16 magyarázata során („... és kiment Káin az Úr arca elől...”) bevezeti a „tropikus” értelmezés szükségességét. Az „arc” kifejezést ugyanis az Írás nem használhatja szó szerinti értelmében, hanem csak valamiféle más dolog kifejezésének eszközeként. Erre és hasonló problémákra vezet be Philón az allegória módszerét, melyet a retorikából ismert kétféle szóhasználati mód különbségére alapoz. Az első fajta szóhasználat a *küriologia*, ami a szavak elsődleges, tulajdonképpeni értelmének használatát jelenti, szemben a másodikkal, a *tropologiával*, ami a nem-elsődleges jelentésben használt szavak retorikai esete.²²⁸ Itt nincs lehetőség a korabeli retorikából jól ismert trópusokat felsorolnunk.²²⁹ A lényeges elem az, hogy Philón a korabeli szónoklattantól jól ismert megkülönböztetésre hivatkozik, de azzal az eltéréssel, hogy az Írások esetében a felhasznált szavak nem-tulajdonképpeni értelmét az egész szövegrész összefüggéseinek megfejtéséből tartja csak kibonthatónak. Az összefüggések ugyanis nem maguktól értetődőek. Az írás magyarázójának ebből következően az a feladata, hogy az összefüggések feltárásával ezt a rejtett jelentést kinyomozza. Az ide vezető útra utaló jeleket pedig a (görög) szöveg legaprólékosabb elemzésével véli megtalálhatni. Nem véletlen, hogy Philón az ilyen helyeket *ainigmának*, rejtvénynek tekinti (c. 18). Fontos látni, hogy Philón eljárása általánosan elfogadott volt a korban, mint arra a jó kétszáz évvel később Homéroszt értelmező Porphüriosz esetében kitűnő példát találhatunk.

Erre a kitérőre azért volt szükség, mert véleményem szerint a mai olvasó jól teszi, ha a korabeli szerzők által általánosan elfogadott módszertant komolyan veszi a teológiai típusú iratok esetében. Ha ezt az eszközt nem használjuk, akkor nemcsak Philón látszólag teljesen alap nélküli írásertelmezéseinek kulcsát nem találjuk meg, hanem Alexandriai Kelemen, Porphüriosz vagy Numéniosz szövegkezelésének módszere iránt is érzéketlenek maradunk.

Az a logika pedig, ami a szentnek tekintett szövegek értelmezése esetében működik, működhet azonban az ilyen típusú szövegek *létrehozása* esetén is, mint azt

²²⁸ Philón, *De post.* 7.

²²⁹ Ld. például J. Martin, *Antike Rhetorik*, (Handbuch der Altertumswissenschaft II.3) München: C.H.Beck 1974, 261-270.

a hellenisztikus regények esetében találjuk.²³⁰ Ennek az értelmezési és kompozíciós eljárásnak a megértése, mindkét irányba ható alkalmazási lehetősége adhatja meg a kulcsot számos kora császárkori teológiai szöveg megértéséhez, így a *Prot-evangelium* szándékainak és módszerének megértéséhez is.²³¹

A második módszertani szempontot a *liminalitás* fogalmában vélem megtalálni, amit fentebb már említettem. Liminális egy elbeszélés, illetve az elbeszélés által kifejtett gondolat egy eleme akkor, ha valamilyen reális alternatívával szemben fejezi ki a gondolat tartalmát, saját álláspontját kijelölendő. Reális alternatíván a korban ténylegesen képviselt, az adott kérdésben eltérő álláspontot értek. A liminális fogalmat túlhangsúlyos, a szövegben indokolatlanul erős megjelenéséből lehet felismerni, vagy abból, hogy logikailag nem illeszkedik, tehát „kiemelkedik” a szöveggörnyezetből.

Ne idegenkedjünk ettől a módszertől! Órigenész, Kelemen vagy Porphüriosz pontosan ilyen elemek, és pedig a kiugróan furcsa elemek magyarázatát tartják fő feladatuknak, és a szöveg kulcsát rejtő helyeknek. Órigenész például az *Alapelvek* negyedik könyvében éppen a fenti Philón-hely módszertanára hivatkozik, amikor írásertelmezési elveit tárgyalja. Az írások elsődleges értelmének ellentmondásos, furcsa, akár kirívó értelmetlensége az, aminek a magyarázat keresésére kell bírnia az olvasót.²³²

7.

KOMMENTÁR

A fent sugallt módszer alkalmazásával szemben azonnal felmerül az az ellenérv, hogy vajon található-e nyoma annak, hogy az *Előevangélium* szerzője ilyen szintű tudatossággal komponálta volna meg írását. Erre az összefoglalásban még visszatérek, de talán a következő néhány jellegzetes elem magyarázata már mutatni fogja, hogy viszonylag egyszerű, ha a mai olvasó számára nem is természetes gondolat alkotja a szöveg képeinek és fordulatainak hátterét.

„Én, József”

Mint fentebb láttuk, az első személyre váltás a látomás egyik legszokatlanabbnak tűnő eleme. Ugyanakkor egyrészt a kézirati hagyomány pozitív módon

²³⁰ A hellenisztikus regény többrétű olvasatáról ld. Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München : Beck 1962.

²³¹ Vö. Alexandria Kelemen hasonló szellemű és igen érdekes hermeneutikai módszertani megjegyzését: Clemens Alex., *Strom.* 6, 10, 82, 1-4.

²³² Origenész, *Peri arkhón* 4, 3,1.

cáfolja, másrészt ellenkező információ pedig nem támasztja alá a késői kompiláció feltételezését. A korai papiruszok az egység mellett szólnak, és önállóan a „József látomása” vagy ahhoz hasonló szöveg nem került elő. Az értelmezéshez más stratégiát kell alkalmazni.

Smid ennek megfelelően az első személyre váltást az *Előevangélium* homiletikus karakterével magyarázza. Ez a retorikai motiváció feltehetőleg igaz, de önmagában még nem elégséges magyarázat arra, hogy miért éppen József látomásánál vált a szöveg egyes szám első személyre.

A váltásból kompilációra következtető naiv elképzelést tulajdonképpen már maga Harnack, majd Norden is relativizálta, amikor számos „mi” váltást azonosítottak részben magában az Újszövetségben, részben pedig más apokrif iratokban. Norden ezt a grammatikai szubjektumváltást használó műfajt „hüpomnématikus elbeszélésként” azonosította.²³³ Ilyen váltás található például a *Péter-evangélium* egy fragmentumában, amit szintén a 2. századra szokás datálni, illetve egyes gnosztikus apostoli aktákban.²³⁴

Norden sejtését megerősítik az azóta felbukkant Nag Hammadi lelet egyes írásai is. Mi több, némely iratban nemcsak a többes szám első személyről harmadik személyre való váltásra, hanem egyes szám első személyre váltásra is több példát találhatunk. A kódexek írásai között ilyen váltást fordul elő például az *Egyiptomiak evangéliumában* (NHC III,2 és IV,2),²³⁵ vagy *Az arkhónok hüposztázisában* (NHC II,4) kétszer is.²³⁶ (A tudományos konzervativizmus érdekes példaként a kiadó, R. A. B. Bullard a váratlan személyváltást minden további nélkül kompilációra utaló jelnek tekinti, éppen úgy, mint Hilgenfeld és követői).

Úgy tűnik tehát, hogy a korabeli szövegekben jobban körülnézve az elbeszélő személyének megváltoztatása nem annyira kompilációra utal, mint inkább olyan stiláris eszközre, amelyet a korszak teológiai, „misztérium típusú”, azaz beavatott tudást közvetítő szövegei tudatosan alkalmaztak. Arra, hogy a grammatikai szubjektum átváltása valamilyen korábbi stílusréteghez köthető jelentést hordozhatott, talán következtetni enged, hogy *Az apostolok cselekedeteinek* egy korai szövegvariánsa szintén ilyen váltást tartalmaz (*ApCsel* 11,28 variánsa a *Codex Bezae* szerint), amit a későbbi redakció változtatott a ma ismert szöveg harmadik személyű alakjára.

Míndezek alapján felmerül, hogy a József látomásánál alkalmazott szubjektumváltás a korabeli, gnosztikusok által sok helyütt alkalmazott eszköz volt,

²³³ Smid külön exkurzusban foglalja össze a helyeket kommentárjának 176-178. oldalain. V.ö. Norden, E., *Agnostos theos*, Leipzig – Berlin: Teubner 1913, 313-327.

²³⁴ *Ev. Petri* 60,1. A datálás azon alapul, hogy Órigenész ismerte, vö. Eusebiosz, *HE* 6,12.

²³⁵ *Gospel of the Egyptians* (NHC III,2 és IV,2), 66,25 – 68,1 = Robinson, 218.

²³⁶ *Hypostasis of the archons* (NHC II,4), 93,17; 34 = Robinson 167; valamint (NHC II,4) 96,16-30. = Robinson, 168-169, tr. B. Layton.

ami a „hitelesség-retorika”, azaz az autopszia, a szemtanúság stiláris eszköze lehetett.

„*mentem és nem mentem*”

A két ellentmondó kifejezés Strycker szerint azt jelenti, hogy József látomása nem testben, hanem lélekben történt. A beszámoló így nem arra a valóságra utalna, amit József testi valójában élt át, hanem egyfajta belső, intellektuális eseményre. Az írói szándék helyes értelmezése azonban nem arra mutat, hogy itt valamiféle „belső lelki utazás” esetét akarná elmondani. A József-látomás nagyon is valóságos eseményt akar felidézni, de annak paradox és csodálatos mivoltában.

Ilyen események stiláris eszközeként antitetikus formulákat nem csak a *Protevangeliium* használ. A kortárs, gnosztikus *János akták* hasonlóan antitetikus (illetve paradox) módon fogalmaz:

„*Menekülni akarok és maradni akarok. Ámen. [...]*

Házam nincs, és vannak házaim. Ámen.

Helyem nincs, és helyeim vannak. Ámen.

Templomom nincs és templomaim vannak. Ámen.”²³⁷

Kicsit később a szerző ismét paradox megfogalmazásokat ad Jézus szájába:

„*Azt hallod, hogy szenvedtem, de nem szenvedtem, és azt, hogy nem szenvedtem, de szenvedtem, hogy átfúrtak, de nem ütöttek át, hogy felfüggesztettem, de nem függesztettem föl, hogy vér folyt belőlem, de nem folyt, és egyszerűen, amit azok rólam mondanak, azok mind nem estek meg velem, de amit nem mondanak, azt szenvedtem el.*”²³⁸

Az antitézises szerkezet is formulaszerűnek tűnik. A *Péter akták* hasonló antitézist használ magával a Nativitással kapcsolatban is:

„*[Mária – GGy] szült és nem szült*”.²³⁹

²³⁷ *Acta Joannis* 95. Οἶκον οὐκ ἔχω καὶ οἴκους ἔχω. ᾿Αμήν. Τόπον οὐκ ἔχω καὶ τόπους ἔχω. ᾿Αμήν. Ναὸν οὐκ ἔχω καὶ ναοὺς ἔχω. ᾿Αμήν.

²³⁸ *Acta Joannis* 101. ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον· νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην· κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην· αἶμα ἐξ ἐμοῦ ρεύσαντα καὶ οὐκ ἔρευσεν· καὶ ἀπλῶς ἃ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχηκέναι, ἃ δὲ μὴ λέγουσιν ἐκεῖνα πεπονθέναι. τίνα δὲ ἔστιν αἰνίσσομαι σὴν· οἶδα γὰρ ὅτι συνήσεις.

²³⁹ *Acta Petri (Vercellenses)*, c. 24, ld. NTA, 306; vö. *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, 64.

Ennek formulaszerű előfordulását megtalálhatjuk az *Ascensio Isaiae* című szintén gnosztikus hatást mutató traktátusban.²⁴⁰ A formula még Alexandriai Kelemennél is felbukkan, aki a szöveget idézetnek tartja, és explicite az Írásokból eredezteti.²⁴¹ Ilyen fordulat azonban a *Septuagintában* nem található. Staehlin, a *Stromateis* kiadója Jób 21,10-et véli felfedezni a hivatkozás mögött, ami azonban teljesen értelmetlen a környezetben. Szalamiszi Epiphanosz a *Pannarionban* ugyenezte a formulát „valahol” Izajás prófétánál vélte olvashatni, de természetesen ott sem található meg.²⁴²

Egy Tertullianusnál található megjegyzés viszont ismét gnosztikus eredetre utal. Tertullianus is elemzi ezt az „ellentmondás jegyét”, de álláspontja az, hogy általában elveti az antitezisekben megfogalmazott paradoxonokat. Szerinte ilyen megfogalmazások idegenek a keresztényektől, akiknek Isten e világban való cselekedeteit kell leírniuk. Tertullianus számára láthatólag ez a retorikai eszköz túl olcsó a transzcendens istenség evilági megjelenéseinek leírására. Ő maga egyébként Ezékielnél véli megtalálni a fordulatot (de ott sincs).²⁴³

„az egek pólusa”

Egy újabb érdekes elem a szövegben. Francois Bovon fentebb idézett cikkében átveszi A. Meyer egy javaslatát, aki szerint a kifejezés tulajdonképpen az égboltot jelenti, és ekként is fordítja.²⁴⁴ A geometriai megfontolás alapján ugyanis az égbolt tengelye nem mozog, és így nem is állhat meg, amit a szöveg írójának is tudnia kellett. Meyer álláspontjának igazolására több olyan szöveghelyre hivatkozik, ahol a „pólus” *pars pro toto* értelemben az égboltra utal.²⁴⁵

Véleményem szerint nem szükséges ilyen messzire menni. Egy naivabb képhasználat feltétele mellett is értelmezhető úgy a megfogalmazás, mint ami az állócsillagok szférájának megállását fejezi ki. Ha a kozmosz tengelyét nem geometriai értelemben venné is valaki, hanem mondjuk a kerék és a kerékagy egymáshoz rögzült egységes mozgásaként tekintené, a lényeg akkor is a világ-egészt magába záró gömbhéj mozgásának felfüggesztése marad, és ez a kép az idő fentebb Platónnak tulajdonított definíciójával összhangban egyértelműen kifejezi az egész világ idejének megállását.

²⁴⁰ „A szűz Mária szült ... és nem szült ...” *Asc. Isaiae* 11. 13-14, ld. NTA 2, 618.

²⁴¹ «τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν», φησὶν ἡ γραφή *Strom.* 7.16. 93-94. ed. Stählin.

²⁴² Epiphanosz, *PH* 30,30. vol. 1, 374, ed. Holl.

²⁴³ *Peperit, et non peperit; Virgo, et non virgo.* Tertullianus, *De carne Christi* 23.

²⁴⁴ Bovon, 397, hivatkozások a 25. jegyzetben.

²⁴⁵ Athénaios, *Deipnosophistae* 2. 60A, ill. 2.61B, valamint Euripidész, *Orestes* 1685. (Bovon nyomán.)

A felhasznált fogalmi eszköz tehát filozófiai (pontosabban természetfilozófiai), de nem túlzottan precíz, talán éppen azért, mert nem vár el túlságosan mély ismereteket az olvasóktól.

„megállt”

A kommentátorok közül Strycker és Bovon ismerte föl, hogy József látomásának kulcsa a „megállás” kifejezése, amit a látomás minden eleme sugall a levegőég „megdermedésétől” kezdve a folyó árjának megtorpanásáig. A „megállás” viszont a korban alapvető, filozófiai kontextusból értelmezhető fogalom. A látomás ezt az elemét hasonló részletezettséggel nem találjuk meg sem az irodalomban, sem a biblikus párhuzamokban.

A terminus kiemelt jelentése a régi másolók számára is világos volt. Mint a fordításban jeleztem is, van olyan kézirat, ami ennél a helynél be is szúrja, hogy „miközben Mária szült”. A másoló tehát tisztában volt azzal, hogy a „(meg)állás” fogalma a korabeli filozófiában rendkívül gazdag és súlyos jelentéseket hordozott.

Az „állás” jelentését a 2. századi Numéniosz (Kr. u. 150 körül) egy töredéke világítja meg:

*Világos, hogy míg az első isten mozdulatlan, addig ezzel szemben a második mozog, s míg az első az értelmi létezőkhöz kapcsolódik, addig a második az értelmi és érzékelhető dologokhoz.*²⁴⁶

Plótinosz a 3. században sem mond ki mást, mint a korban közismert gondolatot:

*Az pedig, ami sem nem volt, sem nem lesz, hanem egyes-egyedül csak van, ez az örökkévalóság, a létezést mozdulatlanul birtokolva azáltal, hogy nem alakul át sem a valamivé válásba, sem pedig a megváltozottságba.*²⁴⁷

Plótinosz álláspontja nem különleges, hanem a korabeli platonikus filozófia alapvető álláspontja. Ez az álláspont már jelen volt a két évszázaddal korábbi alexandriai zsidó filozófusnál, Philónnál is. Philón a maga módján, saját történetén belül ugyanazt az közös elemet, Platónnak a változó és a (mozdulatlanul) létező két világa közötti megkülönböztetését, a *khóriszmoszt* alakítja át saját

²⁴⁶ Numéniosz, frg. 15. (Euszebiosz, *Praep. ev.*, 11, 18, 20–21) Δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἐστῶς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἐστὶ κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.

²⁴⁷ *Enn.* 3,7,3. Ὁ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστῶς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὖ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών.

szempontjai szerint, mint Plótinosz, csak éppen zsidó teológiai előfeltevései alapján. Nem az az érdekes tehát, hogy a *khóriszmosz*, a szétválasztás eredetileg platonikus elemzése a hellenizált zsidóságban alapvető teológiai jelentőséget nyert, hanem az, ahogyan átalakítja.

Amíg Platón esetében a szétválasztás gondolatát feltehetőleg inkább metafizikai meggondolások motiválták (bár újabban egyre több értelmező vél teológiai motívumokat felfedezni Platónnál is), az alexandriai zsidó teológia számára ez a szétválasztás nem a világ metafizikai felépítésének struktúráját jelentette elsősorban, hanem mindenekelőtt a legalapvetőbb különbség fogalmi kifejeződésévé lépett elő. A szétválasztás Philón számára a Teremtő és a teremtés, Isten és a világ radikális különbözőségét jelenítette meg. Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy Philón, illetve az őt követő keresztény teológia ne társított volna metafizikai különbséget is a teremtő és teremtett világ kettőségéhez, hanem inkább azt, hogy a megkülönböztetés végső oka nem a világ önmagában vett metafizikai szerkezete, hanem a Bibliában megtalálható (vagy megtalálni vélt) teológiai alap, Isten és világ különbsége.

Philón a módszertan tisztázása után világosan kimondja Isten transzcendenciáját (c.14). A „mindenek alkotója” (*démiurgosza*) helyen és idő kívül van, a teremtmény sajátossága pedig a mozgás, amit az ember életfeladatával is összeköt (némiképp a fent említett Szextoszhoz hasonlóan):

*...egy nyugalomban levő dologhoz való közelség a hasonlónvá válás vágyától vezérelve vágyat ébreszt a nyugalomra. A rendületlenül mozdulatlan az isten, a mozgó pedig a teremtmény.*²⁴⁸

A *Protevangélium* képe a világ „megállásáról” ennek a Platónra visszamenő filozófiai fogalomrendszernek a fényében teljesen világossá válik. A teremtett, anyagi kozmosz világába lép be az álló (ἑστώς, *stans*) isteni, amelyet az is hangsúlyoz, hogy a Nativitás egy *barlangban* történik. Itt nincs módunk ezt részletesen igazolni, de Platón hasonlatának barlangját a korban egyértelműen az anyagi világ szimbólumának tekintették.²⁴⁹ Amikor az Igazi Világosság (azaz Krisztus) belép a barlangba, azaz a mozgó világba, akkor a korabeli nyelven ez valójában az „álló örökkévalóság” belépését jelenti, és ez kényszeríti megállásra a lényege szerint mozgó világot.

²⁴⁸ Philón, *De post. Cain.* 23 ... συμβαίνει γὰρ τὸ [μὲν] τῷ ἐστῶτι πλησιάζον ἡρεμίας διὰ πόσον ὁμοίότητος ἐφίεσθαι. τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐστῶς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κίνητον ἢ γένεσις· ὥστε ὁ μὲν προσιῶν θεῶν στάσεως ἐφίεται, ὁ δὲ ἀπαλλαττόμενος ἄτε γενέσει τῇ τρεπομένη προσιῶν κατὰ τὸ εἰκὸς φορεῖται.

²⁴⁹ V. ö. Porphyriosz, *A nimfák barlangjáról* ... c. 5.

Két alapvető gondolat találkozik tehát ebben a nagyszerű képben: az egyik a transzcendencia metafizikailag kidolgozott fogalmának képe, a másik pedig a transzcendens isteninek az anyagi világba való belépése.

Ez az alapvető összefüggés értelmezi Simon Mágus híres jelzőjét is, hogy ő az „álló”.²⁵⁰ Hasonlóképpen eredeztethető ebből a metafizikai ellentétből a gnosztikus irodalomban mindenütt föllelhető „hallgatás,” a *szigé* jelentése is.²⁵¹

A *Protevangélium* alapvető teológiai üzenetét tehát a mozgás – mozdulatlanság ellentétpárja segítségével fejezi ki. Ez az ellentétpár nem csak gnosztikus közegben fordul elő. Alexandriai Kelemen is elemzi a „nyugalomban állás” fogalmát, mint ami az örökké változatlan istenség jellemzője. Alexandriai Philónt követve Kelemen azt magyarázza, hogy Káin történetében a tudás az örökké változó vélemények világává változik. Kelemen a hajó és annak szilárd, rendületlen kormányosának képét (Philón nyomán) azonosítja az igazi gnosztikus „mozdulatlan” értelmével. Ez az a mód, ahogy „az igazi gnosztikus” Ábrahámként áll Isten előtt.

Teremtő és teremtett világ alapvető és össze nem keverhető különbségét különösen élesen fogalmazza meg Athenagorász *Apológiája*. A Kr. u. 177-ben írott védőbeszéd 10. fejezete valójában dogmatikus jelentőségű, mert Isten tulajdonságainak leírása az egész korai kereszténység szempontjából mérvadó. A Marcus Aureliusnak címzett védőbeszéd Istent úgy jellemzi, mint aki

*egy, születetlen, örök és láthatatlan, nem szenved el hatást, megragadhatatlan és nincs valamilyen helyen, egyedül az értelemmel és az igével ragadható meg, akit megközelíthetetlen fény, szépség, szellem és erő vesz körül, aki által az ő igéjében jött létre, rendeztetett el és tartatik össze minden...*²⁵²

A kérdésnek hatalmas irodalma van, amelyet itt nem tárgyalhatunk. Egészen világos azonban, hogy Athenagorász, de Philón is teljesen egyetértettek volna abban, hogy Isten tökéletesen más, mint teremtményei. Ha megfigyeljük a predikátumokat, különösen azok görög formáját, akkor szinte mindegyik fosztóképzős szerkezetű, az úgynevezett *alpha privatum* segítségével képzett

²⁵⁰ Simonról: *Acta Petri (Martyrium Petri)* c. 31,23, éd. Vouaux, L., *Les actes de Pierre*, Paris: Letouzey & Ané, 1922; *Recogn.* II,7,1-3; III,47,3. A kérdéskörrel általában ld. Williams, M. A., *The immovable race. A Gnostic designation and the theme of stability in Late Antiquity*, (Nag Hammadi Studies 29) Leiden 1985.

²⁵¹ Hasonló kép (József látomásának hatása nem zárható ki) olvasható, a már hivatkozott Euripidész *Bakkhánsnők* sorainak felhasználásával a késő bizánci *Christus patiens*ben: II. 2256-2269, ed. A. Tuilier, SC 149.

²⁵² Athénagorasz, *Legatio* 10. (Saját ford.)

terminus. Ha kiindulópontnak a teremtményeket tekintjük, amelyek sokfélék (mert oszthatók), időlegesek (mert keletkeznek és pusztulnak), hatnak és ezáltal hatást is szenvednek el, megragadhatóak (mert végesek), és láthatólag mindez olyan tulajdonság, amelyet Istenről tagadunk, akkor világos, hogy Isten minden tekintetben a *khóriszmosz*nak a teremtmények tulajdonságainak tagadásával megképzett másik oldalán áll. Így nyerhet bibliai értelmet a Kiv 3, 14 híres istenneve: „én vagyok az, aki *van*” (a görög változatban), azaz aki a változó világon, a korlátozott és keletkező kozmikus létezőkön *túl van*.

Isten „negatív” tulajdonságai csak a világ dolgai szempontjából negatív tulajdonságok, és a kereszténység számára valójában krisztológiai szempontból fontosak. Arról van ugyanis szó, hogy az Ige *megtestesülése* a tökéletes transzcendencia tökéletes világon belüli immanenciáját, az isteni természetnek az emberi természetben való megjelenésének paradoxonját, csodálatos tettét segít megfogalmazni.

Azt pedig, hogy Isten transzcendenciájának fogalmi kifejezésének platónikus eredetével a kor teljesen tisztában volt (és ezzel együtt e fogalmiság veszélyeivel is), Hippolütosz egyértelműen kimondja Valentinosz, és követői, Hérakleón és Ptolemaiosz teológiája kapcsán.²⁵³

„mindenki fölfelé tekintett”

Miért hangsúlyozza vajon a *Protevangelium*, hogy „mindenki” és hogy „fölfelé” tekintett? A látszólag ismét pusztán retorikai eszköz mögött talán ismét valamiféle utalás áll. Ahhoz azonban, hogy utalást találhassunk a szövegben, először egy korabeli problémát kell tudnunk azonosítani.

Ilyen korabeli probléma az a Krisztus születésével kapcsolatban felmerülő fontos kérdés, hogy az Ige megtestesülése, azaz a teremtett világba való alászállása vajon nyilvánosan, vagy titokban történt-e? Elvégre mégis a Fiú, egy isteni személy evilágban való megjelenéséről van szó. Krisztusnak, mint Úrnak, „akié az ország, a hatalom és a dicsőség” vajon nem hasonló pompa és kíséret járna-e, mint mondjuk Dionüszosznak, a pogány démonnak? Az akkori világ eldugott, kicsiny helyén, Bethlehemben való megszületés csendje vajon mit jelent: elrejtőzést, vagy valami mást?

A kommentátorok között Amann vetette föl, hogy esetleg Ignatiosz (Kr. u. 1. sz. második fele – 115?) problémája állhat József látomása mögött is. Ignatiosz az Efezusiakhoz írott levelében arról beszél, hogy

²⁵³ Hippolütosz, *Ref.* 6, 29.

*[e]lrejtett e világ arkhónja elől Mária szüzessége és az ő szülése, valamint az Úr halála. Három kiáltó misztérium ez, melyek Isten csendjében történtek meg. De hogyan jelent meg a világiidők számára? Egy minden csillagnál ragyogóbb új csillag jelent meg az égbolton, és a fénye kimondhatatlan volt, és idegenkedést váltott ki az újdonsága. Az összes többi csillag, a Nappal és a Holddal együtt kartáncot táncoltak az új csillagnak, mely fényesebb volt mindegyiknél, és nagy zavar támadt, hogy honnét ez az újdonság, összehasonlíthatatlan övelük?*²⁵⁴

A korban, mint például az *Ascensio Isaiae* című 2. századra datált gnosztikus hatást mutató irat (Bardeszánészhoz és más gnosztikusokhoz hasonlóan) az Ige alászállását rejtőzködőnek mutatta be. Az Ige (a Logosz, a Krisztus, az Úr) a világot lépcsőzetesen alkotó „aiónok” mindegyikéhez egyenként hasonlulva, mintegy észrevétlenül átalakulva ereszkedik le az emberi testbe.²⁵⁵ Dokétikus krisztológiában gondolkodó teológusokról, mint Baszileidészről tudható, hogy szerintük az alászálló Krisztus „mindenkinek láthatatlan volt.”²⁵⁶

A *Protevangeliium* tehát ezzel az elképzeléssel szemben egy, az egész világ számára látható, mert az egész teremtett világot átható eseményt ír le József látomásában, ahol az alászállás, illetve a megtestesülés mintegy kozmikus „nyilvánosság” előtt következik be.

„zúgó ár”

A látomás tekintete fölülről lefelé haladva az égbolt örökké forgó gömbjének megállásától indul, és egészen a folyó árjának megállásáig halad lefelé. A kép így végigjárja a kozmosz teljes magasságát és mélységét, ezzel is hangsúlyozva a felfüggesztés mindenre kiterjedő voltát. Ezen túl azonban a víz fogalmának bevezetésében is találhatunk tudatos szerkesztésre utaló elemeket. A víz ugyanis a késő antikvitásban egyértelműen a folytonosan változó világ szimbóluma. Az „örökké buzgó források” az anyagi világ állhatatlanságát, mozgását, örök keletkezésben és pusztulásban levő állapotát jelképezte. Ezt találjuk Numéniosznak Euszebiosznál fennmaradt töredékében éppúgy, mint Plutarkhosznál vagy a neoplatonikus Porphüriosznál. Numéniosz szerint

*...az anyag áramló és szeszélyes folyó, melynek széle, hossza, mélye meghatározatlan és végeérhetetlen.*²⁵⁷

²⁵⁴ Ep. 1. (Ad Ephes.) 19, 1. (Saját ford.) Magyarul: *Apostoli atyák*, szerk. Vanyó L., Budapest: Szent István Társulat, 1980, 170.

²⁵⁵ *Ascensio Isaiae* 10,18.

²⁵⁶ Irenaeus, *AH* 1, 24, 1 és 6.

²⁵⁷ Numéniosz, frg. 3. In: Euszebiosz, *Prape. ev.*, 15,17, 2, ford. Bene L. – Szegedi N.

De hasonlóan beszél Plutarkhosz *Iszisz és Oszirisz* című írásában.²⁵⁸ Oszirisz a nedves princípium és hatóerő, ami minden keletkezés és mag eredete, azaz a születése, amit a születéssel összetartozó pusztulás és halál követ. Szextosz Empirikosz is ezt a nézetet a Hérakleitoszra²⁵⁹ és Platónra visszamenő filozófiai iskola jellegzetes álláspontjának tartja.²⁶⁰ Porphüriosz, a 3. századi neoplatonikus filozófus pedig az „örökké buzgó források” kifejezést (amire az *Odüsszeia* egy helyén talál²⁶¹) egyértelműen az anyagi világ szimbólumának nevezi.²⁶²

8.

A KÉSŐ ANTIK FILOZÓFIAI KOINÉ

Talán már a fenti rövid kommentárból is kiderül, hogy József látomása túl sok érzékeny, a korban fontos problémára utaló kifejezést használ ahhoz, hogy naiv mesének tarthassuk. A látomás textusa túl kevésbé „ártatlan” kifejezéseket használ. A költői képek mögött második jelentések, korabeli problémákra történő utalások húzódnak meg, a hellenisztikus regények sokszor tárgyalt „többrétegű” írásmódjának megfelelően.

Nem elég azonban megmutatni, hogy az egyes terminusoknak mélyebb háttere van, hanem szükséges rekonstruálni a gondolatok belső összefüggéseit, sajátos logikáját, és utalásainak kontextusát is.

AZ IDŐ, A MOZGÁS ÉS A KOZMOSZ

A „kirakott kész étkek után kezüket kivető” munkások mozdulatának, a pásztor botjának megállása *a mozgás közepén való megállás*, és nem a szélcsend pillanata, nem a zajongó világ elhallgatása, nem a megilletődött suttogás. Mit jelenthet ez a radikális kép?

A megfejtéshez a „szétválasztás” fentebb már bemutatott fogalmából kell kiindulnunk, hiszen a megtorpanás képének mindenekelőtt a korabeli olvasó számára kellett jelentéssel bírnia. Ez a jelentés pedig arra az intuícóra támasz-

²⁵⁸ Plutarkhosz, *De Iside et Osiride* c. 33.

²⁵⁹ Hérakleitosz, frg. 12. D-K.

²⁶⁰ Szextosz Empirikosz, *Pyrrhonizmus alapvonalai* 3,115, ford. Lautner P. In: *Antik szkepticizmus*, Budapest: Atlantisz 1998, 331-332.

²⁶¹ Homérosz, *Odüsszeia* XIII,109

²⁶² Porphüriosz, *De antro nympharum* 10. Magyar fordítása: Porphüriosz, *A nimfák barlangja az Odüsszeiában*, ford. Lautner P. In: *Pogány teológia*, szerk. Lautner P., Budapest: Kairosz 2004, 7-33.

kodik, hogy rendkívüli esemény lenne az, ha maga a „megállíthatatlanul múlt idő” állna meg, ha csak egy „pillanatra” is. Ez a „megálló pillanat” ugyanis valójában nem lehetne „pillanat”, hiszen az a múltó idő eleme lenne. A „megállás” kívül van az időn, és ezáltal kívül van a világon is. Ennek a képnek a megértéséhez azonban a fogalmak határozott jelentését kell figyelembe venni, ami egyébként a hellenisztikus korban általánosan ismertnek számított.

A gondolatmenet alapja a következő megfontolás. A világot a mozgás jellemzi, az idő pedig a mozgással kapcsolódik össze. Az, ami „áll”, lényege szerint idegen a mozgó világtól. A világ meghatározó tulajdonsága ugyanis éppen az a mozgás, ami maga az idő haladásának, azaz a „elmúlásnak” az előfeltétele. A világ időben létezik, és ennek az állításnak az ereje abban rejlik, hogy világ akkor és csak akkor létezik, ha ideje is van, s úgy tűnik, ez fordítva érvényes az időre is. Időn kívüli világ tehát nem létezik, azaz bizonyosan nem olyan, mint az a világ, melyet lakunk.

Nem véletlen, hogy a premodern kor minden fontos időfogalma végső soron az időt a változás fogalmához köti. Arisztotelész szerint az idő „a változás mértéke a korábbi és későbbi szerint”.²⁶³ Láthatóan itt az idő a mozgás előfeltételzésén alapul. Másutt egyenesen és minden óvatoskodás nélkül úgy fogalmaz Arisztotelész, hogy „nem lehetséges mozgás és változás nélkül idő.”²⁶⁴ A doxográfiai hagyomány által Platónnak (vagy a püthagóreusoknak) tulajdonított másik definíció az időt az égbolthoz, illetve annak mozgásához köti, ami szintén a mozgás előfeltételére támaszkodik.²⁶⁵ A doxográfusok által Platónnak tulajdonított másik mondás szerint „az idő az örökkévalóság mozgó képmása.” Ez a definíció ugyan nem tételezi fel a mozgás előzetes fennállását, de a képmást már éppen a mozgás jellemzi. A *Timaios*ra visszamenő elgondolás szerint az idő a világgal együtt keletkezett, és csak a változás, de nem a létezés világában értelmezhető.²⁶⁶ Egy másik Püthagorásznak tulajdonított meghatározás a „körülvevő gömbnek” nevezte az időt,²⁶⁷ Xenokratészhoz pedig az a meghatározás kötődik, hogy az idő a keletkezők mértéke és örök mozgás.²⁶⁸ E definíciók mindegyike, lett légyen sztoikus, peripatetikus, püthagóreus vagy platonikus, az időt valamilyen formában a mozgáshoz köti.

Ez az imént vázolt összefüggésrendszer az antik természetfilozófiai paradigma olyan alapvető pillére volt egészen a modern korig, hogy még a párizsi egyetem teológiai fakultásán is gondokat okozott sok száz évvel később. Bár e

²⁶³ Arisztotelész, *Fizika* 219b2, 24a24-5,

²⁶⁴ *Fizika* 219b33

²⁶⁵ Arisztotelész, *Fizika* 4.10. 218a33, illetve Aetiosz, *Placita* 318, 4.

²⁶⁶ *Tim.* 38 B. vö. 37C skk.; 38A skk.; 47B skk.; 97C és *Állam* 529D.

²⁶⁷ *Aet., Plac.* I,21, Galen., *Hist. phil.* 37,259, Sztobaiosz, *Ecl.* I, 8,40b2.

²⁶⁸ Sztobaiosz, *Ecl.* I, 8,40b6.

vita jóval későbbi, mint a *Protevangelium* környezete, mégis a probléma igen tanulságos a József-látomásban megálló világ képe tekintetében.

1277-ben Etienne Tempier, az egyetemet is felügyelő párizsi püspök teológus bizottságot hozott létre a „radikális arisztoteliánusok,” illetve bizonyos egyéb csoportok nézeteinek, illetve ezen nézetek teológiai következményeinek vizsgálatára. A bizottság által elítélt 219 tétel közül a 192. (100.) szerint vannak természetfilozófusok, akik azt állítják, hogy

*a teológusok, akik azt mondják, hogy az ég olykor nyugalomban van, hamis feltételezések alapján érvelnek, és azt állítani, hogy az ég létezik és nem mozog, annyi, mint ellentmondó dolgokat állítani.*²⁶⁹

A természetfilozófusok szinte bizonyosan Józsué történetére utalnak, amikor az emoreusok elleni csatában az Úr megállítja „a napot Gibeonban, és a holdat az Ajalon völgyében” (Józs 10,12-14), vagy esetleg Ézsaiás próféta esetére, amikor fohászára Isten visszafordítja tíz fokkal Akház napóráját.²⁷⁰

Az égbolt végtelen és megállíthatatlan mozgását mondja ki egy másik, a 186. (77.) tétel is:

*Hogy az ég soha nincs nyugalmi állapotban, mivel az alsóbb létezők keletkezése – ami az ég mozgásának célja – nem szünetelhet. Más érv: mivel az ég a mozgatójától kapja létét és erejét, és ezeket az ég saját mozgása által tartja meg. Ha tehát megszűnne mozogni, léte is megszűnne.*²⁷¹

Mozgás és világ, világ és idő egymást feltételező összekapcsolódása a természetfilozófia elemzése szerint szükségszerű, és megkerülhetetlen. Ha ehhez még hozzávesszük, hogy a mozgás premodern fogalma a helyváltoztatás mellett a *változást* is magába foglalja, azaz a keletkezést és pusztulást, a minőségi változást, valamint a mennyiségi változást is, akkor látható, hogy igen nagy súlyú ontológiai meghatározottsággal van dolgunk. József látomásának jelentősége e megfontolások fényében egyre nő.

²⁶⁹ No. 100. (192). Quod theologi dicentes quod celum quandoque quiescit, arguunt ex falsa suppositione; et quod dicere, celum esse, et non moveri, est dicere contradictoria. Ld. *Az 1277-es párizsi elítélő határozatokról*, ford. Redl Károly, Budapest: Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Főosztálya, 1987, 26. A filozófia időszerű kérdései. Redl Mandonnet számozását követi, ahol ez a 192. tétel, de a kéziratok szerint a 100. Vö. no. 156. (79).

²⁷⁰ 2Kir 20,11

²⁷¹ *Az 1277-es párizsi elítélő határozatokról*, ford. Redl Károly, 16.

A TRANZSCENDENCIA

Ha tehát idő, mozgás és világ szükségképpen koextenzív és összetartozik, akkor mindaz, ami valamelyik tényező hatókörén kívül esik, a többi is kívül áll. Azok a dolgok, amelyek nem rendelkeznek az időbeliség, illetve a mozgás predikátumaival, kívül vannak az (érzékkelhető) világon, azaz transzcendensek a kozmoszhoz képest.

Ez a belátás áll a Platón *Timaiosz*ában található híres distinkció mögött, amely megkülönbözteti azt, ami mindig *van*, és *nem keletkezik*, azaz ami *létezik*, attól, ami *mindig keletkezik*, de sohasem *van*, azaz ami *nem létezik*.²⁷² Platón megkülönböztetésének értelme a fenti metafizikai oppozíció fényében világos: semmi, ami keletkezik (és elmúlik), azaz ami *változik*, nem lehet azonos azzal, ami nem-keletkezik (és nem múlik el), azaz ami *nem-változó*. Úgy is fogalmazhatnók, hogy a változó, azaz időbeli, és a változatlanul létező, azaz időn kívüli dolgok egymást kizáró csoportokat alkotnak. Az időn kívüli dolgok és az időbeli dolgok csoportjai diszjunktak. Nincs olyan dolog, ami állandó létező is és keletkezik is.

Platón metafizikai distinkciója csak precízebben fogalmazza meg azt, amire az idő több, fogalmilag kevésbé kidolgozott, de intuitíve elfogadott képe is mutatott. Az intuíció pedig az időhöz metaforákat társít, mint például a fentebb már említett képet a feltartóztathatatlan, vég nélkül *sodró* folyamról. Láttuk, hogy már Homérosz is összekapcsolja idő és mozgás képét az „örökké áramló vizek” eposzi fordulatában, amelyet a változásra, és ekképp az időre is ért.²⁷³

A pillanatok leperegnek, az idő a jövőből a múltba múlik, azaz *halad*. Az idő maga a létrejövést *követő* elkerülhetetlen elmúlás. Ebben a mindig egyetlen irányba *folyó* áramlásban az idő mindent maga alá temet, mindent eljuttat a kezdetétől a végéig, s ekképp a kezdet és a vég, azaz a határ fogalmát vezeti be. Az „idő méhében” folyamatosan a még nem született dolgok érlelődnek, melyek aztán adott pillanatban létrejönnek, „idejüket betöltve” mind el fognak múlni, visszafordíthatatlanul. Az idő tapasztalata ebből az egyirányú örök változásból származik, egy olyan változásból, amelynek során minden egyetlen irányba, a vég irányába megy, s amelynek hatalma alól nincsen kivétel.

²⁷² Platón, *Timaeus* 27d 5-7. A modern olvasónak világosan értenie kell, hogy a *létezés* nem a predikátum egzisztenciális értelmét jelenti, hanem egy bizonyos fajta létmódot, ontológiai állapotot, jelesen a keletkezés és elmúlás nélküli stabilitást, míg a *keletkezés* (egészen pontosan a *valamivé válás*) szintén létmódot jelent, a megszülető és elpusztuló dolgok létmódját, ami az előbbivel diszjunkt csoportot alkot.

²⁷³ Homérosz, *Odüsszeia* XIII,109. Porphüriosz így értelmezi a helyet: *De antro nympharum* 10 és 12.

Az időbeliség ekként a halandóság metaforája lesz az irodalomban, míg metafizikailag a természeti létezés velejárója marad. A pusztulás közben persze mindig új, de egyszer szintén végüket érő dolgok születnek folyamatosan, éppoly elkerülhetetlenül és visszafordíthatatlanul, mint elődeik. A születés és elmúlás, a változás hullámverésében beálló szünet, a „csend”, a „hallgatás”, a mozdulatlanság tehát valami egészen ritka és különleges esemény, ami a szükségyszerűség lehetetlen ellenpéldájaként következik be. Így válhat minden időn kívüliséget sugalló hasonlat, fordulat, vagy kép a „halhatatlan, örök istenek” megjelenésének metaforájává.

Ha úgy tűnne, mintha túlságosan mély belátást keresnék a *Protevangeliium* megfogalmazásai mögött, hadd figyelmeztessenek arra, hogy ezt a lehetőséget, az emberi és az isteni mozgásként és nyugalomként való megkülönböztetését nem a *Protevangeliium* használja fel először teológiai céljaira. A Bibliára támaszkodó teológusok közül egyedül Philónnál tucatnyi olyan helyet találhatunk, amelyet a változatlan, örök, „álló” istenség, és a változó, „állhatatlan” világ szembenállása jellemez.²⁷⁴

A MOZGÁS ÉS AZ IDŐ MEGÁLLÁSA

A fentebbiekből már egyértelmű, hogy az idő elválaszthatatlanul összekapcsolódik a változással, élesebben fogalmazva: idő és változás feltételezi egymást. Az ami nincs időben, nem is változhat, hiszen egy változás kezdete és végpontja különbözik, és az áthaladás távolság, út megtételét jelenti.

Megfordítva: ami viszont nem változik, vajon biztosan nincs-e az időben? Erre röviden azt felelhetette a hellenisztikus kor iskoláiban felnőtt ember, hogy amennyiben valami soha nem változik semmilyen tekintetben, akkor nincs értelme változásról, illetve mozgásról beszélni, és ekképpen az örökké állandó, változhatatlan létező esetében nincs mód az idő értelmezésére. Időbeli és időn kívüli viszonyát tehát a platóni szétválasztás, a *khóriszmosz* elégségesen írja le. (Erre utalt Arisztotelész a fenti második idézetben.)

Ezzel azonba a *khóriszmosz* termékeny fogalmát még nem merítettük ki. Miért ne lehetne éppen ezt a szétválasztó fogalmat arra is felhasználni, hogy a szétválasztottság másik oldalán álló, időtlen, téren és mozgáson túli istenség és a világ kapcsolatát is jellemezhessük?

Egy másik fontos Platón-hely pontosan erre alkalmazza a szétválasztás fogalmát. Az *Államférfi* egy szakaszában egy teológiai mítosz segítségével ezt a megkülönböztetést használja fel arra, hogy az isteni hatalmat a világ mozgá-

²⁷⁴ Talán egyik legjellegzetesebb kifejtését a *De posteritate Caini* első fejezeteiben találhatjuk.

sának megfordulásával, illetve a világot a mozgató istenségre való ráutaltságával jellemezze.²⁷⁵ Platón szerint mi mutatná jobban az isteni szuverén irányító képességét, mint az, ha az égitesteket ellenkező irányba tudná mozgatni, mint azok természete megkívánná?

Ez a különös hely jól megvilágítja a *Protevangelium* problémáját. A transzcendencia átlépése jelzi azt, hogy a világban nem más, mint az isteni jelent meg.

Abba nem szükséges most belemennünk, hogy Platón eredetileg egy ilyesféle teológiai gondolatmenet kidolgozására szánta-e híres gondolatmeneteit, például a *Parmenidész* dialógus hipotéziseit, vagy az *Állam* jellemzését a „minden létezőn” túl (azaz a *khóriszmosz* kozmikus oldalán) lévő Jóról. A fontos számunkra most csak annyi, de ez döntő jelentőségű, hogy e nagy képek a Szentírásra alapozott teológiai gondolkodás alexandriai képviselőinél határozott teológiai interpretációs környezetet kapnak (mint Philón esetében is láttuk).

Ezekből a példákból látható talán, hogy a 2. század filozófiai köznyelvében Platón miért jelenik meg a filozófiai teológia egyértelműen legnagyobb képviselőjeként, sőt még Philón számára is a legnagyobb pogány (értsd, nem-zsidó) teológusként. Az alexandriai filozófiai kultúrának, ha tetszik, pont ez a jellemzője, hogy „egyik szemével” Platont olvassa, míg „a másik szemével” a *Septuagintát*, és ez a „szinoptikus” látásmód hozza létre a két nyelv fogalmi közösségét.

József látomása mögött ugyanis láthatólag nagyon hasonló intuíció áll, mint az *Államférfi* képe mögött. A világ futását mozgató és megfordítani képes istenséget az alexandriai teológusok könnyen láthattak össze „szinoptikusan” Józsué és Ézsaiás próféta fent idézett történeteivel. A meghatározó elem természetesen a bibliai történet (ez teszi átvehetővé a platóni képet, és nem megfordítva), de a platóni eszközök segítségével a történet fogalmilag is értelmezhetővé és kifejthetővé válik.

Megjegyzendő, hogy különös módon mintha ez a közös kép felfedezhető lenne a karácsonyi hajnali liturgia nyitó imádságában (*Introitus*) is, amely megőrzött valamit ebből az ősi mozzanatból. A ima Bölcs 18,14-15 versekben emlékezik meg az éjjel „fordító pillanataról,” mint „mikor a csendes hallgatóság mindent elfoglalt, és az éj járásában félúton volt.” Ez a „éj járásában félúton” fordító pillanat pedig egészen konkrét tartalmat is kap a téli napforduló idejére helyezett karácsonyi éjszakától. Mint tudjuk, a karácsony a 4. század folyamán a téli napforduló időpontjára helyeződött át a korábbi, január elejei időpontról. Ez a téli napforduló szintén a nap „megállásának” pillanata, jelesül, amikor dél felé tartó pályájáról északi irányba fordul a Baktérítónél, és az irányváltás miatt elvileg ott egyetlen pillanatra megáll (éppen úgy, mint a nyári napfordulónál majd a Ráktérítón áll meg). A két

²⁷⁵ Platón, *Politicus* 268e – 274e. Perczel István vette észre tudomásom szerint először, hogy a *Corpus Dionysiacum* 7. levelében az Areopagita ezt a platonikus mítoszt használja fel a Krisztus halálakor Apollóphanésszal együtt látott mennyei jelenség értelmezéséhez.

szélességi körnek, a Baktérítőnek és a Ráktérítőnek a szerepében rejlő kozmikus teológiai szimbolizmus lehetőségét egyértelműen mutatja Porphüriosznak a korából ránk maradt traktátusának, *A nimfák barlangjának* erről szóló elemzése.

9.

ÖSSZEFOGLALÁS: MI A LÁTOMÁS JELENTÉSE?

A modern magyarázók egy helyen azt mondják, hogy a *Protevangelium* a sikerét annak köszönheti, hogy egyfajta keresztény midrásként „populáris irodalom egy naív hit szolgálatában”²⁷⁶

A fenti háttér felvázolásával azonban talán már jobban látható, hogy a *Protevangelium* ismeretlen szerzője egyáltalán nem tekinthető naivnak. Látszólag egyszerű nyelve mögött komplex és konzisztens utalások sora húzódik meg, és láthatólag egészen határozott szándéka, és pedig teológiai szándéka volt József látomásával. Nem mást akart megfogalmazni a világ mozgásának felfüggesztésével, az idő megállításával, mint azt, hogy a születő Megváltó valóban Isten volt. Ha a *Protevangelium* központi üzenetét valóban a kor filozófiai nyelvén kell olvasni, akkor a világban megjelenő fény (azt a látomásra következő barlang-jelenet fogja elmondani) az „igazi világosság,” aki nem más, mint a világ radikálisan különböző Teremtő evilági megjelenése. Az álló isteninek a világban való megjelenése a transzcendencia teljes immanenciáját is jelenti.

Ez a teológiai üzenet magyarázza, hogy a Krisztus evilági eljövételének pillanata igazából sem a Buddha születésekor leereszkedő csendhez, sem az Alexandrosz születésekor bekövetkező villámló, dörgő, földrengést hozó „égszakadás-földinduláshoz” nem hasonlít.²⁷⁷ A József-látomás a korabeli filozófiai nyelv egy precízebb változatának segítségével egy egészen más dolgot fogalmaz meg: a platóni *khóriszmosz* értelmében felfogott transzcendens istenségének a világban, a *kozmoszban* való megjelenését, és éppen ezért sokkal erőteljesebb, de absztraktabb képet is kell használnia, mint a görög irodalomnak. A születést kísérő jelenségek képe alapján talán az sem véletlen, hogy Alexandrosz a *kozmodratőr*, míg a Krisztus *pantokratőr* címet kapja.

Itt van a helye még azt megemlíteni, hogy éppen a születés metafizikailag beszédes képe alapján nyilvánvaló, hogy Mária születése alapvetően különbözik a Krisztus születésétől. Amíg Krisztus születését éppen a József-látomás segít-

²⁷⁶ Cothenet, E., *Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie*. In: ANRW II. 25. 6, Berlin – New York 1988, 4256.

²⁷⁷ Ps-Kalliszthenész, *Hist. Alexandri Magni* 1, 12,9, ed. W. Kroll

ségével nyilvánvalóan transzcendens születésnek írja le a *Protevangelium*, addig Mária születése a *Protevangelium* szerint tökéletesen emberi.²⁷⁸

De mit is állítunk ezekkel a magyarázatokkal? Azt mondtuk-e ezzel, hogy tehát a *Protevangelium* szerzője platonikus filozófus lett volna? Szó sincs róla. Plátón nem beszél az istenről, legkevésbé a Biblia istenéről. A *Protevangelium* szerzője a szereplők zsidó származásának állandó hangsúlyozásával talán éppen arra akarja felhívni a figyelmet, hogy nem a „filozófusok” istenéről, hanem a dicsőségét a jeruzsálemi Szentélybe helyező, illetve a Krisztust elküldő Atyáról, az egyetlen Istenről van szó, aki ekképpen azonos az Ószövetség Istenével.

De akkor miért használ fel platonikus fogalomkészletet?

Két okból. Az egyik az, hogy a platonikus fogalmak felhasználásának a teológiában erre a korra már nagy hagyománya alakult ki, éspedig olyan tekintélyes teológusok részéről, mint például Alexandriai Philón. Másik, talán még fontosabb oka ennek az, hogy a *Protevangelium* szerzője a nem-zsidó, hellenisztikus környezet számára akar bizonyos alapvetően fontos teológiai állításokat világossá tenni, és ehhez olyan fogalmi nyelvet kellett használnia, amelyet közönsége megértett. Így tett végső soron Pál apostol is az Areoszpagoszon.

Hozzátehetjük ehhez, hogy ez az eljárás nem a *Protevangelium* sajátossága. A 2. századra erőteljesen alakuló keresztény teológia, illetve szűkebb és tágabb környezetének teológiai irodalma (a gnosztikusok, vagy a filozófiai iskolák teológusai) egyike sem tesz valójában mást, mint átveszik és alkalmazzák az iskolai képzés által közvetített fogalmi nyelvet, a jól ismert képeket, megfogalmazásokat és retorikai eszközöket, majd ennek a közismert eszköztárnak az átalakításával fogalmazzák meg célközönségük számára sajátos nézeteiket, magyarul teológiájukat ezeknek a bevett fogalmaknak a segítségével fejezik ki elfogadhatóságuk érdekében.

József látomásának fogalmi hátterét tehát nem véletlenül, és nem meglepő módon alkotja a korszak, a 2. század filozófiai köznyelve, a filozófiai *koiné*, melynek alapvető princípiuma egy, végső soron a *Timaios* „első megkülönböztetésére” visszamenő gondolat: a változó és a létező dolgok megkülönböztetése. Ez az az alapvető fogalmi eszköz, amelynek segítségével Isten és világ, terem-

²⁷⁸ A vita arról, hogy az angyal híre Joakimnak arról, hogy Anna foganni fog, vagy már megfogant (és ekkor Joakim, a férfi akarata nélkül történt volna), értelmetlen. Ha a grammatikai szempontot a héberre utaló *perfectum propheticum* használatával, illetve a filológiáit a szövegvariánsok gazdagságával nem is érvényesítjük, a két születés közötti *metafizikai* különbség világosan kell utaljon a két születés eltérő voltára. Mária *emberi gyermek*, akinek születésénél az isteni gondviselés belép a történelembe (mint Izsák vagy Sámuel esetében), míg a Krisztus születésénél az *isteni maga* lép be a történelembe, és ölt emberi alakot. A 19. századi és kora 20. századi viták Mária „széplőtlen fogantatásáról” teljesen félreértik az *Ősevangélium* világos distinkcióját. A vita összefoglalását lásd Amannál, 192-197.

tő és teremtmény legalapvetőbb bibliai különbségét a hellenisztikus kultúrájú környezet számára le lehet írni, illetve meg lehet fogalmazni.

Két kérdés azonban még mindig feltehető a fenti értelmezéssel kapcsolatban. Az első szerint vajon lehetséges-e ilyen összetett ismereteket elvárni a korabeli hallgatóságtól? A második probléma az, hogy vajon feltételezhető-e a *Protevangelium* szerzőjéről, hogy ilyen rendkívül tudatosan kétszintű, összetett írást alkosson meg?

Erre azt válaszolhatjuk, hogy a látomásban azonosított képek valójában semmi mást nem használnak fel, mint a korabeli retorikai és filozófiai iskolákban tanított alapvetően platonikus filozófiai elemeket. A korszak egyetlen, legalább „érettségizett,” azaz minimális műveltségű olvasója vagy hallgatója sem téveszthette el az üzenetet.

Végül érdemes talán észrevenni, hogy a platonikus képek felhasználása, a látszólag platonikus nyelv alapvetően nem platonikus teológiát fejez ki. Platónnál nem az álló istenség lép be a világba. Akár a *Lakomát*, akár az *Államot*, akár a *Phaidroszt* tekintjük, az ember emelkedik ki a világból. Az ember feladata a menekülés, a *phügé innét* – oda, ahogy azt a *Theaitétosz* megfogalmazza.²⁷⁹ A biblikus teológia környezetében ez nem lehetséges, mert Isten útjai nem az ember útjai (Iz 55,8). A *Protevangelium* látszólag platonikus nyelve valójában a *János evangélium* prológusának képét követi: az „igaz világosság” ebben a világban jelent meg. A transzcendens isteni az ember világán belül született meg.

Irodalom

- Amann E., *Le Protevangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910.
- Benz, E., Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche. In: *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), 365–432.
- Berendts, Alexander, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden*, Leipzig 1895.
- Bovon, F., The suspension of Time in the Chapter 18 of *Protevangelium Jacobi*. In: Pearson, B.A., ed., *The future of early Christianity*, Minneapolis 1991, 393–405.
- Canal, J. M., Antiguas versiones latinas del Protoevangelio de Santiago. In: *Ephemerides Mariologicae* 18 (1968), 431–473.
- Cothenet, E., Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie. In: *ANRW II*. 25. 6, Berlin – New York 1988, 4252–4269.
- Frey, A., Protévangile de Jacques. In: *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. Bovon, F. – Geoltrain, P., Paris: Gallimard 1997, 73–104.
- Hilgenfeld, Adolf, *Untersuchungen über die Evangelien Justins*, Halle 1850.
- Lewis, Anne S., *Apocrypha Syriaca*, London 1902.

²⁷⁹ Theaetet. 176a5–8

- Robinson, James M., ed., *The Nag Hammadi Library in English. Revised edition*, San Francisco 1990.
- Strycker, E. de, Le Protevangile de Jacques. Problèmes critiques et exégétiques. In: *Studia Evangelica* 3. Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford 1961, part 2., ed. F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 88) Berlin 1964, 339–359.
- Strycker, Émile de, S.J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles: Soc. des Bollandistes 1961.
- Thilo, Johannes Carolus, *Codex apocryphus Novi Testamenti* 1, Lipsiae 1832.
- Tischendorf, Constantin, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1852; 2. kiadás: Leipzig 1876; reprint: Hildesheim 1966.
- Williams, M. A., *The immovable race. A gnostic designation and the theme of stability in late antiquity*, (Nag Hammadi Studies 29) Leiden: Brill 1985.
- Wright, W., *Contributions to the Apocryphal Literature of the NT ... Syriac and English*, London 1865.

AZ ELSŐ EZREDFORDULÓ MONASZTIKUS SZABÁLYZATAINAK CSILLAGÁSZATI RÉSZLETEI²⁸⁰

FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

A LITURGIKUS IDŐMEGHATÁROZÁSOK KÉRDÉSE

A középkori latin liturgia rubrikás forrásaiban gyakran találkozhatni egymásnak látszólag ellentmondó adatokkal, amikor az egyes szertartások föltételezhető terjedelmét illetve pontos kezdetét kívánjuk megállapítani. A látszólagos ellentmondás oka a *hora* szó különféle alkalmazásaiban rejlik. Miközben jelenti a zsolozsma imaóráit, egyszersmind időmeghatározásra is használatos. Az időmeghatározás azonban – különösen a mechanikus órák elterjedése utáni időszakban²⁸¹ – kétféle lehet: vonatkozhat a csillagászatban használatos egyenlő, úgynevezett *hora aequinoctialis*-ra, de a természeti tapasztalatból megszokott *hora inaequalis*-ra is. A napéjgyenlőségi órák pedig a nap csillagászatilag állandó részeitől: éjfélről illetve délről számíttatnak, míg az egyenlőtlen órák sorozata a napfölkeltével kezdődik. Amikor tehát a rubrikák valamely szertartás kezdetét egy meghatározott órához kötik, kétséges, hogy az első, a harmadik, a hatodik és a kilencedik óra említésekor vajon az azonos nevű, de időpont-hoz ekkor már nem kötődő kánoni órához viszonyítanak, a mai értelemben vett „pontos időt” adják meg, vagy a hagyományos római, nappalt és éjszakát egyaránt tizenkét egyenlőtlen órára osztó szemléletet követik.

A kérdés megoldását számos tényező nehezíti. Mivel a frank-római liturgia szerkezete a karoling kortól, sőt lényegében az első jelentős forrásoktól kezdve egészen a múlt század utolsó negyedéig változatlan maradt, nem indokolatlan retrospektív forrásnak tekinteni azt a gyakorlatot, amelyre az idő-

²⁸⁰ A tanulmány az OTKA T 047163 programjának keretében készült. Első változata a Bollók János Emlékkonferencián hangzott el Budapesten, az Eötvös Collegiumban, 2003. november 8-án.

²⁸¹ A mechanikus órák bevezetésével és első megjelenésével kapcsolatban nem egységes a technikatörténeti munkák álláspontja, de mindenképpen a 13-14. századra teszik. Vö. Paturi, Felix R. et al., *Chronik der Technik*, Dortmund 1988, 83–121; McNeil, Ian, *An Encyclopedia of the History of Technology*, London – New York 1990, 695–696; Feldhaus, Franz Maria, *Die Technik der Vorzeit, der geschichtlichen Zeit und der Naturvölker*, München 1965, 1203–1216.

sebb nemzedék még ma is saját tapasztalataiból emlékszik. Csak délelőtt lehetett magánmisét mondani, és a liturgikus megújulási mozgalmak minden törekvése ellenére általános volt, hogy a zsolozsmát mind a papi magánimádság, mind a kórusima keretében egyvégtében, és ugyancsak reggel vagy délelőtt végezték.²⁸²

Mindez nem jelentette azt, hogy a mise- és zsolozsmáskönyvek rubrikái a legcsekélyebb mértékben is követték volna az elterjedt, ráadásul törvényerejű gyakorlatot. A készületi időszakok (ádvent, nagyböjt, vigiliák) gyülekezeti miséit nőna, más szertartásokat pedig szexta után kellett végezni:²⁸³ a délutáni misézés tilalmát azonban ezekre is alkalmazták. A kor szokása így összeütközésbe került volna a liturgikus időmeghatározással, ha azt valóban időmeghatározásnak tekintjük. A kánoni órák elnevezése és a római eredetű időmérés kapcsolata azonban ekkor már senkit nem befolyásolt. A misét vagy egyéb szertartást az egyvégtében mondott zsolozsma megfelelő órája után, de mindenképpen délelőtt tartották.

E folyamat kezdete bizonyíthatóan legalább a középkorig nyúlik vissza:²⁸⁴ a liturgikus források hagyományőrzése viszont lehetetlenné teszi, hogy a változá-

²⁸² Az 1570-ben jóváhagyott (facsimile: *Missale Romanum. Editio princeps [1570]*, Róma 1998. [Monumenta Liturgica Concilii Tridentini LII.]) és közel 400 éven át érvényben lévő misekönyv rubrikái szerint (*Rubricae generales Missalis* XV. 1–5): „Missa privata saltem post matutinum et laudes quacumque hora ab aurora usque ad meridiem dici potest.” Ugyanezt tekinthetjük irányadónak a gyülekezeti (ún. *conventualis*) misékre vonatkozólag. Kivételt egyedül karácsony éjféli miséje jelentett. A helyzet változása felé a XII. Piusz pápa jóváhagyásával megújított húsvéti rendtartás (*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica*, Vatikánváros 1956, X.) jelentette az első lépést: ekkortól kezdve kívánják meg az érvényes szerkönyvek, hogy a nagyszombati vigília éjfélkor, vagy legalábbis ne sötétedés előtt kezdődjék. Jellemző, hogy az erre vonatkozó rendelkezések betartatása a mai napig akadályokba ütközik: a reform a szertartásokat megkezdő tűzszentelést éjszakai fényünnepségnek értelmezte, holott az a magánházaknál mindennapos *lucernarium*, az esti lámpagyújtás emléke. A lámpagyújtás naplemente előtt, a kevéssé világos bazilikákban ráadásul jóval sötétedés előtt történt. Az első pontos időmeghatározás erre vonatkozólag kora délutánra helyezi: „Hora octava veniunt omnes, tam clerus, quam populus in ecclesiam ... et tunc illuminantur duo cerei” ld. *Sancti Gregorii Magni Liber sacramentorum*, (Patrologia Latina 78) Turnholt 1849, 87. Az újabb kiadások nem közlik a rubrikát, de az biztosan egykorú a szakramentáriummal, vö. Andrieu, Michel (ed.), *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 11–29) Louvain 1931–1961, III, 359., a XXVII. ordó 51. jegyzetével. A húsvéti mise kezdete az, amely valóban a csillag feljövételéhez kötődik.

²⁸³ A *festum simplex* rangú ünnepeken és a köznapokon.

²⁸⁴ Három magyarországi példa alapján jól követhető a folyamat. A mechanikus órák előtti Pray-kódex (OsZK, MNy1) szakramentáriuma szerint nagyszombaton (52°): „Hora septima conveniat omnis clerus in ecclesiam, et parat se vestimentis sollempnibus.” A mechanikus órák megjelenése korából származó misekönyvben (facsimile alakban kiadta Szendrei Janka és Rybarič, Richard, *Missale Notatum Strigoniense ante 1341 in Posonio*, (Musicalia Danubiana 1) Bp. 1982, 113°): „Hora septima conveniat omnis clerus in ecclesiam, et praeparet se unusquisque vestimentis sollempnibus ad suum ordinem.” (Mindkét rubrika egyazon hagyomány-

sok mértékét, okait és korát pontosan megállapítsuk. Éppen a szertartások „hogyan?”-ját leíró szövegekre jellemző ugyanis, hogy szoros szerkezeti és olykor tartalmi rokonságban vannak a kor liturgiamaғыarázataival, illetve azok műfaji előzményeivel,²⁸⁵ hiszen a liturgiát érintő gyakorlati ismeretek és az annak allegorikus értelmére vagy akár történetére vonatkozó tudnivalók ekkoriban egyazon tudomány részét képezték. A középkori tudományosság pedig mindig azt tartja szem előtt, aminek lennie kellene, és nem azt, ami gyakorlatilag van. Mind a magyarázatok, mind a rubrikáskönyvek valamely nagy központ eszményi szokásait közvetítik. Ezért könnyen előfordulhat, hogy a források olyasmint írnak le jelen időben, ami akkor már több évszázada eltűnt a gyakorlatból, vagy – például az időmegjelölések dolgában – változatlanul örökítik tovább a hagyomány egyik korábbi emlékének adatait.²⁸⁶ A kortárs valóság legfőljobb következtelen megfogalmazásokban, véletlen „elszólásokban” vagy a visszásságokat ostorozó intelmekben érhető utol.

A patrisztikus kor vége (amikor igazolhatóan az egyenlőtlen órák rendszere volt használatban)²⁸⁷ és a mechanikus órákat követő újkor közt eltelt több mint

ból vezethető le: vö. Vogel, Cyrille – Elze, Reinhard, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* I–III, (Studi e Testi 226–227, 269) Città del Vaticano 1963, 1972, II, 93.) A mechanikus órák széles körű elterjedését követően nyomtatott ordináriusban (kiadta Dobszay László, *Liber Ordinarius Agriensis [1509]*, (Musicalia Danubiana Subsidia 1) Bp. 2000, 60): „Item, de mane hora sexta vel septima clapernetur ad horas.” A rubrikás hagyományból öröklött megfogalmazást elvileg úgy is érthetnénk, hogy a reggeltől számított hetedik óráról van szó. Ezzel azonban csak az estétől számított hetedik óra (ma kb. éjjel egy óra) lenne szembeállítható, ami valószínűtlen, így fölöslegessé teszi a *de mane* kitétel. Valószínűbb, hogy a rubrikák átértelmeződtek, és a későlatin nyelvszokás szerinti reggel hét óráról (vö. pl.: *sept heures du matin*) van szó. A hetedik óra pedig csak az éjfélről számított egyenlő órák rendszerében lehet reggel, és csak így értelmes – este héttel szembeállítva – a pontosítás is.

²⁸⁵ A matutinum nokturnusai és a mise időpontjainak történeti alakulását és szimbolikus jelentőségét is tárgyalja például a 12. század második felében francia területen alkotó Iohannes Beleth. (Kiadta Douteil, Herbert, CSSP, *Iohannis Beleth Summa de ecclesiasticis officiis*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 41) Turnholt 1976, II, 42skk; 87 sk.) A hórak időpontjáról a liturgiamaғыarázat atyjának tekintett karoling szerző, Amalarius is nyilatkozik. (Hanssens, J. M., *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, (Studi e Testi 139) Róma 1948, II. 446–447.)

²⁸⁶ E folyamatról, különösen annak magyarországi megnyilvánulásairól részletesen írok készülő doktori értekezésemben (*Rubrica Strigoniensis. A középkori Esztergom liturgiájának normaszövegei*); ugyanitt táblázatos áttekintést és rekonstrukciót közlök hat meghatározó esztergomi forrás alapján a rubrikák 11–16. századi szövegtörténetéről. Jól érzékeltetik ennek módszerét és jelentőségét az alábbi tanulmány példái: Földváry Miklós István: „»Ligatis natus«. Egy romlatlan szöveg hely tanulságai”, *Magyar Egyházzene* 12 (2004/2005), 387–408.

²⁸⁷ Így pl. a nap tényleges pályájának felelteti meg a szőlőművesek evangéliumi történetében szereplő időmeghatározásokat (Mt 20,3–6) Nagy Szent Gergely pápa hetvenedvasárnap-i homíliájának részlete: „Mane quippe intellectus nostri pueritia est. Hora autem tertia adolescentia intelligi potest, quia quasi iam sol in altum proficit, dum calor aetatis crescit. Sexta vero

ezer éven keresztül tehát bizonytalan a liturgikus időmeghatározások jelentése. Ennek pontosítása a korabeli gyakorlat rekonstrukcióján túl ahhoz is hozzásegít, hogy világosabbá váljék a középkori egyházi élet befolyása a technikatörténet alakulására, és hogy tisztázódjék a kozmikus idő jelentősége a keresztény kultusz különféle korszakaiban.

A FORRÁSCSOPORT JELENTŐSÉGE

Az első ezredforduló bencés szerzeteseinek életmódját rögzítő szabályzatok²⁸⁸ három szempontból is kiemelkednek a liturgikus időbeosztást tárgyaló források közül.

A benedekrendi regula részletesen szabályozza a szerzetesi élet mindennapjait. A szabályozás középpontjában a liturgikus események állnak, amelyek viszont a világi egyházakban megszokottnál szervezesebben illeszkednek az élet egyéb területeihez. Amikor Benedek a szerzetesek életmódjához alkalmazza a római egyház liturgikus rendjét, akkor a pontosabb óramegjelölések mellett éppen a székesegyházi liturgia egész évre kiterjedő állandóságát adja föl azzal, hogy különböző rendtartást szab meg a nyári, illetve a téli időszakra a napok és az éjszakák eltérő hosszúságának megfelelően.²⁸⁹ Mivel a monasztikus liturgia az ebből fakadó szerkezeti módosulásokat hűségesen megőrizte, és mivel a regulát minden szerzetes végighallgatta legalább háromszor egy évben, a rítus logikájából adódó és a regulában foglalt időmeghatározások ebben a közegben sokkal inkább megőrizhették a Benedek-korabeli óraszámmlálást, mint a római liturgia nem-monasztikus hagyományában.²⁹⁰

iuventus est, quia, velut in centro, sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur. Nona autem senectus intelligitur, in qua sol, velut ab alto axe, descendit, quia ea aetas a calore iuventus deficit.” Prága, Bibliotheca Strahoviensis DE. I. 7. 91^o. Facsimile: Szendrei Janka (kiad.): *Breviarium notatum Strigoniense saeculi XIII*, Budapest 1998 = *Patrologia Latina* 76, 1155.

²⁸⁸ A monasztikus liturgiátörténet forrásainak jó áttekintését adja Vogel, Cyrille, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William Storey and Niels Rasmussen*, Portland, Oregon 1986, 285–288.

²⁸⁹ „Hiemis tempore, id est a Kalendas Novembres usque in Pascha, iuxta considerationem rationis octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur, et iam digesti surgant ... A Pascha autem usque ad supradictas Novembres sic temperetur hora, ut vigiliarum agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria naturae exeant, mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.” Vogüé, Adalbert de, OSB –Neufville, Jean, OSB (ed.), *La règle de Saint Benoît*, (Sources Chrétiennes 182) Paris 1972, II, 508. Benedek a következő fejezetekben az így összefoglalt különbség liturgikus következményeit részletezi.

²⁹⁰ A kora újkorban is ezt tartották irányadónak. Ld. Haeften, B. van, *S. Benedictus illustratus sive disquisitionum monasticarum libri XII*, Antwerpen 1644, 770–784. Az először 1600-ban kiadott püspöki ceremóniále (facsimile: *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps. [1600]*,

Szintén a bencések voltak azok, akikben legkorábban tudatosult a nyugati egyházban, hogy saját, a rómainál különböző rendtartást követnek. Így a nagy bencés apátsági központok lehettek az elsők abban is, hogy ezt a rájuk jellemző rendtartást szellemiségük és életmódjuk részeként elterjesszék.²⁹¹ Az ezredforduló utáni időszakban, az Ottók birodalomalapítási kísérleteivel egy időben a keresztény észak időlegesen megszabadult a délnek való szellemi alávetettségtől, és rövid ideig a pápai trónon is északi származású főpapok ültek. Ezzel párhuzamosan a nagy, Itálián kívüli bencés központok, mindenekelőtt Cluny, szabályzatokban, úgynevezett konszuetúdókban foglalták össze programjuk lényegét: ez a program nem volt egyéb, mint az élet minden területére kiterjedő éves, heti- és napirend, amely éppúgy leírta az anyakolostor független liturgikus szokásait, mint az étkezésre, az érvágásra vagy a tisztálkodásra tartozókat. A szerzetesi reformmozgalommal ezek a konszuetúdók is elterjedtek, és idővel egyházszervezeti függőséggel megerősítve tették az anyakolostor alávetettjévé azokat, akik vállalták a bennük foglaltakat.²⁹²

(Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 54) Róma 2000) ehhez képest fölhívja a figyelmet arra (II. könyv 22. fejezet), hogy a nagyheti szent háromnap ún. sötét zsolozsmáit (*officia tenebrarum*) 21 óra körül, mindenképpen sötétedés után kell kezdeni, ami közvetve jelzi, hogy az év más napjain még világosan végezték a matutinumot. Biztosnak tekinthetjük ezt a középkor kései szakaszára nézve is, mert a 'sötét zsolozsma' elnevezés már a 15-16. században elterjedt volt, ennek megkülönböztető jelentése pedig csak akkor lehet, ha a matutinum máskülönben nem sötétben zajlik. Ld. *Caeremoniale Episcoporum*, Regensburg – Róma – New York – Cincinnati 1902, 236.

²⁹¹ A monasztikus rendtartásokat tartalmazó középkori emlékek kiadására vállalkozik a K. Hallinger OSB által elindított *Corpus Consuetudinum Monasticarum* című nagyszabású szövegkiadás-sorozat 1963 óta megjelent 14 kötete (Respublica-Verlag, Franz Schmitt, Siegburg).

²⁹² Az ezredfordulószerzetesi reformmozgalmak történetének lényegre törő összefoglalását adja Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*, (eredetije: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1991., ford. Magyar István) Budapest 2000, 191-194. A *Corpus Consuetudinum Monasticarum* sorozaton kívül jelent meg még (az alább szerzőként föltüntetett személyek kiadóként értendő): Lefèvre, Placide Fernand, OPraem – Thomas, Antoninus Hendrik, OP, *Le coutumier de l'abbaye d'Oigny en Bourgogne au XII^e siècle. Introduction, texte critique et tables*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 39) Louvain 1976; Thompson, Edward Maunde, *Customary of the Benedictine Monasteries of Saint Augustine, Canterbury, and Saint Peter, Westminster I. (Text of Cottonian Ms., Faustina c. XII.) — II. (Texts of Cottonian Ms., Otho c. XI; and Gonville and Caius Ms., No. 211.)*, (Henry Bradshaw Society 23, 27) London 1902-1904; Tolhurst, J. B. L., *The Ordinal and Customary of the Benedictine Nuns of Barking Abbey*, (Henry Bradshaw Society 45-46) London 1927-1928; Tolhurst, J. B. L., *The Ordinal and Customary of the Abbey of Saint Mary York*, (Henry Bradshaw Society 73, 75, 84) London 1936-1951; Gray Birch, W. de, *Ordinale Conventus Vallis Caulium. The Monastic Order of Val-des-Choux in Burgundy. From the Original MSS. preserved in the Bibliothèque Nationale, Paris, the Archives of Moulins-sur-Allier, etc.*, London – New York – Bombay 1900.

A kor és a mozgalom szerzetesi eszménye az örök liturgia volt: a szerzetes a rendkívüli mennyiségű szertartás mellett munkáját és tanulmányait, de még életfunkcióit is kultikus eseménnyé tette. A konszuetúdók meghatározták, hogy mit, mikor és milyen zsoltárok vagy más imádságok mellett tegyen. A szerzetes így élő följánlássá vált, aki már itt a földön minden percével a mennyei liturgiát elővételezi, és ezzel jellé lesz a világban és a világnak. A konszuetúdók *horarium*-okban, téli illetve nyári időszakra lebontott órendekben rögzítették a nap legfontosabb eseményeit, de azt is szabályokba foglalták, hogy a fönmaradó szünetekben, ébredéskor vagy útközben mit kell, vagy legalábbis mit illik tenni és imádkozni. Amikor az ezredforduló elmúltával ez az életeszemény kiüresedett, és teljesíthetetlen teherré vagy értelmetlen rutinná vált, az újabb monasztikus reformmozgalmak a regula munkára illetve imádságra szólító parancsát igyekeztek hűségesebben teljesíteni: a szertartások rövidítésével és a toldalékok elhagyásával a kétkezi munkára (ciszterciek) vagy a magányos szemlélődésre (karthauziak) szántak több időt.

De a clunyi eszmény az ezredforduló vallásosságát még egészen meghatározta: ennek jegyében ismerte meg a kereszténységet Európa számos újonnan megtért népe, ennek hatása alatt álltak az időszak legjelesebb egyházi és világi tekintélyei, és a monasztikus életideálnak ez a változata hatott akkor is, amikor a világi egyházak kanonokjai a *vita communis* megvalósítására kötelezték el magukat.²⁹³ Világi liturgiájakat gyakran bencés elemekkel gazdagítva, magukat valamely regulának alávetve alakították ki a kanonokrendek és a dómmonostorok intézményét.

Az ezredforduló monasztikus konszuetúdói tehát egyrészt hiteles gyakorlatot közvetítő, részletes és kiterjedt forrásanyagot jelentenek a kor liturgikus és kolostori napirendjének összefüggésében. Másrészt olyan hagyományt írnak le, amelyik alapszövege, a benedeki regula miatt alapítása óta különleges viszony-

²⁹³ A püspöki székhelyeken kialakított, később azokhoz társuló, közös életet élő klerikusi közösségek, vagyis a káptalanok létrehozását Chrodegang metzi püspök kezdeményezéséhez köti a hagyomány. A monasztikus konszuetúdókhöz hasonló normaszövegek hamarosan világi ritusú környezetben is megjelennek, pl. Weinfurter, Stephanus, *Consuetudines canonicorum regularium Springirbacenses-Rodenses*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 48) Turnholt 1978; Jocqué, Lucas – Milis, Ludovicus, *Liber Ordinis sancti Victoris Parisiensis*, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 61) Turnholt 1984; Lefèvre, Placide Fernand, *Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIII^e et du XIV^e siècles*, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 27) Louvain 1953; Chevalier, Ulysse, „Coutumier de 1355 environ”, *Manuscrits et incunables liturgiques du Dauphiné*. In: *Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence, Gap, Grenoble et Viviers* 7 (1887), 177–183; Chevalier, Ulysse, *Ordinaire et coutumier de l'église cathédrale de Bayeux (XIII^e siècle)*, (Bibliothèque Liturgique 8) Paris 1902; Tolhurst, J. B. L., *The Customary of the Cathedral Priory Church of Norwich ...*, (Henry Bradshaw Society 82) London 1948; Frere, Walter Howard, *The Use of Sarum I. The Sarum Customs as Set Forth in the Consuetudinary and Customary – The Use of Sarum II. The Ordinal and Tonal*, Cambridge 1898–1901.

ban van a nap és az év szakaszaival. Harmadrészt abból a korból származnak, amelyik példát meríthetett és merített belőlük a virágzó középkor kevéssé központosított helyi liturgiáinak kialakításakor a liturgiát végző közösség életének és időbeosztásának megszervezéséhez.

A CSILLAGÁSZATI RÉSZLETEK

A *horarium*okban leírt napirend pontos jelzéseket igényelt. A harangok, csengettyűk, szimandronok és más jelzőeszközök használatáról részletes eligazítással szolgál a konszuetúdók mindegyike. Föltűnő viszont, hogy arról, aki mindezeket kezeli, nem esik szó, pedig a szabályzatok máskülönben az apátság minden tisztségének önálló fejezetet szentelnek. Ha nem is önálló fejezetben, de mégis többször előkerül a *horoscopus*: nevének megfelelően az a személy, aki felelős, hogy figyelje, és alkalmas időben jelezze a nap és az éj múlását. Feladatairól csak keveset tudunk: nyilvánvalóan rá vonatkoznak a jelzőeszközök helyes használatát leíró fejezetek, és ő az, aki borús idő esetén napóra nélkül, sőt éjjel is követni hivatott az órák múlását.

Mivel már a korai regulák is számolnak a szerzetesek elalvásának veszélyével,²⁹⁴ a nappali időmérés mellett különösen fontos volt kidolgozni az éjszakai időmérés módszereit. A benedeki regula az éjszaka nyolcadik órája utánra teszi a vigíliához, a virrasztó istentisztelethez való ébredés időpontját:²⁹⁵ az ekkortájt nem általános vízóra hiányában és a mechanikus órák tökéletesedése előtt ezt pontosan – és persze derült időben – csak a csillagok állása szerint lehetett megállapítani.

A *horoscopus* ezért a szabályoknak megfelelően följegyezte az év különböző időszakaiban az éj nyolcadik órájához kötődő konstellációt, méghozzá a kolostorépület meghatározott részeihez viszonyítva. E följegyzések öröklődtek, és így volt lehetséges biztosítani az éjszakai imádság pontos kezdetét. Borús időben legföljebb a kakasra hagyatkozhattak²⁹⁶ (amely a korabeli vélemények szerint egyszer az éjszaka közepén, egyszer pedig pirkadat előtt, és mindkét

²⁹⁴ A korai regulák (Nagy Szent Vazul *Bővebben kifejtett szabályai*, Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum, Regula Benedicti, Regula Magistri*) liturgikus vonatkozású fejezeteiről ad áttekintést Kelemen Áron, OSB, „Psallite sapienter.” *A Regula Benedicti* liturgikus agendájának keleti és nyugati forrásai. In: *Magyar Egyházzene* 9 (2001/2002), 339–388. Az ébresztésre vonatkozó fejezetekhez: 345, 352.

²⁹⁵ Ld. fentebb a 9. jegyzetben közölt részletet.

²⁹⁶ Passim, pl. Portes-i Bernát, Honorius Augustodunensis, Cremonai Sicardus stb. Az idézetekhez ld. Constable, Giles, *Horologium stellare monasticum* (saec. XI). In: *Consuetudines benedictinae variae* (Saec. XI–Saec. XIV), (Corpus Consuetudinum Monasticarum 6) Siegburg 1975, 4–5.

alkalommal más hangon kukorékol), vagy – ahogy Petrus Damianus ajánlja²⁹⁷ – a zsoltároskönyvet végigmondva állapíthatták meg a zsoltárok számából, hogy mennyi idő telt el addig.

E bevett módszerek tovább finomodtak az ünnepnapok estéin. Egy valószínűleg észak-franciaországi, talán Loire-menti apátságából származik az a szöveg, amelyik a teljesség igénye nélkül, de az egyházi év számos ünnepére kijelöli egyfelől a megfigyelési pontot, ahonnan a csillagok állását ellenőrizni kell, másfelől a legjellemzőbb csillagok és csillagképek (Orion, Ikrek, Arcturus, stb.) akkor várható helyzetét a kolostorépületek különböző pontjaihoz képest.²⁹⁸ A naptárrendszer megváltozását, a precessziót és a kolostor föltételezhető tájolasát figyelembe véve azt találjuk, hogy a megadott időpontok rendszerint legalább egy, de olykor jóval több órával is megelőzik a fölkelés „rendes” időpontját.²⁹⁹ Az viszont, hogy az ünnepek nem hierarchikusan, hanem valószínűleg válogatási elv nélkül szerepelnek, és hogy az időpontok között kevés szabályszerűség fedezhető föl, arról tanúskodik, hogy a jegyzet a *horoscopus* megszokott tevékenységének segédeszköze rendhagyó esetekben. Az ébresztés és a lámpagyújtás szokásos idejét nemzedékeken át hagyományozhatták, de különleges szertartások vagy helyi ünnepek esetén rögzíteni kellett a zsolozsma várható terjedelmének alkalmas időpontot. Az időpontok válogatása és rendhagyósága emellett arról tanúskodik közvetett módon, hogy a csillagászati megfigyelésre épülő időmérés általánosan elterjedt volt a kolostori életben.

Az eltérő időpontok csakis annak köszönhetőek, hogy a virrasztó zsolozsmának – hosszúságától függetlenül – be kellett fejeződnie pirkadat előtt: ha a napfölkelte időpontját nem vették volna figyelembe, a matutínium (és ez a középkorban nem ismeretlen) befejeződhetett volna világosban is. Ha viszont a napfölkelte órája liturgikusan rögzített volt, rögzítettnek tekinthető az ezt alapul vevő egész nappali időszámítás is.

²⁹⁷ Petrus Damianus, *De perfectione monachorum* 17. In: Brezzi, P. – Nardi, B., *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano 5) Firenze 1943, 288.

²⁹⁸ Constable, G., *Horologium stellare monasticum*, ld. fentebb a 16. jegyzetben. Bevezető tanulmány: 3–13., ábra és táblázat: 13–15., szövegkiadás: 16–18.

²⁹⁹ Meg kell jegyeznünk, hogy ez az ünnepélyesebb szertartásrendnek és a toldalékos tételeknek lehetett köszönhető: a zsolozsma alapszerkezete és összetétele mind a bencés, mind a világi rítusban állandó, terjedelme ezért a köznapokon, a vasárnapokon, illetve az ún. 12, illetve 9 olvasmányos ünnepnapokon nem különbözik számottevően. Becslésem szerint egy köznap matutínium toldalékok nélkül egy-másfél, egy vásár- vagy ünnepnap viszont (a zsoltárok számát tekintve az előbbi a hosszabb) két-három óráig, esetleg valamivel tovább tarthatott. Körülbelül ilyen időviszonyokkal találkozhatni egyes keleti rítusok (szír, szláv) csonkítatlanul megtartott virrasztó zsolozsmáiban.

ÖSSZEGZÉS

A konszuetúdókban foglaltak jelentőségéből és a csillagászati utalásokból ezért a következők adódnak.

Az egyenlőtlen órák rendszere sértetlenül megmaradt a karoling és ezredfordulós egyházi életben. A kozmikus idő jelentősége a liturgiában kiemelkedő volt, és a kor mértékadó iskolái és szokásrendjei elméletileg és gyakorlatilag is hagyományozták az erre vonatkozó tudást. A középkor végére bekövetkező elszakadás a hórak ősi rendjétől sokkal inkább az időmérés alapegységeinek megváltozásából, mint a liturgikus látásmód torzulásából származik. Amikor a nappal és az éjszaka idejét érzékelhető egységekre bontó időszemlélet átadta a helyét a csillagászati időt éjfélről, illetve délről mérő szerkezeteknek, akkor a *hora* szó jelentése is elvesztette kozmikus kapcsolatait.

Ugyanakkor éppen az idő pontos mérésének igénye tette lehetővé, hogy tudós, ráadásul monasztikus háttérű egyháziak, mint Aurillaci Gerbert vagy Hermannus Contractus fordítsák érdeklődésüket és tehetségüket a csillagászat felé vagy időmérő szerkezetek megalkotására.³⁰⁰ És ezért alakulhatott úgy, hogy a 13-14. század után éppen a templomok adtak helyet – és nem is mindig a jól látható templomtoronyban³⁰¹ – az immár egyenlő órákat üto gépeknek.

A *horarium*okban jelölt alkalmak ebben a rendszerben szinte pontosan mérhetővé válnak, ami fölbecsülhetetlen a liturgia- és zenetörténetnek, hiszen művelője így középkori viszonyok között is fogalmat alkothat az egyes szertartások mozgásainak és énekelt részeinek sebességéről. És értékes azért is, mert megmutatja: a latin liturgiákat a keresztény ókorban meghatározó szempontok nem vesztek ki e liturgia „északivá”, gótikus alkatúvá válásával. A liturgia időbeliségének határozott körvonalai ugyanakkor, a 15-16. században vesztek el, amikor a rítus formanyelvét minden más területen is kikezdte a szertelen kegyesség vagy kételkedő racionalitás alakját öltő újkori lelkület.

³⁰⁰ *Concise Dictionary of Scientific Biography*, New York 2000, 353, 414. Az előbbi aurillaci szerzetes, majd II. Szilveszter néven pápa, az astrolabium egyik változatának kifejlesztője; az utóbbi reichenai szerzetes, több asztronómiai munka szerzője és az astrolabium megalkotója.

³⁰¹ Európában talán a leghíresebb beltéri óramű a strassbourgi domban látható.

JEGYZETEK A KORAKÖZÉPKORI IDŐ TÉMÁJÁHOZ...

SZ. JÓNÁS ILONA

Mint hogy a történelem alapanyaga az idő, a történész számára a kronológia nemcsak vezérfonál, hanem segédeszköz is. Hogy a természeti időt mérhetővé tegye, az emberiség megalkotta a naptárt, amely már nemcsak a természethez, hanem az adott civilizációhoz is kapcsolódott, a társadalom vallásos, misztikus eredetéhez (ünnepek), a tudományos technikai fejlődéshez (időmérő eszközök), a gazdaság és a kultúra haladásához (munkaidő, szabadidő).

Az újabb történetírás az idő új koncepcióját fogalmazta meg. A történelmi időt több, a fejlődés ritmusához, az emlékezet jelentőségéhez, a megélt idő tartamához, a kulturális és társadalmi gyakorlathoz fűződő időkre osztotta. A mérhető, objektív idő mellett mindjobban előtérbe került a szubjektív, a szimbolikus idő fogalma.³⁰²

Jacques Le Goff a nyugat-európai középkorra vonatkozóan az időt az egyes periódusokban befolyással bíró tényezők szerint megkülönböztette az egyházi, a feudális, a városi időt, a kereskedők idejét, végül a modern időfelfogás kezdetét.³⁰³

Az egyházi, vagy liturgikus idő meghatározó helyét a 4-7. századra helyezte, tekintettel ebben a korban az egyháznak a politikai, a kulturális, és a gazdasági életben betöltött szerepére. A keresztény naptár megőrizte az antik időszámítás bizonyos vonásait, a napévet, amelyet a szabályosan visszatérő ünnepek ütemeztek. Az ünnepek dátumának egybeesése esetén ugyan a régi pogány istenek ünnepét a szentekével helyettesítették, de ezek jelentősége alapvetően megváltozott.

Le Goff a keresztény naptár két fontos újításra hívta fel a figyelmet. Egyik, hogy az ókori naptár dekádja helyett bevezette a hét napos időegységet. A bibliai és judaista hagyománynak megfelelően, a teremtés misztikus idejére utalva a hat nap munkaidőt, majd az azt követő vasárnapot, az Úr napját, a munka tilalmával, arra emlékeztetve, hogy a Teremtő megpihent a hetedik napon. Ezzel kialakította az emberi tevékenység ideális ritmusát, (hat nap munka, egy

³⁰² Le Goff, J., *Histoire et mémoire*, Paris 1988, 24–25.

³⁰³ L'Occident médiéval et le temps. In: *Un autre Moyen Age*, Paris 1999, 403–420.

nap pihenés), ami kedvezően hatott Európa gazdasági hatékonyságára és az alkotóerőre.

A másik újítás a teremtetett világ végének, az „utolsó idők” fogalmának bevezetése. Isten országának eljövételére való várakozás, – még ha ez a várakozás félelmeket is magába foglalt, félelmet az Antikrisztustól, az Utolsó Ítélettől, az örök kárhozattól, – lehetővé tette a reménykedés idejének, a remény teológiájának a kidolgozását.

Az időnek ez a vallásos misztikus felfogása, az emlékezés és a reménykedés ideje szorosan összefüggött az egyházatyák világképével, szimbolikus gondolkodásával. A teremtetett világ megfigyelése, értelmezése a Biblia szövegének jobb megértését, és a naptárkészítést szolgálta. A patrisztikus irodalom, Alexandriai Kelemen, Tertullianus, Szent Ambrus, Baszileiosz, Szent Ágoston, Sevillai Szent Izidor, stb. írásai az univerzum szépségét, jóságát ünneplik. Csodálják ésszerűségét, rendjének tökéletes harmóniáját, amelyet Isten létének bizonyítékaként értékeltek. Tertullianus szerint a görög kozmosz szó a világot jelenti, mely magába foglalja az ékesség, az elrendezettség ideáját. A *De resurrectione* című írásában aláhúzta a természet megfigyelésének vallásos értékét. Az égbolt mozgásának ritmusában, a nappalok és éjszakák, a hold, a bolygók az évszakok egymás utáni váltakozásában a feltámadás képét szemlélte.³⁰⁴ Szent Ágoston zoltárkommentárjaiban³⁰⁵ az égi világnak az univerzum kivételes értékű szent jellegét hangsúlyozta, az égbolt jelenségeinek spirituális magyarázatával. Pseudo-Cyprianus *De spectaculis*ában felsorolja „ennek a csodálatos, látható jelenségnek” jegyeit, a napfelkeltét, az éjszakák és nappalok visszatértét, a holdat, mely fogyásával és növekedésével jelzi az időt, a csillagok kórusát, az idő ciklusait, a fény forrását.³⁰⁶

Sevillai Izidor a *De natura rerum*ban szól a természeti jelenségek kettős, „természeti” és „keresztény” azaz szimbolikus értelmezéséről. Az évszakok különböznek egymástól időbeli határaikon belül természetük szerint, de értelmük különbözősége által allegorikus értelemben is.³⁰⁷ Hasonlóképpen a nap, amelynek fizikai tulajdonsága a természetére vonatkozik, valójában spirituális értelemben Krisztus.³⁰⁸ A nap misztikus azonosítása Krisztussal Malachiás próféta szavain alapul, „Nektek pedig, akik félitek nevemet felragyog az Igazság

³⁰⁴ Tertullianus, *De resurrectione carnis* 12,8, PL 2, col. 811a.

³⁰⁵ Augustinus, *Enarrationes in psalmus*, PL 36–37.

³⁰⁶ Pseudo-Cyprianus, *De spectaculis* IX. 1-2. Kiad.: A Boulanger, Tertullien „*De spectaculis*” *suivi de Pseudo-Cyprian „De spectaculis*”, Paris 1933, 109-110.

³⁰⁷ Isidorus, *De natura rerum*, PL 83, col. 976.

³⁰⁸ „Iuxta spiritalem intelligentiam sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est: Vobis autem qui creditis oriatur sol iustitiae, et sanitas in pinnis ejus”. (*De natura rerum* 15, 3, PL 83, col. 988b)

Napja, sugarai üdvösséget fognak árasztani”,³⁰⁹ amelyet Izidor Szent Jeromos szövegéből idéz. Szent Ágoston zsolnátkommentárjaiban és sermóiban több ízben is utalt erre a bibliai szövegre.

Az égi világ legfőbb szimbólumának, a napnak égi útja Krisztus földi életét jelképezte. A napnyugtát és -keltét mint Krisztus halálának és feltámadásának látható jeleit tekintették. Szent Jeromos Izajás próféta kommentárjában az évet azonosította Jézus földi életével.³¹⁰

A keresztény vagy liturgikus naptár ennek eseményeire emlékeztetett. Kezdve Jézus születésével Karácsonykor és befejezve halálával és feltámadásával Húsvétkor. A liturgikus év többi részét e két nagy eseményre való felkészülés, illetve a következményekre való emlékezés jelentette.

Karácsony előtt az adventi időszak a várakozásé. Mikor a nappalok egyre rövidülnek, mikor a sötétség győzni látszik a fény fölött, ezek a rövid napok, a Krisztus eljövetelét megelőző hosszú századokat jelképezték. A decemberi hetek liturgikus szertartásai, lekcói a régi világ várakozására emlékeztettek. S a téli napfordulón, abban a pillanatban, mikor a fény újból növekedni kezd, megszületik Isten fia.³¹¹

A Húsvét előtti negyven nap, a Nagyböjt ideje, a megtisztulás, a penitencia, a felkészülés időszaka. Nagyszombat a katekumenek megkeresztelése. A húsvéti időszak Virágvasárnapjával kezdődött. Guillaume Durand *Rationale*ja részletesen beszámol a hét szertartásairól és ezek rendkívül gazdag biblikus és természeti jelképeiről.³¹²

A bécsi Österreichische Nationalbibliothek egy 9. századi kézirata, Wissenburgi Ottfrid Evangéliáriumának egyik lapja Krisztus kereszthalálát ábrázolja. A kereszten függő Megváltó mellett Mária és János, a kereszt felső két ága fölött a megszemélyesített nap és hold látható. A nap fekete fátylat tart arca előtt.³¹³ Az ábrázolás nyilvánvalóan utalás, a szinoptikus evangéliumok sokat idézett szövegére, „a hatodik órától a kilencedik óráig sötétség borult a földre”.³¹⁴ Lukács így pontosítja: „a nap elsötétedett.” A napfogyatkozás nem Jézus halálának képe, hanem annak a misztériumnak a jele, amely Krisztusban beteljesült. Szent Izidor számára ez a kozmikus jelenség a spirituális világ és az égi univerzum szolidaritásának látható példája, szimbolikus asztronómiájának

³⁰⁹ Mal 3, 20.

³¹⁰ *Commentarius in Isaiam prophetam* 17, 61,1, PL 24, col. 600a

³¹¹ Augustinus, *Sermo Natali Domini*, PL 39, col. 1996-2000.

³¹² Guillelmi Duranti *Ratione divinatorum officiorum lib VI. c. LXXX*, (Corpus Christianorum (=CC)) Turnholt 1998 CXLA, 387-461

³¹³ Cod. 2687, fol.153 v.; a képet közli Mazal, O., *Die Sternenwelt des Mittelalters*, Weisbaden 2001, 48-49.

³¹⁴ Mt 28, 45; Mk 16, 33; Lk 23, 44,45.

alapja. Részletesen kifejti a „sötét órák”, az „Igazság Napjának” elhomályosulását, visszahúzódását a sírba, majd „fényessége teljes hatalmában” ragyogó feltámadását.³¹⁵

A Húsvét ünnepe a fény ragyogása. A koratavaszi hideg, nehéz hónapok után a tavaszi napfény új életre ébreszti a természetet, a föld virágdísz t ölt. Venantius Fortunatus egyik versében a tavaszi, húsvét reggeli erdőt üdvözl i: A tél által leveleitől megfosztott, kopasszá lett liget újra zöldül, visszaszerezte lombját a mirtusz, a fűz, a mogyoró, a szil, a jávorfa, s mind az egész erdő levélkoronájával, a növények virágaikkal köszöntik a sötét Tartaroszból győz edelmesen visszatért Krisztust.³¹⁶ A természet, a világ megújulását hozó feltámadást ünnepli *Húsvéti énekében* a 12. században Adam de Sancto Victore:

„Az egész világ megújul
Új öröme k intenek
Hogy feltámadt az Úr,
Feltámadtak mindenek...”³¹⁷

A húsvéti ünnepkör prolongálódott a következő vasárnapig. A hét minden napján felolvasták az Evangéliumból Jézus feltámadás utáni megjelenéseit.³¹⁸ A Húsvét utáni időszak két nagy ünnepe a Mennybemenetel és Pünkös d. A Mennybemenetel ábrázolásai gyakran mutatják az Apostolokat, amint el-árvult arcukat még sokáig az ég felé fordítják, mikor Jézust már eltakarták a felhők. De az ünnep nem szomorúságot, hanem a reményt, a Paruzia íg éretét jelentette.

Pünkös d a Szentlélek eljö vetele, a vigasztalás öröme, a fényé. Ez az ünnep a termés megszentelésének, a lovaggá avatásnak is az ideje, a zarándoklatra, a nagy reményekkel teli utakra indulásoké.

Mert a liturgikus év, éppúgy, mint maga a természet, az ember életét is ütemezte. Az egész év az ember képe is, az élet és a halál drámája. A világ nagy ritmusa az ember számára saját feltételeinek feltárása, javaslat, hogyan gazdálkodjék üdvössége javára. A nappal és az éjszaka emlékezteti az embert halandó voltára. A hold, egyszerre a halandóság és a halhatatlanság szimbóluma, a halálé és a feltámadásé. Sevillai Izidor szerint a hold „eltűnik, hogy növekedjék és növekszik, hogy eltűnjön, s így jelezze az embereknek, hogy születésük által

³¹⁵ *De natura rerum* 20,3, PL 83, col. 993c.

³¹⁶ Venantius Fortunatus, *Opera Omnia*, PL 88, col. 131.

³¹⁷ Ford. Babits M. In: *Amor Sanctus* Budapest, 1948 151-153.o.

³¹⁸ *Rationale* lib.VI. c. LXXXIX. CC CXLA 461-494.

halálra vannak ítélve, és haláluk által az örök életre... s midőn előregszik, mutatja a test halálát, s amikor növekszik a lélek örökkévalóságát”.³¹⁹

Az éjszakát követő nappal Szent Izidor és Szent Ágoston szerint a megváltott emberiség képe, amely elhagyva a sötétséget a fény felé halad. „A nap az isteni törvény tudománya, az éjszaka a tudatlanság vaksága”. Ez a fény elűzi a sötétséget és megvilágítja a jót és a rosszat.³²⁰

A hold változása a hónapoknak felelt meg, a természet ritmusának, amely megszabta az emberek munkáját. A kéziratokon, templomok díszítésein látható naptárábrázolások, azonban nem csupán az évszakok idején szükséges tevékenységet illusztráltak, de szimbolizálták magát az időt, a zodiákus jegyeivel, a Gondviselés által irányított természet és az emberi élet összefüggését.³²¹

Az évszakok is jelzéseket, tanításokat tartalmaztak az emberek számára. A tavasz, a világ felújulása a keresztelés szimbólumát jelentette, amely révén az új ember belépett az életbe. A nyár ragyogó fénye, egy másik világ képét idézte, a szeretet ragyogását az örök életben. Az őszi aratás, a szüret, az egyetemes ítéletet szimbolizálta, a nagy napot, midőn learatjuk, amit elvetettünk. Végül a tél, a halál árnyát jelezte, amely várja az embert és a világot.³²²

³¹⁹ „ideo alteris uicibus commutationem sideris repraesentat, ut doceat homines ex ortu morituros et ex morte uicturos. Atque ideo cum senescit mortem corporum prodit; cum augetur aeternitatem indicat animarum.” (*De natura rerum* 18,5 PL 83, col. 992a)

³²⁰ Augustinus, *Questiones in Evangelium* 1, 7, in. psalm. 93, 6, PL 37, col. 1194-95.

³²¹ A számos ábrázolás közül figyelemreméltó a 820-ból származó salzburgi kézirat a hónapok munkáiról, a bécsi Österreichische Nat.Bibl- Cod.387 fol. 90v.: Mazal, O., I. m., 120-121. Korai ábrázolás a leoni San Isidoro templom középső arkádjának belső ívén: Gonzales, A. V., Leon roman, „la nuit des temps”. In: Zodiaque 1972; Zarnecki, G., Romanesque Arches decorated with human and animal heads. In: *The Journal of the British Archeological Association* 20-21, London 1957-58.

³²² Hrabanus Maurus, *De Universo libri viginti duo*. lib.X, PL 111, col. 286-310.

„IDŐ VAGYOK, VILÁGOK PUSZTÍTÓJA...” AZ IDŐ KONCEPCIÓJA A HINDU SZEMLÉLETBEN

RÁCZ GÉZA/B. K. TÍRTHA

Úgy tartják, Indiának csekély a kronológia iránti affinitása, nem volt Hérodotosza, s az őstörténet adatai bizonytalanok, az egyes vélemények rendkívüli szórást tükröznek. Ennek ellenére az idő úgy a teológiai irodalomnak, mint a mitikus szemléletnek, vagy a mindennapoknak eleven szakrális dimenziója. Az alábbiakban az idő eszmei és mindennapi vonatkozásait tekintjük át.

Az indiai teológiai irodalomnak két fő forrása ismeretes: a kinyilatkoztatás (*sruti*, a. m. hallás), illetve a szent hagyomány (*szmrti*, a. m. emlékezet). Bármely kérdés vizsgálatában ezekre a forrásokra támaszkodnak, amikhez a logika mint módszertan adódik hozzá. A kinyilatkoztatás korpusza a négy Veda himnuszgyűjteménye, valamint az ezekhez kapcsolódó további irodalom, a Bráhma-nák, Áranjakák és az Upanisadok, a szent hagyomány pedig az eposzokat, illetve a Puránákat öleli föl. A logika, mint tudományos eszköz a konkrét filozófiai-világnézeti iskolák, a *darsanák* közé sorolható. Az idő vonatkozásában is ezt a három ismeretforrást idézzük, nevezetesen a kinyilatkoztatást, a szent hagyományt és a klasszikus filozófiai iskolákat.

A KINYILATKOZTATÁS FORRÁSIDÉZETEI

Bizony a Purusa itt minden, ami múlt, és ami jövő. A halhatatlanság ura Ő, aki az étel által nő túl (mindenen). (*Rg-véda* 10.90.2. *Purusa-szúktá*)

Az alapvető jelentőségű, elsődleges kinyilatkoztatásnak tekintett *Rg-véda* híres himnusza, a *Purusa-szúktá* megelőző verse Isten térbeliségéről nyújtott misztikus képet, az itt idézett vers pedig *Purusa* időbeliségét értelmezi. *Purusa* az immanens és transzcendens isteni aspektus egyetemes és személyes ötvözete. Ő a lét-princípium, a lét, az élet és az élő. Jelen idejű létezését a kiterjedt univerzum anyagi formája igazolja, aminek *Purusa* a 'lelke'. E jelen időt a kozmikus lét korábbi periódusai előzik meg, s a jövőendő világok követik majd. Így *Purusa*

egyetemessége nem csupán egy teremtési fázisra terjed ki, hanem végtelenné tágított időhorizonton a teremtésciklusok mindegyikére; nem ér véget soha. Ezért ura *Purusa* a halhatatlanságnak, értsd az örökkévalóságnak. A végtelen láncolatban ismétlődő teremtésciklusok relatív örökkévalóságához képest létezik egy abszolút örökkévalóság. Egy kozmikus ciklus mérhetetlen hosszú léte alig szemhunyasnyi idő az abszolút mindenség örök idejéhez képest, ahol permanens és boldog, örökérvényű jelen idő uralkodik.

„Ő a mindenség teremtője, mindennek az ismerője, önmagának oka, a tudó, az idő (lepergő) ideje, a tulajdonságokban bővelkedő mindentudó. Ő a Természet, az egyéni lélek és az anyagi kötelékek irányítója, s a rabság, valamint a világ teremtésének, fennmaradásának és megsemmisülésének oka.” (*Svétásvatara-upanisad* 6.16.)

Az Upanisadok a spekulatív vizsgálódás *par excellence* kézikönyvei. A fenti idézet rámutat az immanens és transzcendens istenkép meglétére. Az idő említése az ember köznapi időérzetére utal, a világ teremtésének, fennmaradásának, illetve visszarendeződő megsemmisülésének említése pedig a kozmikus idő fázisaira utal: múlt, jelen és jövő vonatkozásában. Az Upanisadok szimbolikus látásmódja szervesen épül a Bráhmana-irodalom hasonlataira, melyek közül az alábbi a mikrokozmosz-makrokozmosz párhuzamaira világít rá: „Csontból, velőből és izületből 360 (rész) van (jobb) oldalon és 360 (rész) van (bal) oldalon. Egy együtt 720, s egy esztendőben 720 a nappal s az éjszaka. Így a látásból, hallásból, versmértékből, elméből és beszédből álló önvaló olyan, akár a napok.” (*Aitaréja-bráhmana* 3.2.1.4.)

A SZENT HAGYOMÁNY IDÉZETEI

„A hódítók közül az idő... vagyok. Én a kimeríthetetlen időként is létezem.” (*Bhagavad-gítá* 10.30-33.)

„Szólt a Magasztos Úr: Idő vagyok, világok pusztítója.” (*Bhagavad-gítá* 11.32.)

A hinduizmus legalapvetőbb és egyik legátfogóbb összegzése, a *Bhagavad-gítá* többször foglalkozik az idő kérdésével. Itt azokat az idézeteket választottuk, amelyek az időt Isten, Krsna aspektusaként mutatják be. Meghódolt hívei számára a kimeríthetetlen, örök időként mutatkozik, az anyagi mindenség, s a lelki mivoltáról tudatlan ember felé pedig a pusztító időként nyilvánul meg.

„Jóllehet Brahman nem különbözik a boldogságtól (maga a gyönyör), a megszo-
kás végett mégis megkülönböztetik a boldogságtól (mint aki boldog), a fényhez
hasonlatosan (akár a Nap, amely egyszerre a fény és a fényforrás), vagy a koráb-
bi-későbbi időhöz hasonlóan, mikor is az egy és oszthatatlan idő válik önmaga
mércéjévé.” (*Padma-purána*)

Brahman, a végső isteni princípium bemutatására az idézett szöveg példákat
hoz. Brahman egyszerre boldogság és boldog, mint ahogy az idő is korábbként
és utóbbként ismeretes. Az időt valójában egységesnek tekintik, ami nem osz-
tható korábbra és későbbre, mégis ekként emlegetik. S jóllehet az idő egy, mégis
egyszerre a mért és a mérő: az idővel mérik az idő múlását. Ugyanígy Brahman is
egyszerre tudás és az, aki tud, boldogság, és az, aki boldog, az attribútum és annak
alánya. Az idő-hasonlat a finom értelmű embereknek való – mondják a tanítók.

A FILOZÓFIAI ISKOLÁK VÉLEMÉNYE

A logikai iskola (*njája-darsan*) szerint a dolgok objektíve léteznek – létük nem
függ a szemlélő szubjektumtól – s mindaddig fennmaradnak, amíg elmúlásuk
feltételei teljeseedsbe nem mennek. A lét a dolgok legigazibb, legáltalánosabb vo-
nása. A megismerés alapja a tapasztalás és az érvényes okfejtés, a kozmosz pedig
az öt anyagi elemből – föld, víz, tűz, levegő és éter – tevődik össze. Ilyen koz-
mikus alkotóelem egyebek között az idő is, ami valójában az a rend vagy mód,
melyben a értelem regisztrálja az észleléseket. Az idő mindent átható, nem tagol-
ható szubsztancia, ami a vele kapcsolatos változások szerint tűnik sokrétűnek.

Az analízis tudománya (*szánkhja-darsan*) nem ismeri el külön létezőnek az
időt, ami csak azt jelzi, hogy a dolgok jellegei potenciálisak – ez a jövő, meg-
nyilvánultak – ez a jelen, illetve szublátensek – ez a múlt.

A jóga misztikája úgy fogalmaz, az időnek a fazekas szerszámához hasonlatos
korongján (*kála-csakra*) az ember a három anyagi minőség (tudatlanság, szenvedé-
ly, jóság) befolyása alatt formálódik újra és újra, egyik testről a másikra.

A rítusértelmezés tudománya (*mímámsza-darsan*) szerint a világ örök idők-
től fogva ugyanúgy létezik, bármiféle új teremtés (*szristi*) vagy megsemmisülés
(*pralaja*) nélkül.

A védai ismeretelmélet (*védánta*) szerint a nevek és formák szerint tagoló-
dő világ keletkezésének, fennmaradásának és majdani visszarendeződésének
is Brahman az oka. A formák világának működésében sok a résztvevő, akik
tetteinek gyümölcseit az idő, tér és okozati törvény határozza meg.

Az óind atomelmélet (*vaisésika-darsan*) szerint a tér s az idő az űrrel együtt
tétlen tényezők. A tér az a tényező, amely a kiterjedés és a térbeliség, a távolság-

közelség értelmét adja, az idő pedig a fiatalság, egyidejűség, gyorsaság értelmét biztosítja. Az időt tekintik minden nem-örök dolog okának, mert az örök dolgok időtlenek. Örök pedig az, ami létezik, de nincs oka.

Külön kiemelendő a térszerkezet, mert az óind természettudomány már ismerte a háromdimenziós koordinátarendszert,³²³ melynek segítségével bármely pont viszonylagos távolsága egyértelműen meghatározható bármely másik ponttól. Az időt tekintik a negyedik dimenzióknak, s a mai fizika tér-idő kontinuumról beszél. Érdekesen vág ez egybe a keleti bölcsek látásmódjával, akik az anyagi teremtésben megnyilvánuló teret a múltból a jövő felé haladó idővel szerves szövedéket alkotó egységnek tekintették.

AZ IDŐTÁBLA

Az óind bölcelet szerint az anyagi idő az atomi időtől a kozmikus időig terjed. A homogén ősegyiségben az anyag elemi formában létezett, nem alkotott magasabb struktúrákat. Amikor az isteni impulzus hatására az anyag energiával telítődik és az atomok kombinálódni kezdenek, kezdetét veszi az idő is. Az idő a kombinált atomok mozgásával, rendeződésével mérhető, pontosabban azzal az időegységgel, amíg a Nap áthalad az atomkombinációk által kitöltött parányi térség fölött. Az egyes atomok duálatomokká rendeződnek, három duálatom alkot egy hexatomot. Ez a hatos atomi kombináció a *traszarénu*, a napfény sugarában éppen látható parányi részecske. Három *traszarénu* egyesüléséhez szükséges idő alkotja az első időegységet, amely $1 \text{ truti} = 1/1687.5$ másodperc, azaz körülbelül 592 milliommód másodperc. E parányi időegység összegződik nagyobb egységekbe.

Figyelemre méltó az időegységek flexibilis volta. A *truti*, vagy idő-atom például a csillagászati értekezésekben említett elméleti időegység, a *nimésa* (pillanat) a szemhunyas ideje, a *ksana* pedig (bizonyos számítások szerint 0.4–4 másodperc hosszú) a fizikai változások ideje, amire egyik eseménytől a másikig van szükség egy oksági láncolatban. A természet ugrásszerű változásait, az elemek átrendeződését, a sebesség vagy az irány változását, a természetes változások fázisváltásait mérik vele.

További időegység a *tála* (taps), ami a két tenyér összeütésének ideje, s $\frac{1}{4}$ – $\frac{3}{4}$ másodpercig tart. A *tála* a zene- és drámaelméletnek is alapvető mértékegysége, változatosságát jelzi a drámaelméleti szerző, Bhárata huszonnégy féle ze-

³²³ Vácsaszpati szerint három tengely érvényesül: a) a napkeltének s napnyugtának a horizonttal való metszéspontjai által meghatározott tengely (kelet-nyugat); b) az előbbi derékszögben, horizontálisan felező tengely (észak-dél) és c) a két tengely metszéspontjából a meridiánig, a nappálya tetőpontjáig tartó tengely (le-föl).

nei mértéke. A prozódia, illetve nyelvtan, a beszéd és a jógalézés spekulatív, misztikus megközelítésének mértékegysége a *mátrá* (mérték), ami egy rövid magánhangzó kiejtésének ideje, mintegy négy másodperc.

Az időskála közepe táján jutunk el az emberi léptékkel is érthető, kezelhető időegységeig: a napok, hónapok, évek skálájáig. Ezen túl a kozmikus időszámítás egységei találhatók; a legnagyobb időegység az anyagi univerzum megnyilvánult állapotának időtartama. Az óind időszámítás mértékegységeit a *Bhágavata-purána* az alábbiak szerint foglalja össze (3. ének, 11. fejezet.):

1. Táblázat: Az indiai időszámítás egységei

1 truti =	1/1687.5 sec (18 atom egyesülésének ideje)
100 truti =	1 védha (8/135 sec)
3 védha =	1 lava (8/45 sec)
3 lava =	1 nimésa (8/15 sec)
3 nimésa =	1 ksana (8/5 sec)
5 ksana =	1 kástha (8 sec)
15 kástha =	1 laghu (2 perc)
15 laghu =	1 nádika v. danda (30 perc)
2 danda =	1 muhúrta (1 óra)
6-7 danda =	1 praha (1/4 nappal v. éj = 3 óra)
24-28 danda =	1 nappal (12 óra)
15 nap s éj =	1 paksa (lunáris félhónap) *
2 paksa =	1 lunáris hó (=1 nap s éj a Pitá-bolygón) **
2 hónap =	1 évszak ***
6 hónap =	Nap félépálya (Déltől Északig)
12 hónap =	1 év (teljes nappálya, egy félisteni nap s éj)
100 év =	1 emberi élettartam
360 humán év =	1 félisteni év
4800 félisteni év =	1 szatja-juga (1 728 000 földi év)
3600 félisteni év =	1 tréta-juga (1 296 000 földi év)
2400 félisteni év =	1 dvápara-juga (864 000 földi év)
1200 félisteni év =	1 kali-juga (432 000 földi év)
12.000 félisteni év =	1 csaturjuga (=4.320.000 emberi év)
71 csaturjuga =	1 manvantara (Manu élet)
1 000 csaturjuga =	1 kalpa (Brahmá 1 napja)
1 000 csaturjuga =	1 kalpa (Brahmá 1 éje)
2 000 csaturjuga =	Brahmá teljes napja (nap s éj)
30x2 000 csaturjuga =	Brahmá hónapja
12x30x2 000 csaturjuga =	Brahmá éve

50x12x30x2 000 csaturjuga =	1 parárdha (Brahmá fél élete)
100x12x30x2000 csaturjuga =	Brahmá teljes élete 311 040 000 000 000 földi év
1 Brahmá élet =	1 nimésa (kevesebb, mint egy pillanat) Istennek

Megjegyzések:

* Az alapvetően szoláris naptári egységek mellett a lunáris számítás is megjelenik (paksa = lunáris félhónap, a telő, illetve fogyó hold két hete);

** Pítá-bolygó, az ősatyák szférája, ahová az eltávozott ősök szelleme kerül

*** Az indiai időjárásnak megfelelő kalkuláció, ld. később.

A VILÁGKORSZAKOK JELLEMZŐI

Az indiai őskronológia négy világkorszakot különböztet meg. A korszakok hajnala és alkonya átmeneti időszakot képez, arányosan mindig egy-egy tizede a korszak hosszának. A négy korszak (*juga*) nagyobb egységekbe, *kalpák*-ba rendeződik, amik ezer négyes ciklust ölelnek fel. Ez az időegység felel meg egy kozmikus nappalnak, ugyanennyi a kozmikus éjszaka. Háromszázhatvan kozmikus nap alkot egy nagy esztendő, és száz kozmikus esztendő az anyagi világegyetem élettartama, ez háromszáztizenegybillió negyvenmilliárd földi esztendőnek felel meg. Ne feledjük, a természettudomány álláspontja szerint a világmindenség mintegy 14-15 milliárd esztendeje létezik csupán, tehát az óind kozmikus kronológia nagyságrendekkel nagyobb idővel számol!

2. Táblázat: Az indiai világkorszakok időtartama

VILÁG- KORSZA- KOK	KRTA-JUGA		TRÉTÁ-JUGA		DVÁPARA- JUGA		KALI-JUGA		EGY NÉGYES CIKLUS	
	Idő (égi/ földi év)									
	4000	1 440000	3000	1 080000	2000	720000	1000	360000		
+ hajnal	400	144000	300	108000	200	72000	100	36000		
+ alkony	400	144000	300	108000	200	72000	100	36000		
összesen	4800	1 728000	3600	1 296000	2400	864000	1200	432000	12000	4 320000

A korszakok változását kataklizmák jelzik, az univerzum egyes régiói átrendeződnek, időlegesen alkalmatlanná válnak az életre. Az univerzum első lénye Brahmá félisten, akinek élettartama megegyezik az univerzum időtartamával. Mikor Brahmá aludni tér, s ezzel beköszönt Brahmá éjszakája, az ő szférája alatti világok a pusztulás vizébe merülnek, s az univerzumra sötétség borul. Az örök idő tüze fölégeti a három világszférát, az alsóbolygókat, a Földhöz

hasonlatos középbolygókat és az anyagvilág magasabb régióit, a felsőbolygókat. Tűzáradat és özvíz pusztít, majd az univerzum „megsemmisült” régiói lappangó állapotba kerülnek. Minden négyes ciklus végeztével az érintetlenül maradt legfelsőbb régiókban lakozó nagy szentek újraalapozzák a vallás elveit. A *jugák* ciklikusan követik egymást, s Brahmá ébredésekor élénk lények tömege népesíti be újra a szférákat.

Az óind kronológia szerint az univerzum életének delelőjén túljutottunk már, a száz esztendeig élő Brahmá életének ötvenegyedik évében járunk, azon belül a huszonnyolcadik *kalpa Kali-jugá*-jában. E korszak hossza 432.000 esztendő, kezdetét pedig csillagászati számítások alapján határozták meg, meg lehetős pontossággal. A *Szúrja-sziddhánta*, a mérvadó csillagászati kézikönyv szerint a *Kali-juga* Kr. e. 3102 február 17-ről 18-ára virradóan csütörtökön éjfélkor vette kezdetét. Mások szerint péntek hajnalban, azaz február 18-án kezdődött. A *Szúrja-sziddhánta*, valamint más művek is megerősítik, hogy a *Kali-juga* kezdetekor mind a Nap, mind a Hold pontosan a Kos (szanszkrt: *Mésa*) csillagkép kezdőpontján állt.

A korszak végét, illetve a következő aranykor beköszöntét is csillagászati számításokra alapozzák. A *Bhágavata-purána* szerint: „Amikor a Hold, a Nap s a Jupiter (a *Brhaszpati*) egy zodiákus jegyben (a *Karkatában*) áll, és (mindhárom égitest egyszerre) a *Tisja (Pusja)* holdházba lép (a Rák 3°20' és 16°40' között, vagyis ez az aszcendens), akkor köszönt be újra a Krta-(Szatja)-juga.” (*Bhág* 12.2.24.)

Mint említettük, a világekorszakok bizonyos tudatállapot kivetülései is, hasonló mentalitású emberek születnek egyazon korban, vagy mondhatjuk, az egyes jugákban sajtóságos feladatokkal szembesülnek az emberek. A szent hagyomány részletesen ír a korszakok jellemzőiről. A sokszor profetikus igényű jegyzetek vizsgálata rámutat a degradálódás, majd megújulás tendenciáira. A világekorszakok egymásutánja érdekes párhuzamot mutat a klasszikus görögöség arany-, ezüst-, bronz- és vaskorával.

Szatja-juga

A szerencsés korszakban örökérvényű volt az erény, s az emberek lankadatlanok lévén minden kötelezettségnek eleget tettek. Nem kellett verejtékkel keresniük kenyerüket, mert a föld gyümölcsei kívánságuk nyomán megtermettek. Nem volt rosszindulat, bánat, büszkeség vagy csalás, nem volt vita, sem gyűlölet, kegyetlenség vagy félelem, nem volt szenvedés, irigység vagy féltékenység. Mindenki egy Istent imádott, egy fohászt mondott, egy szabályt követett, és egy rítus szerint imádta Istent. Minden bölcsesség a szent *óm* szótagban összpontosult. Ekkor csak *bráhmanák*, papok éltek, mindenki a hattyútiszta szentek

rendjébe tartozott, az önmegvalósítás módszere a meditáció volt. Az erénynek mind a négy oszlopa szilárdan állott: igazságosság, könyörület, aszkézis és tisztaság, s az érzékiség senkit sem zavart.

Tréta-juga

Ekkor kezdődött az áldozatok kora. Az erény negyedrésszével csökkent, de az emberek még ragaszkodtak az igazsághoz és az erényekhez. Az önmegvalósítás módszere a rituális imádat, a ceremóniák végzése volt, de az emberek egyre haszonelvűbb módon éltek, az adományok és rituációk fejében viszonzást vártak. A vezeklés iránti hajlandóság és a nagylelkűség csökkent, s az érzéki gyönyör akadálytalanul az ember rendelkezésére állt. A lovagok, *ksatriják* ebben a korban jelentek meg.

Dvápara-juga

Az erényesség a felére csökkent, az addig egységes Védát négy részre tagolták. Egyesek mind a négyet tanulmányozták, mások csak hármát, kettőt, egyet, vagy egyet sem. Az önmegvalósítás módszere a pompás és nagyszabású templomi imádat volt. A jóság hanyatlása folytán már csak kevesek ragaszkodtak az igazsághoz, s ahogy az emberek eltértek a jóságtól, az anyagi vágyak, betegségek, és a sors okozta szenvedések kezdték háborgatni őket.

Kali-juga

A Védák által javasolt gyakorlatok, az erényes jócselekedetek és az áldozati tettek elmaradoznak. Bonyodalmak, betegségek, fáradtság, hibák – például a düh, bánat, éhség és félelem – válnak uralkodóvá. A kor jellemzői a vallástalanság, a viszály és nézeteltérés, valamint a bűn. A vallási erények közül már csak az igazságosság maradt meg (nincs tisztaság, nincs könyörület és vezeklés). A korszakok haladtával hanyatlik a világ és romlik az ember, így eszményei is egyre alantasabbak lesznek, s az általános romlás mindent romba dönt. Az emberek általában rövid életűek, a lelki megvalósításban lassúak, s az aggodalmak miatt folyton nyugtalanok. Az elesett helyzetet az isteni kegy kompenzálja, lévén az önmegvalósítás ajánlott módszere az Úr szent neveinek zengése.

A KOZMIKUS IDŐTŐL A DISZKRÉT IDŐIG

Az óind szemlélet relatívnak tekinti az időt, mégpedig háromféleképpen: a) másként telik az idő más-más szubjektív tudatállapotban – az öröm percei szárnyra kapnak, míg a szenvedés órái ólomlábakon járnak; b) más-más létformákban másképp telik az idő – az emberi élet hosszát átlagosan száz esztendőnek tekinthetjük, amihez képest egyes lények sokkal hosszabb vagy rövidebb ideig élnek, csakhogy éppúgy végigélik mindama tapasztalatokat, mint az ember a maga száz esztendeje alatt; végül c) az idő az anyagi világ különböző síkjain is másképp telik. A három szféra a földi, a levegőégi és a mennyei (*Bhúr, Bhuvah, Szvah*), s a mennyei felsőbolygók szintjén egy nap egy teljes földi esztendővel azonos hosszúságú.

Az időhöz szorosan kapcsolódó fogalmak a kezdet és vég, a keletkezés, elmúlás, élet és halál, amelyek azonban csak anyagi vonások, a materiális, illetve mentális szféra jellemzői. Az időnek kétség kívül van pusztító, romboló, mindent eltörölő hatása, ami hagyományos eszközökkel legyőzhetetlen, bár a lélek örökkévalósága fölötté áll az anyagi idő múlásának.

Az örökkévalósághoz viszonyítva az időbeliség fázisait az alábbi tábla mutatja:

3. Táblázat: Az időbeliség fázisai

IDŐBELISÉG	SZANSZKRT NÉV	JELLEG	PÉLDA
Örök	Nítja	∞ ----- ∞	Isten, lélek
nem örök	Anitja	o ----- o	anyag, test
kezdet nélküli	Anádi	∞ ----- o	Karma
vég nélküli	Ananta	o ----- ∞	Fölszabadulás

Ami örökkévaló, annak nincsen kezdete, sem vége, nem ismer sem születést, sem halált. Örök az Isten, a Legfelsőbb Lélek, de ugyanúgy örök az egyéni lélek is. Természetükre nézve egyformák, lelkiek, személyükben azonban különböznek.

Ezzel szemben nem örök az anyagi megnyilvánulás, vagy a fizikális test, melyeknek kezdete s így vége is van. A keletkezés–elmúlás pólusai között hullámzik minden korlátozott, relatív jelenség. A kezdet nélküli kategóriába tartozik például a *karma*, melynek eredete kifürkészhetetlen, de láncolata lezárható. A *karma* mint betokozódott vágy és ki nem élt lehetőség átvészeli a teremtés ciklusainak váltakozásait. A világmindenség megnyilvánulatlan fázisában, amikor az anyag visszarendeződik az ősállapotba, a fel nem égett karma magként várákodik az új teremtésre, ahol majdan kibontakozik. A lelki tudomány

művelésével, illetve a tiszta istentudatú cselekvéssel azonban megszüntethető a karma kötöttsége, szinte fölülírható az egyéni sors.

Vég nélküli például a fölszabadulás állapota vagy a lelki tanítómesterhez fűződő kapcsolat, amik egy bizonyos időben kezdődnek, de lelki természetüknél fogva mindörökké tartanak.

IDŐSZÁMÍTÁS ÉS LITURGIKUS IDŐ

Az időszámítás kezdetének meghatározása minden kultúrában bonyolult feladat, lévén a számítási egységek – szoláris és lunáris kalkuláció – nem feltétlenül pontosak, eltérőek az időmérés egységei és a kezdőpontok is különbözőek lehetnek. Ez a probléma hatványozottan érvényesül Indiában, ahol tömérdek időmérési mód volt használatos. A matematikai időszámítás az égi jelenségekkel s azok meghatározásával foglalkozik, a technikai időszámítás pedig ennek alkalmazásával a mindennapi életben. A világ nyugati felén ismeretes az *æra Urbis conditæ*, a Róma város alapításától (Kr. e. 754) számított éra, az *æra olympiadum* a Kr. e. 776-ban kezdődő négyéves ciklusokból álló olimpiai időszámítás, az *æra constantinopolis* vagy bizánci éra Kr. e. 5509-es évkezdettel, a zsidó éra, amely a világ „teremtésével” kezdődik, a diocletianusi éra, amely 284. augusztus 29-től, a császár trónra léptétől számít, s amit a kopt és az etióp kereszténység egyházilag is használt, a Kr. e. 312-vel kezdő szeleukida éra, amit a szír keresztények ma is használnak, a spanyol éra Kr. e. 38-tól, továbbá az örmény éra (Kr. u. 552-től) és a mohamedán időszámítás, amely a próféta Medinai útjának idejétől (622) számít, illetve az *æra vulgaris*, a Krisztus születésétől számított idő.

A vallási, felekezeti, és történelmi alapon meghatározott időszámítási rendszerekre Indiában is találunk példákat. A *Vikrama samvat* például i. e. 58-ban kezdődött Vikramáditja király (többé kevésbé vitatott) uralkodásának korszakában. Ebben az évben hódította vissza Uddzsainit a sakáktól vagy szkítáktól, s e számítás szerint az újév kezdete az őszi fényünnepet, a *dípávalit* követő nap, azaz *Kárttik* hónap újholdja.

A sokkal általánosabb a *Saka* éra, amely i. sz. 78-ban kezdődött, így a *Saka*-éra dátumaihoz 79-et adva kapjuk meg a Gergely naptár szerinti esztendőt. Egy *saka*, illetve szkíta-hun rokonságú kusán uralkodó, Kanishka saját trónra lépését jelölte ezzel a dátummal, illetve későbbi követői számították e dátumtól az uralkodását, jóllehet az érárt csak a megkezdődése után körülbelül 500 évvel kezdték így nevezni. Az újév kezdete április közepe.

A Visnut imádó *vaisnava* hit bengáli megújítójának, Csaitanjának születésével ennek a vallásnak a saját időszámítása vette kezdetét: Navadvíp város

egyik negyedében *sakábda* 1407. *phálguna* hó teliholdas (*púrnimá*) estéjén jelent meg, ami a keresztény naptár szerint 1486. februárjának felel meg. 2006. április 14-től tehát a Gaurábda éra 520. évét írjuk.

Az óind tradíció – hasonlóan más ősi kultúrákhoz – alapvetően a Hold járásával mérte a hónapokat, az év természetes egységét azonban a Nap állása határozza meg. A kétféle időmérés szinkronizálása a következőképpen oldható meg. A Hold 29,5 nap alatt kerüli meg a Földet, így a 12 holdhónap hossza $12 * 29,5 = 354$ nap. Egy év a Nap járása szerint mérve azonban 365,25 nap, így a 11,25 napnyi eltérés korrigálására nagyjából háromévente beiktatnak egy szökőhónapot.

A holdhónap (*másza*) „napjai”, pontosabban a Hold fázisai a *tithi*-k. Egy *tithi* az az idő, mely alatt a Hold 12 foknyit halad, így 30 *tithi* alkot egy holdhónapot. A holdhónap a telihold pillanatában (*púrnimá*) kezdődik, majd a fogyó hold két hete következik (*krsna-paksa*). Újhold (*amávaszjá*) után a növekvő holdas két hét (*gaura-paksa*) köszönt be. A *tithik* nevei egyszerű sorszámnevek, így kéthetente ismétlődnek: *pratipat*: 1., *dvitíja*: 2., *trtíja*: 3., *csaturthí*: 4., *panycsamí*: 5., *sasthí*: 6., *szaptamí*: 7., *astamí*: 8., *navamí*: 9., *dasamí*: 10., *ékádasí*: 11., *dvádasí*: 12., *trajódasí*: 13., *csaturdasí*: 14. Például: *ékádasí tithi* = a tizenegyedik holdfázis („nap”) telihold, vagy újhold után. A szökőhónap neve: *Purusóttama-adhika*

A *tithi* tehát a Hold adott fázisát jelenti, mely azonban nem egyenletesen változik, így egy *tithi* időtartama akár 19 és 26 óra között ingadozhat. Az egyszerűség kedvéért az egész napot azzal a *tithivel* jelölik, amelyik napkeltekor érvényes.

Megjegyzendő, hogy a legrégebb indiai hagyomány ötnapos időegységekkel (*panycsa-rátra*, am. öt éjszaka) számolt, míg a hét napos hét egyes feltevések szerint Észak-Nyugat India hellenizált vidékei közvetítésével a föníciai vagy káldeus forrásból kerültek Indiába, Nagy Sándor hódításai nyomán. Érdekes módon mindkét időegység meglétére találunk ősi utalásokat. A rituális előírásokat és misztikus-spekulatív fejtegetéseket tartalmazó *panycsarátra* (öt-est) irodalom a jóga-misztikában őshonos ötös beosztást tükrözi, míg például a *Bhágavata-purána* hétnapos előadása (*Bhágavata-szaptáha*) a közel-keletről ismert hetes számmisztikával is párhuzamba állítható.

Ahogy egy év alatt a Nap áthalad a tizenkét zodiákus jegyen az ekliptika mentén, úgy a Hold havi útja is 27-28 holdházon (*naksatra*) vezet keresztül. A Hold egy hónap alatt futja be égi pályáját, minden szoláris nap során kicsit több mint egy holdháznyi pályát futva be, így mindegyik hónapban más és más holdházban áll teliholdkor. Egy szoláris nap alatt a Hold egy egész holdházon, valamint a következőnek is egy részén áthalad, így az ebből fakadó eltérést a 21. és a 22. holdház közé iktatott kiegyenlítő egység korrigálja. A hónapok elnevezése a holdházak szerint alakul.

Az indiai időjárás sajátosságainak megfelelően itt nem négy, hanem hat évszak ismeretes: 1. tavasz (*vaszanta*) március-április során, 2. nyár (*grísma*) május-június, 3. esős évszak (*varsa*) július-augusztus, 4. ősz (*sarad*) szeptember-október, 5. tél (*hémanta*) november-december és 6. hűvös évszak (*sisira*) január-február.

A 4. táblázat a holdhónapok elnevezéseit foglalja össze, kiegészítve a Visnu-hit hónapjaival, amik Visnu aspektusairól kapták nevüket.

4. Táblázat: Az Indiában használatos hónapnevek

HÓ	SZOLÁRIS HÓ	CSILLAG-JEGY	HOLDHÁZ	LUNÁRIS HÓ	VAISNAVA HÓ	EKVIVALENS
1.	Mésa (Kos)	Aries	14. Csítrá 15. Szvátí	Csaitra	Visnu	Márc.-Ápr.
2.	Vrsabha (Bika)	Taurus	16. Visákhá 17. Anurádhá	Vaisákha *	Madhusúdan	Ápr.-Máj.
3.	Míthuna (Ikrek)	Gemini	18. Dzsjeshtá 19. Múla	Dzsjesztha	Trivikrama	Máj.-Jún.
4.	Karka (Rák)	Cancer	20. Púrva Ásádhá 21. Uttara Ásádhá & Abhidzsit, 'egyensúly'	Ásádhá	Vámana	Jún.-Júl.
5.	Szinha (Oroszlán)	Leo	22. Sravaná 23. Dhanisthá	Srávana	Srídharma	Júl.-Aug.
6.	Kanjá (Szűz)	Virgo	24. Satatáraká 25. Púrvabhádrapada 26. Uttarabhádrapada	Bhádrapada	Hrsíkésa	Aug.-Szept.
7.	Tulá (Mérleg)	Libra	27. Révatí 1. Asviní 2. Bharaní	Ásvina	Padmanábha	Szept.-Okt.
8.	Vrscsika (Skorpió)	Scorpio	3. Krttiká 4. Róhiní	Kártika *	Dámódara	Okt.-Nov.
9.	Dhanu (Íj)	Sagittarius	5. Mrgasirasz 6. Árdrá	Márgasírša	Késava	Nov.-Dec.
10.	Makara (Tengeri szörny)	Capricorn	7. Punarvaszu 8. Pusja	Pausa	Nárájana	Dec.-Jan.

11.	Kumbha (Vízöntő)	Aquarius	9. Asléhá 10. Maghá	Mágha *	Mádhava	Jan.-Febr.
12.	Mína (Hal)	Pisces	11. Púrva Phalguní 12. Uttara Phalguní 13. Haszta	Phálguna	Góvinda	Febr.-Márc.

* jámbor tettekre különösen alkalmas hónapok

A kalendárium ismerete tükrözi a liturgikus idő szerkezetét, amelyben a kozmikus korszakok kezdete éppúgy szerepel, mint az isteni kedvtelések évfordulói, a nagy szentek emléknapi vagy a rendszeres böjti napok.

Az ünnepek célja Indiában egyfelől személyes lelki gyakorlat, illetve közösségi aktus, másfelől a társadalmi intézményeket működésben tartó rítus, végső soron pedig szakrális cselekmény, Isten szolgálata. Az ünnep a hit, jámborság, odaadás kifejezésének napja, eszközei pedig a koplalás, virrasztás, vezeklés, aszkézis, vagy imádat, a rituális fürdőzés, följajnlások és a szentek megajándékozása, az öröm, lelkesültség megélése, az emberi tudat megszentelése, eleven istenélmény megtapasztalása. A mitikus világnézet szerint az ember a rituális tetteivel befolyásolhatja a világ haladását, a rítus pontos végzéséhez azonban az összes előírás – így az időbelieké is – pontos ismerete nélkülözhetetlen.

A hold fázisai, a holdnapok (*tithik*) sajátos ceremoniális alkalmak különböző istenségek imádatára; az első, nyolcadik és a tizennegyedik *tithi*, vagyis a lunáris két hét utolsó napja véda-tanulmányi szünet.

A kozmikus jelenségek földi évfordulóinak egyik fontos eseménye az úgynevezett *csátur-mászja* (am. négy hónap), amely a nyár folyamán beköszöntő monszun négy hónapjára terjed ki, nagyjából július-október között. Ez a négy hónap Visnu kozmikus szendergésének ideje. Ásádha hó telő holdjának 11. napján (*sajana-ékádasí*) Visnu lepihen, két hónap múltán a másik oldalára fordul, majd Kartik hó telő holdjának 11. napján fölébred szendergéséből. Ilyenkor az időjárás viszontagságai miatt a zarándokok egy helyben tartózkodnak, aszketikus gyakorlatokat végeznek – például minden hónapban más fajta ételtől tartózkodnak – s egyáltalán több lelki, és kevesebb anyagi-testi tevékenységet vállalnak (ezért például nem borotválkoznak ilyenkor).

IDŐ, MINT AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG ÁRNYÉKA

A mindenség kozmikus ideje az ember életéhez képest szinte mérhetetlen, értelmezhetetlen időtáv. A behatárolt emberi élethez képest az anyagi idő

is gyakorlatilag végtelennek tekinthető. A nagy időtáv és az emberi élet korlátozottsága a mulandóság képzetét erősíti az emberben. Jóllehet az indiai gondolkodásnak szerves része az egyéni lélek örök volta, s vándorlása egyik testről a másikra, egészen a teljes megtisztulásig, az időt mégis a pusztító, megsemmisítő isteni erő jelenlétének tekintik. Képszerű hasonlattal az időt az elmúlás óriáskígyójának nevezik, melynek felső állkapcsa a születés, alsó állkapcsa pedig a halál, s e jószág az Isten előtt nem teljesen meghódolt lelkében félelmet kelt. A mulandóság félelmetes képzetével szemben pozitív szerepet is tulajdonítanak az időnek: „(a Nap) csökkenti minden élőlény életének hosszát, hogy megszabadítsa őket az anyagi ragaszkodás illúziójától, és kiszélesíti a mennyei királyságba vezető utat.” (*Bhágavata-purána* 3.11.15.)

Lelki gyakorlataival a hindu ember tehát a mulandóság legyőzésére tesz kísérletet. Ezért nem közömbös, mikor, miképpen távozik testéből.

A lélek eltávozásának időmeghatározása a Nap mozgásával kapcsolatos. A Nap északi pályája kedvezőnek számít, a déli nappálya kedvezőtlennek. Aki a Nap északi útjának féléve alatt hagyja el testét, a félistenek világos útján (*dé-vajána*) a transzcendens birodalomba jut, aki viszont a sötétség befolyása alatt álló déli napút idején hal meg, az ősök útján (*pitr-jána*) legföljebb az ősatyák birodalmába kerül.

„A bölcs, aki ezt így ismeri, ha az északi nappálya idején hal meg, a félistenek dicsőségébe jut, s egyesül a Nappal. De aki a déli nappálya idején hal meg, az ősatyák dicsőségébe jut, s a Holddal egyesül a Hold szférájában. Brahman bölcs ismerője meghódítja e két utat, a Nap és a Hold ösvényét, s ennek köszönhetően elnyeri Brahman dicsőségét, igen, Brahman dicsőségét.” (*Mahánárájana-upanisad* 35.1.)

„Óh, Bháraták legjobbjá, most a különböző időpontokat magyarázom el neked, amikor az ember örökre, vagy pedig csak egy időre hagyja el ezt a világot.

A Brahmant ismerők kedvező pillanatban, a tűzisten hatásának ideje alatt, fényben, a holdvilágos két hét és a Nap északi pályájának hat hónapja alatt távoznak el e világból.

A jógí ismét visszatér, ha a füst, az éjszaka, a hold fogyásának két hete és a Nap déli pályájának hat hónapja alatt hagyja el ezt a világot, illetve ha a Holdra jut.

Az anyagi világegyetem elhagyásának két módjáról írnak a Védák. Az egyik világosságban, a másik sötétségben történik. A világosságban távozó nem jön vissza, míg a sötétségben elmenőnek vissza kell térnie.” (*Bhagavad-gítá* 8.23-27.)

Az abszolút szféra teljes és örök üdvösségének reményében az *advaita-védánta* iskola a földi létet a karma korlátozott diktátumának tekintik csupán. Ez a szemlélet határozott dichotómiát tesz a világi élet illúziója és a túlvilági lét valósága között, értékítélete a transzcendens lét javára billen. Így a hívekben

könnyen kialakulhat egyfajta közömbösség, vagy akár pesszimizmus a földi léttel kapcsolatban.

Ezzel szemben más iskolák más véleményt fogalmazznak meg. Az anyagelvű lókájata-iskola tagadja a karma s az újjászületés tényét, az egyszeri élet örömeit igyekszik megragadni. Más iskolák időképe ambivalens: egyfelől a fent említett mulandóságot, másfelől a tökéletesedés esélyét hangsúlyozzák. Ezt szolgálja például a *bráhmanák* kötött időben elmondandó Nap-fohásza, a *Gájatrí*-himnusz, amit napkeltekor, délben és napnyugtakor zengenek.

5. Táblázat: A napok elnevezései

A HÉT NAPJAI	INDIÁBAN HASZNÁLTOS ELNEVEZÉS	URALKODÓ BOLYGÓ
Vasárnap	Ravivára	Ravi – Nap
Hétfő	Szó mavára	Szóma – Hold
Kedd	Mangalavára	Mangala – Mars
Szerda	Budhavára	Budha – Merkúr
Csütörtök	Brhaszpativára/Guruvára	Brhaszpati – Jupiter
Péntek	Sukravára	Sukra – Vénusz
Szombat	Sanivára	Sani – Szaturnusz

Érdekes nézet az idő mitologizálása, ami nemcsak abból áll, hogy időről-időre ünnepeket és évfordulókat szerveznek, vagy a hét napjait az egyes bolygók istenségeinek szentelik, hanem abból is, hogy párhuzamot vonnak az isteni idő és a földi idő között. Ekkor az idő meditációs eszközzé válik, s az időegységek az isteni kedvtelésekre emlékeztetik a híveket.

A napot nyolc három órás szakaszra (*jáma*) tagolják: a nappal 3 *jáma*, az éjszaka szintén, a hajnal és az alkony pedig egy-egy. Így adódik a nyolc *jáma*, amelyet megfeleltetnek a bengáli Csaitanja (1486-1534) misztikus költeményének nyolc szakaszával, illetve az általa ismertetett imaformula, mantra eszmei stádiumaival.

6. Táblázat: Meditációs időszakok misztikus jelentésük

MEDITÁCIÓS IDŐ	FEJLŐDÉSI STÁDIUM	MANTRA SZAKASZOK	MISZTIKUS ÉRTELMEZÉS
Pirkadat	a hit megfogánása	a szent név hű zengése	a tudatlanság legyőzője
Reggel	Szentek társasága	a szent név mindenható	tisztulás a gyöngeségektől

Délelőtt	Megszilárdulás	szilárd hit a szent névben	a tiszta szentek társasága
Délben	Felsőbb íz megtapasztalása	a szent név íze	az önzetlen odaadás kezdete
Délután	Isten iránti ragaszkodás	a szent nevek emlékezete	rajongás a tiszta szolgálat iránt
Este	gyöngéd érzések Isten iránt	anyagi ragaszkodás vége	a lelki érzelmek kezdete
késő este	az elválás átérzése	imádat isteni oltalomban	Isten-szerelmes érzésekre buzdít
Éjszaka	a találkozás gyönyöre	folytoson szerető szolgálat	Az élet végső célja

Ezzel a diszkrét idő a misztikus idő kódjává, mi több, megfejthető kódjává vált a gyakorló hívő számára, a hétköznapi élet időszakaszai pedig a misztikus gyakorlat meditációs periódusai lettek. A mulandóság helyett ez az idő az örökkévalóság árnyékaként öleli körül a hívőt, s a mulandóság legyőzésére tett kísérletet szubjektíve siker koronázta.

Felhasznált irodalom

- ARORA, Udai Prakash, *Greeks on India*, Bareilly, 1996
 BALSLEV, Anindita Niyogi, *A Study of Time in Indian Philosophy*, New Delhi 1999
 BHAKTIVEDANTA Swami, *Az eredeti Bhagavad-gítá*, BBT, Vaduz én.
 BHAKTIVEDANTA Swami, *Srimad Bhagavata 2*, BBT, 1997
 BHARATA, *The Natyasastra*, New Delhi 2003
 DASGUPTA, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Delhi 1997
 GANGOOLY, Phanindralal (ed.), *The Súrja Siddhânta*, Delhi 1997 (reprint)
 GRIFFITH, Ralph T.H., *Hymns of the Rgveda*, New Delhi 1987
 KAK, Subhash, *The Astronomical Code of the Rgveda*, Delhi 2000
 MAJUMDAR, R.C. (ed.), *The History and Culture of the Indian People 1-2*, Bombay 1990
 MANI, Vettam, *Puranic Encyclopaedia*, New Delhi 1996
 RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (ed.), *The Cultural Heritage of India 1-3*, Calcutta 1993
 RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *The Principal Upanisads*, Delhi 2000
 WALKER, Benjamin, *Hindu World 1-2*, New Delhi 1983.

AZ IDŐ PROBLEMATIKÁJA AZ INDIAI FILOZÓFIÁBAN

(A Study of Time in Indian Philosophy, Introduction,
fordította: RácZ Géza)

ANINDITA NIYOGI BALSLEV

Az idő koncepciója a humán- és a természettudomány több területén is megoldandó problémát jelent. Ennek folytán az idő fundamentális kérdésének vizsgálatában és kezelésében sokféle módszert alkalmaztak a kutatók.

A szellemtudományok története tanúskodik arról, milyen fontos szerepet játszott a világ filozófiai és teológiai tradícióiban az idő problematikája. Az időtapasztalat talányos természete az egyes tradíciókon belül is számtalan magyarázatot és nézetet indukált. A globális összehasonlítás kiváló háttérrel biztosít az indiai idő-filozófiák vizsgálatához, egyszersmind rávilágít a gondolkodó embernek az idő magyarázatát illető egyetemes erőfeszítéseire is. Az egyes kultúrák különféleképpen kezelik például az idő valós vagy valótlan voltát, s eltérőek a vélemények arról is, vajon objektív kategória-e az idő, avagy elméleti konstrukció csupán.

Az indiai filozófia idő-fogalmának vizsgálata rámutat, mennyire gazdag és bőséges a nézetek sokasága e témában. Az indiai tradíció korai forrásainak vizsgálata az időprobléma mitikus és allegorikus értelmezésének tömör példáját adja. Ezek a példák szuggesztív látásmódot sejtetnek, sőt bizonyos értelemben a későbbi konkrét nézetek előképeinek tekinthetők, azonban nem nyújtottak teljes körű, koherens magyarázatot. Ide sorolhatók a Puránák, a *Mahábhárata* vagy az *Atharva-véda* közismert részletei. Az *Atharva-véda* fohászt intéz az időhöz (3.2.6.3.8., 19.6.53.7.3-10., 19.6.53.8.1-5.), miszerint az idő minden létezővel szerves összefüggésben áll, irányít és szabályoz mindent, sőt, az univerzum keletkezésének, fenntartásának és megsemmisülésének okát is az időben látják. Mások egyenesen isteni státuszt tulajdonítanak az időnek, amennyiben ez a mindenség végső és mindenható elve.

Igen ősi az a felfogás is, miszerint az idő nem más, mint az Abszolútum ereje. Ezt tükrözi a kasmíri siva-hit szerves filozófiájának korai története is.

A Puránák a négy világekorszakról beszélnek – szatja-, térta-, dvápara- és kali-juga –, valamint a kozmikus időciklusokról, ami hatalmas időtávokat fog át. A *Brahmánda-purána* drámai megfogalmazása szerint a világekorszakok az idő négy arcát jelentik, melyek a mindenség teremtéséért és megsemmisítéséért felelősek. Az *Agni-purána* 122. fejezete pedig tisztázza, hogy az időszámítás alapja a Nap mozgása.

A *Mahábhárata* közismert hasonlata szerint az idő tartja kezében (szútradhara) az univerzumot mozgató zsinórokat, bizonyos eseményeket így téve lehetővé, illetve lehetetlenné. Ezért az idő felelős az események rendjéért és egymásutániságáért.

A *Svétásvatara-upanisad* is azt a véleményt képviseli, hogy az idő mindennek az oka (1.2).

A további tájékozódás előtt érdemes megvizsgálni, a szanszkrit *kála* 'idő' szó etimológiáját. A kála szó a *kal* szógyökből ered, aminek jelentése számlál (vesd össze: latin *calculo*). Egyesek szerint az idő tehát az a tényező, amely mindennek az idejét számba veszi. A *kal* szógyök másik jelentése felfal, ami az idő destruktív hatalmát sejteti. Ebben az értelemben az idő a halálra, elmúlásra is utal.

A kála kifejezés árnyalatnyi eltéréseit a *Bhagavad-gítá*ban is nyomon követhetjük. „A hódítók közül az idő... vagyok.” (10.30.), „Idő vagyok, világok pusztítója...” (11.32). Ez a kijelentés a Legfelsőbb Lélek mindent eltörő aspektusa, a pusztító aspektus megszemélyesülésére utal, amit az idővel azonosítanak. Az *Atharva-védában* és *Visnu-puránában* előforduló legfelsőbb princípiumként szereplő idő-felfogás a *Bhagavad-gítá*ban is ismétlődik: „Én a kimeríthetetlen időként is létezem” (10.33.)

Bartrhari, a jeles nyelvtanudós és filozófus érzékletes példákkal világítja meg a kála szó etimológiáját. A *Vákjapadíja* című művében írja (3.9.14): „A vízkerék mozgásához hasonlóan az örök és mindenható idő kiméri (kalajati) a dolgok részleteit (kaláh), s innen kapja a nevét: kála.”

India filozófiai hagyományának vizsgálata az időről alkotott nézetek sokaságát tárja föl, melyek sokszínűsége valóban meglepő. Egyes nézetek az idő reális voltát, lételméleti valóságát – például egyetemes voltát – hirdetik, mások gyökeresen tagadják az idő valós voltát és fenomenális jellegére mutatnak rá. Megint mások oszthatatlannak, mindenütt jelenvalónak és egységesnek tekintik, szemben az időt egyértelműen diszkrétnek s az idő-kontinuumot elméleti képzetnek tekintő nézetekkel. A diszkrét időfelfogáson belül is többféle filozófiai nézet bontakozott ki.

Még markánsabb az a befolyás, amit az egyes időfelfogások gyakoroltak azokra a filozófiai rendszerekre, amelyek a különféle koncepciókat igyekeztek egységes rendbe sorolni.

Az idő pillanatnyi voltának radikális megfogalmazása a létezés gyökeresen új elméletéhez vezetett, aminek eklatáns példája a pillanatnyi létezés buddhista doktrínája. E tan megsemmisítően hatott volna a brahmanikus metafizikára, s így érthetővé válik a brahmanizmus valamennyi iskolájának egységes fellépése ezzel szemben.

Az eredeti szanszkrit nyelvű írások, valamint a másodlagos források elemzése rámutat az egymás mellett élő időkonceptiókra a brahmanizmus, a buddhizmus és a dzsainizmus keretei között. Az idő problematikája még ama iskolák metafizikai tanrendszerének is szerves részét képezi, amelyek nem önálló filozófiai problémaként kezelték az idő kérdését, és nem fogalmaztak meg konkrét tételeket ezt illetően.

Megállapíthatjuk, az idő problematikája központi és meghatározó szerepet játszott India filozófiai gondolkodásának fejlődéstörténetében, s az idő kérdése mentén összetalálkoztak a különböző teológiai struktúrák.

FORRÁS

GARBHA UPANISAD: a magzat titkos tanítása

GARBHA UPANISAD

A MAGZAT TITKOS TANÍTÁSA

FORDÍTOTTA: LŐRINCZ ÁDÁM

Óm, mindketten legyünk védve,
Mindketten tápláltassunk,
Dolgozzunk erősen
Legyen a kettőnk tanulmánya ragyogó
Ne gyűlöljük egymást.
Óm, béke, béke, béke.

1. Öt részű, ötben lévő, hatban lakó, hat tulajdonság kötelékébe kötött az, hét összetevőjű, három szennyű, két magvú négyféle ételű ez a test.

2. „Öt részű.” Miért? „Föld, víz, hő, szél, ég.” Ebben az öt részes testben mi a föld? Mi a víz? Mi a hő? Mi a szél? Mi az ég?

Ott ami szilárd van az a föld, ami folyékony, az a víz, ami meleg, az a hő, ami mozog, az a szél, ami üreg az az ég – így mondják.

Ott a föld nevű a tartásban van, a víz az összekötésben, a hő a megvilágításban, a szél az elválasztásban, az ég a tér létrehozásában van.

Két külön fül a szó felfogására, bőr a tapintásra, szemek az alak látására, nyelv az ízlelésre, orr a szaglásra, az öl az örömrre, a végbél ürítésre való.

Az értelemmel érvel, az elmével gondolkodik, a beszéddel beszél. „Hatban lakó.” Hogyan? Hat ízt érez: édes, savanyú, sós, keserű, savas és összehúzó. A hét hang: saddzsa, risabha, gándhára, madhjama, panycsama, dhaivata és nisáda.³²⁴ Kívánatos és nem kívánatos hangok és a szavak jelentésére való koncentráció képessége lesz a tíz.

3. „Hét összetevőjű.” Hogyan? Fehér, vörös, fekete, füstös, sárga, rózsaszín, halvány fehér. Miért hét összetevőjű ez a test? Amikor Dévadatta anyag stb.³²⁵ sorozata keletkezik, kölcsönösen a szóma tulajdonságból a hatféle folyadék,³²⁶

³²⁴ E szanszkrit szavak kezdő szótagjai szolgálnak szolmizációs szótagként az ind zenében.

³²⁵ Dévadatta: személynév. Lehet egyike Pippaláda tanítványainak. Az anyag sorozat utalhat a többféle felsorolásban is létező alap szubsztanciákra.

³²⁶ Igen nehezen értelmezhető szakasz, számos szövegvariánssal. Az értelmezés egyik kulcsa a *rasza* szó jelentése: ez egyrészt ízt, másrészt folyadékot jelent. Mindkettőnek van szokásos hatos felsorolása. Ha tehát a testet felépítő folyadékot jelent itt, akkor van értelme azt a szó-

a folyadékból a vér, vérből a hús, húsból a zsír, zsírból az inak, inakból a csontok, csontokból a velő, velőből a mag. A mag és a vér³²⁷ keveredéséből keletkezik a magzat. A magzat ezeket a változásokat hozza létre a szívben. A szívben születik a belső tűz,³²⁸ a belső tűzből az epe,³²⁹ epeből a szél,³³⁰ a szélből a szív Pradzsápati³³¹ működése szerint.³³²

4. A termékeny időszakban az egyesülés révén egy éj alatt magzat³³³ lesz. Hét éj elteltével hólyag lesz. Fél hónap után gömb lesz, egy hó után kemény lesz. Két hónap után lesz a fej, három hónap után a végtagok tája. A negyedikben az ujjak, a belek és a medence tája. Az ötödikben a gerinc tájéka, a hatodikban a száj, orr, szemek és fülek fejlődnek. A hetedikben étellel telik meg. A nyolcadikban mindennel teljes lesz. Ha az atyai mag dominál férfi lesz, ha az anyai, akkor nő, mindkét mag egyenlősége esetén hermafrodita lesz.³³⁴ A zavartelméjűeknek³³⁵ születik vak, sánta, púpos, törpe (gyermek). Egymástól szélből szétválasztott két magból két test lesz, így keletkeznek az ikrek. Az öt részű, erős öt részű elmével, ésszel, illat-íz stb. tudással romlandóról, romolhatatlanról és megváltásról gondolkodik. Az egy romolhatatlant³³⁶ megismerve nyolc természet és tizenhat következmény van a testben, mint a többi lényben. Továbbá az anyától köldökzsinóron át etetett-itatottban növekszik a lélegzet. A kilencedik hónapban minden jel tudásával eltelik, emlékezik korábbi születéseire és megtett és meg nem tett cselekedeteire és jó és rossz tetteit ismeri.

mához, az istenek edeléhez, az áldozati italhoz kapcsolni, és erre van is irodalmi párhuzam a *Szusruta szamhitában* (III 3, 2), ahol a nyirok kapcsolódik a szómához. Ha viszont a „szóma” szó hiányzik – ami a helyzet néhány szövegben – akkor a *rasza* lehet íz, és vonatkozhat a hatféle ízű megevett ételre, aminek egy része azután vérré válik. A *rasza* lehet specifikusan egyike a hat folyadéknak is, nyirok, ami közvetlenül az étel megemésztéséből keletkezik.

³²⁷ A menstruációs vérről van szó.

³²⁸ „Belső tűz”: életető erő.

³²⁹ Az epe itt az anyagcserét jelenti.

³³⁰ A szél itt „mozgató erőt” jelent.

³³¹ A „teremtmények ura”, teremtő isten.

³³² Upanisad Brahmajógin kommentárja szerint ez a kifejezés már a következő szakaszhoz tartozik, és azt jelenti, hogy „a Pradzsápati szerint meghatározott termékeny időszakban...” (Mahádévasásztri, A., *Astóttarasatópanisatszu Számánjavédánta Upanisadah Srí Upanisad Brahmajógi viracsita vjakhjákhjájutáh*, Adjár Pusztakálaj 1921.)

³³³ Az itt szereplő *kalala* szót sokszor a magzat első, puha fejlődési szakaszának tartják. Jelent azonban egyszerűen magzatot is.

³³⁴ Szó szerint „nem-férfi”. Ld.: Müller, R. F. G., *Über ein Neutrum in Sanskrit*. In: *Die Sprache*, (1960) 6, 39–45.

³³⁵ Másiként: indiszponált, megzavart.

³³⁶ E kifejezés másik jelentése: „az egy szótagút”, vagyis az „óm” szócskát.

5. Különféle hüvelyek³³⁷ ezreit láttam bizony én, különféle étkeket ettem, különféle emléket szoptam.

6. A megszületettnek és a meghaltnak is születése van újra, újra. Ó, a szomorúság tengerében elmerültem, nem látom a segítséget!

7. Ha megszabadulok a hüvelytől, akkor a szánhjya vagy a jóga gyakorlásába menekülök, ami elpusztítja a rosszat és a megváltás gyümölcsét adja.

8. Ha megszabadulok a hüvelytől, akkor leborulok a Nagy Isten³³⁸ előtt, aki elpusztítja a rosszat és a megváltás gyümölcsét adja.

9. Ha megszabadulok a hüvelytől, akkor leborulok Bhagavanta Nárájana³³⁹ isten előtt, aki elpusztítja a rosszat és a megváltás gyümölcsét adja. (Ha megszabadulok a hüvelytől, akkor elmélkedek az örök Brahmán, aki elpusztítja a rosszat és a megváltás gyümölcsét adja.)³⁴⁰

10. Ami jót vagy rosszat csak tettem a környezetemért,³⁴¹ azért egyedül égek, és eltávoztak a gyümölcseit élvezők.

11. Az ember női hüvelyek ezrein, a hüvely kapuján átjutva, műszertől öszsenyomva nagy szenvedéssel épp csak megszületve a Vaisnava széltől³⁴² megérintve rögtön nem emlékszik a születésre, sem a halálra, sem a jó vagy rossz tetteit nem ismeri

12. Honnét e test? Tüzek laknak benne, a tudás tüze, a látás tüze és a gyomor tüze. Ott az emésztés tüze emészt meg minden megevett, megivott, megnyalt és beszívott dolgot. A látás tüze okozza a formák és más dolgok látását. A tudás tüzétől ismeri a jó és rossz tetteket. Három hely van: a fejben az áhavanija,³⁴³ a hasban a gárhapatja,³⁴⁴ a szívben a daksinágni.³⁴⁵ A lélek az áldozó, az értelem a felesége, az elme a brahman.³⁴⁶ A vágy és hasonlók az áldozati állat, a szilárdság a felszentelés, az elégedettség és az érzékszervek³⁴⁷ az áldozati edények, a mozgásszervek³⁴⁸ az áldozati adományok, a fej, a koponya és a haj a fűcsomó, a száj az áldozati oltár.

³³⁷ A jóni alapjelentése női nemi szerv. Emellett kaput, sőt anyaméhet is jelenthet. Mindenesetre az újjászületéstől való megszabadulásról van itt szó.

³³⁸ Mahésvara: Siva.

³³⁹ Visnu.

³⁴⁰ E sorok (5–10.) az eredetiben versben (slóka) vannak. A verssorok sorrendje igen különböző az egyes kéziratokban.

³⁴¹ Környezet: az ember körül élők, alárendeltek.

³⁴² A „születés szele.” Az az erős szél, ami születéskor kiveti a gyermeket anyjából. Vö. *Rigvéda* V 78.

³⁴³ Áldozati tűz. A védikus áldozat során a keleti tűz.

³⁴⁴ Áldozati tűz, ami apáról fúra szállt. Erről gyűjtötták meg az áldozati tüzeket.

³⁴⁵ A harmadik áldozati tűz. A védikus áldozat során a déli tűz.

³⁴⁶ Más néven bráhmana. Legtudósabbika és legcsendesebbike a védikus áldozat négy papjának.

³⁴⁷ Az öt érzékszerv.

³⁴⁸ Ezekből is öt van: kéz, láb, gége, nemzőszerv, kiválasztó szerv.

A fej négy koponyacsontból áll, tizenhat fog az ajak-lepel mögött, százhet halálos pont van, száznolcvan ízület, százkilenc ín, hétszáz ér, ötszáz csontvelő és háromszáz hatvan csont és negyvenöt millió hajszál.

A szív nyolc pala,³⁴⁹ a nyelv tizenkét pala, az epe egy prasztha, a nyirok egy adhaka, a sperma egy kudava, a zsír két prasztha, a vizelet és bélsár mennyisége bizonytalan az étel mennyisége miatt.

Ez Pippaláda³⁵⁰ megváltásról szóló tanítása. Ez Pippaláda megváltásról szóló tanítása.

BEVEZETÉS

A *Garbha upanisad* egyike a hagyományos felsorolás *Muktika upanisad*ban is szereplő 108 upanisadjának. Műfaját tekintve upanisad, „titkos tanítás”, a védikus irodalomhoz tartozó írás. Egyesek szerint a *Krisna Jadzsurvédához*, mások szerint az *Atharvavédához* tartozik. Az előbbit tartja a hagyomány és leginkább az upanisadhoz tartozó *sánti* (békéért fohászkodó ima) alapján mondható. Az *Atharvavéda* mellett szól Pippaláda említése, aki az *Atharvavéda* egyik nagy tanítója. Keletkezési idejét igen nehéz meghatározni. Az irodalomban Kr. e. 1000-tól a Kr. u. 14. századig találni datálást. Más érvek mellett a *szánkhja* említése miatt sem tartható az első század előttinek,³⁵¹ de valószínűleg a kései upanisadok közé tartozik.

Az írás bevezetője az emberi testről általánosságban szól, majd a magzat keletkezését írja le, ezután maga a magzat szólal meg és elmélkedik az újjászületésről és a karmáról. Az emberi test, lélek és tulajdonságok egy részét hasonlítja a szöveg a védikus áldozat egyes elemeihez, ezzel az áldozatot a makrovilágból mintegy az ember mikrovilágába transzponálja. Ezután az emberi testről esik szó.

Bár indiai szerzők egészen napjainkig mint az ind embriológiai irodalom fejlettségének példáját ünneplik azért, mert a fejlődés kezdeti szakaszát a mo-

³⁴⁹ A pala, prasztha, ádhaka, kudava tömeg és űrmértékek. A kudava két maréknyi, tehát annyi, amennyi két egymás mellé tett kinyitott marékban elfér. Egy prasztha négy kudava vagy 16 pala. Egy pala A. L. Basham szerint (*The Wonder that Was India*, London 1971, 505) kb. 37,76 gramm. Egy ádhaka négy prasztha, más vélemény szerint 3567 g.

³⁵⁰ Pippaláda az *Atharvavéda* egyik nagy tanítója, az azt hagyományozó nagy családok egyikeének őse. A két fennmaradt *Atharvavéda* hagyomány egyike fűződik az ő családjához. Az orvosi tanítás tanítványi láncának is egyik tagja.

³⁵¹ Ruzsa F.: A klasszikus szánkhja filozófiája, Bp. 1997, 13.

dern tudományos ismeretekhez hasonlóan írja le,³⁵² nyilvánvaló, hogy a hasonlóság csak látszólagos. Egyrészt, mert a mű szemlélete az ind vallásos-filozófiai szemléletnek tökéletesen megfelel, másrészt mert a további hónapok leírása teljesen eltér a realitástól. Sokkal inkább van itt szó egy hagyományról, ami a szanszkrit irodalmon végighúzódik (*Mahábhárata* XII 308, 116-119; *Nirukta* 14, 6; *Márkandéjapurána* XI 2b-3a stb.). Az itt olvasható sorozat „magzat, hólyag, gömb, kemény”, „kalalam, budbudam, pindam, kathinam” kisebb variációkkal számos helyen olvasható.³⁵³

Az ember fejlődéséről a *Garbha upanisad*ban leírtak megfelelnek az ind orvosi irodalomban, a *Szusruta* (III 3, 15) és a *Csaraka samhitá*ban (III 4, 9) találhatóak is. Mindenesetre az önmagában is figyelemre méltó, hogy az ember fejlődése mind az orvosi, mind a nem-orvosi irodalomban újra és újra tárgyalásra kerül.³⁵⁴

Jelen fordítás az Ánandásrama Szanszkrit Sorozatban 1895-ben Nárájana kommentárjával, illetve 1925-ben Sankaránanda kommentárjával és az Adjár Könyvtárban 1921-ben Upanisad Brahmajógin kommentárjával megjelent kiadások alapján készült.

³⁵² Ld. például: Kaladhar, K., *Niruktopenisad and Garbhopenisad: the Vedic Sources of Studies on Human Embryology*. In: *Bulletin of the Indian Institute of History of Medicine*, (1994) 24, 1–5. Ezzel szemben hagyománytisztelő, de jó angol fordítást ad: Keswani, N. H. – Bhide, N. K., *Garbha Upanisad. A Brief Sanskrit Treatise on Ancient Indian Embryology*. In: *Clio Medica* (1965) 1, 64–74.

Érdekes, hogy az embriológia történetével foglalkozó modern könyvek is az ind embriológia figyelemre méltó művének tartják a *Garbha Upanisadot* (pl. Montague, M. F. A., *Embryology from Antiquity to the End of the Eighteenth Century*. In: *Ciba Symposia* (1949) 10, 1010; Boyd, E.: *Origins of the Study of Human Growth*, University of Oregon 1980, 26). Leginkább realiztikusan a filozófiatörténetek értékelik a művet (pl. Dasgupta, S., *History of Indian Philosophy* 2, Cambridge University Press 1932, 312–313.).

³⁵³ Suneson, C., *Remarks on Some Interrelated Terms in the Ancient Indian Embryology*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* (1991) 35, 110.

³⁵⁴ Máiig jó összefoglaló: Müller, R. F. G., *Altindische Embryologie*. In: *Nova Acta Leopoldina* (1955) 17, 1–52.

DISPUTA

Rovatunk fórumot kíván teremteni fontos, elvi jellegű kérdések, jelentős művek megvitatására. Az elvi jelleg azt jelenti, hogy a személyes szimpátiát vagy ellen-szenvet félretéve, magát a dolgot nézzük. E disputák célja – reményeink szerint – az, hogy a vita során a vitatkozó felek érdeklődéssel forduljanak egymás felé, s a vita lezárása után világosabban lássanak a felvetett kérdésben, továbbá, a szabad véleménynyilvánítás jogát tiszteletben tartva, emberileg is közelebb kerüljenek egymáshoz.

HORVÁTH PÁL: Vallástörténet? Vallástudomány?

BUGÁR ISTVÁN: Válasz Somos Róbert recenziójára

GÁNÓCZY SÁNDOR: Válasz Csanády András válaszára

BOLYKI JÁNOS: A filozófiai és teológiai „istenbizonyítékokról”

ADAMIK TAMÁS: Megjegyzések egy érdekes monográfiához

VALLÁSTÖRTÉNET? VALLÁSTUDOMÁNY?

HORVÁTH PÁL

A *Vallástudományi Szemle* megindításának előkészületeivel nagyjából egyidőben látott napvilágot az Osiris kiadó gondozásában *A vallástörténet klasszikusai* címet viselő, a jeles arabista filológus és vallástörténész, Korán-fordító, Simon Róbert által összeállított szöveggyűjtemény. Ha csupán a leendő vallástudományi oktatás szempontjából igen jelentős gyűjteménybe felvett szövegeket tekintjük, szomorúan állapíthatjuk meg, hogy a szerkesztő kénytelen volt „hozott anyagból dolgozni”, azaz korábban zömében már magyarul megjelent szövegrészletek közlésére korlátozni válogatását. Ám nem is a klasszikus művekből kiemelt szemelvények kiválasztása, hanem Simon Róbertnek a modern vallástudomány geneziséét portrészlatokban feltáró bevezetési, alapos bibliográfiája és az összehasonlító valláskutatás néhány kérdésével felvető rövid előszava az, ami igazi fontosságot kölcsönöz ennek a vastag, oktatási segédletnek, de egy rövid bevezető erejéig vitára ingerlő tudományos programnak is tekinthető kötetnek. A gyűjtemény címéből, a közlésre érdemesnek tekintett tudósok sorából és a szerkesztő bevezetőjéből egyaránt kitűnik, hogy Simon Róbertnek igen határozott véleménye van az összehasonlító vallástörténeti kutatások és a modern vallástudományok lényegéről és genezisééről, ám ez a vélemény a gazdag tudománytörténeti argumentáció ellenére egyfajta alapvető szemléleti, terminológiai, értelmezési bizonytalansággal vagy éppen szándékolt „lebegtetéssel” is társul. Így a könyv címlapján a szerkesztő közlése szerint tudatosan választott *vallástörténet* terminust olvassuk, az előszó első bekezdése *összehasonlító vallástörténet*ről beszél, a következő fejtegetésekben pedig a *vallástudomány* (*Religionswissenschaft*) genezisééről kapunk egy olyan áttekintést, amelynek valódi tárgya viszont ismét szűkebben az *általános és összehasonlító vallástörténeti kutatások* másfél évszázados történetének számbavétele. Az e terminológiai tisztátalanság nyomán kirajzolódó kép persze úgy is érthető, hogy Simon szerint a vallással való tudományos foglalkozás alapesete és szellemi centruma a vallástörténet, amely a 19. század derekán az evolúciós és az összehasonlító módszer révén, eloldva önmagát a keresztény hagyomány és a teológia köldökzsinórjáról, valódi, a pozitivizmus eszményeit követő és a természettudományok egzaktóságát ideáljának tekintő tudománnyá, vallástudománnyá változott, amely a vallási jelenségek sorát egyfajta történeti folyamat

egymásra épülő, egymással összevethető, de szinkronikusan egyenértékű állomásaiként szemléli. A dolog idáig – bár még nem értjük, mi a viszony vallástörténet és vallástudomány között – rendben is volna, ám abban a pillanatban, amikor Simon mindezt a „feltörekvő polgárság” ideológiai hegemoniájával vagy a felvilágosodás szabadságeszményének a vallásos világnézet elleni harcával indokolja, már kételyeink támadnak abban a tekintetben, hogy a vallástudomány geneziséét valóban egyszerűen a „világ varázstalanításának” folyamatában kell-e keresnünk. A vallási jelenségek profán tudományos eszközökkel való tanulmányozásának kibontakozásában van persze szerepe A. Comte pozitívizmusának vagy Ch. Darwin evolucionizmusának is, de a gyökerek legalább ennyire a hegeli dialektikus bölcseletben vagy a romantikus historizmusban és a schellingi-schleiermacheri vallásfilozófiában is kereshetők, arról nem is beszélve, hogy az európai kultúra a 19. század elejétől szembesült igazán távoli korok és távoli vidékek vallási világának tényeivel, és ekkorra születtek meg azok a modern társadalomtudományi, pszichológiai, szociológiai, etnológiai módszerek is, amelyek új és új dimenziókat kínáltak a vallási jelenségeket tanulmányozni akaró kutatók számára. Mindebből az következik, hogy világosabb határokat kellene vonnunk az összehasonlító vallástörténeti kutatások kiteljesedése és a vallástudományok rendszerének kibontakozása között, még akkor is, ha nem leszünk képesek minden esetben egyértelmű választóvonalakat kijelölni. Ha ezt Simon Róbert módjára nem tesszük meg, akkor fordulhat elő, hogy a *vallástörténet* klasszikusaként vonultatjuk fel a *vallásszociológia* alapító atyái egyikének számító, ám a történetiséggel (és sok tekintetben magával a vallással szemben is) csaknem teljesen immunis Durkheimet, a vérbeli etnológus M. Mauss-t vagy Lévy-Bruhl-t és egyenlő mértékkel mérjük M. Müller vagy E. Renan tudományos „klasszicitását”, kötetünk címének azonban „nem véletlenül” a vallástörténet kifejezést választjuk. Ám rövid úton belátható, hogy a vallástörténet-elméleteket egyetlen fejlődési sor részeinek tekintő és a tudománnyá válás lényegének a teológiától való függetlenedést gondoló Simon Róbert által képviselt koncepció fittyet hány az ilyen apró csúsztatásokra, és arra sem veszteget túlságosan sok szót, hogy valójában a 19. század második fele és a 20. század eleje nagy vallástörténeti elméletei döntően – bár nem viták nélkül – teológiai (biblikus, dogmatikai, ökumenikai) forrásokból és nem azok ellenében, hanem azok árnyalásának vagy elmélyítésének szándékával bontakoztak ki – a liberális teológia történetkritikai kísérleteitől vagy a modernista vitáktól egészen a klasszikus vallásfenomenológiai iskoláig, hogy azután etnológiai, lélektani és szociológiai szempontokkal gazdagodva vagy egyre újabb *ágazati vallástudományokat* konstituálva megteremtsék a modern vallástudományok ma megtapasztalható és a vallástörténeti komparatiztikára nem redukálható szellemi gazdagságát. Simon előszavának másik jelentős, egyben észrevételekre

serkentő témája a magyarországi vallástörténeti, vallástudományi állapotok jellemzése. Itt sajnos aligha vádolhatjuk igazságtalansággal, amikor súlyos adósságokról és nagy elmaradottságról beszél, amelynek felelőssége egyszerre terhelhető a hazai egyházi és világi tudományosságra, az 1945 előtti és utáni ideológiai és szellemi közállapotokra. Simon a hazai vallástörténeti kutatás és oktatás állapota tekintetében sem igazságtalan, amikor alig talál említésre méltó eredményeket, az általa igen felértékelt, történészeket megszólító pesti bölcsészkarai vallástörténeti kurzusokról pedig minden nagyszerűségük ellenére sem árt tudni, hogy még azok sem koherens, magas színvonalú összehasonlító vallástörténeti képzést kínáltak, hanem rövid, szakszerű, de szegmentált, az általános elméleti reflexiókat gondosan kerülő bevezetést egy-egy ókori vagy keleti vallás történetébe, tematikai kínálatukból azonban egykori személyes tapasztalatom szerint – aligha véletlenül – a 80-as évekig éppen a kereszténység történetének és tanításának feldolgozása hiányzott. Bátran kiegészíthetjük ezt azzal, hogy ami a vallással összefüggő stúdiumok szociológiai, pszichológiai, filozófiai vagy etnológiai mozzanatait illeti, ott az 1980-as évekig még kevesebb értékelhető, a vallástudományok irányába mutató kezdeményezést találunk, a teológiai oktatásban pedig a konfesszionális és a felekezeti határainak túllépésére sem a szándék, sem a lehetőség nem volt igazán jelen. A mai hazai helyzet összefüggésében viszont érdemes szemügyre vennünk Simon Róbertnek a szegedi vallástudományi tanszék munkáját érintő, erősen maliciózus megállapítását. Azt írja erről a tudományos műhelyről, hogy az „a létrehozók teológiai gyökerezettsége és szakmai korlátaik felismerése miatt nem vállalhatta föl a vallástörténet oktatását és kutatását”. Ami ennek a megállapításnak a szakmai korlátokra és azok felismerésére vonatkozó részét illeti, egyszerűen azt is mondhatnánk, hogy tudományágunk sanyarú előtörténetéből következően aligha képzelhető el ma itthon olyan szakmai műhely, amelynek ne kellene szembesülnie ilyen „szakmai korlátokkal”, azaz az alkalmas szakemberek csekély számával, az eltérő „gyökerezettségek” miatti diszciplináris egyoldalúságokkal, a hazai vallástudományok általánosan elfogadott önértelmezésének hiányából adódó nehézségekkel. Korábban már felröttük Simon Róbertnek is, hogy a vallástudomány, a vallástörténet, az általános és összehasonlító vallástudomány és/vagy vallástörténet terminusok viszonyát, tartalmát és terjedelmét nem tisztázta, hanem gyakorlatilag szinonimáknak fogja fel őket – amit ugyanúgy tekinthetünk az orientalista vallástörténész hivatásából fakadó egyfajta szakmai korlátnak, mint a szegedi tanszék vezetőjének azt a lapunk első számában tett nyilatkozatát, amely e tanszék feladatát „tudatosan nem vallástörténeti alapállásúnak”, a vallást „a mai kulturális és társadalmi kontextusban” tárgyalandónak definiálja. Már ebből és a nyilatkozattevő szakmai habitusából is adódóan Szeged esetében – ha már gyökereket keresünk – én inkább

szociológiai és nem teológiai gyökerezettségről beszélnek, azt egy ideális vallástudományi teljességhez mért, a jelen hazai állapotban és a vallástudományi megközelítések természetes sokféleségében elfogadható egyoldalúságnak tekintve. Ám némileg talányos az is, hogy pontosan mit kell értenünk Simon oly baljósan hangzó „teológiai gyökerezettség” kitételén. Mivel a korábbiakból úgy tűnik, hogy ő a vallástudományok létrejöttét, létét és jövőjét egyaránt szinte kizárólag a teológiával szembeni szabadságharc egyfajta heroikus pátoszából vezeti le, lehet hogy egyszerűen arra gondol: egy vallástudományi tanszék nem felelhet meg fogalmának, ha bár állami egyetemen, de egy teológiai főiskolával együttműködve végzi a munkáját, vagy netán akkor sem, ha oktatói között klerikusok vagy olyan szakemberek is vannak, akik valamely felekezet teológiájából szereztek a diplomájukat. Ám ha ezt komolyan vennénk, nem pusztán az európai vallástudomány fejlődésének Simon által is összefoglalt történeti tényeivel kerülnénk szembe, hanem még az is jelenthetne stigmát a mai hazai vallástudományban, ha egy valláskutató eredeti tanult mestersége szerint „csak” régész, filológus, pszichiáter, netán közgazdász vagy jogász volna, vagy ha a vallástudományokat egy eredendően nem bölcsész-profilú intézmény mérésznélne oktatni. A teológiai gyökerezettség felemlegetésének azonban baljós érzésem szerint van egy rejtettebb olvasata is Simon bevezetőjének összefüggésében. Azt sugallja, hogy az igazi vallástudomány az olyan értelemben felekezetszemleges, teológiától független vallástudomány, amelynek felekezetszemlegessége lényegében nem pusztán a teológiától, hanem általában a hittől, a vallástól független vallástudományt, egyfajta legalább módszertani, de még inkább világnézetileg is reflektált ateizmust, hitnélküliséget kíván. Aligha kétséges, hogy voltak és vannak idehaza és külhonban is olyan szakemberek, akik azt gondolják: a vallási jelenségek tudományos vizsgálatának feltétele a szemlélő személyes hitének kiiktatása vagy hiánya, ám az ilyen *szabadgondolkodó* vagy *tudományos ateista* típusú vallástudóst éppen nem gondolnám a tudományos tárgyilagosság egyedüli letéteményesének és megtestesítőjének, hanem vagy amolyan vak mesterlövésznek, akinek lövései csak néha és véletlenül találnak a célba, hiszen abban sem lehet biztos, hogy a lőtéren valóban állítottak-e céltáblákat, vagy olyan heroikusan szorgalmas szellemi embernek, aki a munkája az annak tárgyához és szelleméhez fűződő mély átélés és affinitás, szilárd szellemi vonatkoztatási pont nélkül, azt pótolni próbálva, hatalmas erőfeszítésre kényszerülve is képes és kénytelen foglalkozni a vallási világ jelenségeinek gazdagságával. Abban Simon Róbertnek persze igaza van, hogy jó lenne, ha állami egyetemeink versengenének vallástudományi tanszékek és szakok alapításában, ám engem az is megvigasztalna, ha ugyanezt teológiai fakultások tennék – egyik esetben sem gondolnám, hogy önmagában a hely szelleme miatt (*genius loci*) olyan szorongató gyökereknek kellene tudományunk köré fonód-

nia, amelyek idővel megfojtanak. Ami az akadémiai tudományosságot és annak bizottságait illeti, alig hiszem, hogy egy még oly jól működő vallástudományi szakbizottság is önmagában fordulatot hozhatna a vallástudomány hazai állapotában. Ettől persze tevékenysége jelen állapotában még lehet bírálatra érdemes, ám azzal a kitételrel, hogy a jelenlegi bizottság „a felekezeti felsőoktatási intézmények vallással kapcsolatos tevékenységének szerve”, igazán nem tudok mit kezdeni. Nézetem szerint ugyanis egy felekezeti felsőoktatási intézmény, netán egy teológiai fakultás „vallással kapcsolatos tevékenysége” a hallgatóknak szervezett közös mise, istentisztelet, zárandoklat vagy lelkigyakorlat lehet, amely világosan különbözik az intézmény tudományos – teológiai vagy éppen (*horribile dictu*) vallástudományi kutatási és oktatási munkájától. Simon alighanem erősen indultatos és tudatosan leegyszerűsítő megfogalmazása mögött ismét azt érzem, hogy számára a teológia maga sem más, mint egyszerűen *vallással kapcsolatos tevékenység*, tehát nem tudomány, amely így gátja és kerékkötője csupán a vallás tudományos (hit- és értékmentes, evolucionista, pozitivistá, ateista intenciójú) tanulmányozásának. A vallástudománynak a teológiától való elválasztását célzó javaslat ebben a szellemben Simon számára a nemtudomány és a tudomány közötti határok szigorú megvonását jelenti és azt sugallja, hogy e két szellemi szféra valójában egymással összeférhetetlen vagy éppen egymás riválisa. Ám ha az utóbbi évtizedekben a teológia és a vallástudományok világában többséginek számító – és egyebek között az e lap első számának körkérdésére adott válaszokban is megfogalmazott – véleményhez tartjuk magunkat, akkor ideális állapotnak a teológiai és a vallástudományok egymással szembeni kölcsönös emancipációját és lehetséges kooperációját tekinthetjük. Gyanúm az is, hogy az előbb említett akadémiai bizottság mandátuma is a hit- és a vallástudományok sorsának intézésére vonatkozik, függetlenül attól, hogy elégedettek vagyunk-e azzal, ahogyan ez a bizottság ma értelmezi és ellátja a feladatát. A “teológiának” a vallástudományokkal szembeni régi és mai bizalmatlanságán keseregve Simon maga emeli az általa megálmodott vallástudományt nem pusztán a tudomány, hanem a tudományos világnézet rangjára; ez a szemlélet pedig nem pusztán rossz emlékeket kelt, hanem az egyházak, hívő közösségek részéről amúgy is makacsul újraéledő bizalmatlanságot is sajnálatosan visszaigazolja. A világ vallásainak megismeréséhez szükséges szolid ismeretek megadása – ebben teljes az egyetértés közöttünk – döntően a vallástudományok feladata, amelyek illetékessége a vallási valóság evilági valóságára, de nem a tudományos elemzés szemszögéből is transzcendens igazságának eldöntésére terjed ki, a hit alapvető állításainak tartalmi vizsgálatát átengedve a vallásos önértelmezés, a hit, a hívő élet és a teológia számára. Ami pedig a hazai vallástudományok jövőjét illeti, számtalan bizonytalansága, esendősége ellenére talán némi esélyt kínál számára az európai

és a magyar felsőoktatási rendszer küszöbön álló átalakítása és feltehetően azok a megkésett, de mindenképpen tisztázó szándékú viták is, amelyek a vallástudományok önmeghatározásának ügyét szolgálják, és rávilágíthatnak arra is, hogy *a vallások megismerése, a vallás megértése vagy egy vallás elfogadása* egy olyan, minden ember számára nyitva álló szellemi-lelki út egymást soha ki nem záró és ki nem rekesztő állomásai, amelynek nyomvonalát már nem pusztán a tudás, a tudomány jelöli ki a számunkra.

VÁLASZ SOMOS RÓBERT RECENZIÓJÁRA

(*Vallástudományi Szemle* 2005/2: 128–30.)

BUGÁR ISTVÁN

Annak oka, hogy Somos Róbert recenziójára röviden reagálok az, hogy néhány apró helyesbítendő állítás mellett az ott felvetett fordítástechnikai szempontok megvitatása talán többek számára nem érdektelen. Először azonban röviden azokról a megjegyzésekről, melyekkel nem értek egyet.

Először is köszönöm a recenzens nagyvonalú méltatását. Azt azonban nem vállalom, hogy „a filozófiatörténet és a patrisztika nemzetközileg ismert és elismert kutatója” lennék. Igaz, jelentek meg idegen nyelven tanulmányaim, s a kevés neves tudós kolléga, aki olvasta, meggyőzőnek találta, de ez talán kevesebb, mint amit a mondat sugall. A személyes dolgokat azonban félretéve a következőket tartom fontosnak leszögezni:

Ami a válogatás szempontjait illeti, a kötetnek – ellentétben a recenzens által említett másik munkámmal – nem volt célja a teljesség, hiszen ez fizikai képtelenség lett volna. A probléma történetének átlátásához szükséges legfontosabb, magyarul nem hozzáférhető, vagy csak felettébb megbízhatatlan fordításban olvasható szövegeket kívántam az érdeklődők elé tárni. Az egyéb centrális, de magyarul elérhető szövegek tekintetében az előszó kalauzolja el az olvasót. A kronológiai korlátok tekintetében azonban a recenzens méltán hívja fel a figyelmet egy súlyos hiányosságra, amelyről tévesen gondoltam, hogy szerepel az előszóban. Ez a „kereszténység színrelépése”-nek értelmezése. E fogalmat a szellemi élet színterére értettem. Az első halvány jelei annak, hogy az antik magas kultúra – témánknál fogva ezen elsősorban a filozófia értendő – és a kereszténység dialógusba lép, a Krisztus után második században jelentkeznek (a filozófiailag művelt keresztény apologetákra gondolok egyfelől, valamint néhány közép-platonista szerzőre, mint pl. Kelszosz). Ezért zártam a kötetet olyan „pogány” szerzőkkel, akik legkésőbb a második században írtak, ám nyilvánvalóan „érintetlenek” még e szellemi kölcsönhatástól, azaz szellemtörténeti értelemben „kereszténység előttiak”. Rám hárul a felelősség amiatt a technikai hiba miatt is, hogy a belső címdoldalra nem a végleges alcím került. Ez a korábbi változat ugyanakkor eloszathatta volna a félreértést, hiszen az a források terjedelmét úgy határozza meg, hogy „az első keresztény apologetákig”. Ebben a szellemben kerültek bele herme-

tikus szövegek is a válogatásba (egyébként léteztek már görög, illetve latin/kopt eredetiből készült fordítások ebből az íráscsoportból is [ld. 50. oldal 204; 206; 207. jegyzet], amelyek pontosan ezért nem szerepelnek a válogatásban).

Ami azonban diszkusszióra érdemes, azok a fordítással kapcsolatos felvetések. Azzal együtt, hogy készséggel elismerem, hogy születtek vitatható megoldásaim a kísérletezés során, amikor is valóban szabadabban kezeltem a nyelvet, mint a recenzens, és nyilván számos más olvasó elvárná. Ennek egyik oka az, hogy szívesen játszom a nyelvvel, és olykor kedvelem a *tudatosan* szokatlan megoldásokat. A másik oka azonban szigorúbban véve szakmai és elvi jellegű. Azt gondolom, hogy ezekre a szövegekre a pázmányi iránymutatás, mely szerint a magyarított szövegnek úgy kell szólnia, mintha csak nyelvünkön született volna, csak erős korlátozásokkal érvényes. Először is olyan szerzőkkel van dolgunk, akik maguk is bátran teremtettek új kifejezéseket, illetve használtak köznap kifejezéseket a megszokottól eltérő értelemben. Ez a filozófia nyelvi eljárásának az antikvitásban is fontos sajátossága volt. Amennyiben előnyben részesítjük a magyar kifejezések használatát – ahogy én teszem, mert azt gondolom, hogy ez a megértés folyamatának egy nem kihagyandó lépcsője –, tekintettel a magyar filozófiatörténeti terminológia kialakulatlanságát, aligha kerülhetjük el, hogy az antik szerzőkhöz hasonlóan járjunk el. Különösen, ha a filozófia iránt érdeklődő olvasó feladatának túlzott leegyszerűsítését el akarván kerülni az eredetihez értelmes korlátokon belül ragaszkodunk, és a magyarázkodást a jegyzetekbe száműzzük. Másodszor, egy stilisztikai problémával is szembesülnünk kell. A kötetben szereplő szövegek jelentős része igen távol esik az irodalmi görög normáitól: gyakran mesterséges, modoros nyelvvel van dolgunk, mely hemzseg a neologizmusoktól, szokatlan szóhasználatoktól, összetételektől, kínos emelkedettségtől, vagy megtévesztő szándékú archaizálástól, a ránk maradt – egyébként rendkívül terjedelmes – antik írott forrásokban egyebütt elő sem forduló szavaktól. A recenzens által kifogásolt megoldások javarészt a legrikítóbban ide sorolható forrásokban szerepelnek.³⁵⁵ Kérdés, hogy ilyenkor a fordító dolga egy sima, szokványos, jellegtelen – vagy éppen szépirodalmi igényű – magyar szöveg megteremtése, vagy az, hogy az eredeti stílus érzékeltetését legalább nyomokban megkísérelje. Hiszen a szöveg „üzenete” nem választható el a stílustól.

Azt pedig egyenesen visszautasítom, hogy Károli Gáspár Bibliája nem tartozik nyelvünkhöz. A „nyelvünkben ismeretlen” *kiábrázol* igét ugyanis ő használja (Gal 4,19).

³⁵⁵ Türoszi Maximosz 5. előadásában én többnyire meghagytam a szöveget fordító Lautner Péter által javasolt „előrelátás” megoldást a *pronoia* fordítására, jóllehet, amennyiben a kontextus úgy kívánta „előrelátó gondoskodás” lett a végleges megoldás. A felvetett téma (az imádság célja) szempontjából ugyanis nem elhanyagolható a fogalom temporális aspektusa, amit a magyar „gondviselés” eltakar.

VÁLASZ CSANÁDY ANDRÁS VÁLASZÁRA

GÁNÓCZY SÁNDOR

Azt tanácsolnám e sorok olvasóinak, hogy olvassák el *Valósághermeneutika és bibliaértelmezés* című könyvecskémet (*Hermeneutikai Füzetek* 20. Budapest 1999), mielőtt Csanád András arra adott válaszát és az én itt következő soraimat tudomásul vennék. Hiszen csak így lehet a tudományos disputa alapszabályainak, amely tartózkodik az összefüggésükből kiragadott mondatok megítélésétől, eleget tenni.

A vita köztünk nyolc évvel ezelőtt kezdődött, és évekig szünetelt. Bolyki János és Fabinyi Tibor kértek fel, hogy mint teológus foglaljak állást Csanád András tételeivel kapcsolatban. A háttérben Hegel történelem- és fejlődésfilozófiája, nevezetesen a „Geist”, azaz „Szellem” dialektikájának értelmezése a „kinyilatkoztatás” hittételeinek összefüggésében állt. Mivel én úgy véltem, hogy filozófus kollégám figyelme nem terjedt ki minden fontos idevágó Hegel-szövegre, megpróbáltam először is kiegészítő információkat nyújtani. Így akartam megpróbálni az egész hegeli rendszer keretében, annak teológiailag jelentős tételeit értelmezni. Vitatársam más hermeneutikát alkalmazott, mint jómagam. Éppen ez volt az érdekes.

Számomra fontos volt az értelmezést kritikával is összekötni, hiszen tapasztalatom szerint a zseniális filozófus gondolatrendszere, szisztémája ma már aligha alkalmas arra, hogy kortársainknak a kinyilatkoztatással kapcsolatos kérdéseire olyan választ adjon, amely egyszerre megfelel a Bibliának és a mai ember várakozásainak. Már ez okból is én jelenleg olyan 20. századbéli gondolkodókkal folytatok párbeszédet, akik érzékenyek a természettudományos világ- és emberkép megnyilatkozásai iránt. Példa erre a sok francia és német nyelven írt dolgozatom mellett (amelyeket Csanád minden valószínűség szerint nem olvasott) egy, *Élettan és erkölcsstan* című írásom, amely a Vigilia Kiadónál Lukács László tiszteletére kiadott kötetben jelent meg. Ha Csanád kívánja, elküldöm neki a már kész szöveget. Így talán meggyőződhetne arról, hogy teológiai kutatásom egyáltalán nem a hegeli örökségre, hanem Heinrich Rombach „struktúra”-filozófiájára támaszkodik. E szerint a struktúra olyan jelenben lezajló történés, amelynek mozzanatai csakis egymásba fonódva és mint egy egész képesek létezni és hatni. Ilyen értelemben lehetne teológiailag

nemcsak a test-lélek-egységben létező embert, de magát a háromságban egy Istent is, analóg módon, „struktúrának” nevezni. Következésképpen a kinyilatkoztatást is olyan történésnek tekintjük, amely az Önmagát közzé tevő Isten és minden idők minden embere közötti szakadatlanul egymás felé irányuló találkozási viszonyban áll. Következésképpen képtelenség „lezárt” történésként értelmezni. Az, ami a betű szintjén egyszer és mindenkorra „írva” van, az a Biblia, nem a kinyilatkoztatás maga. Már azért sem, mert a II. Vatikáni Zsinat és sok más teológiai fórum szerint a kinyilatkoztatás lényegében az élő Krisztussal azonos, aki szintén „struktúrának” tekinthető, hiszen isten-ember.

„Végleges”, „örökre véget ért”, „lezárt” kinyilatkoztatás? Távol a történelem folytonos aktualitásától? Dogmatikai formulákba merevített „igazság”, eltárgyasított és hullamerevségre ítélt tan, amely felett az Egyház tanítóhivatala ítélkezne? Ilyesmit sohasem állítottam. Sokkal inkább különbséget tettem a kinyilatkoztatási folyamat sokféleségének objektív és relációnális mozzanatai között. Sokféle módon nyilatkozott és nyilatkozik meg Isten. Így teszi magát közzé ma is például különböző vallások és élettapasztalatok révén. Már ezért is van ma, nem utolsó sorban a Zsinatnak hála, vallások közötti ökumené. Mert hát a lélek (aki más, mint Hegel „Geist”-je!) ott fúj, ahol akar.

Tisztelettel ajánlom Csanády kollégának, hogy ne ítéljen meg és el egy teológust egyetlen írása vagy szövegtörredéke alapján. Ha már vitatkozik vele, olvassa el más, különböző munkáit is. Találkozásunk több évvel ezelőtt történt és igen rövid volt. Gondolom, hogy azóta én is, ő is, „nyilatkoztunk” más témákról, más körülmények és filozófiai nyelvezetek szerint. Mi is mint gondolkodók „struktúrák” módjára élünk és dolgozunk, ahol csak a különböző „mozzanatok” relációnális egysége ad értelmet a mondottaknak.

Ajánlatos lenne arról is szót váltani, ki mit ért Egyház és dogma alatt. A Zsinat az „ecclesia” lényegét az „Isten népe” metaforájával adta vissza. A hierarchiát nem azonosította vele. Sokkal inkább mint a keresztyény közösség szolgálati struktúráját, mint a „ministerium hierarchicum”-ot mutatta be. Ugyanakkor azonban a „ministerium charismaticum”-nak is helyet adott. Így például a filozófus szolgálatát, bizonyos feltételek alatt, egyházi tevékenységnek nevezhette. Aki tárgyilagosan akar gondolkodni és ítélni, az ma ne értsen „Egyház” alatt egyszerűen „lehatárolt” tekintélyelvi módszerekkel dolgozó intézményt. Amikor filozófus kollégám a dogmatikusokat olyan emberekkel azonosítja, akik kizárólag „az egyházi tanok dacos „felsorakoztatására” hivatottak, előítéleteket képvisel. A „dogma” fő értelme „tanítás”. Csak másodlagos szinten alkalmazható egyes tanítóhivatali „definíciókra”, amelyek egy adott korban és egy meghatározott disputában döntőbírói jelleggel jöttek létre, és egy adott helyzet történeti bélyegét viselik magukon. De még egy ilyen technikai értelemben vett, „definiált” dogma sem végérvényes módon „lezárt” válasz a felvetett

kérdésre vagy kihívásra. Karl Rahner kertelés nélkül vallotta, hogy „minden definiált dogma objektív módon előrefelé nyitva van („jedes definierte Dogma (ist) objektiv nach vorne offen”, *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Quaestiones disputatae* 54, Freiburg 1971, 10). Tehát, legalábbis a mai teológiai kutatás szerint, még a dogma sem „végleges” és „lezárt”, örökérvényű kijelentés. Amikor magamat dogmatikát tanító hittudósnak nevezem, akkor ez alatt a név alatt az ezzel járó tudományos, szabad kutatást is értem.

Nem értek egyet vitatársammal, amikor azt írja: „legalább is a katolikus egyház számára a valóság fogalma nem ezt az érzéki-anyagi világot illeti, amelybe létünk bele van ágyazva”, hanem azt, amit „Isten a hit számára kijelentett”. Ezt csak olyasvalaki írhatja, aki nem tanulmányozta át a II. Vatikánumot, és már azelőtt Congar, Chenu, Teilhard és mások által kidolgozott az „evilági, földi valóságok”-ról szóló teológiát.

Az az ítélet is eltéveszti a célt, amely így hangzik: egyházaink (a szerző itt a protestáns egyházakat a katolikkussal egy kalap alá veszi) „e világnak egyetlen valódi előhaladásaként Jézus megdicsőülését” mutatják fel. Ebből kiindulva egyedül a kereszténységnek lenne joga arra, hogy a teljes kinyilatkoztatott igazság letéteményesének tekintse magát. Ez így nem igaz. Lásd újra a Zsinat nyilatkozatát a nem keresztény vallások értékeléséről! Ami a kereszténység azonosítását az „abszolút vallással” illeti, az Hegel, nem pedig egyházaink találmánya.

Elismeréssel adózok Csanády Andrásnak, hogy hosszú évek elmúltával még mindig foglalkozik eszmecserénkkel. Kétlem azonban, hogy az írott disputa már a kommunikációs nehézségei miatt is, tovább tudna vinni minket valamilyen megegyezés felé. Semmi sem pótolhatja a személyes találkozást. A személyek közötti „önkinyilatkoztatás” alkalmasabb az igazság keresésére.

Félek, hogy sok félreértés gátolja párbeszédünket. Úgy vélem, hogy Csanády „valósághermeneutikáját” az ő értelmezésében el tudom fogadni. Számomra is áll a tétel, hogy Isten a történelemben testesült bele, azt úgy véve, ahogy van, minden szépités nélkül. Én is vallom, hogy az igazságot nem lehet birtokolni, csak keresni.

A FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI „ISTENBIZONYÍTÉKOKRÓL”

BOLYKI JÁNOS

Amikor Blaise Pascal, *Mémorialjában* (1654) éles különbséget tett „Ábrahám, Izsák, Jákob Istene” és „a tudósok és filozófusok Istene” között, ezzel nem csak a kritikus és bonyolult vallásfilozófiai gondolkodás és a biblikusan egyszerű keresztyén hit ellentétét kívánta hangsúlyozni, hanem utat is keresett korának, a 17. századnak két, egymással harcoló meggyőződése között, amelyek közül az első az ismeretelméleti dogmatizmus/optimizmus volt, mely a Valóság összességét, ezzel együtt az isteni valóságot, az emberi elme által teljes bizonyossággal megragadhatónak vélte, a második pedig az ismeretelméleti szkepticizmus, amely az emberi ismeret kompetenciáját tagadta, a Valóság, ezzel együtt az isteni valóság megismerésére. Kevés volt számára Isten egzisztenciájának, mint alapelvnek (princípiumnak) a feltételezése, illetve tagadása. Ez az alapelv csak üres edény: nincs neve, arca, története, népe, „Te”-ként nem szólítható meg. Pascal pozitív mondanivalója az volt, hogy a gondolkodás számára mind az ember, mind Isten talány marad, amennyiben nem számol az Isten-ember reláció valóságával. A három bibliai pátriárkára történő utalása (Kiv 3,6), valamint Izaiás (Ézsaiás) próféta (45,15) öntudatlan idézése („vere tu es Deus absconditus”) a rejtőzködő Istenre figyelmeztet, aki még akkor is *deus absconditus* marad, amikor kijelentette magát, és aki megváltó Istenként akkor jelenti ki magát, amikor a Tőle rejtőzködő ember az isteni megszólításra magát elveszett-ként, ugyanakkor megszabadítottként értelmezi.

Pascal előtt már két évezred teológiai és bölcséleti istenbizonyítékai születtek, avultak el és öltöttek újabb meg újabb formákat. A fáradhatatlan kérdésfeltevések és állítások adták európai kultúránk biztonságosnak tűnő sarokköveit és semmivé váló rendszereit. Aki gondolatban végigkíséri az istenbizonyítékok történetét az Ószövetségtől és a zsidóságtól kezdve az ókori kereszténységig, ugyanakkor a görög filozófia hatását az iszlám közvetítésével a középkori egyházi tanításokig, az egyúttal az európai-mediterrán kultúrtörténet lényegét fogta át. Izaiás (Ézsaiás) 40,21–26 már a világ célszerű rendjével érvel Isten léte mellett, Mózes Maimonidész a világ teremtettségéből kiinduló iszlám filozófusok és a világ végtelenségére hivatkozó arisztotelianusok nézeteivel birkózik, az

egyházatyák Augustinus „credo ut intelligam”-jával jutnak el a középkor „fides quaerens intellectum” – jáig, vagyis Anselmus-hoz, akinek főműve egyetlen istenbizonyíték kifejtése, annak az Istennek a bizonyítása „akinél nagyobb nem gondolható el”. Aquinói Tamás *Summa Theologiae*ében valóban több, mint ezer év istenbizonyítékai kerülnek egymás mellé Arisztotelész *Physicaja* (VII-VIII) felhasználásával: 1. a *motus*, vagyis a mozgás, amelyik az Első Mozgatót feltételezi; 2. a *causa efficiens*, a hatóok kifejtése; 3. istenérv *ex possibili et necessario*, a lehetséges és szükséges lények számonvétele; 4. a tökéletesség fokozatai, az *ex gradibus* érvelése; 5. végül az *ex gubernatione rerum*, a természet kormányzásából vett istenérv. Ebből alakult ki az újkorban az ontológiai, kozmológiai, physiko-teológiai, majd – Kant nyomán, az előző három cáfolatával – a morális istenérv.

Nem e cikk korlátozott terjedelme, hanem ismereteim korlátai miatt hagyom abba ott, ahol a legérdekesebb: az újkori filozófia istenérveinél. De még egy hiányra szeretnék itt rámutatni: az előzetes tisztázás hiányára. A valláshoz kötődő filozófia azt akarja bizonyítani, hogy Isten: van, létezik. De nem kellene előbb azt is tisztázni: mi az, hogy „van”, mi az, hogy én létezem, vagy Isten létezik? Saját létezésemből vezetem le Isten létét vagy az ő örökké-valóságából a magam ideig-valóságát? A másik hiány a teológia azon tételével kapcsolatos, hogy Istent nem a bölcséleti spekulációk, hanem a Kijelentés/Kinyilatkoztatás segítségével lehet megismerni. De mi az a Kijelentés/*Revelatio*? Lehet-e arról a történelemtől függetlenül beszélni, olyan jelenségként, ami „derékszögben metszi” a történelmet, mint ahogyan a 20. század közepén a barthiánus „diaktika-teológia” tette? Vagy a Kinyilatkoztatás/Kijelentés elválaszthatatlan a történelemtől, hiszen értelmezi, befolyásolja azt, tényekre és eseményekre hivatkozik? Köszönöm a rovatvezető előzetes bizalmát.

MEGJEGYZÉSEK EGY ÉRDEKES MONOGRÁFIÁHOZ

ADAMIK TAMÁS

Sághy Marianne, *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Bp. 2005, Kairosz Kiadó, 333 oldal

A könyv köszönetnyilvánítással kezdődik (9–12); ezt követi a bevezetés: *Amici Dei. Szent és szentéletrajz a későantikvitásban* (13–63); az I. fejezet: „*Estote ergo vos perfecti...*” Az askéta hagyomány változatai (65–115); a II. fejezet: „*Quid sit christianum esse?*” A keresztény szentéletrajz változatai (117–147); a III. fejezet: ΒΙΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ: *Remete Szent Antal* (149–215); IV. fejezet: *Novus paradisi colonus: Remete Szent Pál* (217–282); az epilógus: *Laus perennis: Szöveg és közösség* (285–290). A kötetet a *Források* (291–294), a *Bibliográfia* (295–327) és a *Névmutató* (329–333) zárja le.

A bevezetésben először az *Amici Dei* címet értelmezi a Sághy Marianne. Négy császári titkos ügynök vasárnap délutáni sétájukon egy szerzetesi kunyhóra akadnak, s ott egy könyvet, Antal, egyiptomi remete életrajzát találják meg, s ennek hatására elhatározzák, hogy szerzetesnek állnak, azaz „Isten barátai” lesznek. Ezután a szerző megadja könyvének témáját: „Könyvem az egyiptomi szerzetesség modelljének fogadtatását, alkalmazását és átalakítását vizsgálja az askétamozgalom »alapítólevelein«, Remete Szent Antal és Remete Szent Pál életrajzán keresztül” (14–15). A következőkben megállapítja, „hogy a III. századtól megszilárdult az az elképzelés, hogy mediátorok emberek is lehetnek” Isten és ember között, s ez a „szent ember”, akinek „térhódítása a III–IV. század legnagyobb újítása” (17–18). A szent és a szöveg értelmezésével kapcsolatban hangsúlyozza a szerző, hogy a 20. század második felében a szöveg fogalma megváltozott: „az a felismerés, hogy »a szöveget a történelem konstruálja, s ugyanakkor az konstituálja a történelmet«, lehetetlenné teszi, hogy a szöveget a »valóság« tükrképének tartsuk” (29). Ezután áttekinti a szent fogalmának változásait. Peter Brown szerint: „a szentkultusz nem »pogány maradvány«, »népi babona«, vagy a »pogányoknak tett engedmény«, mint az elit és népi kultúrát szétválasztó »kétszintes modell« sugallja”, hanem a késő római társadalomra jellemző patrónus-kliens viszony transzcendens leképezése: ... A mennyei

pártfogó a földi patrónus égi mása” (53). Sághy Marianne közli Brown nézetének cáfolatát is. Jacques Fontaine és Charles Pietri megállapítják: „a kultusz kialakulásának nem érzelmi, hanem hitbeli és teológiai okai voltak. Krisztus, akiről Brown alig tesz említést, nem csupán névadója az általa indított mozgalomnak, hanem az eukharishtiában állandóan jelen levő alapítója, és példaképe is... a szentkultuszt nem lehet vizsgálni Krisztus nélkül, aki az egyedüli és igazi közvetítő Ég és Föld között” (54).

Az első fejezetben Sághy Marianne abból indul ki, hogy az ókori társadalmakban nagyra értékelték az önmegtartóztatást. A Jézus-mozgalmat is kezdetől jellemezte az önmegtartóztatás. Aszkéta keresztények Antal előtt is éltek, de nem volt szóvivőjük. A keresztény aszkézis változatai Mt 5,48-ra mennek vissza: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (67). A tökéletes életformát azonban sokféleképpen értelmezték az ókorban és az ősegyházban is. A páli levelekben is feszültség van a házaseset megítélésével kapcsolatban, de vidékenként és népekként is más hagyományok alakultak ki, például a szír keresztényeknél „a nőtlenséget egyenesen a keresztség feltételül szabták,” tehát enkratiták voltak (76), a karthágói szüzek a 3. században nagyvilági életvitelükkel botrányt okoztak egyházukban (81). Az alexandriai egyházban Kelemen maga is nő, és hallgatói családos emberek. Órigenész szemében viszont „a szűz test az Isten templomává, a láthatatlan szellemi világ jelképévé nemesül” (89). A női aszkétákat, a szüzeket és özvegyeket már régtől fogva megkülönböztették, a férfi aszkétákat azonban nem. A *monakhosz* szó ’szerzetes’ értelemben először egy 324-re datált feljelentésben olvasható (95). „Az ’egyedülvaló’-t jelentő *monakhosz* kifejezés arra utal, hogy a szerzetes „egyedül Istennel van”, nem arra, hogy a szerzetes magányos, hiszen az anakhóréták többnyire kettesével vagy nagyobb közösségekben laktak együtt” (96). A szerzetesség terjedésével megkülönböztették az „igazi” és a „hamis” szerzetest. A közösségben élőket 320 táján Pakhómiosz szervezte közösséggé (110). „A pusztába való kivonulás, ami az igazi szerzetes *védjegye* lett, Antal újítása volt” (114).

A második fejezetben a keresztény szentéletrajz változatait térképezi fel a szerző. Órigenész számára az Istennel való egyesülés volt a fontos, s a bölcsességet Krisztussal azonosította. Eusebiosz *Egyháztörténetének* „VI. fejezetében foglalt Órigenész-életrajz a hellenisztikus filozófusmodell keresztény kisajátításának mesterműve és egyben az első szentéletrajz-kísérlet” (119). „Órigenész már életében pogányok és keresztények támadásának kereszttüzebe került allegorikus írásmagyarázata és merész teológiai elképzelései miatt.” 313 után azonban Eusebiosznak új hőse lesz: Konstantin császár „Isten küldöttei”-nek egyike, az „új Mózes” (130–131). A császár és a püspökök viszonya azonban nem volt olyan idilli, ahogyan Eusebiosz láttatja: „Az üldözések újrakezdődtek, és ezúttal keresztény császár üldözte a keresztényeket” (133). Annak elle-

nére, hogy 325-ben a nicaei zsinat kimondta az Atya és a Fiú egylényegűségét, 325 és 381 között „csak tizenegy évig voltak az ortodoxok a kormányon, negyvenhárom évig arianus császárok irányították a birodalmat” (137). A császári arianizmus legnagyobb ellenfele Athanasziosz alexandriai pátriárka volt, akit többször is száműztek más püspökökkel együtt. „Athanasziosz 356-tól kisebb-nagyobb megszakításokkal hat évet töltött az Alexandria környéki szerzetes-telepeken és csak Iulianus császár halála után tért vissza székhelyére” (145). 356-ban, Antal halálának évében az egyház nehéz helyzetben volt: az arianusok helyzete megszilárdult, 359-ben pedig a császár kötelezővé tette a „homoiánus” formulát. Athanasziosz ezekben az években írta meg Antal életrajzát, mert nem a császárban látta a keresztény eszmény megszemélyesítőjét, mint Euszebiosz, hanem egy egyiptomi remetében, Antalban (147).

A harmadik fejezetet Sággy Marianne a következő mondattal indítja: „Remete Szent Antal életrajzában Athanasziosz Krisztusról vallott nézeteit foglalja össze” (149). Mivel az ember lelke isteni, az embernek szellemi megvilágosodás útján vissza kell térnie Istenhez. A visszatéréshez azonban az embernek meg kell tisztulnia. Ez azonban még nem elég: „csak Krisztus, Isten emberré lett Igéje valósíthatja meg az ember visszatérését Istenhez” (152). E visszatérés újfajta lehetőségét mutatja be Athanasziosz Remete Szent Antal életrajzában. Feltűnő – állapítja meg a szerző –, hogy Athanasziosz a remeteséget propagálja. Ennek oka többek között az is lehetett, hogy sok volt az eretnek kolostor: „A meletiánus, ariánus, vagy manicheus kolostorok száma valószínűleg felülmúlta az ortodox közösségeket” (159). A *Vita Antonii* legfőbb forrása az evangéliumok, de Jézus mellett Mózes élete is előképként szolgált Antal élete számára. Az életrajz két részre oszlik. Az első rész „gyermekkorától kudarcba fulladt vértanúságáig meséli el a hős életét” (1–47), a második rész „a sivatagban való letelepedésétől haláláig írja le a történeteket (48–87); az első rész az üldözések korában játszódik, a második a konstantini fordulat után, az arianus válság alatt” (166). Antal mint „közéleti remete” szembeszáll a 4. századi egyiptomi kereszténység két nagy ellenségével: a pogánysággal és az eretnekséggel.

A negyedik fejezet elején Sággy Marianne leszögezi: „Az egyiptomi aszkézist Athanasziosz alexandriai püspök népszerűsítette Nyugaton” (217). Ez a népszerűsítés két csatornán keresztül történt: egyrészt Athanasziosz szóbeli közlései, másrészt *Antal élete* című műve által. Ez utóbbi szinte egy időben jelent meg görög eredetiben és latin fordításban; „a fordító Antal »belső hegyén«, a Nílus fölött magasodó Kolzum-hegy szikláinak között dolgozott” (218). E mű második latin fordítását Evagrius készítette el Trierben 374 előtt. E művek hatására írta Jeromos első sivatagi korszakában *Vita Pauli* című munkáját 374-ben, majd a 380-as évek második felében a *Vita Malchi* és a *Vita Hilarionis* című remetéletrajzait, amelyekben az athanaszioszi

szerzetesi eszményt propagálja a latin Nyugaton. A *Vita Paulin*ak már az előszavában leszögezi Jeromos, hogy nem Antal volt az első remete Egyiptomban, hanem egy bizonyos thébai Pál, aki a deciusi üldözések miatt került a sivatagba. „Míg a *Vita Malchi* egyén és kolostor problémáját feszegeti, a *Vita Hilarionis* szerzetes és társadalom viszonyát taglalja” (265).

Sághy Marianne az *Epilógus*ban többek között így fogalmazza meg könyvének eredményeit: „A IV. század a kereszténység hatalmas, formatív korszaka volt, amikor a keresztény hitvallástól kezdve a szent keresztény fogalmáig mindent újból és pontosan meg kellett határozni. A szentéletrajzok e történet részesei, egyben formáló erői voltak” (290).

Ahogy az a fenti áttekintésből egyértelműen kitűnik, Sághy Marianne monográfiája jelentős kérdés tisztázását tűzi ki célul: az ókeresztény szerzetesi és remetemozgalom eredetét, vallási, társadalmi és politikai okait, következményeit, s annak irodalmi vetületét, a szentéletrajz keleti és nyugati kialakulását kutatja. S teszi mindezt a mai ember számára érthető esszéstílusban, amelyben a mai magyar köz- és szellemi élet gyakori szavai és szókapcsolatai újra és újra visszaköszönnek: titkosügynök, szóvivő, szöveg, elitkultúra, ombudsman, sztárremete stb. Érdeme a könyvnek, hogy tisztáz – úgy is mondhatnánk: rehabilitál – olyan fogalmakat, mint ’szent’, ’szentéletrajz’, ’aszkezis’, ’szerzetes’, ’remete’, s mindezt társadalomtörténeti és vallástörténeti megvilágításban. E fogalmak vizsgálata azért is időszzerű és aktuális, mert – a szerző bevallása szerint – még a történészhallgatók sincsenek tisztában velük, és a hagiográfia történeti jelentőségét és eredetét egyáltalán nem ismerik (9). Szintén említésre méltó a modern, főleg angol és francia nyelvű szakirodalom bőséges felvonultatása: a bibliográfia több mint 30 oldal.

Sajnos e jelentős kiadvány tudományos értékét megkérdőjelezik olyan fogyatékoságok, amelyek bizonyos körülményekkel elkerülhetők lettek volna. E hiányosságok három csoportba sorolhatók: 1. filológiai pontatlanságok, 2. a forrás- és szakirodalom kezelésének hibái, 3. a forrásértelmezés hiányosságai. De lássuk ezeket egyenként.

1. a) Elírások a magyar szövegben, például: „a Isten” (89) – az Isten; „az papokat” (94) – a papokat; „Malchusés (261) – Malchus és; „egyszerűségét” (277) – egyszerűségét; „Ó- és Újszövetség”, „mi ndent”, zará-ndokturizmusban (278) – Ó- és Újszövetség, mindent, zarándokturizmusban; „útkön yvül” (279) – útkönyvül; „Márpedig ez pedig azt jelzi” (218) – Márpedig ez azt jelzi, stb.

b) Elírások a latin szövegben: „processerunt” (14. o., 2. lábjegyzet) – *praecesserunt*; „út in gaudio”, „in haeremo” (236. o., 51. lábjegyzet) – *ut in gaudio; in eremo*; „...si litteras Graecas Athenis non Lilybaei, Latinas Romae non in Sicilia didicisses.” (276. o., 155. lábjegyzet) – *si litteras Graecas Athenis, non Lilybaei, Latinas Romae, non in Sicilia didicisses*. De a filológiai pontatlanság legrejtélye-

sebb példája a 281. oldalon fordul elő: Damasus pápa egyik epigrammáját idézi korábbi könyvéből, amelyre így utal: lásd Sággy Marianne: *Versek és vértanúk*. Ennyi és nem több. Hosszas keresgélés után megtaláltam a helyet, s meglepetéssel tapasztaltam, hogy az említett kiadványban másképpen szerepel mind a latin, mind a magyar fordítás. Helyszűke miatt csak a két utolsó sort idézem. A korábbi kiadványban így találjuk e sorokat:

*Hic, fateor, Damasus volui mea condere membra,
sed cineres timui sanctos vexare piorum.*

„Én, Damasus, testem szintén ide tenni akartam,
ám félttem bolygatni a szent hamvak nyugodalmát.”

A mostaniban pedig ezt találjuk:

*Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.*

„Azt akartam, Damasus, hogy testem ebbe tegyétek,
de félttem megzavarni a szent hamvak nyugodalmát.”

Ez utóbbiban a latin első sorában helytelenül megváltoztatta az interpunkciót, a magyar megfelelőjét pedig teljesen elrontotta: mind a fordítás, mind a metruma rossz: sántít mindkét hexameter, azonkívül értelmetlen. Damasus nem vocativusban áll, és nincs a latin mondatban felszólítás.

c) Még súlyosabb a helyzet a görög szavak esetében. Először is minden indok nélkül egyszer átírásban közli a görög szavakat, máskör görög betűkkel, de néhány kivételtől eltekintve rosszul. A végszigmát keveri a rendes szigmával, epszilont az étával, az ómegát az omikronnal, a hangsúlyt és a hehezetet többnyire elhagyja a görög betűkkel kiírt szavakról, vagy helytelenül teszi ki; olykor a görög szavak jelentését rosszul adja meg, például ἀρετή, *merita*) (23) – helyesen: (ἀρετή, *virtus*); ἅγιος (26) – helyesen: ἅγιος; ταγμα (82) – helyesen: τάγμα; ”menekülők” (ἀναχωρητής) (91) helyesen: „visszavonulók” (ἀναχωρηται); ἀποτακτικοι (92) – helyesen: ἀποτακτικοί; παρθένος (99) – helyesen: παρθενός; εὐσθήβεια (113) – helyesen: εὐσέβεια; θειος (129) – helyesen: θεῖος, stb. A görög szavak átírásai is gyakran helytelenek, például: *elemosyne* (104) – helyesen: *eleémoszüné*. Különösen zavaró ez a tulajdonnevek esetében, például Euszebiosz nevét következetesen *Euszébiosz*nak írja, s ami még rosszabb, *kaiszareiai Euszébiosz*ként emlegeti a *caesareai Euszebiosz* helyett, hiszen Caesareát a római Caesar Augustus tiszteletére nevezték el így, azért a lexikonokban is így szerepel; vö. *Der Kleine Pauly* 1, col. 1004-5. De egyéb neveket is

helytelenül ír át, például: *Athanásziosz* (24) – helyesen: *Athanasziosz*; *Arisztoxénosz* (42) – helyesen: *Arisztoxenosz*, stb.

2. A forrás- és szakirodalomkezelés hibái több területen is kiütözköznek.

a) Az első és legkirívóbb az, hogy Sággy Marianne többször nem tünteti fel, milyen kiadás alapján hivatkozik egy antik szerzőre. Például a 80. oldalon utal Tertullianus *Ad uxorem* című munkájára, a 81. oldalon ugyanezen szerző *De virginibus velandis*, *De exhortatione castitatis*, *Adversus Marcionem* című értekezéseire, de nem közli milyen kiadás alapján. A 82. oldalon utal Cyprianus *De habitu virginum* című munkájára hasonlóképpen a kiadás feltüntetése nélkül. Az ókori szövegek esetében nem mindegy, hogy a kutató milyen kiadásból idéz, mert tudományos műben csak mérvadó kiadásból szabad idézni. Alapvető fontosságú továbbá, hogy a kutató adatai, szövegei ellenőrizhetők legyenek, ezért a hivatkozott kiadások bibliográfiai adatait is pontosan közölni kell. Olykor bizony egy-egy ilyen hivatkozása félrevezető. Például Szent Antal fantáziaképeivel kapcsolatban ezt írja: „A fantáziaképek nem *belülről*, ...hanem éppen ellenkezőleg *kívülről*, a lélek fölötti szférából, a ’hatalmasságok és fejedelemségek’ (*potestates*) világából törnek be a remete szemlélődő magányába” (172). Majd ugyanezen az oldalon a 78. lábjegyzetben a *potestates*hez ezt jegyzi meg: „Apuleius ezzel az általános elnevezéssel illeti a démonokat: *De deo Socratis* 6,133”. Egyrészt itt sem adja meg, milyen kiadás alapján hivatkozik e műre, másrészt „hatalmasságok és fejedelemségek”-nek értelmezi a *potestates*, ami nem teljesen pontos, harmadrészt Apuleius az általa említett démonokat jónak tekinti, mert közvetítenek istenek és emberek között, Szent Antal démonjai viszont rosszak. Az idézett helyen ugyanis Apuleius ezt írja: „*ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aëris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad deos comitant.*”³⁵⁶ Az idézett latin mondat Kendeffy Gábor fordításában így hangzik: „Meg aztán léteznek bizonyos közbülső isteni hatalmak, akik a legmagasabban és a legalacsonyabban fekvő két terület, az éter és a föld között a levegő térségét lakják. Általuk jutnak el kívánságaink és érdemeink az istenekhez.”³⁵⁷ Apuleius szövegében tehát a démonok nem „hatalmasságok és fejedelemségek”, hanem „közbülső isteni hatalmak” (*divinae mediae potestates*). De az is előfordul, hogy a hivatkozott műnek csak a címét adja meg, semmi mást. Például, a 28–29. oldalon közli Ferdinand de Saussure megállapítását: „a nyelv nem »tükörözi« hanem »formálja« a valóságot,” majd e megállapítás leelőhelyét így közli a 34. lábjegyzetben: *Cours de linguistique générale*. Bizony szeretném tudni, hogy

³⁵⁶ Apulei Platonici Madaurensis, *De philosophia libri*. Recensuit Paulus Thomas, Teubner, Lipsiae 1908, 13.

³⁵⁷ Apuleius, *A világról. Szónoki és filozófiai művek*, ford.: Böröczki Tamás, Détsy Mihály, Kendeffy Gábor, Magyar Könyvklub, Bp. 2003, 152.

hol mondja ezt Saussure ebben a műben, de e lábjegyzet alapján, nem tudom ellenőrizni. Egyébként e munkának kiváló magyar fordítása is van, amelynek második kiadását az eredeti kritikai kiadása (*Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1978) alapján javította a fordító, B. Lőrinczy Éva.³⁵⁸

b) Ugyanilyen lazán kezeli Sággy Marianne a fordítók nevének feltüntetését; például 17. oldalon idéz egy részletet Euszebiosz *Contra Hieroclen* című munkájából, de nem adja meg a fordítót. Sokat idézi magyarul a szentírást, de nem közli melyik fordítás alapján, például a 68–71. oldalakon. A 86. oldalon ezt idézi Órigenésztől: „A világ vége és beteljesedése akkor fog elkövetkezni, amikor ki-ki érdeme szerint megbűnhődött vétkeiért. Úgy véljük, Isten jósága végül visszaszólítja magához az egész teremtetést Jézus Krisztus által...”, majd a 63. lábjegyzetben így utal az idézet lelőhelyére: *Az alapelvekről* 1,6,1. Ez az idézet nem egyezik pontosan sem az eredetivel, sem Somos Róbert fordításával, amely így hangzik: „A világ vége és beteljesedése akkor fog bekövetkezni, amikor mindenki érdeme szerint megbűnhődik vétkeiért, s egyedül Isten ismeri azt az időpontot, mikor ki-ki meglakol aszerint, amit kiérdemelt. Úgy véljük, Isten jósága Krisztus révén egyetlen végben állítja helyre az összes teremtményt, miután alávetette és leigázta az ellenséget is.”³⁵⁹ Sággy Marianne kihagyja a középső részt, de a kihagyást nem tünteti fel. Szinte hihetetlen, hogy ne ismerte volna e korszakalkotó mű első teljes magyar fordítását, amely két évvel korábban jelent meg, és megbízható. Egyébként még a 87. oldalon is hivatkozik e műre a 67. lábjegyzetben: Órigenész: *Az alapelvekről* 2,9,7., tehát itt is magyarul nevezi meg a művet, s ez azért is különös, mert sokszor a tudományos irodalomban szokásos latin címükön hivatkozik az antik szerzőkre. Olykor ott sem adja meg a fordító nevét, ahol nyilvánvaló, hogy más fordította, például Jeromos levelei esetében (236–239).

3. a) A forrásértelmezés hiányosságain részben azt értem, hogy több esetben úgy tűnik, mintha Sággy Marianne az antik forrásoknak nem eredeti, azaz görög és latin szövegei alapján vonta volna le következtetéseit, hanem a magyar műfordítások alapján. Például a III. fejezetben tárgyalja könyvének egyik fő témáját, Szent Antal életét. Annak ellenére, hogy a fejezet címét görögül adja meg: ΒΙΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ elemzéseit Vanyó László fordításának magyar szövegén végzi, ti. ezt a szöveget idézi sokszor hosszán e fejezetben. Ez a fordítás azonban nem mindig megbízható. Például a 185. oldalon idézett hosszabb részlet első mondata így hangzik: „... azt láttam, hogy az Úr asztalát öszvérek állják

³⁵⁸ Vö. Ferdinand de Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Eredetileg közreadta Charles Bally a genfi egyetem tanára és Albert de Secheyay a genfi egyetem tanára Albert Riedlinger a Collège de Genève tanárának közreműködésével. Tullio de Mauro kritikai kiadása, Herman József utószavával. Corvina, Budapest 1997.

³⁵⁹ Órigenész, *A princípiumokról*, ford.: Pesthy Monika (IV. könyv), Kránitz Mihály (III. könyv) és Somos Róbert (I-II. könyv), Paulus Hungarus és Kairosz Kiadó, Budapest 2003, I. kötet, 98.

körül mindenünnen, melyek megrúgták azokat, akik már belül voltak, mintha azok nem lettek volna házasítottak és megszelídítettek” (82,7). A görög eredeti más: „Mert láttam az Úr asztalát, és körülötte mindenfelől öszvérek álltak, és rugdosták a bent lévőket úgy, ahogyan a rendetlenül féktelenkedő állatok rúgnának.”³⁶⁰

b) De a forráskezelés hiányosságai közé sorolom azt is, hogy több kevésbé jelentős angolszász és francia tanulmányt idéz, több jelentős magyar munkát viszont nem. Szilágyi János György szokta mondani, hogy egy magyar kutatónak, éppen azért, mert kis ország vagyunk, nemcsak a nemzetközi, hanem a magyar kutatásban is el kell helyeznie eredményeit. Jó az, ha tudjuk, hogy választott témánkról hogyan vélekedtek magyar kutatótársaink, mert ez a tudás sokat segíthet nekünk: nem kell újra felfedeznünk azt, amit mások már felfedeztek, de sok tévedéstől is megóvhatnak. Például, ha elolvasta volna Sággy Marianne a *Világirodalmi Lexikonban* az *Atanáz* szócikket, abból sok egyéb mellett azt is megtudhatta volna, hogy az akadémiai helyesírás szerint hogyan kell írni Athanasziosz nevét. Szepessy Tibortól nem szégyen tanulni! Sokat foglalkozik Sággy Marianne Órigenésszel is könyvében. Könnyebben és világosabban eligazodhatott volna e rendkívül nehéz szerző eszmevilágában, ha ismerte volna Pesthy Mónika kutatásait, akiről nyugodt lélekkel állíthatjuk, hogy Órigenész egyik legjobb magyar ismerője,³⁶¹ de a nemzetközi Órigenész-filológiában is elismert kutató. Feltehetőleg másképp értékelté volna a szerzetességet és Jeromos véleményét a szerzetesek három fajtájáról, ha ismerte volna Balanyi György, a kiváló piarista tudós alapos könyvét a szerzetesség történetéről³⁶² és Szunyog X. Ferenc fordításkötetét.³⁶³ Sággy Marianne tárgyalja könyvében Jeromos és barátja, Bonosus viszonyát, de meg sem említi Takács László tanulmányát, amely ugyanezzel a kérdéssel foglalkozik, s pár évvel korábban jelent meg.³⁶⁴ Alexandria és az alexandriai egyház többször szerepel Sággy Marianne könyvében, de az alexandriai kereszténység neves magyar kutatójának, Jakab Attilának művét nem hasznosítja, pedig az francia nyelven jelent meg.³⁶⁵ Nem

³⁶⁰ Ugyanazon kiadásból fordítottam, mint Vanyó László, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink (Sources Chrétiennes 400) Cerf, Paris 2004, 346.

³⁶¹ Vö. Pesthy Monika, *Órigenész, az exegéta. Az egyházatya Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*. Bp. 1996; Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez*, Bp. 1993.

³⁶² Balanyi György, *A szerzetesség története*, Szent István-Társulat, Bp. 1923.

³⁶³ *Az első szerzetesek és remeték életéből 1. A keleti szerzetesek*, ford.: Szunyogh X. Ferenc, Bp. 1944.

³⁶⁴ Takács László, Hieronymus és Bonosus. In: *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*, szerk.: Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán, Szent István Társulat, Bp. 2002, 241-247.

³⁶⁵ Attila Jakab, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)*, Peter Lang, Bern 2001.

egyszer kénytelen érinteni Sággy Marianne az apokrif iratokat és a gnosztikusokat könyvében, s úgy nyilatkozik róluk külföldi szakirodalom alapján, hogy magukat az apokrif iratokat nem olvasta, pedig ezek többsége magyar nyelven is hozzáférhető olyan kiváló magyar kutatók tollából – hogy csak néhányat említsek –, mint Bolyki János, Szepessy Tibor, Bollók János, Pesthy Monika, Déri Balázs.³⁶⁶

c) Említettem már, hogy Sággy Marianne nagy mennyiségű nemzetközi szakirodalmat vonultat fel könyvében. Ennek ellenére hiányoznak alapművek, például Christine Mohrmann nagy összefoglaló tanulmánya a szerzetesség történetéről,³⁶⁷ továbbá Marc Van Uytfanghe mértékadó összefoglalása a biográfia műfajáról³⁶⁸ és Barbara Conring monográfiája Jeromos levélíró művészetéről.³⁶⁹ Sággy Marianne, annak ellenére, hogy történész, érdemben nem foglalkozik Remete Szent Pál alakjának történetiségével, pedig a szakirodalomban ezt fontos kérdésnek tekintik.³⁷⁰ Továbbá csak egy mondatban említi azt, hogy „az egyetlen magyar alapítású szerzetesrend, a pálosok választották Remete Szent Pált védőszentjükül.” Érdekes lett volna, ha a történész arra a kérdésre is válaszolt volna, hogy miért, és ez a tény hogyan mutatkozik meg a pálosok regulájában. E téren olyan kiváló magyar tudós munkáira támaszkodhatott volna, mint Sarbak Gábor.³⁷¹

³⁶⁶ Vö. *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Bp. 1996; *Csodás evangéliumok*, Telosz Kiadó, Bp. 1996; *Apokalipszisek*, Telosz Kiadó, Bp. 1997; *Apokrif levelek*. Telosz Kiadó, Bp. 1999.

³⁶⁷ *Vita di Antoni*. Introduzione di Christine Mohrmann. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla. Fondazione Lorenzo Valla 1974; V edizione 1991, VII–LXVII.

³⁶⁸ Marc Van Uytfanghe, *Biographie II*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Supplementum 1. Anton Hiersemann, Stuttgart 2001, col. 1088-1364.

³⁶⁹ Barbara Conring, *Hieronymus als Briefschreiber*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 8) Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

³⁷⁰ Vö. Herbert Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göttingen 1977, 1-29.

³⁷¹ Vö. Gábor Sarbak, *La formation intellectuelle des ermites de Saint-Paul en Hongrie à l'époque angevine*. In: *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (vers 1246-vers 1480)* sous la direction de Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz. École Française de Rome 2005, 35–46; *Ausgewählte Bibliographie zur Geschichte des Paulinerordens*. In: *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens*. Herausgegeben von Kaspar Elm. Duncker & Humblot, Berlin 2000, 281–326.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BOLYKI JÁNOS: Begzosz. Az újjörög vallásfilozófia hetven éve

MEZEI BALÁZS: Vallásbölcseleti embertan

BEGZOSZ. AZ ÚJGÖRÖG VALLÁSFILOZÓFIA HETVEN ÉVE

BOLYKI JÁNOS

Az köztudott, hogy teljes értékű vallásbölcseletet művelhetne valaki, csupán az ógörög vallásfilozófiai irodalom alapján, az viszont kevésbé ismert tény, hogy az újgörög nyelvterületen a vallásfilozófia csak a 20. században indult el és akkor még éppen nem a görög műveltség sajátos hagyományaira hagyatkozott. Ennek az oka, hogy a 19. században még sem az önálló Görögország, sem önálló újgörög kultúra nem létezett, hiszen csak 1821-ben tört ki a török megszállás elleni felkelés, és még 1911-ben is jelentős területek csatlakoztak az anyaországhoz. A modern, újgörög nyelvű vallásfilozófia első korszaka ezért a két világháború közötti időre esett, ezt követte a második korszak a II. Világháború után, majd az ötvenes-hatvanas évekkel kezdődően a harmadik generáció hangja erősödött fel. *Mariosz Begzosz*, az Athéni Egyetem Teológiai Fakultásának vallásfilozófia professzora ezért két „sarokszám” közé helyezi az újgörög vallásfilozófia történetét, mégpedig 1916 és 1986 közé. Forrásértékű tanulmányában,³⁷² amelyre az alábbiak során támaszkodunk, előbb a tudományág történetét mutatja meg, mintegy hosszmetsetben, aztán kritikai-értékelő ismertetést ad annak hetven évről. A magyar olvasó számára nemcsak azért érdekes az athéni professzor írása, mert egy aránylag kevesek előtt ismert műhelyt mutat be, hanem azért is, mert megdöbbentő, ugyanakkor hasznosítható párhuzamokat talál az újgörög meg a magyar vallásfilozófia kérdésfeltevései s az azokra adható feleletek között.

1.

A TUDOMÁNYÁG TÖRTÉNETÉNEK ÁTTEKINTÉSE A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

Nikolaosz *Louvarisz* (1887–1961) volt a modern vallásfilozófia alapítója Görögországban. Lipcsében Spranger egyik legkedvesebb tanítványaként kezdte pályafutását, majd harminc éven át (1925–1955) az Athéni Egyetem Teológiai Fakultásának professzoraként működött. Korszaknyitó tanulmánya újgörög

³⁷² Marios Begzos, *Die Religionsphilosophie in Griechenland (1916–1986)*. In: *NZStH* (= Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie) 35 (1993), 215–229.

nyelven jelent meg „I filozofia tisz thriskiasz en to paronti” (A jelen vallásfilozófiája)³⁷³ címmel. Ebben a német újkantiánus iskola nézeteit foglalta össze. Működése végén a görög hagyományok és az újkantiánus nézetek szintézisét kívánta elvégezni „Metaxü düo koszmon” (Két világ között)³⁷⁴ című, újjörög monográfiájában. Iskolateremtő egyéniség volt, tanítványai közül különösen a később nagy hírnévre szert tett N. Nissziotisz emelkedett ki. Népszerűségét az érdeklődő nagyközönség számára írt műveivel is megalapozta, ugyanakkor a Második Világháború előtt fontos volt az általános filozófia területén az athéni értelmiségi körökre gyakorolt hatása. Ugyancsak az újjörög vallásfilozófia alapítói közé sorolható Evangelosz *Papanoutszosz* (1900–1982), aki életútjában anynyiban követte Louvarisz-t, hogy ő is Németországban tanult, ahol ugyancsak Spranger tanítványa volt. Ő a Tübingeni Egyetemen doktorált, disszertációját („Das religiöse Erlebnis bei Platon”) 1927-ben német nyelven adta ki Tübingenben, s ezzel ő lett az első újkori görög vallásfilozófus, aki Európa nyugati részén ismertté vált.

Jellemző volt a Második Világháború előtt az akkori görög vallásfilozófiában a német szellemtörténeti hatás érvényesülésére az ún. „Heidelbergi Kör” működése. Ezt az elnevezést három olyan görög vallásfilozófus kapta, akik Németországban, közelebbről Heidelbergben tanultak és az újkantiánus iskolához tartoztak. Közülük most csak a szerintünk legjelentősebbnek, Ioannisz *Theodorakopoulosz*-nak (1900–1981) nevét említjük, aki termékeny szerző volt újjörög nyelven, hiszen egy vallásbölcseleti kötet írt, tanulmányokat adott ki a keresztyén filozófiatörténet nagy alakjairól, és négykötetes bevezetést írt a filozófiába, amelyben a vallásfilozófiára is részletesen kitért. „Platon – Plotinos – Origenes” című művében³⁷⁵ a keresztyén hagyomány platónista vonulatát hangsúlyozta.

Mariosz Begzosz rámutat arra, hogy a két világháború közötti görög vallásfilozófusok az újkantianizmusra, közelebbről a „Badeni Iskolára” támaszkodtak, bár a „Marburgi Iskola”, sőt, Karl Jaspers egzisztencializmusa is hatott rájuk. Felhasználták Rudolf Otto, Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler és Eduard Spranger vallástudományi elemzéseit is. Ellenben angolszász vagy francia hatás nem, vagy csak alig mutatkozott tevékenységükben.

A második világháború után

Ebben a korszakban fokozatosan csökken az újkantianizmus és növekszik a personalizmus szerepe a görög vallásfilozófiai gondolkodásban. Ez a folya-

³⁷³ Athen 1916.

³⁷⁴ Athen 1949.

³⁷⁵ Athen 1959.

mat összefügg Nikolaosz *Nissziotisz* (1924–1986) munkásságával. Ő az otthoni tanulmányait még további négy évvel egészítette ki külföldön, ahol átfogó teológiai, filozófiai és vallásfilozófiai stúdiumokat folytatott és a kor neves gondolkodóival került kapcsolatba. Filozófiát Karl Jaspersnél, pszichológiát Carl Gustav Jungnál, teológiát a svájci református Karl Barthnál és Emil Brunnernél, az ún. dialektika teológia vezető egyéniségeinél tanult. Leuvenben a római katolikus neotomizmussal foglalkozott, Párizsban viszont az újabb orosz-ortodox teológiával. Disszertációjában³⁷⁶ az egzisztenciafilozófiával vetette össze saját nézeteit, a perszonalizmust pedig olyan eszköznek tekintette, melynek segítségével a mai realitásokat a görög egyházatyák hagyományával szembeállította. Érettebb korban írta a *Prolegomena isz tin theologikin gnoszologian* („A teológiai ismeretelmélet prolegomenája”) című kézikönyvét³⁷⁷ és programadó tanulmányát a vallásfilozófia meg a filozófiai teológia kapcsolatáról.³⁷⁸ Hatása, iránymutató alkotásai mellett, azzal is magyarázható, hogy ő volt a vallásfilozófia első egyetemi tanára Görögországban, aki működésének három évtizede alatt sokak tanítója volt. Vele kb. egy időben működött Evangelosz *Theodorou* (szül.:1921), aki hazai tanulmányai után Marburgban kapott vallásfilozófiai képzést. Két főműve a vallás és az ismeret kapcsolatáról,³⁷⁹ illetve Karl Jaspers, Karl Marx és Rudolf Otto vallásfilozófiájáról szól. Mindketten meg voltak győződve arról, hogy a görög vallásfilozófiai kutatásnak hasznosítania kell az ókori és középkori, vagyis a patrisztikai meg a bizánci forrásokat. Különös, hogy mindkettő főműve ugyanabban az évben, azaz 1956-ban jelent meg. Gondolataik szerves folytatója Vassziliosz *Tatakisz* (1897–1986) a patrisztikus és bizánci hagyomány felélesztésének szükségességéről szóló, franciául kiadott monográfiájában.³⁸⁰ Begzosz professzor Tatakisz-t „a patrisztikus gondolkodás kutatása úttörőjének” nevezi.³⁸¹

Az új nemzedék munkássága

A 60-as, de különösen a 70-es években a görög nyelvű vallásfilozófia új nemzedéke lép a színre. Számukra már természetes volt, hogy hazai tanulmányaikat nyugat-európai, sőt, itt-ott észak-amerikai képzéssel egészítették ki. Közös vo-

³⁷⁶ *Ūparxiszmosz kai khrisztianiki pisztisz* (Egzisztencializmus és keresztyén hit), Athen 1956.

³⁷⁷ Athen 1965.

³⁷⁸ *Filosofia triszkiasz kai filozofiki theologia* (Vallásfilozófia és filozófiai teológia), Athen 1965.

³⁷⁹ *Kritiki eiszagogi isz to zitima ton szkheszeon thriszkiasz kai gnoszoesz* (Kritikai bevezetés a vallás és ismeret kapcsolatainak kérdéséről), Athen 1956.

³⁸⁰ *La philosophie byzantine*, Paris 1949 (A bizánci filozófia). Görögül csak 1977-ben jelent meg.

³⁸¹ I. m., 220.

násuk a klasszikus görög vallásfilozófia és a modern európai iskolák közti hídiverés szándéka. Voltak olyan éles-látók, hogy felismerték: nemcsak nekik van szükségük a nyugat-európai vallásfilozófia eredményeire, hanem az egyetemes vallásfilozófiának van legalább ennyire szüksége az egyházatyák és a bizánci szerzők hagyományaira.

Ez a korszak Szpürosz *Küriazopoulosz* (1932–1977) disszertációja³⁸² megjelenésével kezdődött, amelyben filozófiai nézőpontból végez történet-kritikai elemzést az „Isten-kérdés”-re adott teista, ateista és agnosztikus feleletekről az európai hagyományban. A német egzisztenciális filozófia és a francia fenomenológia eredményei felhasználásával új szempontokkal gazdagította a görög vallásfilozófiai gondolkodást. Jó léghőrt biztosított mindehhez, hogy a 60-as és 70-es években egyre több teológus tanult szisztematikus teológiát, ami a vallásfilozófiát és annak irodalmát új nézőpontból gazdagította. Minőségileg is emelkedett a tudományterület színvonala azáltal, hogy kritikus dialógust folytattak saját hagyományuk alapján a nyugat-európai szellemi áramlatokkal, különösen a német egzisztenciálfilozófiával és a francia perszonalizmus-sal. Christosz *Jannarasz* (szül.: 1935) is azt az álláspontot képviselte, hogy az ógörög Logosz-fogalom törvényes örökösei az egyházatyák és a bizánciak, s ez a hagyomány az, amely képes kivezetni a modern európai gondolkodást a zsákutcából. Gondolatai a franciául írt *La métaphysique du corps*³⁸³ és a német *Person und Eros*³⁸⁴ című könyvei által váltak hazáján kívül is ismertekké, ezen kívül anyanyelvén is sokat publikált. Ugyanígy a valamivel fiatalabb Stavrosz *Panou* (szül.: 1943) is bekapcsolódott az európai vallásfilozófia művelésébe, sajátos görög nézőpontja alapján, több, németül és franciául írt művével, melyek egyebek közt a Nyugaton oly kedvelt Bergyajev vagy Kazantzakis vallási nézeteit taglalták.³⁸⁵

Még két szerzőről szólunk röviden. Mihail *Makrakisz* (szül.:1923) azzal tűnt ki, hogy a művészet, különösen az irodalom szempontjából vizsgálta a vallást, így közelítette a filozófiát művelő értelmet a vallási jelenségekhez. Újgörög nyelven megjelent munkái foglalkoznak L. Tolsztoj halálsejtelmével és megváltás utáni vágyával, valamint a fájdalom megváltó erejével F. Dosztojevskij életében és műveiben. Kézikönyve: *Bevezetés a vallásfilozófiába* címmel jelent

³⁸² *Prolegomena is tin erotisin peri Theou* („Bevezetés az Isten-kérdésbe”), Athen 1960.

³⁸³ („A test metafizikája”) Paris 1971.

³⁸⁴ („A személy és az Eros. A görög egyházatyák és a Nyugat egzisztencia-filozófiája ontológiáinak szembesítése”) Göttingen 1982.

³⁸⁵ *Der Gottesbegriff bei Berdjajew*, München 1968; *Le problème de Dieu chez N. Kazantzakis où la théogonie du nihilisme*, Strasbourg 1969; *Dialektisches Denken. Sartre – Bloch – Garaudy*, München 1973; *Der Mensch und die Offenbarung*, Ulm 1986.

meg.³⁸⁶ Végül Nikolaosz *Matszoukasz* nevét említjük, aki nem a filozófia, hanem a teológia professzora, de olyan magas vallásfilozófiai kérdéseket taglalt, mint a gonosz problémája.³⁸⁷ Személye arra mutat, hogy Athén mellett a Theszalonikai Egyetemen is vallásfilozófiai műhely kezdte meg működését.

Az új nemzedékre jellemző vonás tehát, hogy nemcsak a nyugat-európai, hanem saját (bizánci és patrisztikus) hagyományaikra építenek – tudva, hogy az ógörög filozófia Nyugat és Kelet közös kincse. Nyugat-európai tájékozódásuk pedig immár nem egyoldalúan német (újkantianus), hanem, többoldalú, francia és egyéb (fenomenológia,³⁸⁸ egzisztencialista,³⁸⁹ perszonalista³⁹⁰) irányultságú. Ami pedig őket a Kelettel összekapcsolja, az a (legtöbbször emigráns) orosz vallásfilozófia³⁹¹ és a bizánci – patrisztikus³⁹² források. Abban is eltérnek a régebbi generációktól, hogy párbeszédben állnak a valláskritika radikális képviselőivel (Feuerbach, Marx, Nietzsche) és érdeklődéssel fordulnak a társadalompolitika, meg a természettudományok felé.³⁹³

2. KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK

M. Begzosz a következőképpen jellemzi³⁹⁴ az újgörög vallásfilozófia két nagy irányzatát:

(1) Az idealista-újkantianus vallásfilozófia „a vallást olyan, mégpedig legmagasabb és legfontosabb, legrégebb és egyetemes, kultúrértéknek tekintette, amely azonos a „sacrum”-mal és a „sanctum”-mal (Rudolf Otto értelmében),

³⁸⁶ *Eisagogi sti filosofia tis thriskias*, Athen 1987.

³⁸⁷ *To problema tou kakou*, Thessaloniki 1976.

³⁸⁸ Husserl, Merleau-Ponty.

³⁸⁹ Kirkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel.

³⁹⁰ Buber, Mounier, Lacroix.

³⁹¹ Kimagasló jelentőségű ennek megnyilvánulása Dosztojevskijnél, filozófiai jellegű Bergyajev, Bulgakov, Szolovjev, Sesztov műveiben, teológiai vonulata pedig Florovszki, Lossky, Meyendorff, Schmemman és Clément vallásfilozófiájában.

³⁹² Athanasius, a Kappadókiai atyák, Damaskusi János, Maximus, a hitvalló, Palamasi Gergely és az areopagoszok szövegek.

³⁹³ Mariosz Begzosz, akinek az írása jelen ismertetés legfőbb anyagaként szolgált, irodalmi és külföldi előadói munkásságában a természetfilozófia és a vallásfilozófia kapcsolatára összpontosított. Disszertációja címe: *Dialektiki füszi kai eszkatologiki theologia. O sügkhronosz filozofikosz dialogosz füszi kai thelogiasz epi ti baszi tou episztimonikou ergou Werner Heisenberg* (A fizika és az eszkatológikus teológia. Kortárs filozófiai dialógus fizikusok és teológusok között, Werner Heisenberg tudományos művei alapján), Athen 1985. Németül megjelent tanulmánya: Religion und Dualismus in der modernen Naturphilosophie. In: *Skepsis* 2 (1991), 143–150.

³⁹⁴ Die Religionsphilosophie, i. m., 225–229.

a többi értéktől (az „Igaz”, „a Szép”) független, és normát ad az ember egyéni-morális megjobbításának”. A kultúrát metafizikai és idealista módon értelmezi. Emellett romantikus tendenciák ismerhetők fel, pesszimista-nosztalgikus kötődés „az eszményesített múlt” iránt és az értékek széthullásának érzékelése. Az utóbbit a materializmus, a technokrácia és a tömegek társadalmi egyenlőségűsítése számlájára írják. A vallásban olyan gyógyszert látnak, amelyik „a régi jó idők” visszatérésében nyújthat segítséget. Az idealista-újkantiánus szemlélet az újjörög valóságot a nyugat-európai állapotokkal szemben „elmaradottnak” ítélte meg. A megoldást az újjörög kultúra „europaizálásában” látta. Bár természetesnek vette a közös európai antikvitas hagyományaira való építést, de úgy, hogy az a bizánci örökség elhanyagolásával együtt járt. A hazai, sajátos görög-ortodox örökséget csak olyan etikai értékek esetleges tartalékának tekintette, amelyekből a „görög-keresztény” kultúra vagy a „keresztény humanizmus” szükség esetén meríthet. Pozitív szerepe volt az idealista-újkantiánus szellemnek a görögországi vallásfilozófiai kutatás megalapozásában, németországi kapcsolatai kiépítésében egyetemi szinten, sőt az érdeklődő értelmiségiek körében is.

Ugyanakkor Begzosz jól összefoglalja az idealista-újkantiánus irány gyengeit is. Szerinte a kizárólagos értékelvi interpretáció elszigetelte a vallási jelentéget az újjörög kultúrellet egészétől. Bár a célja éppen az volt, hogy áthidalja a hit és az értelem közti szakadékot, mégis az ellenkező hatást érte el: a vallás végleges elszakítását a görög kultúra egészétől. Ezenkívül a vallást egyenlővé tette az etikával, a vallásosságot pedig a „privát” kötelesség-etika szűk korlátai közé szorította. Az újjörög értelmiségiek és a filozófáló teológia kapcsolatait kizárólag a hitvédő viták és ellentétek jellemezték, míg végül mindkét fél eljátszotta a gyümölcsöző dialógus lehetőségét. Ezenkívül az „európacentrikus” magatartás, a maga „europaizáló” programjával elhanyagolta a hazai tradíciót, aminek egyik tagadhatatlan vonása éppen az volt, hogy a keleti ortodoxia nem ment át azokon a történelmi fordulatokon (reformáció, reneszánsz), amelyeken Európa nyugati fele, ezért történetileg nem vett részt a hit és értelem kettészakadása folyamatában, kulturálisan pedig nem volt felelős mindezért. Ezért a „hellénista kereszténység” képze, amit a görög filozófia, a keresztény teológia és a római jog hármass-egységére alapítottak, nem adott igazi képet a mai újjörög élet valóságáról. Az újjörög vallásfilozófia „másodkéz jellege” a világháború előtt az egész újjörög kulturális élet másodlagosságából, jellegtelenségéből adódott az első világháború előtt. A két világháború között már embrionális állapotban létezett az újjörög vallásfilozófia, de két „gyermekbetegség” veszélyeztette a még meg sem született csecsemőt. Egyik ezek közül a teljes alkalmazkodás vágya a nyugati, fejlettebb civilizációhoz, a másik az éppen annyira elítélendő izolacionizmus („elszigetelődés vágya”). A két világháború közt a gö-

rögországi vallásfilozófia azért választotta az alkalmazkodást (asszimilációt), mert félt a másik végétől, az elszigetelődéstől.

2) A második világháború után az idealizmustól az egzisztencializmus és az újkantianizmustól a perszonalizmus irányába tett fordulat a következőkkel jellemezhető: a vallást már nem pusztán kultúrértéknek tekintették, hanem olyan egzisztenciális történésnek, amelynek köze van a valósághoz, értelmet ad az életnek és az emberiség történetének jelentőséget ad. A személy, mint ontológiai fogalom fő kategóriává válik. A vallást az egzisztenciális és perszonális gondolkodás távlatában kutatják. A vallásfilozófiai tevékenység immár nem apologetikus, sőt valláskritikává fejlődik, a teológia önkritikájává, amelyik vallás nélküli és vallásellenes környezetével dialógust folytat. Közös téma lehet például a kultúra megrendülése a technokrácia és a bürokrácia, a nukleáris katasztrófa és az ökológikus romlás fenyegetése következtében. A kultúrát történet-kritikai módszerrel elemzik, nem idealista vagy metafizikai szempontokból. A modern világ krízisét már nem az értékek szétesésével magyarázzák, inkább az ember embertelenségével, ami szabadsága hiányának következménye s amiből az ad kiutat, ha a szabadság által értelmet tudunk adni az emberi egzisztenciának. Mindezt a keleti ortodoxia hazai tradíciója nézőpontját érvényesítve vizsgálják. Az „európaizálás” jelszavát a „hellenizálás” váltotta fel. A görögországi perszonalista vallásfilozófiai gondolkodás sokféle külső hatást szívott magába, amitől meggazdagodott. Termékeny párbeszédet folytat a maga szellemi környezetével, bátorsága van az önkritikához, dialektikus szintézisre törekszik és a kritikai realizmus szellemében dolgozik.

Azonban M. Begzosznak kritikai megjegyzései is vannak az újjörög perszonalista vallásfilozófiával szemben. Tudatossá teszi, hogy az egzisztencialista-perszonalista kiindulás önmagában hordozza az antropomizmus veszélyét. Igaz, hogy a vallás az embernél kezdődik, de nem szabad itt megállnia. Az a normális, hogy a továbbiakban mind a szociális környezet, mind a történeti valóság felé sugárzik, annak minden jelenségét érintve. A perszonalista filozófiai megközelítés egyik nagy veszélye, hogy kevés mondanivalója van a történetiségről. A másik veszélye, hogy a „hellénocentrizmus” túlhangsúlyozásával annyira ragaszkodik a görög-ortodox sajátosságokhoz, hogy elhanyagolja az európai egyetemességet. A jövő generációk feladata, hogy egészséges egyensúlyt teremtsenek az újjörög sajátosságok és az európai univerzalitás, az uniformizálódás és az elszigetelődés, a provincializmus és a kozmopolitizmus között – véli Begzosz professzor, akinek most ismertetett tanulmánya nemcsak adatai és szemlélete tekintetében tanulságos a magyar vallástudomány, közelebbről a magyar vallásbölcselet művelőinek, hanem segíthet visszanyúlni a magyar vallásfilozófia örökségéhez, és ezzel elkerülni az elszigetelődés vagy jellegtellenné válás szélsőséges veszélyeit.

VALLÁSBÖLCSELETI EMBERTAN

– Vázlat –

MEZEI BALÁZS

1.

BEVEZETÉS: AZ ANTROPOLÓGIAI DEFEKTUS

Arról, hogy ki az ember, a nyugati gondolkodás soha nem szűnt meg töprengeni harmadfél-évezredes története során. A Nyugat ezt a kérdést feszegeti Szophoklész *Oidipuszától* kezdve Heidegger *Über den Humanismus*áig. E történet legnagyobb szabású, legösszefüggőbb teljesítménye, a kereszténység a kezdetektől fogva annak meghatározására törekedett, hogy ember és Isten, Isten és ember miképpen kapcsolódnak egymáshoz; mi az emberi és isteni egysége és különbsége. A kereszténységgel szemben kifejlődött alakzatok, így a humanizmus és a felvilágosodás, majd a filozófiai és politikai liberalizmus ugyancsak az ember valóságát kívánták feltárni és meghatározni. Mindezzel együtt újra meg újra olyan törekvések kerültek előtérbe, amelyek elterelték a figyelmet az emberről és vagy az isteni, vagy a világi univerzum kérdéseit állították a figyelem középpontjába. Ez utóbbi körben két vonulat figyelhető meg: az egyik a nem-emberi absztrakt szemlélete akár teológiai, akár természettudományos formában; a másik az emberen való uralkodás alakzatai a technológia, a politikai társadalomtechnika, illetve az ideológia vagy démagógia formájában. A két vonulat egy érem két oldala: mindkettő eltekint magától az embertől, de míg az első elvontan, a második az embert gyakorlati célok érdekében felhasználva. Feltehető, hogy e két formáció szorosan összefügg egymással: az embertől való egyetemes eltekintés az emberrel való egyetemes visszaélés célját szolgálja.

Az eltekintés és a visszaélés alakzataival szemben azonban mindenkor ott munkált az emberről való valódi gondolkodás megannyi vonulata. Őlthette ez a morálteológia, a misztika, az ismeretelmélet, a metafizika formáit; vagy megjelenhetett akár a művészet kifejezési módjaiban. Ágoston *Vallomásai*, Eckhardt prédikációi, Grünewald oltárképei, Dante költészete vagy Bach kantátái valamilyen módon arról szólnak a maguk eszközeivel, hogy ki az ember; s talán nem tévedünk nagyot, ha változatos formában ugyanezen kérdés fürkésztését pillantjuk meg Kant, Hegel, Nietzsche, vagy Heidegger munkáiban. Az antropológia mint

diszciplína Kant alapítása, noha előzményei visszanyúlnak az ókori gondolkodás kezdeteiig, és áterjednek a 20. századi szaktudományokra. Ha pregnánsan kívánunk fogalmazni, azt mondhatjuk, a kérdés arról szól: *mi adja az ember sajátos egységét?* Minden antropológia eleje és vége, voltaképpen lényege ez: miben áll az ember egysége; mi maga ez az egység? Amikor pedig antropológiai defektusról beszélünk, azt állítjuk, hogy a kérdés kellő válasz nélkül marad; nem utolsósorban azért, mert maga a kérdés sem merül fel megfelelően.

Miért nem merül fel a kérdés megfelelően? Azért, mert az ember egységének a kérdését csak egy olyan szempontból lehet feltenni, amely úgy lép túl az emberen, hogy mégis megmarad az emberre vonatkozó kérdés kompetenciájában. Ez tehát nem lehet az a kör, amely idegen szellemiségként vagy a vak törvények világaként az ember tagadásaként jelenik meg; csak olyan lehet, amely meghaladja, de meg is tartja az embert a maga egységében. Ha ez nem így történik, a kérdés nem lesz feltéve, s a válasz helyét a választalanság foglalja el.

A választalanság különböző formákat ölthet; de minden esetben arról van szó, hogy oka nem más, mint *az embertől eltekintő és az emberrel visszaélő alakzatoknak a kérdésbe és a válaszba besűrődő hatása*. Nyilvánvaló, hogy ha egy antropológia az embert a nem-emberi természetből vezeti le vagy arra vezeti vissza, eltekint a voltaképpenitől; s ha egy ideológia az emberre úgy tekint, mint merőben uralmi célok alapanyagára, gyakorlati értelemben visszaél az emberrel. Az ilyen antropológiákban az ember egysége tisztázatlan; nem egészen helytelenül szendvics-antropológiáknak nevezhetjük őket, mivel úgy vélekednek, hogy az ember valamiféle rétegzett összetétel, konglomerátum: alkotja az anyagi, a lelki, esetleg a szellemi. Ezen alkotóelemek egyes felfogásokban további alkotóelemekre vezethetők vissza, mint amilyen a természeti, társadalmi, vagy a lélektani-archetipikus tényezők. Ez az antropológia jellemzi a nyugati gondolkodást a kezdetektől; s ez az antropológia érvényes ma is, *mutatis mutandis*, a legelterjedtebb antropológiai felfogásokban.

Amidőn *vallásbölcseleti antropológiáról* beszélünk, olyan felfogásra utalunk, amely szakít az embertől való eltekintés és az emberrel való visszaélés gazdag hagyományával; s különösképpen szakít a szendvics-antropológia filozófiai tradíciójával. A vallásbölcseleti embertan az embert mint embert fogja fel a maga sajátos és redukálhatatlan egységében. *Azon tűnődik, hogy mi adja az ember egységét; miben áll ez az egység; mire vezet ez az egység*. Az ember egységének a kérdése az, ami kellő formában nem merült fel az antropológiai defektus története során; mert az egység kérdését kiszorította és elhomályosította az összetétel kérdése. Miközben az összetétel kérdéseire kereste a választ, a filozófiatörténet elfeledkezett az egység kérdéséről. Ennek megfelelően nem is volt képes megtalálni a kívánatos választ.

Itt azonban rögtön különbséget kell tennünk az egység fogalmai között. Egységről alapjában véve két értelemben beszélhetünk: eredeti vagy levezetett értelemben. Levezetett értelemben az egység genetikus fogalmát használjuk, amelyben az egység előáll, pl. részekből kialakul. Eredeti értelemben az egység eleve fennáll. Világos, hogy ez utóbbi az előbbi feltétele; az utóbbi az előbbi ténylegessége. Mondhatjuk, hogy az előálló egység nem más, mint az eredeti előállása, míg az eredeti egység nem más, mint az előálló egység eredetisége. Mindebben maga az egység mint olyan sajátosan van; s noha az egység előállása ugyancsak fontos kérdés, az ember voltaképpeni egységét csak az eredeti egység vonatkozásában érthetjük meg.

2.

MI AZ, HOGY VALLÁSBÖLCSELET?

A fenti kérdés és a kívánatos válasz felfogásomban a vallásbölcselet alapján vehető fel és adható meg. Mint egyező című munkámban részletesen kifejtem (*Vallásbölcselet*, Máriabesnyő: Attraktor, 2005), a vallásbölcselet különbözik mind a vallástól, mind a bölcselettől, mind pedig a bölcselet részeként felfogott tradicionális filozófiától. A vallás e munka szerint a valóság voltaképpeni alakja és tartalma, mivel a vallás nem más, mint valóság. Abból indulunk ki, hogy a vallásos ember a maga vallását hogyan fogja fel; s megmutatjuk, hogy a vallásos ember vallása nem a valóság interpretációja, része, függeléke, hanem maga a valóság annak teljességében. Ezt a valóságfogalmat tulajdonítjuk a vallásnak, joggal. A vallás tehát valóság, s a vallásról való gondolkodás akkor valódi, ha *vall* erről a valóságról, azaz nem más, mint a vallásról *valló* gondolkodás.

A filozófia a történetileg kialakult filozófiai tradíciók összefüggése, amelyben a valóságot a maga sokféleségében, e sokféleség általánosságában fogjuk fel. A bölcselet a sokféleség általánosságának az eredetét pillantja meg, amely nem más, mint a valóság forrása. A bölcselet ekképpen annak más módon való újragondolása, amit korábban a *metaphysica generalis*, ill. *metaphysica specialis* fogalmaiban fogtunk fel. A *vallásbölcselet* azonban több és más: a vallásnak a bölcselete, amely a vallásból fakad, a vallásból és a vallásra tekintettel az, ami. A vallásbölcselet mint a vallás bölcselete *valló jellegű* gondolkodás, amennyiben a valóságnak mint önmagáról valló valóságnak, azaz mint *vallóságnak* a vallását vallja. A vallásbölcselet ekképpen maga is kibontakozik, előáll, és megvalósul; megfelelően annak, hogy a vallás valósága, melynek elgondolása a vallásbölcselet, maga is dinamikusan előálló, bekövetkező ténylegesség. A vallásbölcselet a vallás újragondolása magából a vallásból kifolyólag; s az ember kérdésének kívánatos felvetése és megválaszolása felfogásomban ezen összefüggésben végezhető el.

3.

AZ EMBER HELYE A VALLÁSBÖLCSELETBEN

Noha a *Vallásbölcselet* semmiképpen sem konvencionális antropológia, több ponton is érinti az emberről való gondolkodás kérdéseit. Három vonatkozást szeretnék ebből kiemelni. a) A kilét fogalmát; b) A vallásbölcselet történeti talaját; c) az Ember a világban c. fejezetet (52.§).

a) A *Vallásbölcselet* 36. §-ában egyetemes ontológiai elemzés olvasható, amely szerint minden dolog három dimenziót egyesít magában, amelyek e munkában a mivolt, a mibenlét és a milét elnevezést viselik. Megmutatható, hogy ez a felosztás nem azonos a hülémorfizmus régi fogalmával; olyan megközelítés, amelynek magva az, hogy a dolog konkrét egysége egyben a dolog teljessége az adott vonatkozásban. A dolog konkrétuma, vagyis miléte egyesíti magában mibenlétét – vonatkozásait – és mivoltát, az empirikus tartalmat. A milét egyesítő valóság, a dolog voltaképpeni valósága. Az is világos, hogy e három dimenzió egymással dinamikus, mozgó összefüggésben van. A mibenlét és a mivolt koncentrikus kifejeződései a milétnek, a milétből erednek és a milétben egyesülnek. A dinamika centruma és valósága a milét, amely azonban túlmutat önmagán a milétek összefüggésére.

Az ember esetében az ontológiai elemzés nem alkalmazható minden további nélkül, mivel az ember *valaki* és nem *valami*. Ennek megfelelően kiemelem, hogy az ember *kiléte* az az egészes mozzanat, amely kiblenlétét és kivoltát meghatározza. Az ember kiléte ugyancsak továbbtal a kilétek közösségére és végül is arra a kilétre, akinek az emberi kilét voltaképpeni megmutatkozása, megnyilvánulása. A *transzszubsztanciáció* kifejezés a *Vallásbölcselet* 36.§-ban arra szolgál, hogy rávilágítson a kilét-kibenlét-kivolt *genetikus* összefüggésére; ugyanakkor azt is megmutatja, hogy a konkrét emberi kilét miképpen függ össze a voltaképpeni kiléttel.

b) Az említett munka 38.§-a a fentiek alapján rátér az ember történetiségére, amennyiben az ember voltaképpeni kibontakozása történetiségének realitásában megy végbe. Ez a realitás az ember megtörését hozza, mivel a kilét teljes érvényesülése nem mehet végbe másképpen, csak a transzszubsztanciális folyamat történetiségén keresztül. Ez a történetiség azt jelenti, hogy az ember *megtörik* – elsősorban a halálban. A halál témája az idézett részben az Ember halála, A másik halála, Az ellenség halála, és A halál trivialitása fejezetein keresztül bontakozik ki, míg azután a Túl a halálon c. alfejezet megmutatja a történeti folyamat értelmét. Eszerint az ember transzszubsztanciális dinamizmusa képes arra, hogy a halál történetiségét átolvassza abba az egységbe, amely ezt a történetiséget magába foglalja.

c) Az előző két szakasz elemzéseit magasabb szinten összefoglalja és a volta-képpeni vallásbölcseleti antropológiában egyesíti az említett munka 2. kötetének 52.§-a, amelynek címe Ember a világban. A fejezet központi fejtegetései az ember *hasonlatjellegét* bontják ki. Az ember: hasonlat, s a kifejezést a munka sokoldalúan megvilágított szóhasználata szerint értjük. A hasonlat egyszerre hasonlás és hasonulás, meghasonlás és a meghasonlás összefogása az ember egységében. A hasonlat maga ez az egység, amely nem egyszerűen a hasonlás és hasonulás egysége, hanem valóságosan hasonlati egység, azaz hasonlata valaminek, ami az emberben mint hasonlatban megmutatkozik. Az ember mint hasonlat a könyv szóhasználata szerint: „maga a valló, akinek világvallásában feltűnik a világ világossága” (119. oldal.) A mondat pontos megértéséhez tisztázni kell, mit jelent a világvallás (a világ végső forrására vonatkozó vallás), illetve a világ világossága (aki az ember maga, amennyiben benne egyesül a világ megértése és meg-nem-értése).

Az ember vallásbölcseleti felfogásában az ember hasonlat; az, aminek hasonlata, az emberben tűnik fel; feltűnése azonban eltűnés is, mivel nincs olyan hasonlat, amely azt, aminek hasonlata, abban a valóságban mutathatná meg, amiben van. Az ember hasonlatisága továbbá meghasonlás, hiszen éppen azáltal képes hasonlatként megjelenni, hogy lehasad arról, aminek hasonlata. Ez a hasadás az ember valósága, aminek jelentésrétegei már ebben az összefoglalásban is jól észlelhetők. Az ember annak hasonlata, amihez tartozik; az ember hasonlat, mivel elválik attól, lehasad arról, amihez tartozik, s ennek folyamányát hordozza magában: az ember sokféleképpen meghasadt valóság. Az ember hasonlatisága másfelől hasonulás, mivel nem lehetne hasonlat akkor, ha nem hasonulna ahhoz, amihez tartozik. Továbbá hasonulásában abban áll, aminek a hasonlata, hiszen valóságában éppen ahhoz hasonló. E két vonatkozást az ember hasonlatisága fogja össze, és már mindig össze is fogta. Ez az ember egységének vallásbölcseleti fogalma.

A hasonlatgondolat több fontos dolgot is kimond. A hasonlat egyrészt az egység különbsége; másrészt a különbség egysége; harmadrészt az egység sajátos jellege vagy természete. Világos, hogy a közbeszéd vagy a szépirodalom hasonlata, metaforája, szimbóluma vagy allegóriája csak megközelítései a volta-képpeni filozófiai hasonlatnak, mint amilyen pl. Platón *Állama*. Ez a mű filozófiai hasonlat, vagyis komplex elbeszélése annak, ami részleteiben és egészében utal valamire, ami az elbeszélésben csak aposztrófikusán jelenik meg. Mégis az jelenik meg, amire a hasonlat utal (utat nyit hozzá).

A fentiek fényében világos, hogy a filozófiai hasonlat még nem azonos a vallásbölcseleti hasonlattal. Ez utóbbi *bölcseleti* bevezetéseképpen utalok az idézett munka végtelen-elemzéseire (51. 2. §), amelyben Georg Cantor abszolút végtelen

felfogásának általa definiált lehetőségéről olvashatunk. Eszerint az abszolút végtelen közvetlenül nem lehet felfogásunk *tárgya*, mert akkor elveszítené abszolút jellegét; viszont felfogjuk azt, hogy közvetlenül nem szerepelhet az elgondolásunkban, abban azonban igen, amit Cantor \aleph -ként jelöl. Az \aleph az abszolút végtelen (Ω) megjelenése abban, ami ennek a felfogása. Ω szükségképpen magába foglalja \aleph -t, és \aleph szükségképpen megjeleníti Ω -t.

Ennek megfeleltethetően mondhatjuk, hogy a hasonlat egysége annak az egységnek az aposztrófikus előállása, amelyre a hasonlat utal. Az ember mint hasonlat, mint kilét, annak az előállása, amire mint hasonlat, mint kilét utal. Vallásbölcseletileg szabatosan fogalmazva: az ember vallása, azaz a valóság önfeltáró jellegéhez való viszonya e valóság vallási jellegének vallásában áll. Az ember a vallás vallója, s e valóságában a Valló vallója, akinek vallása a vallásnak mint vallásnak a színvallása. Másképen: a vallás vallás-jellege az emberben mint vallóban fejeződik ki, amennyiben az ember a vallás vallásának a vallása. Az ember, egyszerűbben mondva, kilétében a valóságot tárja fel.

4.

A VALLÁSBÖLCSELETI EMBERTAN JELENTŐSÉGE

Wolfhart Pannenberg 1962-ben úgy vélte, korunk „az antropológia kora”, amelyben „a jelen szellemi törekvéseinek célja egy átfogó embertudomány létrehozása”. Lehet, hogy ez akkoriban így látszott; újabb jele annak, hogy az emberről való gondolkodásnak óvatosan kell viszonyulnia ahhoz, hogy egy adott kor „szellemi törekvései” milyen feladatot tűznek ki maguk elé. Ez az antropológia a Pannenberg által megálmodott formában soha nem jött létre, a kor szellemi törekvései – amelyek talán akkor sem egyesültek az említett célban – hamarosan szétforgácsolódtak a szaktudományok, szakelméletek sokaságában. Manapság az antropológia talán már önálló tudományágként is alig létezik; inkább beszélünk filozófiai antropológiáról, kulturális antropológiáról, valamint a biológia, a genetika, az agy kutatás vonatkozó területeinek sokaságáról. S mint korábban, a felfogások ugyancsak sokfélék; a legkevésbé látszik körvonalazódni akár egységes antropológia, akár a szakelméletek és szakkutatások jól meghatározott csoportja, amely tág értelemben antropológiának lenne nevezhető.

A magam részéről ezen nem csodálkozom, hiszen Pannenberg akkoriban tette meg fenti kijelentését, amikor a 20. század legnagyobb antropológiai teljesítményei már létrejöttek: Scheler, Heidegger, Jaspers, Plessner, Portmann, Gehlen, Sartre és mások már megalkották azon műveiket, amelyek egy filozófiai antropológiatörténet alapanyagául szolgálnak. Valóban, Pannenberg mun-

kája, a *Was ist der Mensch?* ebbe a sorba tartozik, de nem annyira eredetisége, mint inkább tankönyvszerű, összefoglaló jellege miatt. A könyv végső megállapítása szerint az ember nem más, mint a maga történetiségének az eredménye. Teológiailag ez a Gondviselés munkájára utal, s azt állítja, hogy a voltaképpeni lényeg, az ember lényege nem adott, hanem kialakul, létrejön, megalkotódik a teológiailag megalapozott szabad döntések sorozatában.

Anélkül, hogy tagadnánk a történetiség e jelentőségét – hiszen a *Vallásbölcselet* maga is nyomatékosan foglalkozik ezzel a témával –, arra mégis rá kell mutatni, hogy a pannenbergi történetfogalom nem számol a történetiségnek mint dinamikusan kibontakozó értelemegységnek az értelmi feltételével, ti. azaz, hogy a történetiség csak akkor képes értelmet alkotni, ha magát a történetiséget értelemalkotónak fogjuk fel. Másfelől az értelemalkotó mozzanat jelentősége nemcsak abban áll, hogy lineárisan kibontakozik, hanem abban is, hogy lineáris kibontakozása és mélyebb dinamika perifériája, amely a voltaképpeni történetiség összefüggésében áll. A *Vallásbölcselet* megkülönbözteti a történetiséget a történelmiségtől, s ez utóbbiban az értelemalkotásnak a történetiség törésein keresztül már mindig is kibontakozó dinamikáját pillantja meg.

Ha az ember a pannenbergi értelemben történeti, nagyjából annál a filozófiai tézisével vagyunk, amelyet Sartre úgy fogalmazott meg, hogy az ember olyan egzisztencia, aki szabadon alkotja meg az esszenciáját. Erre vonatkozóan Heidegger találóan jegyezte meg, hogy az esszencia-exisztencia sorrendjének a merő felcserélésével még nem léptünk túl a régi gondolkodás horizontján, azaz nem gondoltuk el az embert a maga voltaképpeni valóságában. Heidegger ezen a helyen, a *Humanizmus-levélben* olyan megállapításokat tesz, amelyek nemcsak Sartre futó megjegyzéseinek érnek messze túl, hanem mintha Pannenberg után több száz évvel kerültek volna leírásra. A gondolkodás természete már ilyen: képes arra, visszalépését haladásként fogja fel.

Heidegger humanizmus-fogalma közismerten a korábbi *paideia*-kritikából indul ki. Az esszencia-exisztencia felosztás mögöttesének megvizsgálása feltárja, hogy a valóságnak mint *beállónak* a felfogása szem elől téveszti magát a valóságot. Az ember voltaképpeni méltóságát nem a teste, a lelke, a szelleme, a személye, vagy a története adja, hanem az, hogy a valósággal sajátos viszonyban áll. Ugyancsak közismert, hogy Heidegger szerint e viszonyt a következő szavak fejezik ki: „Az a mód, ahogyan az ember a maga lényegében a léthez viszonyul, nem más, mint a lét igazságában való eksztatikus benneállás.” (*Wegmarken*, 330). Továbbá: „Az embert sokkal inkább a lét maga veti a lét igazságába, hogy ekként ek-zisztálván őrizze a lét igazságát, hogy így a létező, amely az ember, a lét fényében mint létező feltűnjék.” Végül pedig: „Az ember a lét pásztora.” (uo. 330–331).

Ha van antropológia, amely az ember egységét nem összetételként, hanem önmeghaladó egységként fogja fel, az itt vázolt kétségkívül ilyen. Mi tehát a *Vallásbölcselet* álláspontja ezzel kapcsolatban? A *Vallásbölcselet* nem heideggeri alapokról indult el, és soha nem volt célja heideggeri gondolatok vagy meglátások megismétlése. Fontos fejezeteiben (22. és 70 §§) Heidegger állításaival kritikusan foglalkozik. Most mégis úgy tűnik, hogy az ember hasonlatisága nem áll távol attól, amit Heidegger mond az emberről. Hiszen a hasonlatiság kulcspontja éppen az, hogy az ember a valóság hasonlata a szó fentebb leírt értelmében; hogy az ember egysége a kilét által adható meg, mely azonban nem más, mint a voltaképpeni kilét kiléte. E pontokon részleteiben ugyan sok eltérés mutatkozik a két felfogás között, szerkezetükben azonban közel állnak egymáshoz.

Ahol markáns eltérés figyelhető meg, az a *Vallásbölcselet* valóságfelfogása. Itt nem lehet nem észlelni a nyelvi adottság közötti különbséget; mert németül nem tudjuk felfogni, hogy a valóság valójában önfeltáruulás abban a sajátos értelemben, amit a *vall* ige fejez ki nyelvünkben. A valóság önmagát vallja, ezért – *vallóság*. Az ember mint e valóság vallásának a vallása – akár mint *színvallása* – azt jelenti, hogy benne a valóság megvallja magát, miközben az ember valósága rávall erre a valóságra; s e kölcsönös vallástételben valósul meg az ember hasonlatisága. Az ember nem küldetést teljesít, nem feladatot, az ember nem funkcionárius; hanem a maga valójában színtiszta, őszinte vallástétel arról, ami a valóság. A valóság másképp jelenik itt meg, mint a *Sein* szóban; nem *mein*, nem *dein*, nem is *sein*; sokkal közelebb áll hozzá az, amit a *Wahrsein*, *Wahrheit* mondanak ki. Számunkra azonban a *wahr*, a való azzal cseng össze – a történeti etimológia ellenére –, ami a vallásban kifejeződik. S jól van ez így, hiszen számunkra az, amit vallunk, nem lehet más, mint maga a való. Ezért vallásunk, mely a valót tárja fel, maga is valós; azt tesszük tehát, ami való, és kerüljük, ami nem való. Tudjuk, hogy mit mondunk valónak; nem szégyelljük ezt a valóságot, és nem szégyelljük a vallást sem, mely erről a valóról vall. Minden valótlanság e valóra nézve valótlan; s minden valóságvesztés e valóságot veszíti el. Valóság és valótlanosság, való és nem való között soha nem az utóbbi, hanem az előbbi dönt; s minél szélsőséesebb a valóságvesztés, annál világosabban.

Jegyezzük itt meg, hogy az „is” és „ought”, a „sein” és a sollen” nyugati dualizmusa a vallásbölcselet nyelvi kifejezőmódjában, valamint ennek tartalmában feloldódik; olyan megoldásra talál, melyre az imént utaltam, s amelynek tartalma a következő. A valóság voltaképpeni valóságmozzanata maga a való, amelyet a *Vallásbölcselet* az említett módon kapcsolatba hoz – nem etimológiailag, hanem tartalmilag – a valóság önfeltáru jellegével, *vallóságával*. A vallásban ez a valóság jut kifejezésre; s e valóság magva maga a való. Az, ami maga a való, nem azonos a kanti magánvalóval, hiszen ez utóbbi mint

dolog (*Ding*) nem a valóság vallási önfeltárulását mutatja, hanem dologi hozzáférhetetlenséget, önbezárkózást. A való azonban valóban, azaz valósága szerint feltárul; feltárulásában megnyilvánul az, ami – a kifejezés más használata szerint – *való*, azaz akár egyáltalában, akár egy adott helyzetben követendő, megteendő. A *való* mint a szokás magyar nyelvben valamikor meghonosodott kifejezése mégsem véletlenül kapcsolódik alakilag össze a valósággal; hanem azért, mert a nyelv a maga dinamizmusa által feltárja azt a kapcsolatot, amelyet az „is” és az „ought” mechanisztikus, merev, szétaprózó, vagyis analitikus gondolkodása nem volt képes kellően elgondolni és kimondani. Itt mégsem nyelvi kérdésről, hanem valódi tartalmi megoldásról beszélhetünk; hiszen a valóság a maga valóságából kifolyólag egyszerre tünteti el a nem-valóságot, az álságot, a hamisat, félrevezetőt, és teszi követendővé azt, ami valósága jellegével összhangban áll. Ez utóbbi jelenik meg nyelvi szinten abban, hogy a való egyben az is, ami *való*, míg a nem való *nem való* – a kifejezés mind ontikus, mind etikai jelentésében.

A vallásbölcseleti embertan tézise – a vallás vallás-jellege az emberben mint valóban fejeződik ki, amennyiben az ember a vallás vallásának a vallása – a valóság itt megmutatkozó jellegében és az ember ebben foglalt hasonlóságában lép túl azon, ami idézett gondolkodónk korszakos mondataiban kifejeződik. S jó, hogy ez így van; hiszen mindannyian, akik ebben a körben élünk, azon vagyunk, hogy odaadó munkával feltárjuk azt, ami számunkra valóban fontos.

Végül egyetlen gondolatot arról, hogy a vallásbölcseleti embertan hasonlósága milyen további lehetőséggel bír. Ha a fenti gondolatmenet mint vallásbölcseleti embertan az ember egységével foglalkozik, a neve: *originális antropológia*. Van azonban levezetett, analitikus, *derivatív antropológia* is. Ennek tartalmát eljárási módja tárja fel, ami nem más, mint a hasonlóság bevett típusainak elemzése, illetve újabb típusok feltárása. E típusok elemzése során az embert úgy gondoljuk el – csak az ismertebbeket említve –, mint allegóriát, metaforát, parabolát, paradigmát, eikont és – leginkább – mint *enigmát*. Mindez mélyreható meglátásokhoz juttat.

HÍREK

KÜLÖNBÖZŐ KONTEXTUSOK EGY HAGYOMÁNY KAPCSÁN

„Istenhez vezető utak Aquinói Szent Tamás nyomán” a Magyarországi
Aquinói Szent Tamás Társaság nemzetközi konferenciája.

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2006. március 7.

KORMOS JÓZSEF

Aquinói Szent Tamás istenérvei immár klasszikus hagyománynak számítanak a filozófiai–teológiai diskurzusban. Többféle cáfolata, illetve megerősítése létezik ezen érveknek. A budapesti konferencia előadói arra tettek kísérletet, hogy Aquinói Szent Tamás nyomán – az ő gondolatait követve, felhasználva – bemutassák a felmerülő kérdések, problémák aktualitását. Az érveket különböző kontextusba helyezve érdekes és új eredményekre hívták fel a figyelmet. A logikai apparátust felhasználó megközelítések magától értetődően jutnak el Canterburyi Szent Anzelm ontológiai-istenérvével való összevetéshez. Szent Tamás maga is kritikusan vélekedett az anzelmi érvről és kritikái már tartalmazták a modern logika később kialakult elemeit. (Redmond Walter /USA, Texas/, Hankovszky Tamás /PPKE BTK/). Az érvek bizonyító erejével kapcsolatban felmerülnek a tapasztalásból kiinduló ismeretelméleti, és az okság elvének, valamint az egyedesség elvének metafizikai összefüggései (Bolberitz Pál /PPKE HTK/, Kormos József /PPKE BTK/). Szent Tamás, mozgásból és célszerűségből vett útjának különösen a mai fizika és a biológia eredményeinek a tükrében van aktualitása (Boda László /PPKE HTK/, Cselényi István /VJRKTF/). Az öt út mellett fontos felhívni a figyelmet a *De veritate*-ben fellelhető erkölcsből kiinduló érvelés alapjaira is (Rokay Zoltán /PPKE HTK/). Szent Tamás kapcsán elkerülhetetlen a transzcendentális tapasztalás Karl Rahner által bevezetett fogalmának és erre épülve magának az „útnak” az elemzése (Hoppál Bulcsú /ELTE BTK Doktori Iskola/, Boros István /AVKF/). Tágabb horizontról szemlélve a Szent Tamás-i nézetek az emberképhez kapcsolódva a perszonalizmus gondolatvilágában is felismerhetőek, kiemelten Spaemann és II. János Pál pápa esetében (Arthur Madigen SJ /USA/, Mezei Balázs /PPKE BTK/). Különösen érdekes Szt. Tamás érvelésének a retorika alakzati eljárásainak (*anagógé és acumen*) szempontjából történő megközelítése (Aczél Petra /VJRKTF/).

A sokféle szempont és tárgyalási mód élővé, elevenné tette a klasszikus hagyományt.

NEMZETKÖZI KONFERENCIA HANS URS VON BALTHASAR SZÜLETÉSÉNEK 100. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

ANCSIN ISTVÁN

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolának a Dogmatika Tanszékei 2006. 02. 23–24-én nemzetközi konferenciát rendeztek Hans Urs von Balthasar tiszteletére, születésének 100. évfordulója alkalmából, melyet Erdő Péter bíboros, Budapest-Esztergomi érsek nyitott meg.

A konferencia előadásai több oldalról közelítették meg a XX. század egyik legjelentősebb katolikus teológusának életművét. A főelőadások során Szabó István a protestáns esztétika kritikai recepcióját, a külföldi előadók közül Peter Henrici (Chur) Balthasar gondolkodásának Kierkegaard-ral és Nietzschével való szellemi kapcsolatát tárta fel, Jan-Heiner Tüek (Freiburg) a szabadság fogalmának szédítő mélységéről, Karl Wallner (Heiligenkreuz) pedig a keresztről mint Isten dicsőségének felfényléséről beszélt.

A szekcióelőadások a teológia és a filozófia, továbbá a krisztológia, a spiritualitás és az esztétika témái köré csoportosultak. A *teológia* témakörében Ancsin István az emberlét poláris struktúráját, Válóczy József az életút specifikumait, Puskás Attila a személy teológiai fogalmát, Orosz Atanáz a kozmikus liturgia Maximosz hitvalló általi értelmezését elemezte, Szuromi Szabolcs Anzelm az ekkleziológiai megközelítést és a *depositum fidei* terminuszát, Tóth Beáta pedig Balthasarnak a mai teológusokra gyakorolt hatását mutatta be.

A *filozófia* témakörében Hegyi Márton a Nietzschétől és Heideggertől vett inspirációt, Gáspár Csaba László a világ igazságának világosságát és a hit igazságának sötétségét vetette egybe, míg Rokay Zoltán Balthasar Fichte-recepcióját elemezte.

A *krisztológia* témakörében Cseri Kinga Jézus Krisztus existenciális jelentőségét értékelte a balthasari hitértelmezésben, Tózsér Endre Jézus hitéről, Kruppa Tamás pedig a keresztről mint Isten szentháromságos szeretetének ki nyilatkoztatásáról tartott előadást.

A *spiritualitás* témakörében Bartók Tibor a lelkigyakorlatok, Szabó Ferenc az ignáci vonások, míg Magyar Pál az Adrienne von Speyrrel való kapcsolat felől közelítette meg a balthasari teológiát.

Az *esztétika* témakörében Bolberitz Pál Balthasar teológiai esztétikájáról, Ignác Lilla az igaz és a szép relációjáról, Lázár Kovács Ákos pedig a filozófia és a teológia közötti esztétikai térről beszélt.

Mind az előadások, mind az ezeket követő pódiumdiskussziók színvonalasan és sikeresen járultak hozzá Hans Urs von Balthasar teológiájának teljesebb megismeréséhez.

RECENZIÓK

David, Rosalie: *Vallás és mágia az ókori Egyiptomban*,
ford. Kmilcsik Ágnes, Debrecen 2005, Gold Book

A szerző megítélése szerint „Egyiptom az éles kontrasztok földje, ahol a környezet és a természet erői mindig nagy hatással voltak az ott élő emberek életére. Mindennap megfigyelhették a Nap szakadatlan körforgását, amint minden éjjel meghal, hajnalban viszont újjászületik a horizonton, hogy a nappali órákban lerója folytonos útját az égbolton, megteremtve és fenntartva az életet a földön. Az évszakok váltakozásának éves ciklusa során látták, hogy a vegetáció meghalt, elpusztult, amikor a föld kiszáradt, ellenben ezt követően megérkezett a Nílus áradása, ami újjáélesztette és ismét termőre fordította a fákat és a gabonát. Ez a két hatalmas éltető erő – a Nap és a folyó – az élet rendjét követte, a halált és az újjászületést, és ennek következtében az egyiptomiakban már nagyon korán gyökeret vert a meggyőződés, hogy az emberi lét is ezeket a természeti ciklusokat tükrözi, és így magában foglalja az életet, a halált és a halál utáni létet is.” (17)

Rosalie David ezen megállapítása tulajdonképpen összefüggésbe hozza és egységbe rendezi az egyiptomi civilizáció hitvilágát és természeti környezetét annak érdekében, hogy átfogó történeti áttekintést nyújtson. Ily módon érzékelhető ugyanis a legjobban, hogy „miként vált a vallás az ókori Egyiptom történelmi és politikai rendszerének szerves részévé” (45).

Az időrendi politikatörténeti keretbe ágyazott bemutató tehát értelemszerűen azon környezeti viszonyok ecsetelésével indul, ahol megszülethetett az emberiség egyik legősibb és hosszan ható civilizációja, és kialakulhatott az ideák azon „szigorúan felépített rendszere”, amelynek alapmotívuma „az egyetemes rend és egyensúly” fenntartása (18). Mindez azt is jelenti, hogy a Predinasztikus, illetve a Kora Dinasztikus (vagy Archaikus) Korban gyökerező egyiptomi vallásban egyfajta folytonosság figyelhető meg. Már ekkor észlelhető az állatok tisztelete, a szinkretizmusra való hajlam és a temetkezési szokásokban tükröződő túlvilághit; illetve egy adott isten univerzális és transzcendens jellege. Hiszen „az isten megtestesüléseként szereplő földi képmások és szent állatok azt a célt szolgálták – írja David –, hogy az isten hozzáférhetőbbé váljék a hívők számára”; miközben „az isten ‘valódi’ formája” csak elvétve tárulkozott fel az emberiség előtt (62).

Jóllehet „a társadalom alapjai az Archaikus Korban alakultak ki”, Egyiptom mégis „az Óbirodalom (kb. Kr. e. 2686–2181) idején vált magas szinten szervezett, központosított teokratikus állammá”, piramisszerűen felépített

társadalomszerkezettel, amelynek csúcsán a király, „a teremtő isten első fia és képmása”, „valamint az összes isten földi képviselője” állt (79). Ekkor születtek a teremtésmítoszok (a héliupoliszi, a memphiszi és a hermupoliszi), alakult ki a napkultusz, jelentek meg a piramisok és a piramisszövegek, illetve a magánsírok és a szakrális művészet; valamint ebben az időszakban kristályosodott ki egyfajta személyes etika (a földi tettek kihatása a halhatatlanság esélyeire) és bölcsesség (társadalmi viselkedési normák). Mindez annak is az eredménye, hogy az egyiptomiak „a halált nem az egyéni élet végének tekintették, hanem pusztán a túlvilágra való átjutás eszközének”, és „hogy az élőket és a holtakat egyazon közösség részének tartották” (108).

A központi hatalom meggyengülése azonban hosszabb távon politikai és gazdasági hanyatláshoz vezetett, ami mélyreható változásokat eredményezett az egyiptomi társadalom, szellemiség és vallás fejlődésében. Mindez erőteljesen kidomborítja azt az általánosnak is mondható ténytet, hogy egy adott társadalomban politika, gazdaság és vallás (vagyis ideológiai és szellemi rendszerek) összefüggő viszonyrendszert alkotnak, és összetett kölcsönhatást gyakorolnak egymásra, ami nagy mértékben meghatározza a társadalmi változásokat és átalakulásokat. Egyiptom Első Átmeneti Kora ugyanis (kb. Kr. e 2181–1991) elsősorban az ország szétdarabolását és polgárháborúkat jelent. Ezen politikai környezet és egy összeomló társadalom szüleménye az ún. „pesszimista irodalom”, amely a Középbirodalom (kb. Kr. e 1991–1786) idején végül is elvezetett „a vallási hiedelmek demokratizálódásá”-hoz (140). Ez mindenekelőtt az Ozirisz kultusz széleskörű elterjedésében nyilvánult meg, ami a mindennapi emberek számára is felkínálta az Óbirodalomban főképpen királyi kiváltságot jelentő halhatatlanság lehetőségét.

A Második Átmeneti Kor (kb. Kr. e 1786–1567) szintén egy „zavargásokkal és konfliktusokkal teli időszak”, amelyet a „királyi hatalom és az istenkirályság általános hanyatlása” jellemez (160), amit tetéz az idegen hükszoszok uralma. Az Újbirodalom (kb. Kr. e 1567–1085) azonban ismételtan tanújelét adta annak, hogy a politikai és a vallási konszolidáció elválaszthatatlan a társadalom stabilitása érdekében. Ezért ebben az időszakban a vallást Amon-Ré kultusza uralja, akinek papsága komoly hatalmi tényezővé nőtte ki magát. Mindezen még IV. Amenhotep/Ehnaton (Kr. e. 1379–1362) „amarnai eretnekségnek” nevezett szoláris monoteizmusa (Aton-kultusz) sem tudott mélyrehatóan változtatni, jóllehet vallási reformtörekvései – amelyek valójában az óbirodalmi hagyományokhoz és értékekhez (pl. istenkirályság eszméje) való visszatérést szorgalmazták újszerűen –, nem múltak el nyomtalanul. Ehnaton alapvető elgondolása „az a meggyőződés volt, hogy Aton az *egyetlen* isten, és minden más isten létezését tagadni kell” (199). Ezzel tulajdonképpen egyrészt a vallási kizá-

rólagosság és intolerancia, másrészt pedig a reform, mint az „eredetihez” való valamiféle visszatérés gondolata jelent meg a mediterrán térségben.

Jóllehet Ehnaton utódai visszaállították az Amon kultuszt és monumentális építkezésekbe fogtak (Abüdosz, Abú Szimbel) a nép vallási életében egyre nagyobb szerepet kaptak azok a jelenségek (orákulum, varázslás, holtaknak írt levél, álmok, jövendölések, különböző kultuszok), amelyek a hétköznapi egzisztenciális problémáit (pl. fájdalom, szenvedés, veszteségek) voltak hivatottak elfogadtatni és kezelni. Mindez a személyes vallásosság térnyeréséről is árulkodik, ami az istenek (mint vigasztalók és oltalmazók) felértékelését is jelentette.

A Harmadik Átmeneti Kor (Kr. e. 1085–668) egyértelműen „a fokozatos hanyatlás és széthullás kora” (251), ami a perzsa uralmat és a ptolemaioszi időszakot követően végül is Egyiptomnak a római birodalomba való betagozódását eredményezte, Kr. e. 30-ban. Ezen egy évezredes időszakban Egyiptom egyre nyitottabbá vált a külvilág számára, miközben az egyiptomiak kiszorultak a hatalomból. Ősi identitásukat azonban a fáraókori hagyományok folytatásának köszönhetően sikerült megőrizni egészen a kereszténység felvételéig, illetve az arab hódításig (Kr. u. 641). A mumifikáció ugyanis csak ezt követően tűnt el végérvényesen a gyakorlatból.

Az egyiptomi vallás történeti áttekintése óhatatlanul ráirányítja a figyelmet a hitvilág és a társadalom szétválaszthatatlan kapcsolatára, illetve az egyes vallási rendszerek közötti kölcsönhatásokra. Ebben a tekintetben a monoteizmusok (judaizmus, kereszténység, iszlám) kinyilatkoztatás koncepciója úgy is értelmezhető, mint a mindennemű befolyás és kölcsönhatás kizárására irányuló törekvés. Pedig kétségtelen, hogy ezek egyenkénti eszmerendzere csakis az ókori (többek között egyiptomi és mezopotámiai) vallások ismeretében érthető meg a maga tényleges történetiségében. Rosalie David gazdagon illusztrált és közérthetően olvasmányos műve ebben akár gondolatserkentő szerepet is betölthet. Annál is inkább, mivel a könyvet nem csupán az ábrák és térképek (7–9), illetve a fényképes illusztrációk (10–13) jegyzéke, valamint az egyiptomi történelem időrendje (15–16) gazdagítja, hanem függelékében szerepel egy egyiptomi vallási szöveggyűjtemény (293–307), a legfontosabb egyiptomi és núbiai kultuszhelyek listája (308–323), egy szójegyzék (334–367) és egy tartalmas bibliográfia (368–385). A kiadvány végén található név- és tárgymutató pedig lényegesen megkönnyíti annak használatát. Mindent összegezve joggal lehet állítani, hogy Rosalie David könyve szerencsésen kiegészíti a Ian Shaw szerkesztette, *Az ókori Egyiptom története* (Gold Book, Debrecen 2004) című művet, még akkor is ha az egyes korszakok időbeni behatárolása esetenként eltérő.

Jakab Attila

László Levente (szerk.): *Mithras és misztériumai 1–2,*
 (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4.)
 Bp. 2005, Kairosz Kiadó

Tóth Istvánnak az olvasóhoz intézett bevezető sorai szerint, „a Kr. u. I–IV. századokban virágzó Mithras-misztériumok egy, szinte a kereszténységéhez fogható, sokrétű dogmatikai és morális rendszert, bonyolult rituálét, kötött ikonográfiát és szerteágazó – a csillagismerettől a lélektanig terjedő – világmagyarázati ismeretanyagot hoztak létre.” (I,5) A saját szimbólumrendszerrel rendelkező vallás „híveinek – tudomásunk szerint – nem ígért örök életet, de ígért – s az ő hitük szerint ezt meg is adta – egy magasabb rendű, a *profanum vulgus* fölé emelő erkölcsi magatartást és egy ebből fakadó lelki, szellemi kielégülést.” (I,8) László Levente, Nagy Levente és Szabó Ádám közös munkájának köszönhetően a magyar vallástörténeti szakirodalom egy olyan átfogó, nemzetközi viszonylatban is egyedülálló munkával gyarapodott, amely ezt, a görög-római társadalomban fontos szerepet betöltő hitrendszert igyekszik a maga összetettségében bemutatni, mintegy élénk tárva a misztériumvallás emlékeinek a gyűjteményét. Ez a törekvés azért is dicséretre méltó, mivel a Mithras titkok (*müisztéria*) valójában mind a mai napig őrzik titkaikat. Feltárásuk nagyon sok esetben kísérletezés csupán, hiszen nem ismerjük a Mithras-hívók szertartásait, túlvilágképét, temetkezését, és nem rendelkezünk összefüggő autentikus szövegekkel sem (I,9).

A szerkesztő, László Levente, tömör és lényegre törő előszavában módszerintilag behatárolja a mű tartalmát. Jóllehet a szerzők elsősorban a római kor írott forrásaira (irodalmi művek, papiruszok, feliratok) fektetik a hangsúlyt, figyelnek az azt megelőző vallástörténeti folyamatokra, valamint a képi ábrázolásokra is. Szöveggyűjteményüket pedig – vagyis a rövid ismertető és magyarázat közé ékelt, nyomdatechnikailag is megkülönböztetett magyar fordításokat –, megítélésem szerint egészen eredeti módon, egy „összekötő, értelmező” szövegkörnyezetbe ágyazták, amely a szövegek értelmezésén keresztül mintegy monografikusan mutatja be „Mithras misztériumait”, annak érdekében, hogy „együtt teljes körű képet nyújtsanak”. Ebből a képből pillanatnyilag hiányzik a misztériumok regionális története, szociológiai háttere és a más vallásokkal (pl. kereszténység) való összevetése (I,16). Erre a szerzők – saját bevallásuk szerint – nem vállalkoztak, mert az kétségtelenül túlfeszítette volna az eredetileg elképzelt mű kereteit és méreteit. Ellenben megalkottak egy olyan, tudománytörténeti helyzetfelmérésnek is tekinthető alapművet,

amely hasznos és megkerülhetetlen kiindulópontja lehet a további kutatásoknak. Annál is inkább, mivel a szerzők nem titkolják a bizonytalanságokat, és az egyes állítások feltételes voltát, mintegy jelezve a nyitott kérdéseket és a lehetséges kutatási irányokat.

A könyv első fejezete a Mithras istenség előtörténetét (mittani-hettita szerződés, Rigvéda, Aveszta, perzsa vallás, hellenisztikus államok) és a misztérium római megjelenését tárgyalja, amely végeredményben egy folyamatot zár le. Ebben a folyamatban fontos közvetítő szerepet látszik betölteni a kommagénéi királyság, illetve az I. Antiokhosz Epiphánész (Kr. e. 70/69–35/34) által végrehajtott vallási reform, melynek végeredménye egy összetett napisten-alak (Apollón-Mithrász-Héliosz-Hermész), aki Rómában már „új, önálló istenalakként jelenhetett meg” (I,81). Szabó Ádám szerint „a Kr. u. I. század vallási, társadalmi és politikai viszonyai szinte kínálták a lehetőséget egy olyan misztérium létrehozásához, amelynek központjában a római vallásban példátlan hatalmú és az embert személyesen, illetve tevőlegesen is támogató istenalak állt.” Ennek megalkotója csakis egy „művelt orientális személy”, „képzett csillagász és filozófus”, illetve olyan „rendszerező elme” lehetett, aki „közismert és egyenként értelmezhető motívumokból egy komplex és a kívülálló számára érthetetlen rendszert tudott megalkotni, azaz megalapította Mithras misztériumait” (I,91). Ez a vallás elsősorban az adminisztrációs központokban és a katonai táborok környékén bontakozott ki, egyfajta „testvériség”-be tömörítve a beavatottakat (a kereszténységen belül tapasztalható lehetséges párhuzamra lásd Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris 1992). Elitorientáltsága, valamint a nőknek a misztériumokból való kizárása azonban gyakorlatilag lehetetlenné tette, hogy valaha is univerzális tömegvallássá váljon.

Mivel ezen rész minden egyes alfejezete egy szakirodalmi ismertetővel zárul, ez egyben látteleletét is adja a magyar tudományos érdeklődésnek, és feltárja az esetleges fehér foltokat. Ilyen pl. az óperzsa kor, melynek fontossága a judaizmus és az Ószövetség történetének tekintetében egyre jobban körvonalazódik, és amelynek gyakorlatilag nincs magyar szakirodalma (I,32.56.69). Ezen javíthatna pl. Pierre Briant, *Histoire de l'empire perse* (Paris 1996) című művének lefordítása.

A történeti felvezetést követően kerül sor Mithras misztériumainak az ún. „teológiai” megközelítésére. A soron következő fejezetek tehát most már magát a vallási rendszert, annak tanítását, szimbólumait és kultuszát tárgyalják. Elsőnek természetesen maga „Mithras, az univerzális isten” („Legyőzhetetlen Nap”, illetve „Teremtő”) kerül a figyelem középpontjába, amelyet a mítosz (Mithras születése a sziklából, küzdelme a bikával, lakoma) ismertetése követ. Ebben fontos szerepet játszott „az asztronómiai-asztrológiai tudás” (I,206).

A továbbiakban az olvasó megismerkedik a kozmoszról és a lélekről vallott tanításokkal, a hét beavatási fokozattal és a hét égi szférával, illetve a szertartásokkal (pl. beavatás, szakrális lakoma), amelyek csak látszólag hasonlítanak a keresztény szertartásokra.

A könyv utolsó fejezete szintén történeti jellegű: Mithras misztériumainak hanyatlását és bukását vázolja. Ebből világosan kitűnik, hogy első ádáz ellenfelei nem annyira a keresztények, hanem sokkal inkább az epikureusok voltak. A kereszténység csak később, hatalmi pozícióba kerülve lépett fel egyre következetesebben ellenük, elsősorban a megtévesztésre könnyen okot adó párhuzamok és hasonlóságok miatt. Ebben kétségtelenül fontos szerepet játszottak a különböző tiltó vagy korlátozó jellegű ún. „pogányellenes” császári rendeletek is (lásd *Code Théodosien, Livre XVI, Sources Chrétiennes 497, Paris 2005*). Nem csoda tehát ha „Mithras kultuszának régészeti megfogható nyomai a IV. század vége után eltűnnek” (II,172). Hiszen a keresztény birodalom nem tűri a másságot és a sokféleséget.

A valójában csoportmunkának is tekinthető mű (lásd pl. a fordításban és a szakmai ellenőrzésben közreműködők névsorát) egyik legfőbb érdeme az a logikus történeti-teológiai vonalvezetés, amely kidomborítja a Mithras misztériumok belső logikáját, időnként ábrák segítségével is felhasználva a szemléltetésre. Ennek köszönhetően a rendszert mintegy belülről szemlélhetjük (már amennyire azt a források engedik), jóllehet mindvégig világos marad, hogy azt végeredményben csak az egyes beavatási fázisokon áthaladva lehetett igazán megérteni, hiszen a misztérium csak a „spirituális út” végén tárulkozott fel a maga teljességében. Mindazonáltal az olvasó előtt körvonalazódik a római birodalom vallási és szellemi arculata, amely elsősorban azért is fontos, mert Mithras misztériumainak a virágkora (Kr. u. 2. század második fele – 3. század) gyakorlatilag egybeesik a keresztény hit- és intézményrendszer kikristályosodásával, illetve a kereszténység területi és demográfiai kiteljesedésével. A mű tehát hasznosnak bizonyulhat az ókeresztény kutatások terén is.

Végezetül pedig nem lehet szó nélkül hagyni mindazokat a kiegészítő jegyzékeket, amelyet a munkát lezárják és használatát megkönnyítik, és amelyek a maguk gazdagságában is eléggé egyedülállóak: idézett szerzők és művek (II,175-189), szakirodalom (II,191-243), forrásmutató (II,245-298), illetve képjegyzék (II, 299-315). Mindezek alapján a mű joggal tekinthető a további kutatást is elősegítő kézikönyvnek, illetve a magyar tudományosság egyik figyelemre méltó teljesítményének.

Jakab Attila

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.

Kákosy 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.

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

Angol címben nem használunk minden főnévnl 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 mentsék bele a fájlba, amikor leadják a cikket. Ennek módja: a Menüben Fájl → Mentés másként → Eszközök → Mentési beállítások → Truetype betűtípusok

beágyazása (az alatta levő két lehetőséget nem kell kipipálni). Ezzel a módszerrel a használt karakterek átmennek, anélkül, hogy az egész fontkészletet küldeni kellene.

Kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, még sorkizárt se legyen.

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

Kérjük szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Köszönjük!

*A Vallástudományi Szemle szerkesztősége
Budapest, 2006. 06. 03.*

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A Vallástudományi Szemle című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. Szerkesztőségében és a szerkesztőbizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat a tervek szerint egyelőre évente két alkalommal (félévenként) jelenik meg, később, remények szerint sűrűbben. Az alapítói jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alagra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra 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. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományterületen a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

5. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, a MAB Hit- és Vallástudományi Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

6. 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 kitért 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

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. Andrásy 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

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt

7624 Pécs, Rókus u. 5/1.

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

TÁJÉKOZTATÓ

A „VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE” C. FOLYÓIRAT
megrendelésének és előfizetésének módjáról

AZ ELŐFIZETÉSI DÍJ 1.100.- FT/ÉV (2 szám évente)

A FOLYÓIRAT MEGRENDELHETŐ:

- ✓ A Zsigmond Király Főiskolán
- ✓ ERDOS.BELA@ZSKF.HU E-MAIL CÍMEN,
- ✓ 467-7600/162 MELLÉKEN ERDŐS BÉLÁNÁL,
- ✓ LEVÉLBEN: ZSKF 1039 BUDAPEST, KELTA U. 2.
VAGY: ZSKF 1300 BUDAPEST, PF. 47.