
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2015

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenegyedik évfolyam, 2015/2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A Szerkesztőség címe:
Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

TARTALOM

TANULMÁNYOK

PECSUK OTTÓ: A szerkesztő előszava számunk tanulmányai elé	5
FODOR ZSÓFIA: Vallásosság a posztmodern korban	9
MÚJDRICZA FERENC: Mitikus összhagzattan	23
PÉNTEK DÁNIEL: Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriban – Összehasonlító elemzés Ámósz és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10-17) és a prófétaagra utaló Mári szövegek alapján	35

FORRÁS

NÉMETH GYÖRGY: Az epidaurosi Asklépios - szentély gyógyulási feliratai	57
CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL: Az epidaurosi gyógyulási feliratok	62
RADI ANITA: Diana Ephesia Multimammia szobrainak leírása egy 18. századi latin nyelvű műben	73

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: Hamvas Béla A bor filozófiája című művének keletkezése és felépítése	91
--	----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

KOVÁCS ÁBRAHÁM: A vallástudomány és a protestáns teológia határkérdései és mai relevanciájuk Kovács Ödön rendszeralkotása kapcsán	105
---	-----

HÍREK	125
-------	-----

RECENZÍÓK	131
-----------	-----

A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA SZÁMUNK TANULMÁNYAI ELÉ

A Vallástudományi Szemle 2015. XI. évfolyam 2. számában igyekszünk az előző számhoz hasonlóan fiatal egyetemisták és kutatók vallástudományi illetve teológiai munkáiból ízelítőt adni olvasóinknak. Nagyon fontos, hogy a 2015-ben megújult Vallástudományi Szemle fóruma lehessen a legfiatalabb kutatónemzedék tagjainak is. Mondanunk sem kell, hogy a tudományos pálya, és azon belül a vallástudományt művelők pályája a mai Magyarországon nem tartozik a vágyott karrier-utak közé. Ezért is fontos biztatnunk és támogatnunk azokat, aki elhívást éreznek erre az útra, és tudományos seregszemléken, mint például az Országos Tudományos Diákköri Konferencia, már megmérettettek és nehéznek találtattak. Szeretettel ajánljuk e fiatal kutatók között tanulmányok rovatunk szerzőit, Fodor Zsófiát, Mújdricza Ferencet és Péntek Dánielt.

Fodor Zsófia a KRE Kommunikáció- és médiatudomány szakán végzett, és sikerrel mutatta be a 2015-os OTDK versenyen „Vallási attitűdök a posztmodern korban – A média »újravarázsoló« hatása” című dolgozatát. Itt olvasható tanulmánya ennek a dolgozatnak az átszerkesztett és rövidített változata. Mújdricza Ferenc a PPKE végzett szociológus hallgatója, aki jelenleg a SOTE szociológiai és mentálhigiénés doktori iskolájában folytatja tanulmányait. Az ő dolgozata egy nagyobb kutatás része, amelynek témája az antikvitás halál-felfogása. Péntek Dániel a KRE Hittudományi Karának hallgatója, aki tanulmányokat folytat az ELTE BTK Asszirológia tanszékén is, és e két tudományterület határvidékéről, Ámós próféta és a Mári próféták szerepének összehasonlításából írta díjnyertes OTDK dolgozatát, amelynek rövidített változatát ajánljuk olvasóink figyelmébe.

Pecsuk Ottó

TANULMÁNYOK

VALLÁSOSSÁG A POSZTMODERN KORBAN

FODOR ZSÓFIA

A POSZTMODERN TÁRSADALOMRÓL

Az 1960-as években – a gazdasági és társadalmi változások folytán – formálódott meg az igény a modernről való elhatárolódásra, így annak tagadásaként alakult ki a posztmodern társadalom és gondolkodásmód. A modern tagadásaként, de nem teljesen elvetve azok eszméit, hiszen a posztmodern jelszava az *anything goes*¹, vagyis bármi lehetséges. Lehetséges a legkülönbözőbb nézetek, tudásformák és életmódok egyidejű létezése. A posztmodern az előző korok azon törekvését utasítja el, hogy a saját ideológiájuk mindenhatóságát hirdetik, és az attól eltérő irányzatokat elítélik. A posztmodern tehát nem fogadja el a modern kornak azt az eszméjét, amely a felvilágosodás óta az emberi értelemhez és az állandóan előre haladó tudományos és technikai fejlődéshez köti egy jobb világ eljövételét. Nem veti el a tudomány eredményeit, sőt értékeli is, de megkérdőjelezi azok felsőbbrendűségét, önálló képességét az emberiség és társadalom felemelésére. Ily módon a posztmodern nincs ellentétben sem a modernnel, sem az előző korok irányzataival, hanem azok kizárólagosságát veti el. Sőt, nem hogy nincs ellentétben a korábbi irányzatokkal, hanem még ki is emeli belőlük azokat az elemeket, amelyek gazdagíthatják nézőpontunkat a világról. Törekszik a modern és a tradíciók összekapcsolására. A posztmodern nem egy új korszak, inkább egy új – pluralista – látásmód.²

Ennek a látásmódnak a következménye a relativizmus és az irracionálisizmus. Ha minden elfogadható, akkor nincsenek stabil értékeink, és nincs biztos tudásunk világ dolgairól sem. A relativizmus nem jelenti azt, hogy mindenkinek egyenlő módon igaza van – hiszen értelemszerűen az igazság csak abszolút lehet –, csupán azt, hogy szkeptikusan tekintsünk minden totalizáló törekvésre. A posztmodern perspektíva háborút hirdet az egész ellen, ugyanakkor megjelenik az egész képviselése is a különbségekkel szemben – Heller ezt egy olyan háztartáshoz hasonlítja, melyben sok mindenre szükség van.³ Kétirányú folyamat, amely egyszerre detotalizál és retotalizál, egyszerre heterogenizál és homogenizál, lokalizál és

¹ Paul Feyerabend szállóigévé vált mondása. Szó szerinti jelentése: minden elmegy, bármi lehetséges.

² „Bevezetés és definíció”: i. m.

³ HELLER: i. m.

globalizál.⁴ A posztmodern önellentmondásos – éppen jelmondata révén – nem csak a különbségeknek vagy a sokféleségnek van helye, hanem az univerzalizmusnak is, hiszen ha tagadná, önmagát is tagadná.

A „poszt” korunk meghatározó előtagja. Posztmodernizmus, posztindusztrializmus, posztmaterializmus, posztstrukturalizmus, posztkommunizmus – minden „poszt”. Az előtag széleskörű elterjedése sejteti, hogy valamin már „túl” vagyunk, legalábbis látszólag.

Jean-Francois Lyotard szerint túl vagyunk a nagy elbeszélések⁵ korán, így a posztmodern helyét a modernizmussal szemben jelöli ki. „Végőskig leegyszerűsítve a »posztmodern« a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg.”⁶ Túl vagyunk azon a modernitáson, amely elvetette a narratívákat (például a világ mitológiai magyarázatát), és amelyek helyébe a tudományt ültette egyedüli világmagyarázó elvként. Ezek az elméletek – hatalmi segítséggel ugyan – jogosultságot nyertek arra, hogy irányelvekkel szolgáljanak a társadalom működtetésére.⁷ A posztmodernből szemlélve a tudományba vetett hit is csak egy mítosz a sok közül. „Sőt nemcsak, hogy a tudomány nem képes a mítoszokat felszámolni, hanem egyes esetekben még igazolja is némely mítosz bizonyos állításait.”⁸ A különböző korok egységesítő jellegű metanarratívái összeomlottak. Ennek eredménye egy végső elv nélküli, töredezett tudás, ahol az abszolút elvek és igazságok helyét a kisebb, helyi elbeszélések veszik át. Ezek az egyéni vagy regionális történetek, avagy nyelvhasználatok és gondolkodásmódok szembeszegülnek minden totalizáló törekvéssel, minden olyan ideológiával, amely egyetlen abszolút igazság, vezérelv létezését támogatja. A különböző nyelvjátékok⁹ „[...] mozaikszerűen hoznak létre intézményeket – ez a lokális determinizmus.”¹⁰ Vajon nem épp a kis elbeszélések és a detotalizáció hirdetésével teremti meg a posztmodern saját metanarratíváját?

⁴ Gondoljunk csak arra, ahogy az Európai Unió egységesíti a közös pénz vagy jogszabályok bevezetésével az európai országokat, ugyanakkor a határok megnyílása a migráció felerősödéséhez vezet, így a helyi kultúrák keveredése heterogén társadalmakat hoz létre. De ugyanez a helyzet a McDonald's jelenséggel is, amely a globális termékkínálat mellett a helyi sajátosságoknak is teret ad. Számos példát lehetne felhozni.

⁵ A nagy elbeszélés, vagyis a metanarratíva a posztmodern filozófia alapfogalma, amelyet Lyotard vezetett be. „Ez egy korszak elmélete, ideológiája, ami egyetemesség jelleggel magyaráz meg történelmi, társadalmi, tudományos jelenségeket, ezzel igazolja is egyúttal létezésének, működésének módját, helyességét”. „Mi a metanarratíva?”: i. m.

⁶ LYOTARD: i. m. 8.

⁷ „Mi a metanarratíva?”: i. m.

⁸ BOROS: i. m.

⁹ A pluralista kultúra sok nyelvjátékkal operál. Nem létezhetnek univerzális érvényű szabályok – a tudomány is csak a saját nyelvjátékát ismeri, éppen ezért nem képes legitimálni más nyelvjátékokat. Ld. SWEETMAN: i. m.

¹⁰ LYOTARD: i. m. 9.

Heller szerint Lyotard elmélete „[...] vaskosan képviselte a modernista gondolkodást, melyet meghaladni szándékozott. Hiszen éppen a nagy elbeszélés szelleme diktálja, hogy egy korszakból állandóan egy új korszakba lépünk s képesek legyünk a maga teljességében le is írni ezt az új korszakot. Ez tehát még nem detotalizálás. A történetiszemlélet detotalizálása akkor következik be, mikor nem korszakváltásról, hanem perspektíva-váltásról kezdünk beszélni. A nagy elbeszélés nem azért van eltűnőben, mert már meghaladtuk a modernitást, hanem mert más szemszögből tekintünk rá.”¹¹

A fejlett nyugati társadalmak túl vannak a „hiányon” is. A modernitás tömeges jólétet, materiális bőséget biztosít polgárainak. A magas gazdasági fejlettség és a demokratikus politikai rendszer lehetővé tette a posztindusztriális társadalmak¹² létrejöttét. Daniel Bell szerint a javakat termelő társadalom átváltozott információs vagy tudástársadalommá¹³, ahol az árucikkek mennyisége helyett a szolgáltatások minősége, valamint az új technológiák válnak fontossá. Az elektronika forradalma (1970-től kezdődően) nem csak technológiai változásokat hozott, hanem új foglalkozások, szakterületek megjelenését is lehetővé tette. A gazdaság húzóágai a tudásigényes ágazatok lettek, mint például az informatika, a robottechnika, a tudományos kutatás-fejlesztés, az üzleti-információs szolgáltatások. Nemcsak, hogy az alapvető megélhetési, de a másod- és harmadlagos szükségletek is kielégíthetőek, így a szabadidő és a pihenéssel töltött idő mennyisége megnövekedett, és megjelent az önmegvalósítás szükséglete. Kialakult a posztmaterialista értékrend¹⁴, vagyis olyan értékek válnak fontossá, amelyek az életminőség javítását célozzák. Az anyagi szükségletek felől az ökológiai értékek, környezetvédelem, közösségi aktivitás és kreativitás, valamint az élmények felé fordul a társadalom tagjainak figyelme. Gerhard Schulze az élménytársadalom¹⁵ kifejezéssel él, amelyben rávilágít a szűkösségtől megszabaduló, ámde másfajta nehézségekkel szembesülő társadalom problémáira. A lehetőségek bővülésével az értelmes élet megvalósítása és a hétköznapi életben való eligazodás egyre többeknek okoz nehézséget. Az élet megélése és átélése válik fontossá – amely igényre élménypiac és élményközösségek szerveződnek. Az élményorientált ember számára a szórakozás munkává válik, s ezeket a tevékenységeket tudatosan – élményracionálisan – alakítja ki. A növekvő igények magukkal vonták a turizmus és vendéglátóipar, a tömegkommunikáció és reklámpiac, valamint a divat- és szórakoztatóipar fellendülését.

¹¹ HELLER: i. m.

¹² BOZÓKI-SÜKÖSD: i. m.

¹³ A tudás-, vagyis a posztindusztriális társadalom a szolgáltatásokra épül, ahol a nyers izomerő vagy energia helyét az információ váltja fel. Bozóki-Sükösd hivatkozik Bellre: i. m.

¹⁴ Uo.

¹⁵ SCHULZE: i. m.

Ulrich Beck szerint túl vagyunk a „vagy-vagy” elválasztó és egyértelmű világán, amelyet az „is-is” vagy az „és” egymásmellettségének bizonytalan világa váltott fel. A modernitásban a szembenállás logikájának megfelelően olyan ellentétpárok mentén gondolkodtak, mint a jó-rossz, kifizetődő-nem kifizetődő, barát-ellen-ség, férfi-nő, munkaidő-szabadidő stb. A kategóriák határai elmosódtak, így a politikai rendszerváltás igénye is felmerül. A célracionalitáson túllépve a reflexív modernításban¹⁶ a társadalom posztracionális jelleget ölt, amely ún. rizikó- vagy kockázat-társadalmat hoz létre. „[...] Míg az ipari társadalomban a gazdaság termelésének »logikája« uralkodik a kockázat termelésének »logikája« felett, addig a kockázat-társadalomban ez a viszony megfordul.”¹⁷ A kockázat-társadalom motorja a kiszámíthatatlanság, vagyis az előre nem látható mellékhatások.¹⁸

A megváltozott körülmények között a vallásosság módja és értelmezése is átalakult.

VALLÁSOSSÁG A POSZTMODERN KORBAN

A gazdasági, kulturális és társadalmi átalakulás következményei az emberek világnézeti meggyőződésében is tükröződnek. A korszakváltást jelzi, hogy míg a premodern társadalmakban a vallás a mindennapok alapvető része volt (sőt, maga a kifejezés sokáig nem is létezett, hiszen mindenki hitt természetfeletti erő létezésében, így nem szükségeltett a vallásos-nem vallásos megkülönböztetés¹⁹), addig a modernítésben a vallás már nem „divat”. Weberi kifejezéssel élve: megtörtént a világ „varázstalanítása”. A posztmodernben pedig szemtanúi vagyunk, ahogy a tudományos világkép válságával párhuzamosan ismét divatossá, népszerűvé válik egy a korábbiaktól sok tekintetben eltérő vallásosság. Az átalakulást, amely az elmúlt században a vallásosság terén végbement, kezdetben a szekularizáció, majd az individualizáció fogalmával írták le.

¹⁶ A reflexív modernitás a társadalom láthatatlan önátalakulása. Az a folyamat, ahogy az ipuszt-riális modernség korszakából átlép a kockázatok korszakába az önállósult modernizálódási dinamika során – ezt a reflexszerű átmenetet nevezi reflexivitásnak. MÁRKUS: i. m.

¹⁷ BECK: i. m. 18.

¹⁸ MÁRKUS: i. m.

¹⁹ Vö. LOVÁSZ: i. m. 24. A jelen korban sincs minden népnek szava arra, amit mi vallásnak nevezünk. Timothy Fitzgerald szerint a „vallás” nyugati kifejezés, amelynek mai használatát a kapitalizmus és kolonializmus promotálása, alkalmazása határozta meg. Szélsőséges nézetnek tűnhet, hogy az ún. vallások, szerinte, „nemlétező dolgok”, így nem is körülhatárolható a fogalom. Vö. még SZÁNTÓ: i. m. 18. Például az iszlám országokban nem merül fel az a kérdés, hogy valaki vallásos-e vagy sem.

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS INDIVIDUALIZÁCIÓ

Sokszor találkozunk azzal a kijelentéssel, hogy Európában az egyház válságban van. A társadalomtudósok a kontinens elvallástalanodását a különféle szekularizációs elméletekkel magyarázták. A későbbiekben egyre inkább elfogadottabbá vált az a nézet, hogy nem elvallástalanodásról, hanem individualizációról kell beszélni. Nem a vallás tűnt el az emberek életéből, hanem a vallásosság módja alakult át. A tradicionális egyházhívők száma egyre inkább csökken, miközben növekszik azoknak a száma, akik az új, individuális vallásosságot részesítik előnyben. Az effajta új vallásosság követőit gyakran illetik a „maga módján vallásos” kifejezéssel, amelynek jellemzésére a későbbiekben kerül sor.

A szekularizáció egyik általános és leegyszerűsített értelmezése szerint minél modernebb egy társadalom, annál kevésbé vallásos.²⁰ Ez a felfogás azonban csak Európára jellemző, ahol a modernizáció és a szekularizáció folyamatait szükségszerűen összekapcsolják. Éppen ez a felfogás okozza a fogalom körüli vitát az amerikai és európai társadalomtudósok között.²¹

Az elgondolás, hogy a vallásvesztés a modernitás elkerülhetetlen következménye, onnan eredeztethető, hogy a tudományos fejlődés és a növekvő racionalitás Európában felváltotta az irracionalitást és a babonás elképzelések világát. Nietzsche bejelentette Isten halálát, Marx a tömegek ópiumaként, Freud pedig illúzióként tekintett a vallásra. Dürkheim a társadalmi rend metaforájaként magyarázta, míg Weber hitte, hogy a racionalizáció lerombolja a premodern világképek „bűvös kertjét”. A 20. század előrehaladtával egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az említett modern gondolkodók tévedtek. Berger szerint a tévedés oka, hogy nem ismerték fel, hogy a modernitás fő jellemzője nem a szekularizáció, hanem a pluralizmus.²²

Sokféle modernitás és sokféle szekularizáció létezhet. A vallási és a világi szférák közötti szakadás érzékelhető, amely a hagyományos kereszténység és a modern tudomány, valamint állam szétválásaként mutatkozik meg leginkább. Európában a szférák közötti határok jól elkülönültek és áthelyeződtek, így a vallás a magán-szférába szorult. Az amerikai társadalom sokkal vallásosabb, ám nem mondható, hogy kevésbé világi vagy modern lenne, mint az európai társadalmak. Casanova szerint Amerika példája kitűnően igazolja, hogy a modern, szekuláris és differenciált társadalom nem hogy korlátozza, de elő is segítheti a vallásosság terjedését.²³

A funkcionálisan differenciált társadalmakban a korábban mindent átfogó vallási rendszer a társadalom egyik alrendszerévé vált, amely mellett más alrend-

²⁰ HORTON: i. m.

²¹ CASANOVA: i. m.

²² BERGER: i. m.

²³ CASANOVA: i. m.

szerek is jelen vannak. Tehát az intézményesített vallás elvesztette az irányítást és a kontrollt a többi alrendszer felett.²⁴

A szekularizációs folyamat meghatározását illetően nincs egységes álláspont, sőt gyakran egymásnak ellentmondó vélemények látnak napvilágot. A társadalomtudósok különböző szinteket és jelentéseket különböztetnek meg a szekularizációval kapcsolatban, így a hangsúlyok is máshova kerülnek egy-egy szerzőnél.

Horton²⁵ külső és belső, Dobbelaere²⁶ társadalmi, szervezeti és egyéni szinteket különböztet meg. Casanova²⁷ megkülönbözteti a vallásos hit és gyakorlat visszaesését, a vallás privatizációját és a világi szférák funkcionális differenciálódását. Luckmann²⁸ a társadalmi szekularizációt, vagyis az egyházorientált vallás perifériára kerülését állítja középpontba. Lifton²⁹ a folyamatot az egyén kulturális hagyományainak életadó szimbólumaihoz (pl. család, vallás, életciklusok, eszmarendszerek) fűződő összeköttetés-érzésében történt szakadésként írja le. Berger³⁰ az intézményi differenciálódásra, a francia mintára történő vallásellenes politikai szándéokra és a kommunista rendszerek elnyomó gyakorlatára hívja fel a figyelmet. A folyamatot főként a társadalmi és kulturális szektorok kikerüléseként értelmezi az egyházi fennhatóság alól, miközben rávilágít a tudat szekularizációjára, ami annyit jelent, hogy a modern társadalmakban egyre többen vannak olyanok, akik nem vallási alapon értelmezik a világot és saját életüket.³¹

Az európai népesség jelentős része felhagyott a tradicionális vallásgyakorlással, ugyanakkor magas maradt azok száma, akik valamiféle személyes vallásos meggyőződéssel rendelkeznek. Ennek ellenére az európaiak nagy része még mindig kereszténynek tartja magát a legerősebben szekularizált országokban is, amely egyfajta látns és általánosan tovább élő keresztény kulturális identitás meglétére utal. Frappáns megfogalmazás Európa ezen kettős helyzetére Davie-től a „kötöttségek nélküli hit”, ill. Hervieu-Léger-től a „hit nélküli kötöttség” állapota. Amerikában sokkal nyitottabb, szabadabb és egymással versengő vallási piacok alakultak, valamint széles körben elterjedt az individuális vallásosság is. A szekularizáció helyett érdemesebb tehát egyházatlanodásról és vallási individualizációról beszélni.³²

Luckmann véleménye szintén az, hogy a vallás nem fog eltűnni, inkább átalakul egyfajta láthatatlan vagy egyéni vallási formává.³³

²⁴ DOBBELAERE: i. m.

²⁵ HORTON: i. m.

²⁶ DOBBELAERE: i. m.

²⁷ CASANOVA: i. m.

²⁸ RÁCSOK (2013)

²⁹ Uo.

³⁰ BERGER: i. m.

³¹ RÁCSOK (2013)

³² CASANOVA: i. m.

³³ HORTON hivatkozik Luckmannra: i. m.

A felvázolt elméletek alapján kijelenthető, hogy sokkal inkább individualizációs, detradicionalizációs, mintsem európai értelemben vett szekularizációs folyamat zajlik. Nem elvallástalanodás, hanem a vallásosság módjának átalakulása figyelhető meg. A szekularizáció eszméje is a modernitás „nagy elbeszélése”, amely mítosz Harvey Cox szerint immáron halott.³⁴ A jelen korszakra találóan alkalmazza Jürgen Habermas a posztszekuláris jelzőt, amely nem a vissza-egyháziasodásra utal, hanem arra a kulturális sokszínűségre és perspektívaváltásra, amely más elemekkel egyenrangúan a spirituális magyarázatokat és megoldási módokat is elfogadja.³⁵

A POSZTMODERN VALLÁSOSSÁG JELLEMZŐI

Nem csak a posztmodern definiálása ütközik nehézségekbe, hanem a fogalmak „széttöredezettsége” révén azok a kifejezések, kategóriák is, amelyek a korábbiakban meghatározottak voltak. Hogy mit jelent a vallás, vagy ki tekinthető vallásosnak, átértelmeződik a posztmodernben. A posztmodern vallásosság leginkább úgy ragadható meg, ha definiálás helyett a jellemzőire koncentrálnunk.

A posztmodernitás elsődleges jellemzője a pluralizmus és a relativizmus. Ahogyan már korábbi fejezetekben kifejtésre került, a sokféleség és a multiopció minden életterületen megmutatkozik. Különböző politikai és vallási meggyőződések, életmódok, értékek és világnézetek sokasága vetekszik egymással – „nem csupán a messzi távolban, hanem rögtön itt a szomszédban.”³⁶ A vallásos dinamizmus leginkább az iszlám térnyerésében figyelhető meg, azonban egyes európai országokban a katolicizmus, valamint Oroszországban az ortodox egyház is megújulóban van. Az ortodox judaizmus terjed Izraelben és Amerikában, valamint a keleti irányzatok, mint a hinduizmus és a buddhizmus népszerűsége az európai és az amerikai kontinensre is kiterjed.³⁷ Mindemellett sorra alakulnak a különféle új egyházak, és a felekezethez nem kötődő személyes vallási meggyőződéssel rendelkezők aránya is rohamosan nő. „Egyszerűen szólva: a modernitást nem Isten hiánya jellemzi, hanem sok isten jelenléte.”³⁸ A vallási érdeklődés fellendülése nem csak a vallásgyakorlók szempontjából lényeges, hanem az intellektuális és tudományos nyilvánosság érdeklődése is megélné a vallási téma iránt.³⁹

A vallási pluralizmus szemléltethető az ún. kávéházi megközelítéssel is. „[...] A posztmodern ember mintha étlapról válogatna, szabadon kiválasztja a számá-

³⁴ RÁCSOK (2013)

³⁵ DIÓSI: i. m.

³⁶ BERGER: i. m.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ KAUFMANN: i. m.

ra megfelelő vallást, vallásgyakorlati módot, eszmét, erkölcsi szabályrendszert, vagyis független a korábban adottságként létező vallási tekintélyektől.⁴⁰ Ezt a megközelítést turmixvallásnak⁴¹ is nevezhetjük, hiszen az „étlap” elemei kombinálhatóak, alakíthatóak is. Nemcsak a társadalomban, hanem az egyénen belül is békésen megfér egymás mellett több „nagy narratíva”. Előfordulhat tehát, hogy valaki egyszerre vallja magát buddhistának és kereszténynek.⁴² A különféle vallások és tradíciók összedolgozásából sajátos vallásosság alakul ki. A vallásosság eme típusa azonban nem tekinthető általánosnak, hiszen létezik a tradicionális egyházi vallásossághoz közelebb álló posztmodern felfogás is. Például karizmatikus csoportok alakulása, vagy a vallásos tapasztalatok felértékelődése, Istenhez való közelség érzése jellemző rájuk. A másik véglet szintén megfigyelhető, amikor az egyén teljes közömbösséget mutat a vallás intézményei iránt, de lojális a helyi vallási közösségek felé. A vallásszociológusok az efféle jellemzőkkel rendelkező egyének vagy csoportok megnevezésére használják a maga módján vallásos, ill. nem egyházasan vallásos kifejezéseket.⁴³

Tomka Miklós további jellegzetességeket fogalmazott meg a maga módján vallásos csoporttal kapcsolatban. Ilyen például a mágikus istenhit (vagyis hogy bizonyos technikák vagy cselekvések segítségével irányítható a természetfeletti erő), továbbá az, hogy a tradicionális gyülekezetek helyét konkrét személyek (guruk, sámánok, mesterek stb.), helyek és technikák váltják fel.⁴⁴ Ha az egyén valamely közösséghez tartozik, úgy érezheti, hogy annak kultusza is kötelezi, ezt pedig visszahúzó, korlátozó erőként élheti meg, így inkább jellemző rá az egyedüllét és a távolságtartás.⁴⁵

Taylor szubjektív fordultnak nevezi a személyessé vált jelentésalkotás elfordulását a transzcendenciától az immanencia felé. Ugyanezt a jelenséget a Woodhead-Heelas szerzőpáros a vallástól a spiritualitás felé történő elmozdulásként értelmezi.⁴⁶

Diósi a személyes istenkép megingását emeli ki. „A fiatalok – ha egyáltalán – egy személytelen Isten-felfogást részesítenek előnyben. Egyre gyakrabban hallani arról, hogy az emberek, amikor »Istenről« beszélnek, egy szellemet, egy magasabb rendű lényt vagy egy különleges életerőt, energiát emlegetnek. Isten elveszíti arcát.”⁴⁷ Ebből levonható az a következtetés, hogy az emberek isten és saját maguk

⁴⁰ RÁCSOK (2010)

⁴¹ A turmixvallás kifejezés helyett sokan a barkácsolt vagy a *patchwork*-vallás megnevezést használják.

⁴² POWELL: i. m. 153.

⁴³ RÁCSOK (2010)

⁴⁴ Uo. hivatkozik Tomkára

⁴⁵ DIÓSI: i.m.

⁴⁶ RÁCSOK (2013)

⁴⁷ DIÓSI: i.m.

hitelességeért inkább képlékeny, kevésbé körvonalazott és általános fogalmakba öntik hitüket, ahelyett, hogy a fentről diktált, keresztény, közismert és kevésbé korszerű istenfogalommal élnének. Ez egyfajta individuális érettséget feltételez (fogalmazhatnánk úgy is, hogy a modernitásban a vallás is egyre inkább racionalizálódik), ugyanakkor a büntelenségből kiinduló nézetek gyakran kimerülnek a pusztá önigazolásra és önmegerősítésre „gyártott” istenképben.⁴⁸

A posztmodern vallásosság további jellemzőit Arnaldo Nesti⁴⁹ lényegre látóan fogalmazta meg, amelyek közül elsőként az ún. nomád állapotot írta le. „Korábban a vallásos ember úgy volt »vándorúton«, hogy tudta merre tart, céljait szem előtt tartva a jövőre koncentrált. A posztmodern nomád embere azért vándorol, mert nincsenek számára abszolútumok.”⁵⁰ A metanarratívák hiánya nem jelenti azt, hogy az egyén az érzékelésen alapuló szempontok kivételével minden mással szakít, hanem azt, hogy egy szempont elsajátítása elsősorban tapasztalati úton történik. Az élménytársadalomban a vallási tapasztalás is átélhetővé, élményszerűvé válik. A kész identitás, az előre meghatározott előírások nem felelnek meg a dinamizmusra, változékonyságra épülő modernitás elvárásainak, így a posztmodern vallásosság lényeges eleme a nyitottság az elmozdulásra, a másság keresésére. Davie megfogalmazásában az egyén egy teljes életre szóló elköteleződését egy konkrét egyházhoz felváltotta a vallásos kontextusok és élményforrások állandó keresése. A kereső ember a vallási piacon addig válogat, amíg meg nem találja a hozzá leginkább illő⁵¹ vallási identitást.⁵² Ez a folyamatos keresés egyedülletet eredményezhet az egyházi közösségekkel szemben, valamint sokakban a meg nem értettség érzését keltheti.⁵³

A második jellemzőt Nesti a csend túltengéseként határozza meg. „Mivel a csendről, szabadságról vagy szeretetről való beszéd, érvelés, vita, értekezés által nem alakítható ki személyes kapcsolat a Mással/Másikkal, elsőbbséget élvez az előbbiekkal szemben az érzelmileg táplált csend.”⁵⁴ Ez a csend mellőzi a racionális megértést és bizonygatást. Az intézményes vallásosság túlzott formalitása, behatárolt liturgiája és szóhasználat nem teszi lehetővé a vallás megélését. A posztmodern ember több érzelmi rítust igényel.

A posztmodern vallásosság következő sajátossága Nesti szerint az ember önmagával, saját létezésével kapcsolatos bizonytalansága, amely reflexióra készteti a

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ A Nesti-féle jellemzők ismertetése Rácsok alapján. Rácsok hivatkozik Nestire (2010)

⁵⁰ Uo.

⁵¹ „[...] Az élmény- és médiatársadalom hétköznapijaiban begyakorolt magatartásformák vallásos téren is megmutatkoznak: vallásos téren is, ha nekem valami nem tetszik, egyszerűen »kiszállok«, (külsőleg vagy/és belsőleg) kikapcsolok, illetve más »programra« váltok”. Diósi: i. m.

⁵² Rácsok hivatkozik Davie-re (2013)

⁵³ Diósi: i. m.

⁵⁴ Rácsok (2010)

„vándort”. A folyamatos újragondolás, amely által egyre nyilvánvalóbbá válnak az egyén másokkal és a világgal kötött kompromisszumai, elősegíti a különbözőség elfogadását, vagyis egy kevésbé arrogáns és kevésbé naiv felfogást a világról és másokról. Powell szerint a média által közvetített kulturális üzeneteknek köszönhetően a posztmodern ember kezd ráébredni arra, hogy a rituálék, a vallási dogmák és a mítoszok mind csak a kultúra és a társadalom szüleményei. Ennek köszönhetően alkalmassá vált kételkedően tekinteni önmagára és saját hitére, és hiába tette magáévá valamelyik nagy narratívát, képes kritikusan, ironikusan szemlélni azt.⁵⁵ A reflexió – a folyamatos kutatás révén – a hit elmélyítését is szolgálja.⁵⁶

Végül az utolsó – Rácsok megfogalmazásával élve –, hogy „[...] az egyént nem csupán önmagában értelmezi, hanem a hagyományosnál sokkal erősebben érzi a kapcsolatot önmaga és a világegyetem között, vagyis érzékeny a környezetére. [...] A világegyetem ilyenfajta tisztelete etikai következményeket hordoz: a felelőtlen fogyasztásról, a profit mindenre kiterjedő logikájáról való lemondást, melynek helyébe a szolidaritás választása kerül.”⁵⁷

KITEKINTÉS A MAGYARORSZÁGI TENDENCIÁKRA

Idáig a posztmodern kor – főként a nyugati társadalmak – vallásosságára vonatkozó általános tendenciák és jellemzők kerültek bemutatásra, azonban érdemes megemlíteni a „keleti blokk” országainak – a Nyugattól eltérő történelmi és kulturális tényezőkből adódó – fejlődési sajátosságait.

Egyrészt meghatározó szereppel bír a diktatúra alatt eltöltött idő, másrészt már az azt megelőző időszakban is megfigyelhetőek bizonyos eltérések, amelyek az elsődlegesen agrár- és az elsődlegesen ipari társadalmak közötti különbségek mentén keresendők. Az egykori Osztrák-Magyar Monarchia országaiban a szekularizáció⁵⁸ részben az erőltetett urbanizáció velejárójaként figyelhető meg. A szovjet hatalom kommunista diktatúrája ugyancsak a vallási élet magánszférába szorulását eredményezte. Az erőszakos deszakralizációs rendszer a vallást egyfelől demonizálta, helyenként pedig üldözte is. A szekularizáció nyugati jellemzőihez hasonló folyamatok jellemezték Magyarországot is, azonban sokkal intenzívebben jelentkeztek. A folyamat felgyorsultságát mutatja az 1960-as és 1970-es évek nemzetközi összehasonlítása, amelyből kiderül, hogy Nyugat-Európában a korábbi arány

⁵⁵ POWELL: i. m. 152.

⁵⁶ DIÓSI: i. m.

⁵⁷ RÁCSOK (2010)

⁵⁸ A nyugati társadalmak átalakulására inkább használják a szekularizálódott, míg a közép-európai társadalmakra a szekularizált kifejezést. Ez utóbbi kifejezésben érezhető a kötelezően előírt jelleg. SZÁNTÓ: i. m. 98.

felére, Magyarországon viszont az egynyolcadára esett vissza a templomba járók aránya. A '70-es évek végén már megfigyelhető a vallási fellendülés, két évtized alatt 5-6 %-kal emelkedett a hívők száma.⁵⁹

Tomka Miklós három részletet emel ki a magyarországi elvallástalanodással kapcsolatban. Egyrészt, hogy gyorsabban jelentkezett, mint Nyugat-Európában, vagy mint a többi volt szocialista országban. A második, hogy meggyengült a vallási szocializáció, csökkent a családi gyökerezettség és hagyományozottság, ezzel szemben vallási éledés mutatkozott a fiatal felnőttek körében (Nyugaton ezt a csoportot vallásvesztés jellemezte). Végül az egyház társadalmi szerepének és a kereszténység kulturális képviselőjének és közvetítésének meggyengülése a vallási fogalmak elmosódását eredményezte.⁶⁰

Az Aufbruch 1998-as kutatás besorolása szerint a magyar társadalom az ezredfordulón a nem vallásos országok csoportjába került, és még a volt szocialista országokkal összehasonlítva is jelentősen elvallástalanodott.⁶¹ A társadalom többségének életét, politikai beállítottságát, munkáját, emberi kapcsolatait a vallás nem befolyásolja. Bár a vallásos emberek száma kis mértékben emelkedik, az intézményes keretek helyét egyre inkább átveszik az alternatív, ezoterikus vallási tartalmak, valamint a kis közösségek iránti érdeklődés.⁶²

A 2011-es népszámlálási adatok alapján is arra lehet következtetni, hogy a magyar társadalomban nő az egyházhoz nem tartozó, maguk módján vallásos emberek száma, míg a hagyományos egyházhoz tartozók száma csökken. Az egyházhoz, felekezethez nem tartozó hívők aránya tíz év alatt a teljes népesség körében 2,2%-kal emelkedett. Fontos megjegyezni, hogy a vallással kapcsolatos kérdésre 2001-ben a népesség sokkal nagyobb arányban (a népesség 89,2%-a) válaszolt. Nem célszerű tehát az abszolút számok összehasonlítása, viszont az arányok alakulása hitelesen árulkodhat bizonyos tendenciákról.⁶³

⁵⁹ RÁCSOK (2013)

⁶⁰ TOMKA: i. m. 256-261.

⁶¹ Azt, hogy vajon vallásosabb-e a mai magyar társadalom, mint mondjuk az 1989-et megelőző húsz évben, nem lehet megmérni. Nem létezik olyan kritériumrendszer, amely alapján meg lehetne mondani, hogy az egyik társadalom vallásosabb, mint a másik. Azt viszont lehet mérni, hogy a rendszerváltás következtében eltűnő korlátozó tényezők hatására vallásosabbak lettek-e az emberek, vagy sem. SZÁNTÓ: i. m. 13.

⁶² RÁCSOK (2013)

⁶³ MÁTÉ-TÓTH-NAGY: i. m.

Vallási összetétel a 2001-es és 2011-es népszámlálási adatok alapján⁶⁴

vallás, felekezet	2001			2011		
	fő	a népesség	a válasz- adók	fő	a népesség	a válasz- adók
		százalékban			százalékban	
összes egyházhoz tartozó	7610613	74,5	83,7	5432194	54,7	75,1
katolikus	5558961	54,5	61,1	3871881	39	53,5
református	1622796	15,9	17,8	1153442	11,6	15,9
egyéb egyházhoz tartozó	428856	4,1	4,8	406871	4,1	5,7
egyházhoz nem tartozó*	1483396	14,5	16,3	1659023	16,7	22,9
ateista	..	..	..	147386	1,5	2
nem válaszolt, ismeretlen	1104333	10,8	x	2699025	27,2	x
összesen	10198315	~100	100	9937628	~100	100

*2001-ben az ateistákkal együtt

ÖSSZEGZÉS

A posztmodern társadalom, azon belül a vallásosság átalakulásának kutatása egyre nagyobb teret kap. „Nagyon sokszor találkozunk azzal a kijelentéssel, hogy válságban van ma az egyház Európában, mivel annak tanításrendszere elavult, képei és kifejezőmódja elidegenedett és érthetetlen a mai ember számára.”⁶⁵ A társadalomtudósok a különféle szekularizációs elméletekkel magyarázták a kontinens elvallástalanodását. A későbbiekben egyre inkább elfogadottabbá vált az a nézet, hogy nem elvallástalanodásról, hanem individualizációról kell beszélni. Nem a vallás tűnt el az emberek életéből, hanem a vallásosság módja alakult át. Számos tényező befolyásolja ezt az átalakulást, a folyamatban nem elhanyagolható a globalizáció és a különféle tömegmédiák szerepe, azonban ennek összefoglalása jelen tanulmány keretei között nem tárgyalható.

⁶⁴ A táblázat a KSH adatai alapján készült. 2011. évi népszámlálás – 10. Vallás, felekezet.

⁶⁵ SZILCZL: i. m. 198.

Irodalomjegyzék

- BECK, Ulrich: *A kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba*. Budapest, Századvég Kiadó, 2003. 18.
- BERGER, Peter: „Secularization Falsified”. *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*. 2008. február.
<http://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- „Bevezetés és definíció.”
<http://terrastudio.hu/posztmodern/index.php> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- BOROS János: „Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója”. *Jelenkor*.
<http://www.c3.hu/scripta/jelenkor/1999/03/14boros.htm> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- BOZÓKI András - SÜKÖSD Miklós: „Posztindusztrializmus és posztmaterializmus: új társadalmi mozgalmak a posztmodern korszakban”. In Uő (szerk.): *Anarchizmus. Modern ideológiák*.
<http://mek.oszk.hu/02000/02003/html/index.htm> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- CASANOVA, José: „Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”. In Beyer-Beaman (szerk.): *Religion, Globalization and Culture*.
<http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- DIÓSI Dávid: „Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?” *Vigilia*.
<http://vigilia.hu/content/76-%C3%A9vfolyam-10sz%C3%A1m> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- DOBBELAERE, Karel: „Testing Secularization Theory in Comparative Perspective.” *Nordic Journal and Society*.
<http://tapir.pdc.no/pdf/NJRS/2007/2007-02-1.pdf> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- HELLER Ágnes: „Mi a posztmodern – húsz év után.” *Alföld*.
<http://epa.oszk.hu/00000/00002/00081/heller.htm> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- HORTON, S. Michael: „The Secularization Thesis”. *Modern Reformation*.
<http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay&var2=1471> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- KAUFMANN, Franz-Xaver: „Vallás és modernitás”. *Replika*.
<http://www.c3.hu/scripta/scriptao/replika/2122/16kauf.htm> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- Központi Statisztikai Hivatal: „10. Vallás, felekezet”. 2011. évi népszámlálás.
http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_10_2011.pdf (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- LOVÁSZ Irén: „Vallásfogalmak a kulturális antropológiában és a vallástudományban az utóbbi évtizedekben”. In Kendeffy Gábor – Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Budapest, KRE – L'Harmattan Kiadó, 2012, 17-27.
- LYOTARD, Jean-Francois: „A posztmodern állapot”. In Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-Francios – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég Kiadó, 1993. 7-145.
- MÁRKUS György, G.: „A modernitás rendszerváltása”. *Politikatudományi Szemle*.
http://www.poltudszemle.hu/szamok/2003_4szam/2003_4_gmarkus.pdf (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)
- MÁTÉ-TÓTH András - NAGY Gábor Dániel: „A 2011-es népszámlálás vallási adatairól”. *Egyház és társadalom*. 2013. április 4.
<http://www.egyhazestarsadalom.hu/a-szemhataron-innen/egyeb-irasok/mate-toth-andras-nagy-gabor-daniel-a-2011-es-nepszamlalas-vallasi-adatairrol/> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

„Mi a metanarratíva?”

<http://terrastudio.hu/posztmodern/narrativa.php> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

POWELL, Jim: „Postmodernism for Beginners”. *Writers and Readers*.

http://anglican.nb.ca/programs/formation/1309_leadership/powell_pfb.pdf (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

RÁCSOK Gabriella: „A posztmodern vallásosság és médiatilitettség”. *Sárospataki füzetek*. 2010.

http://srta.hu/wp-content/uploads/2015/03/pf1003_1025.pdf (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

RÁCSOK Gabriella: *A film mint missziói eszköz korunk változó vallásosságának kontextusában*. 2013.

<https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/175044/Doktori%20dolgozat%20-%20R%E1csok%20Gabriella.pdf?sequence=1> (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

SCHULZE, Gerhard: „Élménytársadalom. A jelenkor kultúrszociológiája”. *Szociológiai Figyelő*.

http://www.prazsak.hu/schulze_elmenytarsadalom.pdf (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

SWEETMAN, Brendan: „Lyotard, Postmodernism, and Religion”. *Philosophia Christi*.

http://www.academia.edu/351599/ARTICLE_Lyotard_Postmodernism_and_Religion (Utolsó letöltés: 2015. 10. 15.)

SZÁNTÓ János: „Vallás és társadalom”. In Uő.: *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 1998, 13-151.

SZILCZL Dóra, P.: „Az egyház válságának oka”. In Korpics Márta – Wildmann János (szerk.): *Vallások és egyházak az Egyesült Európában*. Budapest, Typotex Kiadó, 2010, 198-208.

TOMKA Miklós: „Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban”. In Uő. (szerk.): *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest – Piliscsaba, Loisir Kiadó, 2006, 251-267.

MITIKUS ÖSSZHANGZATTAN

MÚJDRICZA FERENC

Bár köztudott, hogy az antik Hellász a logikus gondolkodás, a szisztematikus érvelésre épülő filozófia bölcsője, a nagy filozófusok megjelenése és tanaik elterjedése előtt (és részben alatt) uralkodó mitikus világképet nem tekinthetjük a filozófia forrásának. Étienne Gilson vonatkozó meglátásai alapján kijelenthető, hogy a filozófia nem a mitológiából jött létre valamiféle racionális fejlődés útján. A mitológiára a vallás irányába tett lépésként tekinthetünk, mivel „saját jogon vallásos”, míg a filozófia más természetű: „az emberi értelem kísérlete az, hogy értelmezze a világot, mint a dolgok összességét. Vele szemben a mitológia azt sugallja, hogy az ember nincsen egyedül, nem az egyetlen értelmes személy a süketnéma dolgok világában.”¹ Alapvető különbségükből következik, hogy ha mélyebb megértésre törekszünk, a mitológiához nem közelíthetünk úgy, ahogy a filozófiához tenénk. Claude Lévi-Strauss sajátos mítoszértelmezési és -elemzési módszere, bár az elemzőtől szinte művészi kvalitásokat igényel azáltal, hogy a mitológia egészét mint zenekari partitúrát tekinti elemzési objektumnak, ezt az (egyik lehetséges) alternatív megközelítésmódot mutatja fel. Jelen tanulmányban Lévi-Strauss e mítoszelemzési módszerének az antik görög mítoszvilággal kapcsolatos relevanciáit kívánom bővebben kifejteni.

Georg Scherer szerint a mítosz nem érvel, mivel nem az elvont értelem, sokkal inkább az alkotó képzelőerő teremtménye.² Claude Lévi-Strauss – Richard Harland által interpretált – álláspontját, amit Saussure és Jakobson strukturális lingvisztikájára alapoz, ezzel részben ellentétesnek mondhatjuk. Lévi-Strauss ugyan itt nem a mítosz, hanem a primitív népek totemisztikus felfogását elemzte, megállapításait a mítosszal kapcsolatban is helytállóknak tekinthetjük. Kétségbe vonja ugyanis azt az interpretációt, ami a totemisztikus hiedelmeket csupán a primitív ember szabadjára engedett félelmeinek és képzelgéseinek tudomány-előtti tévedéseiként és hallucinációiként aposztrofálja. Nézete szerint a világ dolgainak totemisztikus osztályozása épp annyira absztrakt, mint a modern gondolkodás,

¹ VÖ. GILSON 2004: 36-37.

² VÖ. SCHERER 1979: 81.

mássága csupán a fogalmi értelmezés jellegének különbségéből fakad. A primitív felfogás nemhogy naivnak, de kifejezetten szofisztikáltnak tűnik, mivel a különböző dolgokat non-perceptuális (nem-észlelési) alapon rendezi, számunkra talán furcsának tűnő, de mégis magasan differenciált jelrendszeren alapuló egységbe. Az például, hogy a személyek bizonyos állatokkal azonosítják önmagukat, nem ad hoc módon, hanem a jelrendszer szabályszerűségei szerint történik. Ez nem egy felfogás, hanem interpretáció – nem állatnak *hiszik*, csupán akként *interpretálják* magukat. Ez az interpretáció nem egyszerű ekvivalenciát takar adott ember és adott állat között, hanem az emberek egymás közötti viszonyának és az állatok egymás közötti viszonyának ekvivalenciáját, ami a pozíciók rendszerét teszi megfoghatóvá, érthetővé. Azáltal, hogy az ember egy állattal azonosítja önmagát, jellé válik; és e jelként lép be a társas diskurzus jelrendszerébe. A különbség a modern és a primitív jelrendszerek között csupán annyi, hogy a primitív ember a világban már meglévő, „kéznél lévő”, valós dolgokból építi fel jelrendszerét, nem alkot mesterséges jelképeket, mint például egy modern stop-tábla.³ A világban benne lévő, a világ szabályszerűségeit magára vonatkoztató ember jelrendszere ez, nem a környezetből kiszakadt, attól különböző, mesterséges valóságot létrehozni kívánó modern lény jelrendszere. Nem alacsonyabb rendű tehát absztraktságában vagy struktúrájában. Bár „[a] primitív ember oly módon keveri az absztraktat és a konkrétat, ami manapság furcsának tűnhet; de bizonyosan nem csupán a nyers érzékekben lakozik.”⁴

E struktúra az egyének számára a priori, eleve adott jellegű – nem az egyének által megalkotott, hanem a társadalom által közvetített,⁵ kollektív nyelv. Többek között ebben is megnyilvánul hasonlósága a mítoszhoz, és különbsége a preszókratikusokkal kezdődő és Szókratésszal kibontakozó individuális valóságértelmezésekhez és -rendszerezésekhez képest. Durkheimet idézve, ha „[a] kultusz nem pusztán jelrendszer (...), hanem olyan eszköztár, amelynek segítségével az ember időről időre újrateremti magát”⁶ (sic!), akkor ezen újrateremtés átalakulását figyelhetjük meg az antikvitás halál-felfogásának tanulmányozása során. Durkheim meglátása igaz lehet a totemizmusra, még a mítoszra is. Az antik filozófia kibontakozásával azonban az *újrateremtés* helyett az *újat-teremtés* napjainkig ívelő folyamatának bimbózását láthatjuk: az egyénből és nem a kollektívából fakadó új jelrendszer, ezáltal pedig egy új embertípus megjelenésének lehetünk tanúi – a kollektívum tagjából részben vagy egészben individuummá (is) váló *személy* születésének történelmi helye ez.

A Lévi-Strauss által képviselt strukturalista felfogás rávilágít tehát arra, hogy

³ vö. HARLAND 1988: 28-30.

⁴ Uo. 31.

⁵ vö. Uo. 31.

⁶ DURKHEIM 2004: 379.

a totemisztikus felfogások nem tekinthetők pusztán az értelemmentes képzelőerő teremtményének. Bár Scherer megjegyzése az antik mítosszal kapcsolatban fogalmazza meg ezt a megállapítást, Csejtei Dezső sorai arról tanúskodnak, hogy nem indokolatlan Lévi-Strauss lingvisztikai megközelítésének alkalmazása a mítosz esetében is, ezzel cáfolva meg Scherer feltevését. Eszerint a mítosz „eljárására korántsem valamilyen áttekinthetetlen irracionális jellemző, hanem (...) egy olyan sajátos és a maga viszonyai között hatékonyan működő logika, ami alapvetően eltér a modern ember racionalitás-fogalmától.”⁷ Ezt a sajátos logikát hasonló módszerrel ragadhatjuk meg, mint amit Lévi-Strauss alkalmazott a totemisztikus kultúrák esetében.

Józsa Péter írja Lévi-Strauss mítoszártelmezésével kapcsolatban, hogy „valamely adott mitológia (...) társadalmi funkciója megmagyarázni a világot”⁸. Azt gondolhatnánk, a mitológia ezek szerint világmagyarázó funkciója tekintetében megegyezik a filozófiával. Így eltűnne a bevezetőben Gilsontól idézett megkülönböztetés mítosz és filozófia között. E szempontból az első fontos eltérés, hogy a világmagyarázó funkcióval felruházott mitológiát alkotó mítoszok mindegyike egyenrangú, egyik sem fontosabb a másiknál – ezért, írja Józsa Péter Lévi-Strauss-interpretációjában, indifferens, hogy mely mítosszal kezdjük a mitológia elemzését.⁹ Ez a filozófiával kapcsolatban nem mondható el. Ahhoz azonban, hogy a fenti gilsoni különbségtétel lényegét mítosz és filozófia között megértsük – azaz hogy a filozófia az emberi értelem kísérlete a világ értelmezésére, míg a mítosz elsősorban az ember közösségi létének, értelmes társadalmiságának kifejezője –, itt kell rátérnünk Claude Lévi-Strauss a mítoszok szinkronikus-diakronikus struktúrájáról szóló munkájára. Lévi Strauss ehelyütt a zenetudományból kölcsönzött hasonlattal él: a mítoszok egyszerre szinkronikus és diakronikus voltát azzal érzékelteti, hogy egy zenekari partitúrához hasonlítja őket. Eszerint a mítoszok hasonló értelmű szekvenciáinak megsokszorozódása egy függőlegesen, oszlopszerűen, és vízszintesen, sorba rendezetten egyszerre olvasandó-értelmezendő struktúra kirajzolását lehetővé tevő elemek összessége, nem pedig csupán funkciótlan önismétlés-sorozatokat. Azt is kijelenti, hogy e rétegek nem teljesen egyformák,¹⁰ ami a partitúra-hasonlatra vonatkoztatva azt jelenti, hogy az *unisono-jelleg* (egyszólamúság) helyett a többszólamúság jellemző rájuk. E szólamok mindegyike tehát többletértékkel és többletértelemmel tölti meg az egész mítoszt avagy zeneművet. Mint írja, a mítosz *elmeséléséhez* az oszlopos elrendeződést nem vesszük figyelembe, hanem vagy föntről lefelé, vagy balról jobbra olvassuk az egymás után következő nagy alkotóegységeket (vagyis *mitémákat*). A mítosz *megértése* azonban a teljes oszlopok balról jobbra történő

⁷ CSEJTEI 2002: 16.

⁸ JÓZSA 1980: 105.

⁹ vö. Uo. 105-107.

¹⁰ vö. LÉVI-STRAUSS 2001: 170, 182-183.

olvasásával lehetséges,¹¹ kvázi a „mitikus összhangzattan” elemzése segítségével. A mítoszok partitúraszerű és unisono nélküli felfogásából nyilvánvalóan következik, hogy a teljes megértéshez kizárólag az egész partitúra, azaz az összes mítosz szinoptikus, mitikus összhangzattani elemzése által juthatunk el. Az egészet együtt szemlélve az önmagukban nézve értelmetlen fragmentumoknak tűnő elemek is megel lehet a helyüket – gondoljunk például csak a szimfonikus zenekari művek második vagy éppen harmadik fuvolaszólamáira, melyekre nemritkán a hosszú szünetek és ritka, kíséretszerű, nem feltétlenül dallamos megszólalások jellemzőek, szemben például az első hegedűvel. E rövid megszólalások önmagukban vagy akár egymás után fűzve történő lejátszása jellemzően értelmezhetetlen, azonban a zenemű egészét tekintve nagyon is fontos szerepet töltenek be. Megjegyzendő, hogy egy adott műben zenei szempontból az unisono jobbára nem öncélú, hanem nagyon is funkciótelített eszköz. Részletkérdésnek tűnik, de jelen esetben mégis fontos lehet, hogy azonos hangoknak különböző hangszerfajtákon egyszerre való lejátszása nem tekinthető egyenértékűnek a csupán egyik hangszeren történő megszólaltatással. Még két azonos hangszer együttes megszólalása is többletjelentést hordoz az egyedül álló lejátszáshoz képest, lévén a megszólaltatás egyedisége miatt a vibratók, hangszínek nem lehetnek azonosak. Ebből kiindulva az adott esetben egyes mitémaiban teljes azonosságot mutató mítoszelemek is hordozhatnak többletjelentést, többlethangsúlyt, vagy akár hozzáadott értelemszínezetet a mesélő személyétől és a történet átadásának egyedi stílusától, kontextusától függően.

Ha a zenemű-hasonlat alapján tekintünk a mítoszokra, a mitológiát tekintve a zenemű egészének, és az egyes mítoszokat az egyes szólamoknak, a mitológia és a mítoszok forrásukat tekintve nem foghatók fel mesterséges zeneművekként. Ehelyett inkább az egymással összhangban, egymásra figyelve, de előzetesen rögzített formák nélkül alkotó művészek *spontán improvizációjaként* interpretálhatóak. Az egyes mítoszok itt az egyes zenészek által játszott szólamok, míg a mitológia az összehangzó egész. Azonban az improvizatív zene sem minden *bázis* nélkül való. Az egyes zenészek által spontán megalkotott hangsorokban benne van nem csupán az alkotó adott pillanatban a látenciából valósággá manifesztálódó önnön kreatív lényeg-fragmentuma, de az a zenei *háttér* is, a zenei kultúra, melyben a zenész zenei képzettségét szerezte, annak minden eszközével, felhalmozott tudásával, stilisztikai és egyéb elemeivel (illetve amit ebből az adott személy elsajátítani képes volt). Lévi-Straussnál ez az az *átfogó kód*, a kultúra maga, melynek minden mítosz a derivátuma¹² – mint ahogy a zenész improvizációja is derivátuma a zenei kultúrának, melyben ő maga otthonos. A közös spontán improvizáció ezen túlmenően nem hangok véletlenszerű egymás után helyezését jelenti véletlenszerű ritmikával.

¹¹ vö. Uo. 170-171.

¹² vö. JÓZSA: i. m. 101.

A mítoszokhoz hasonlóan nem csupán kulturális bázissal bír tehát, de éppúgy nem jellemzi az áttekinthetetlen irracionalitás – az ugyanis, származzék bár hangszerekből, nem lenne más, mint *zaj*. Az improvizatív zene kommunikatív, funkcióteltett, tartalommal bír, de éppúgy, mint a mítoszok esetében, e „kommunikáció résztvevői nem tudják, hogy jeleket kommunikálnak.”¹³ A résztvevő zenészek egymáshoz igazodnak, egymásra reagálnak, egy közös érzületet „mesélnek el” – így lesz *zene* az, ami enélkül csupán *zaj* volna. E zenét tehát a zajtól „társadalmisága” különbözteti meg – az alkotók azonos tudásbázison, közös norma- és szabályrendszer mentén egymáshoz igazodva, individuális jellegzetességeik beépítésével hozzák létre.

A partitúraszerűség tehát csak a külső, szakértő hallgató számára adott, az improvizáció esetleges lejegyzéséből fakadóan. A fent bemutatott kijelentést, mely szerint minden mítosz egyenrangú, és ebből fakadóan mindegy volna, melyikkel kezdjük az elemzést, csak a zenei hasonlat kibontásával érthetjük meg igazán. Az egyes szólamok egyenrangúak, hiszen eltávolításukkal olyan űr keletkezik, amit nem képes helyettesíteni más szólam – az improvizáció ugyanis nem kizárólag a kulturális bázisból, de mindenkor részben az alkotó individuumból is fakad. Akkor is így van ez, ha van szólista, a fő dallamot játszó zenész, és a többiek „csupán” kísérik őt. Kíséretük olyan többletjelentést ad, melyet a szólista önmagában képtelen volna kifejezni. Éppígy van ez a mítoszokkal is. Lévi-Strauss azon kijelentése is helytállónak tűnik, hogy mindegy, mely mítosszal kezdjük meg az elemzést. A hangsúlyt itt az *elemzés* szóra kell tennünk. A spontán-improvizatív jellegű zene elemzője az anyag keletkezésének spontaneitásából fakadóan a feltárás megkezdése előtt (történjen az akár az első befogadás során, a befogadással párhuzamosan, kvázi azonnal) nem tudhatja, mi is vár majd rá. A tartalom egésze úgyszólván az alkotás teljességében történő befogadásával és értelmezésével tárulhat csak fel. A világmagyarázó funkciót megfelelően betöltő, spontán improvizációval megalkotott mítoszok szájhagyomány útján vagy akár lejegyzett formában a tradíció részévé válnak, és így részben statikus formát kapnak. De a mitológia, keletkezési gyökere, a kollektív improvizáció révén, mindig teret ad az újraértelmezésnek, új improvizatív elemek beemelésének.

Mindenesetre a mítoszok akár partitúraszerű, egyszerre szinkronikusan és diakronikusan való értelmezése nem helyettesíti azok átélését, éppúgy, mint ahogy a kottaolvasás sem helyettesítheti a koncertélményt még a képzett szakember számára sem (az egészen kivételes belső hallással megáldott magasan képzett zenészekről vagy éppen született zseniokről – mint ritka kivételekről – most eltekinthetünk). A „mítosz-partitúra koncertje”: a rítus és a mitikus szertartások, melyek révén a közösség megidézi a mítosz fizikai-spirituális élményét és tapasztalatát. Polányi Mihály Mircea Eliadéra hivatkozva kijelenti, hogy ez

¹³ Uo. 130.

nem a mitikus eseményekről való megemlékezés, hanem *megismétlésük* – újracsinálása annak, amit „régés-rég” tettek. A mítoszok hősei jelenvalóvá válnak. Az ember kortársukká válik, ami egyben azt is jelenti, hogy többé nem a kronologikus, hanem az ősi időben él, abban az időben, amelyben az esemény először megtörtént.¹⁴

Éppen így válhatunk Mozart kortársává a *Varázsfuvola* megtapasztalásával, ami ugyancsak újracsinálása annak, amit régés-rég tettek. Nyilván nem lehetséges teljesen azonos zenei előadások megteremtése – épp ezért *újracsinálás*, és nem *másolat*! Még műzene esetében is egyértelmű, hogy azonos zenészek, azonos helyen, azonos kottából, azonos hangszerekkel, azonos karmesterrel sem valósítják meg *még egyszer* ugyanazt. Különböző korok a kottában lejegyzettek kivételével minden tekintetben különböző összetételű előadásai még kevésbé. Az élmény és az alkotás egyszeri és megismételhetetlen (még hangfelvételek esetében is, tekintve, hogy a felvétel és a visszajátszás technikai okokból sosem lehet tökéletes). Az azonban nyilvánvaló, hogy a tartalmi lényeg, a szubsztancia megegyezik, azt pedig – a használt jelrendszer alkotta korlátok között – a kotta hordozza (persze az előadók egyéni értelmezése ezt is módosíthatja). Éppígy van ez a mítosz és a mitikus szertartások esetében is – az újrajátszás ugyan nem másolat, de az ősi mitikus tudás aktualizálása a jelen erőforrásaival. „A mítoszok előadója újraalkotja a legendás időt és ezáltal valamiképp »egyidejűvé« válik a leírt eseményekkel.”¹⁵ És akkor a befogadás – mint az „újracsinálás” célja – különbözőségeiről még szót sem ejtettünk. Hogy a tartalmi lényeg, a szubsztancia milyen teljességben képeződik le, mennyiben torzul vagy éppen kap többletjelentést a befogadó személyben vagy csoportban, az természetesen nem csupán az előadástól, de a befogadók befogadói jellegzetességeitől is függ (ennek kifejtése nem célja jelen tanulmánynak, de a témában lásd pl. Gereben Ferenc vagy éppen Kamarás István vonatkozó munkáit¹⁶).

Polányi alapján a kozmikus szemléletet hordozó archaikus teremtmismítoszok szertartásszerű újrajátszása az újratereztetés élményét hordozhatja magában. Ezáltal a mítoszban az ember, a közösség szembesül a „teremtetlenséggel” – az abszolút semmivel, azzal az őskáosszal, ami még a halál képviselte megsemmisülésnél is „semmibb”. Hiszen a halál általi megsemmisülés csak a már létezőt, a teremtetet sújthatja. A teremtmismítoszok viszont a létezés előtti állapotot idézik fel, ezáltal a lehető legintenzívebben teszik átélhetővé a nemlét rettenetét. E teremtmismítoszok léte és gyakorisága lehet a bizonyíték arra, hogy a Paul Tillich által elemzett nemlét okozta szorongás¹⁷ a mitikus-mágikus kor embere számára

¹⁴ POLÁNYI 1992: 223.

¹⁵ Uo. 223–224.

¹⁶ GEREKEN 1997, KAMARÁS 2007.

¹⁷ VÖ. TILICH 2000: 44–46.

is kezelendő fenyegetés volt,¹⁸ melyet jellemzően (de nem kizárólag!) a reflektálatlan közösségi aktus, a rituális újrateremtődés, a lét nemlét fölötti diadalának újra és újra felidézése, megismétlése és ezáltal megtapasztalása révén hárított el. E módszert jellemzői alkalmassá tették a Tillich által felvázolt végzet és halál miatti szorongástípus kezelésére.¹⁹

De nem csupán a végzet és halál miatti, hanem az üresség és értelmetlenség miatti tillichi szorongástípus²⁰ is kezelhető volt a korban, hiszen „az archaikus mítosz legfőbb értéke, hogy a világot értelemtelinek láttatja. A mítosz mindent átfogó műalkotás, amely – mint minden műalkotás – kimeríthetetlen jelentőséggel tölti meg tárgyát.”²¹ Ez az értelemtelítettség pedig nem lehetett önmagáért való, hanem a nemlétnak az értelmetlenség dimenziójában történő fenyegetéséből fakadó igényre adott válaszként kell értelmeznünk. Az *Odüsszeia* tudatukat veszített holt árnyai plasztikusan mutatják az értelemvesztés rettenetét. A mitikus korban tehát tetten érhető az általános nemléttől, a haláltól és az értelmetlenségtől való szorongás, és a mítoszok e szorongástípusok kezelésére alkalmasnak is bizonyultak. Tillich harmadik fő szorongástípusa, a vétek és kárhoztatás miatti szorongás ugyancsak megragadhatónak tűnik, mégpedig Minósz túlvilági ítélőszéke és a bűnösökre váró örök, szenvedésekkel teli büntetések révén.²² Azonban a túlvilági ítélőszék fenyegetésének koncepciója még messze van a Tillich által leírtaktól: nála az ember önmaga bírója, míg a mítoszban az ítélet forrása az egyénhez képest külső hatalom. Ezért a vétek és kárhoztatás miatti szorongás konkrét tárggyal rendelkező félelemmé transzformálásának kísérleteként foghatjuk fel a túlvilági ítélőszék koncepcióját, hiszen a szorongás még nem a maga pusztá egzisztenciális valójában jelenik meg. A három szorongástípus közül mindenesetre a vétek és kárhoztatás miatti szorongás tűnik a legtávolabbinak, a legkevésbé személyesnek, úgy általában véve a legkevésbé plasztikusnak a görög mitológiában.

Lévi-Strauss zenemű-hasonlata sántítani látszik atekintetben, hogy a mítoszt csupán az elemző elme bontja mitémákra, és rendezi összehangzó oszlopokba. Meglátása persze helyesnek tekinthető akkor, ha tisztán individuális szemszögből közelítjük meg a mítoszt. A mitikus kor egyéne számára ugyanis a mítoszok összessége nem egységében, hanem egymás után fűzött „mesefolyamként” jelenhetett meg. Nem szabad azonban átsiklanunk a tény felett, hogy a mítoszok nem elsősorban az egyének számára lettek megalkotva. A mítosz az archaikus korokban ugyanis az

¹⁸ Ha elfogadjuk, hogy a nemlét tudata, saját végességünk megtapasztalása „[a]z embernek mint embernek (...) a természetes szorongása” (TILICH: i. m. 44.), akkor e kijelentés trivialitása nyilvánvaló.

¹⁹ vö. TILICH: i. m. 49–54.

²⁰ vö. Uo. 49–63.

²¹ POLÁNYI: i. m. 229.

²² vö. *Odüsszeia* XI. 568–575.

individualizmust kevésbé ismerő közösségeknek szólt. A kollektív egész, az adott társadalom szempontjából nézve pedig már a mítoszoszlopok együttes megtapasztalása is megvalósulhatott. A mítosz tehát kollektív hang, „a társadalom zenéje”, mely az individuális megértésre kevesebb hangsúlyt fektet. A mitikus korszak pedig a közösség, az állam, a polisz fensőbbiségének világa, melynek igazolását és közös érzületét adja meg a mítosz, valamint biztosítja a társadalom mentális egészségét akár a halálszorongással szemben is. Ebben rejlik tehát a mítoszoknak a bevezetőben említett különbsége a filozófiához viszonyítva: a mitológia mindenekelőtt a közösség egésze számára hivatott értelmet biztosítani, az egyes ember számára elsősorban egy értelmes társadalomban élésre nyújt lehetőséget. Ezzel szemben a filozófiában az individuum és a világ jelenségeinek minél teljesebb egyéni megértése kerül a középpontba, és ebből az egyéni filozófusi megértésből lehetséges a tudás közösség felé történő kiáramoltatása.

Lévi-Strauss módszerének nagy hiányossága az, hogy nem tud mit kezdeni a történetiséggel, a változással – állandó, szubsztanciálisan változatlan közösségeket feltételez. Ezzel szemben „még a legállandóbb társadalmaknak is van történetük, csak hosszabb lejáratú. De a történelem nem rend.”²³ Ha feltevései helyesek volnának, úgy az emberiség sosem lépett volna ki az egyebek mellett a nemlét és a halál fenyegetésével szemben is megnyugvást adó mitikus-rituális struktúra túlnyomórészt kollektív keretei közül. Maga Lévi-Strauss is tisztában van ezzel, de valódi magyarázatot nem tud adni. A történelmi tapasztalat azt mutatja, mint azt Lévi-Strauss is felismeri, hogy „a görög gondolkodás határain”²⁴ megtörtént ez a változás. Józsa Péter marxista elemzésében a társadalmi állapot, az emberi berendezkedés megváltozását sejtí emögött. Azonban a mitológia keletkezésének és „újratermelésének” spontán-improvizatív jellegét szem előtt tartva nem felejtethetjük ki a mindig egyedi tartalomforrást jelentő egyént sem, mint a változásért felelőssé tehető (rész)tényezőket.

Jelen tanulmány lezárása előtt érdemes egy kiegészítést tenni a tanulmány bevezetőjében idézett, a mítosz és filozófia különbségét megvilágítani hivatott gilsoni gondolatokkal kapcsolatosan. Több jogosnak tűnő kritika is felmerülhet a figyelmes olvasóban: egyrészt Étienne Gilson maga sokkal inkább a középkori filozófiatörténet kutatója, mintsem az ókori görög filozófia és mitológia szakértője volt, így talán kevésbé tűnhet indokoltnak vonatkozó meglátásait hivatkozni. Másrészt az ókori filozófiatörténettel foglalkozó fontosabb szakirodalmak²⁵ megegyeznek abban, hogy nem húzhatunk éles határvonalat mítosz és filozófia között, különösen a preszókratika tekintetében.²⁶ E kritikák jogossága kétségtelen, ha Gilson

²³ NAGY 2011: 7.

²⁴ JÓZSA: i. m. 110.

²⁵ pl. GUTHRIE 1962, KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2002.

²⁶ Itt köszönettel tartozom Dr. Kendeffy Gábornak, aki mindezekre felhívta a figyelmemet.

idézett kijelentését ilyen határvonal kijelölésére tett kísérletnek tekintjük. Guthrie szerint nem lehetséges egy tisztán kivehető vonal meghatározása a preracionális, mitikus, antropomorf koncepciók valamint a tisztán racionális és tudományos felfogás között. A filozófia kezdeteit nem tekinthetjük egy ilyen, képzeletbeli vonal átlépésének,²⁷ egyik állapotból a másikba való átmenet nélküli „ugrásnak”. A görög gondolkodás korai időszakában mindaz, amit ma a filozófiáról tartunk, csupán csírájában volt jelen, és a racionális gondolkodás ilyen csírái fellelhetőek nem csupán a preszókratikus filozófusok, de a mitikus kozmogóniák és theogóniák szerzőinél – Hészodiosznál, az orfikus irodalomban, Pereküdesznál stb. – is.²⁸ Gilson azonban nem tesz kísérletet semmiféle határvonal kijelölésére, nem száll szembe a Guthrie és mások által képviselt állásponttal, miszerint a filozófia a mitológia szellemi talajába ágyazódva, azzal sokáig egyidejűleg létezett. Gilson csupán annyit állít, hogy a világ jelenségeinek filozofikus megközelítésmódja nem a mitologikus megközelítésmódból származik, nem annak derivátuma, nem vezethető le abból racionálisan. Arra mutat rá, mi jellemzi és különbözteti meg a Guthrie által is beismert, jóllehet még embriószerű, csírázó filozófiai gondolkodást a mítoszra jellemző szemlélettel szemben. E megkülönböztetés fontossága nehezen kérdőjelezhető meg: elkenése a mítosz és filozófia valamiféle ekvivalenciájának feltételezéséhez is vezethetne, hiszen ha a mítosz tartalmazza a filozófiát, ha az egészében a mitológiából származna, akkor a különbségtétel csupán látszólagos, valós differencia feltételezése nem indokolt. Gilson azt a „hozzáadott értéket” tárja fel, amitől a filozófia végül önálló létjogosultságot szerzett, függetlenül attól, hogy a preszókratikusoknál, de még Szókratésznál, Platónnál is igen jól megfért egymás mellett a racionális, logikus gondolkodásmód a mitikus megközelítésmóddal. Ha azonban nem teszünk különbséget, végül nem tudjuk magyarázni a nyilvánvaló eltérést mítosz és filozófia között. Ha a filozófia gyökereit mindenestül a mítoszba helyezzük, azzal a mítosz filozófiává transzformálásának veszélyét kockáztatjuk, és éppúgy tévedés áldozataivá válhatunk, mintha fordítva tennénk meg ugyanezt. A mítosz mesélője pusztán a mesélés révén nem válik filozófussá, még ha – jó esetben – értelmes ember lévén meséje nem is nélkülöz minden racionalitást. A jó mese nem egészében hihetetlen, a jó mese nem nélkülözi a valósággal való kapcsolatot, de attól, hogy logikai rend és racionalitás tárható fel a mese egyes elemeiben, történetvezetésében stb, még nem válik filozófiává, ahol a logika és racionalitás nem csupán a hihető, befogadható történet megalkotásának eszköze, de az igazság felfedezésének célját (is) szolgálja. Éppígy, a filozófus sem pusztán mesélő, a filozófus nem „mitológus” – még akkor sem, ha a mese, a mítosz eszközeihez is nyúl olykor (netán gyakran); még akkor sem, ha az ókori görög filozófusok

²⁷ vö. GUTHRIE 1962: 1.

²⁸ vö. Uo. xi.

többé-kevésbé egy személyben töltötték be a mítosz mesélője és a filozófus szerepét. Ez a „funkcióhalmozás” az, ami lehetetlenné teszi egyértelmű határvonal húzását mitológia és filozófia között. A mítoszban rejlő racionalitás feltárható tehát, de tévedés volna ettől a mítoszt filozófiának tekinteni, ahogy Guthrie helyesen nem is teszi ezt, csupán jelzi az egyértelmű szétválasztás, vagy ha úgy tetszik, „korszakhatár” kijelölésének nehézségeit.

A konkrét történelmi személyekhez köthető határvonal hiánya azonban nem jelenti azt, hogy joggal moshatnánk össze a filozófiát és a mítoszt. Gilson különbségtétele e hiba elkerülését segíti, annak felismerését, hogy mi az a tényező, ami megkülönböztetheti a korai, egy személyben „mitológusok” és filozófusok e funkcióit egymástól. A különbség már csak jelen tanulmány fő tárgyát szemlélve is nyilvánvaló. Az ókori görög filozófia, megkockáztatom, még a preszókratikusok mélyebb megértése sem lehetséges egészében véve, a Lévi-Strauss-féle „mitikus összhangzattani” elemzés által, valamiféle „filozofikus összhangzattannak” a filozófia bizonyos korszakaira, így akár az ókori görög, vagy akár csupán a preszókratikus filozófiai irodalom korpuszára erőszakolva. Nem használható a partitúraszerű, egyszerre szinkronikus és diakronikus áttekintés, hiszen nem jutunk általa a mítoszra jellemző különböző, de *egybehangzó* szólamok révén egymást kiegészítő, teljesebb megértésre. Az egybehangzó, egymást kiegészítő szólamok ugyanis már nem a filozófia szükségszerű sajátjai – következhetnek egymásból, reflektálhatnak egymásra, de nem egyenrangúak abban az értelemben, ahogy a mítoszok egyenrangúnak tekinthetők a mitikus összhangzattan szemszögéből nézve. Így, szemben a mítoszokkal, egyáltalán nem mindegy, melyikkel kezdjük az elemzést. A filozófia ugyanis nem a fenti Polányi-idézet értelmében vett *újracsinálás*, mely jellegzetesség a mítosz sajátja, hanem *újat-teremtés*, még akkor is, ha a „mítosz-koncert előadói” és a filozófusok szellemi-kulturális háttere megegyezik, egyazon mitológiából táplálkoznak, sőt, bizonyos esetekben akár egy személyben összegződik mindez. Eszközkészletük bizonyos szintig tehát hasonló – nem véletlen, hogy a korai filozófusok oly sokszor nyúltak a mítosz eszközeihez, és maguk is részben „mitológusok” voltak, mint az Guthrie filozófiatörténeti munkájából is kitűnik. Ami megkülönbözteti azonban a mítosz „előadóját” a filozófustól, az a rendelkezésre álló eszközkészlet felhasználásának módjában rejlik. A mesélő, bár módosíthat, egyéni színeket, interpretációkat adhat hozzá, az adott eszközkészlettől nem tér el jelentősen – *újracsinál*, nem pedig *újat teremt*. A filozófusi funkciót betöltő személy azonban az eleve adott tartalmak egyéni felhasználása és improvizatív alkalmazása mellett – és részben vagy nagyrészt helyett – újszerű, a mítoszból kivezető megközelítésmódokat, értelmezéseket és tartalmakat emel be. E tartalmak és értelmezések az egyénből fakadnak, nem vezethetők le *pusztán* a mitológia nyújtotta szellemi háttérből, ahogy például Bartók munkássága sem vezethető le *kizárólag* a barokk, a bécsi klasszika, a romantika vagy éppen a népzene és

a XX. századi műzene képezte zenei háttérvilágból, de ez áll valójában minden jelentős zeneszerzőre, ahogy minden jelentős filozófusra is. Egymás után helyezhetők, egymás mellé is, de egyszerre nem játszhatóak le, hacsaknem valamiféle bizarr performansz megalkotása a célunk. Még Gounod Ave Mariája sem következik pusztán és magától értetődően Bach C-dúr prelúdiumából, még ha az inspiráció forrása és a barokk alapmű által biztosított keretek ez esetben nem is lehetnének nyilvánvalóbbak, az eredeti „fölé” helyezett dallam hozzáadásával egyértelműen *valami új* született a régi bázison. A filozófus éppígy, még ha a számára otthonos mitológiai tudásvilággal összhangban is alkot, olyan új elemeket hoz létre, amik már nem tekinthetők csupán a mitológia egészének kollektív megértését segítő plusz szólamnak, hanem kivezetnek a mitikus keretek közül. Ezek a mítoszból kivezető utak, még ha párhuzamosan haladnak is, már nem feltétlenül és szükségszerűen egészítik ki egymást – például, de nem kizárólag ezért nem mitológia a filozófia. Erre, sem többre, sem kevesebbre mutat rá Gilson, és ezen okból tekinthetjük mégis hivatkozási alpnak fent idézett különbségtételét, mellyel megvilágítja azt a tényezőt, ami mítosz és a filozófia funkcióbeli különbségét érzékelhetővé teszi. Eszerint, leegyszerűsítve, a mítosz alapvetően a kollektív megküzdésre helyezi a hangsúlyt, az élet és a világ értelmességének közös megélésére, míg a filozófiában az egyéni értelem, az individuum keresi az igazságot, nem „csupán” valami hihetőt, ami többé-kevésbé biztonságérzetet adhat a közösség egészének. Mint Guthrie maga is megjegyzi a milétoszi filozófiai iskola képviselőivel kapcsolatosan, a világ jelenségeinek értelmes magyarázatára való igényük volt az, ami miatt elhagyták a mitológiát és intellektuális megoldásokkal helyettesítették azt, még ha nem is szabadultak meg teljes egészében a mitikus szemléletmódtól.²⁹ Ezáltal a mítosz és az értelem világa között egyfajta hídszerepre tettek szert.³⁰

Az antikvitás filozófusainak színre lépése mindenestre igazolni látszik az egyéniségek szerepét a mitológia bázisául szolgáló kultúra megváltoztatásában, ami végül a kulturális háttér oly mértékű átalakulásához vezetett, hogy abban nem maradt többé hely a mítosznak. Ezek az *egyedi*, kiemelkedő személyek indították el azt a folyamatot, mely megágyazhatott a közösségiség felől az individualitás uralmába való átmenetnek is. A Kr. e. IX. és VI. század között lezajlott, a mítoszból a filozófiába való átmenet Kirk, Raven és Schofield szerint sem csupán intellektuális természetű. Sokkal inkább jelenti a hagyományos zárt társadalom átalakulását nyitott társadalommá: miközben a mesemondás megszűnik a stabilitás alapja lenni és a múlt értékei veszítenek fontosságukból, a közösséggel és környezetével kapcsolatban radikálisan új felfogások alakulhatnak ki.³¹ E folyamat a preszokratikusok alternatív, immár egyénileg kidolgozott, logikus igénnyel felépített mitológiáival

²⁹ vö. GUTHRIE 1962: 44.

³⁰ vö. Uo. 70.

³¹ vö. KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2002: 121-122.

kezdődik, majd Szókratésszal a kiteljesedés esélye is felmerül – ámde minden kritikája ellenére ő végül még mindig a törvények és a polisz egyén feletti fensőbb-ségét hirdeti. Jelen munka kereteit azonban szétfeszítené a preszókratikus, majd a szókratészi-platóni (halál)felfogás és az említett járulékos jellegzetességek bővebb kifejtése, így azok egy következő tanulmány témáját alkothatják majd.

Felhasznált irodalom

- CSEJTEI Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról: A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*, Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor, 2002.
- DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, L'Harmattan Kiadó, 2004.
- GEREBEN Ferenc: „Az ún. „Máté-effektus” az olvasás- és könyvtárszociológiában”. *Könyvtári figyelő* VII, 1997/3, 466-475. <http://epa.oszk.hu/00100/00143/00023/gereben.html> Letöltve: 2014. 09. 27.
- GILSON, Étienne: *Isten és a filozófia*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.
- HARLAND, Richard: *Supersructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London and New York, Routledge, 1988.
- HOMÉROSZ: *Odüsszeia*, Budapest, Interpopulart Könyvkiadó, 1993.
- GUTHRIE, William Keith Chambers: *A History of Greek Philosophy: Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- JÓZSA Péter: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- KAMARÁS István: *Az irodalmi mű befogadása*, Pannon Egyetem BTK Antropológiai és Etika Tanszék - Gondolat Kiadó, 2007. <http://mek.oszk.hu/09000/09063/09063.htm> Letöltve: 2014. 09. 27.
- KIRK, Geoffrey Stephen – RAVEN, John Earle – SCHOFIELD, Malcolm: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia I*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- NAGY J. Endre: *Az önmaga a posztmodern után és azután*, Kézirat, 2011.
- POLÁNYI Mihály: *Polányi Mihály filozófiai írásai II*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1992.
- SCHERER, Georg: *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- TILICH, Paul: *Létbátorság*, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000.

PRÓFÉTIZMUS, KULTUSZ ÉS URALKODÓI UDVAR IZRAELBEN ÉS MÁRIBAN

Összehasonlító elemzés Ámósz és Amacjá párbeszéde
(Ám 7,10-17) és a prófétaságra utaló Mári szövegek alapján

PÉNTEK DÁNIEL

I. BEVEZETÉS

Jelen dolgozatomban az Ámósz 7,10-17 szövege alapján a bibliai prófétaságnak a kultusszal, közelebbről meghatározva a szentéllyel, a kultuszi személyzettel (vagy a papsággal) és az uralkodói udvarral, palotával, dinasztíával való kapcsolatát vizsgálom. Munkámban összehasonlító elemzést végzek, és a Mári archívum szövegeivel vetem össze mindazt, amit a fenti szempontok alapján textusunkból megtudhatunk, néhány esetben kiterjesztve azt annak tágabban értelmezhető kontextusára, a Héber Biblia prófétai szövegeinek korpuszára. Jelen munka a 2015. évi OTDK Hit- és vallástudományi szekciójába beadott dolgozatomnak rövidített és átdolgozott változata. Az összehasonlító elemzés során idézett ékírásos akkád nyelvű szövegeket minden esetben saját fordításomban közlöm.

Az első orákulum az Ám 7,10-17 egységben (11b: „*Kard által hal meg Jeroboám, Izrael fogságba vonul földjéről!*”), amelyet Amacjá idéz, két állítást tartalmaz. Az egyik az uralkodó személyére utal, a másik pedig a népre. Egy érdekes ellentmondás tűnhet fel a két állítás között: noha formailag egy parallelizmussal állunk szemben, tartalmilag azonban a két tag semmiképpen sem utalhat ugyanarra az eseményre. Az, hogy az uralkodónak kard által kell meghalnia, inkább egy belső lázadásra utal, míg Izrael fogságba vonulása külső ellenség által indított támadásra. Ez utóbbi II. Jeroboám uralkodása idején semmiképpen sem lehetett aktuális.

A második orákulum a 17. versben olvasható („*Feleséged a városban¹ fog paráználkodni, / Fiaid és leányaid kard által fognak meghalni, / Földedet részekre osztják mérőkötéllel, / te pedig tisztátalan földön halsz meg, / Izrael pedig fogságba megy földjéről!*”) E második orákulum érdekes módon a király személyét egyáltalán nem említi, ehelyett Amacjáról és családjáról szóló jövődölést tartalmaz, amit az orákulum utolsó tagmondatában kiterjeszt a nép egészére, illetve Izrael népének egyetemes sorsába ágyazza bele az elhívott próféta szava ellen szóló papot. A

¹ Shalom M. Paul szerint a formula jelentése: nyilvánosan (vö. 5 Móz 22,23) in: PAUL (1991): 250.

második orákulum öt jövőre vonatkozó állítást tartalmaz, amelyből az első négy Amacjá pap családját, vagyonát és személyét érinti, a legutolsó ötödik tagmondat pedig kiterjeszti az egész népre.

Az Ámós 7,10-17-ből kirajzolódik egyfajta kapcsolati rendszer a próféta, a papság, kultushely és az uralkodó, illetve uralkodói udvar között, így ez a szakasz ebből a szempontból egyedülállónak tekinthető a Héber Bibliában. E szituáció megértéséhez a bibliai források nem nyújtanak elég párhuzamot, ezért úgy vélem, hogy éppen azért, mert ez az egyetlen olyan szövegünk, amelyből szépen kirajzolódik egy feltételezhetően Izraelben is működő rendszer, szükségünk van olyan külső forrásokra, amelyek segítenek az értékelésében. Az itt megjelenő problémákhoz leginkább az Ámósnál mintegy évezreddel korábbi Mári archívumból előkerült ékírásos táblákon olvasható források állnak legközelebb, így a következőkben – miután bemutatom az ókori közel-keleti prófétaság történetét és alapfogalmait – a Mári szövegekben kirajzolódó képpel vetem össze mindazt, amit e kérdésekről a fent magyarázott szakasz alapján megtudhatunk.

Az ehhez hasonló összehasonlító elemzéseknek az újabb próféta-kutatásokban nagy szerepe van. Biblikus kutatók felismerték azt a tényt, hogy a bibliai prófétaságnak jelentős ókori keleti párhuzamai vannak, amelyeknek alapos vizsgálata elvezethet minket az izraeli prófétizmus bibliai forrásainak valós történeti kontextusokban való megértésére. A kutatások legfontosabb képviselői: Friedrich Ellermeyer², Abraham Malamat, Martti Nissinen és Hans Barstad.

Ez utóbbi kutató egyik cikkében összehasonlító elemzésnek veti alá a proto-ézsaiási korpuszt (Ézs 1-39) és a Mári forrásokat. Elemzésének konklúziójában felhívja arra a figyelmet, hogy egyrészt konkrét történelmi párhuzamokat nem feltételezhetünk a két korpusz anyaga között, azonban az alapvető műfajok és stíluselemek nagy hasonlóságot mutatnak (pl. mindkét korpusz üdv- és ítéletes próféciákat tartalmaz, mindkét korpusz reflektál a konkrét történelmi valóságra).³ Barstad ezek alapján arra a következtetésre jut, hogy mind a Mári, mind pedig a bibliai prófétai szövegek korpusz próféciáinak kapcsolata van a történelemmel és ezen az alapon a továbbiakban tarthatatlan az a több kutató által is képviselt tézis, hogy a Biblia Hebraica prófétai korpusza olyan fogság utáni konstrukció, amely egyáltalán nem reflektál konkrét történelmi eseményekre.⁴

Az ebben a dolgozatban vizsgált szakaszon – tudomásom szerint - eddig még nem végeztek el ilyen elemzést, annak ellenére sem, hogy Abraham Malamat már felhívta a figyelmet a szakaszra ebből a szempontból.⁵

² ELLERMEIER (1968)

³ BARSTAD (2006): 47.

⁴ Uo.

⁵ MALAMAT (1987): 43.

II. PRÓFÉTÁK AZ ÓKORI KÖZEL-KELETEN

A bibliai szövegek és az ismert források között a távolság időben meglehetősen nagy, egy évezred áll a legjelentősebb mezopotámiai korpusz (a Mári-archívumból előkerült prófétikus jelenségeket bemutató szövegek) és a Héber Biblia forrásai között. Ez módszertanilag meglehetősen nehézvé teszi azt a vállalkozást, hogy egymással összevegyük őket.

A prófécia szemlélhető úgy is, mint a divináció mellett az isteni üzenet közvetítésének másik eszköze. A prófécia a divináció fajtái közül a nem induktív (*noninductive*) jelenségek körébe tartoznak, ugyanis a próféták – hasonlóképpen pl. az álomfejtést végző személyekhez, és szemben az asztrológusokkal vagy a *haruspex*ekkel nem fejlesztenek ki egy bonyolult módszert és rendszert, amely egyrészt a megfigyeléseken, másrészt pedig azok értelmezésén alapul, hanem minden esetben az istenség szavainak direkt közvetítőiként szerepelnek (vö. A אֲמַר יְהוָה illetve אָמַר יְהוָה formulák a bibliai prófétaság esetében, illetve Máriban az *umma*+istennév formula).

A prófétai eljárásnak az ókori Közel-Keleten Martti Nissinen szerint négy olyan összetevője van, amelyek alapján egy jelenséget vallástörténeti szempontból prófécianak nevezhetünk: 1. Az üzenetet küldő istenség, 2. az üzenet, 3. az üzenet közvetítője, a próféta és 4. az üzenet befogadója, vagy az üzenetet befogadó közösség.⁶

A prófétaság jelensége az ókori civilizációkban általános, szerves része a kulturális-társadalmi berendezkedésnek számos különböző kultúrkör esetében is.⁷ Magával az elnevezéssel azonban már lehetnek fenntartásai annak a vallástörténetnek, aki a prófétaság értelmezésével foglalkozik, mivel a görög nyelvű kifejezés a zsidó-keresztény kultúrkörre és a Septuagintára vezethető vissza, és a prófétaságnak itt megjelenő képét nagyrészt az ókori zsidóság alakította ki a második templom korától kezdve, majd a fogalom jelentése bizonyos módosulásokon ment végbe a következő évszázadokban is, elsősorban a kereszténység megjelenésének, sajátos exegézisének és teológiájának köszönhetően. Éppen ezért fektetnek nagy hangsúlyt az ókori Közel-Kelet kultúráinak kutatói arra, hogy a szövegeket saját kontextusában értelmezzék, így függetleníve őket a Héber Biblia נביאים korpusza által nyújtott paradigmától, illetve az azt értelmező tradícióktól.⁸

A következőkben pedig az ókori Közel-Kelet prófétaságának fogalmait kívánom röviden tárgyalni. A prófétaság jelenségére egyik ókori keleti kultúrában sem használtak egyetlen egységes, általánosan meghatározó fogalmat. Sem az akkád, sem a nyugati sémi nyelvek, sem a héber nem használ egy egységes elnevezést az általunk prófétának nevezett személy megnevezésére.

⁶ NISSINEN (2003): 2.

⁷ Uo.

⁸ Uo.

A legelterjedtebb kifejezés a prófétákra a sémi nyelvekben az akkád *muḫḫum/maḫḫû*⁹ kifejezés, illetve ennek a nőnemű formája *muḫḫutum/maḫḫutu*, amely az akkád kortól kezdve ismert és használt az ó-, középbabiloni, közép- és újasszír koron keresztül egészen az újbabiloni korig, az akkád nyelvű civilizáció olyan peremterületein is, mint Máriaiban. Amíg azonban Máriaiban – ahol egyébként különösen sok kifejezést alkalmaznak a prófétai aktivitás leírására – a *muḫḫum* a legáltalánosabb kategória, addig az újasszír korban kizárólag irodalmi szövegekben, illetve lexikális listákon fordul elő.¹⁰ A kifejezés a *maḫû* gyök derivátuma, amely arra utal, hogy az isteni üzenet közvetítésekor a próféták extatikus állapotba kerülnek, és ebben képesek az istenség szavának közvetítésére, a forrásokból egyértelművé válik a *muḫḫum/maḫḫû* próféták kultuszi szerepe is.¹¹

A másik széles körben elterjedt megnevezés a prófétára az *apālu* gyök derivátumaként értelmezhető *apīlum* (nőnemű formájában *apiltum*) kifejezés szintén gyakran vonatkozik prófétai cselekvést végző személyekre a Máriai korpuszban. A szó etimológiája azt feltételezi, hogy az *apīlum* szerepe az, hogy az egyén vagy a közösség felé tolmácsolja az istenség választ egy bizonyos kérdésben, a valóságban azonban azt láthatjuk, hogy az *apīlum* cselekvése nagyon hasonlít a *muḫḫum*éhoz.

Rendkívül nehéz a kétféle tevékenységben lényegi különbségeket megfogalmazni a prófétáknak e két csoportja között.¹²

Ringgren szerint az *apīlum* az az általános kifejezés, amely azt a papot jelenti, aki az istenség válaszait közvetíti, a *muḫḫum* pedig a prófétai inspiráció egy sajátos változatára utal, az eksztatikus prófétaságra.¹³ Durand javaslata szerint – amely során egyértelműen az akkád nyelvű kifejezések etimológiájából indul ki – a *muḫḫum* által mondott orákulumok spontának, ezzel szemben az *apīlum* próféciája minden esetben egy kérdésre adott válaszként értelmezendő,¹⁴ azonban ez a megoldás forrásaink alapján nem tekinthető bizonyítottnak. Szintén Durand mutat azonban rá egy másik fontos különbségre: a *muḫḫum* szigorúan kapcsolódik egy bizonyos templomhoz, az *apīlum* azonban képes a helyváltoztatásra, tud utazni egyik helyről a másikra, és nincs az adott istenség templomához kötve.¹⁵ Fennmaradt forrásaink alapján az mindenesetre egészen nyilvánvalóan látszik, hogy mindkét prófétai csoport egy prófétai szervezethez tartozott, és így szerves része volt Máriai társadalmának. Szintén kitűnik a forrásokból, hogy a kultushelyen

⁹ Az előbbi az akkád kifejezés babiloni, az utóbbi pedig asszír alakváltozata. CAD (*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* 10/1. (1977): 90.

¹⁰ NISSINEN (2003): 6.

¹¹ FLEMING (2004): 51.

¹² HUFFMON (1992): 477-482.

¹³ RINGGREN (1982): 2.

¹⁴ VÖ. DURAND (1997): 115-134.

¹⁵ DURAND (1988): 386-390.

elhangzó isteni üzenetek közvetítők révén jutottak el a királyhoz, azaz a próféták kapcsolata az uralkodói központtal nem volt annyira direkt, mint a máj jóslással foglalkozó szakembereké (*bārû*).¹⁶

Máriban több más megnevezést is találhatunk különböző prófétai aktivitást végző személyekre. A bibliatudomány számára talán a *nabû* elnevezés a legérdekesebb, amely azonban egyetlen alkalommal¹⁷ fordul elő a Mári levelek korpuszában. A szakirodalom számára még az sem eldöntött tény, hogy egyáltalán van-e etimológiai kapcsolat a nyugati sémi *nabû* és a héber נָבִיʿ kifejezések között. Fleming azt az álláspontot képviseli, hogy fennáll az etimológiai kapcsolat¹⁸, ezt Huehnegard vitatja¹⁹. A szöveg *nabi sa hane*-ről beszél, a *hane* kifejezés az Eufrátesz partján élő nomád, illetve félnomád törzsekre utal.

A *qammatum* kifejezés egyedül Dagan istenhez kapcsolódóan fordul elő két alkalommal a korpuszban (*qammatum ša Dagan ša Terqa*),²⁰ és az elnevezés alapján valószínűsíthetjük, hogy a nyugati-sémi környezetben népszerű gabonaisten kultuszában lehetett szerepe. A *qammatum* kifejezés etimológiája bizonytalan, elképzelhető, hogy egy személynévről van szó, mások pedig azt valószínűsítik, hogy egy személy jellegzetes hajviseletére utal.²¹

Néhány szövegben feltűnik az *asinnunak* nevezett személy is prófétai funkcióban, aki eunuchnak tekinthető, és Ištar istennővel áll kapcsolatban. Az *asinnu* prófétai szerepe nem ragadható meg világosan.²² Az *asinnu* kifejezés fordítása nem egyszerű; Huffmon egyszerűen kultuszi énekesnek tartja.²³

A Mári forrásokkal kapcsolatban Huffmon felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az elnevezések egy alkalommal sem önazonosítások, minden esetben a közösség vagy annak tagjainak a felfogását közlik a személy szerepéről.²⁴ Egyetlen levélben olvashatunk arról, hogy egy, a napisten, *Šamaš apilum*ának nevezett személy egyrészt magát küldöttként (*šiprum*) azonosítja, és ugyanebben a levélben utal egy másik személyre, akit ő maga is *apilumnak* nevez.²⁵ Más esetekben azonban az isteni üzenetek közlői nem kapnak prófétai címet, annak ellenére sem, hogy egyértelműen prófétai szerepben tűnnek fel, és a királyi udvar vagy a

¹⁶ NISSINEN (2003): 7.

¹⁷ Az ARM (*Archives Royales de Mari*) 26 216 jelzetű szövegről van szó.

¹⁸ FLEMING (1993): 217–224.

¹⁹ HUEHNEGARD (1999): 88–93.

²⁰ Az ARM 26 197, illetve az ARM 26 199 jelzetű szövegekről van szó.

²¹ A megoldási kísérleteket részletesen ismerteti: HUFFMON (2000): 49.

²² NISSINEN (2003): 7.

²³ HUFFMON (2000): 49.

²⁴ Uo.

²⁵ Az említett szöveg az ARM 26 194 jelzetű.

kultusz fontos reprezentatív képviselői. Néhányan közülük *sangûk* (azaz templomi adminisztrációt végző papok).²⁶

A Mári levéltár prófétákkal kapcsolatos szövegei mellett az újasszír korból maradt ránk a legtöbb forrás az ókori-keleti prófétaságról. Az újasszír forrásokban a próféta általános megnevezése a *raggimu* (illetve nőnemű alakváltozatában a *raggintu* szó). A *ragāmu* gyök jelentése az akkádban elsődlegesen kiáltani, kijelenteni, kinyilvánítani, meghirdetni, az újasszír korban gyakran a prófétálás terminus technicusává válik.²⁷ A *raggimuk* elsődlegesen az arbelai Istárhoz kapcsolódtak, az ő üzenetét hirdették, azonban tevékenységük nem korlátozódott kizárólag Arbela (Arba-ilû) városára. Aššur-aḫ-iddina (681-669) és Aššur-ban-apli (668-627?) uralkodása idejéből maradtak ránk asszír próféciagyűjtemények.²⁸ A prófétaságra van még néhány kevésbé jelentős forrásunk nyugati-sémi területről is (lákisi osztrakonok; Zakkur-felirat²⁹; Deir-ʿAlla-i felirat³⁰).

III. ÖSSZEHASONLÍTÓ ELEMZÉS

III.1. PRÓFÉTIZMUS MÁRIBAN

A Mári levéltárból előkerült mintegy 8000 szöveg közül körülbelül 50 utal a prófétai cselekvésre, és további 12 gazdasági és adminisztratív szövegben találhatunk még utalásokat prófétákra a 12000 egyéb ismert gazdasági és adminisztratív szövegből.³¹ A Mári forrásokból ismert próféták sok szempontból különböznek egymástól, ezért nem beszélhetünk egy társadalmi szempontból egységes csoportból. Érdekes áttekinteni azt is, hogy a különböző típusú próféták mely istenségekhez köthetőek.³² Az *apilum/apiltum*-nak nevezett próféták Addu, Halabi Addu, Kallassui Addu, Dagan, Tuttuli Dagan, Subatumi Dagan, Marduk, Nergal és Šamaš istenségek, illetve Annunitum, Diritum és Hišametum istennők küldöttjeként jelennek meg; az *assinnium* Annunitum szavát hirdeti a *muhhum/muhhutum* típusú próféták pedig Addu, Hubšalumi Amu / Nergal, Dagan, Terqai Dagan, Tuttuli Dagan és Itur-Mer, továbbá Annunitum, Ištar, Inadani Ištar és Ninhursagga (Sala) istenségek ígétjét hirdetik, az egyetlen *qammatum* pedig Terqai Dagan prófétája. Szót kell még ejtenünk e felsorolásban azokról a személyekről, amelyeket forrásaink nem illetnek

²⁶ HUFFMON (2000): 49

²⁷ CAD 14. (1999): 67.

²⁸ NISSINEN (2003): 7.

²⁹ I. m. 203. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

³⁰ Uo. Itt olvasható a szöveg átírása és fordítása is.

³¹ DURAND: (1997): 115-116.

³² HUFFMON (2000): 49.

egyikkel sem a fentebbi prófétai címek közül, ám egyértelműen prófétai cselekvést végeznek: ezen próféták Dagan, Terqai Dagan, Itur-mer, továbbá Annunitum, Belet-biri és Belet-ekallim szavait közvetítik.

Kérdéses, hogy milyen szerepe volt Mári társadalmi és udvari életében a prófétaságnak? A Héber Biblia úgy mutatja be a királyság korában Izrael és Júda történetét, hogy ott az isteni akarat kifejezésének legelterjedtebb és a hivatalos vallás által leginkább elismert szerepe a prófétai igehirdetésnek volt. Ezzel szemben Máriban a prófétizmus ugyan mindenképpen szoros kapcsolatban állt a királyi udvarral, azonban az aktuálpolitikára gyakorolt hatását semmiképpen sem szabad az izraeli, illetve júdai állapotok analógiája nyomán szemlélnünk. Máriban a prófécia kevésbé volt jelentős, mint az isteni akarat megtudakolásának egyéb eszközei. Bibliai kontextusban elvéve látjuk a jelét annak, hogy a prófétai beszéd vagy cselekvés összekapcsolódna egyéb divinatorikus eljárásokkal, Máriban azonban gyakran ez történik. A próféta üzenetét levelekben küldik a király elé. Az prófétai szó elhangzásakor pedig a prófétai szó igazságát más jóslási eljárással vizsgálják (mezopotámiai környezetben teljes joggal nevezhetjük ezeket tudományos eljárásoknak; elég ha csak a *Šumma ālu* című monumentális ómengyűjteményre utalunk itt), leggyakrabban a májjóslást alkalmazzák erre a célra is.³³ A levelekből gyakran értesülhetünk arról is, hogy a próféták akár önként, más esetekben pedig a hivatásukkal szemben támasztott követelésnek eleget téve az isteni szó közvetítése után levágnak egy fürtöt a hajukból (*šartum*), továbbá egy díszet, bojtot a ruhájukról (*sissiktum*). Ennek az eljárásnak egyértelműen az a célja, hogy megpecsételje a prófétai szó igazságát.³⁴ A prófétai aktivitást ezen a módon egyértelműen az ókori mezopotámiai jóslási eljárásokon keresztül ellenőrzik, a próféta igazságának és istenségtől küldetett voltának a legfőbb bizonyítója a *šartum* és *sissiktum*.³⁵ Az eljárásra az ismert szövegeink közül 14 utal, azaz forrásaink közel egyharmada.³⁶ Ez az eljárás megtörténik a próféták valamennyi ismert típusával. Forrásainkból azt is láthatjuk, hogy a próféta szavát sosem küldték előzetes vizsgálat nélkül az uralkodó elé. Huffmon szerint mindez azt bizonyítja, hogy a prófétizmus a Mári Királyságban másodlagos intézménynek számított.³⁷

Ezen a helyen kell szólnunk az összehasonlítás korlátairól is. Hans Barstad, a téma elismert kutatója és az ókori keleti prófétizmus kiváló ismerője jegyzi meg a következőket az összehasonlítás kérdéseivel foglalkozó tanulmányában, hogy amikor összehasonlítjuk a bibliai prófétizmust egy másik kultúrában megjelenő prófétizmussal akkor minden esetben azt a képet hasonlítjuk össze, amely

³³ Uo.

³⁴ Uo.

³⁵ GRABBE (2000): 13-32.

³⁶ LYNCH (2013): 11.

³⁷ HUFFMON (2000): 50-51.

bennünk él a prófétizmussal kapcsolatban.³⁸ Utal ez egyrészt arra, hogy mindig egy-egy tudományos iskola talaján állva, annak főbb eredményeit elfogadva nyúl egy kutató egy ehhez hasonló témához. Másrészt azonban véleményem szerint azt is megmutatja ez a mondat, hogy az Ószövetség kutatója az ilyen összehasonlító elemzést sosem képes más nézőpontból szemlélni, mint szakterülete nézőpontjából. A Mária civilizáció elkötelezett kutatói számára a prófétizmus csupán egy olyan jelenség, amely előfordul a forrásokban, azonban akár marginálisnak is tűnhet; ha valaki a társadalmi struktúrák működésével foglalkozik, annak szintén nem a prófétasággal foglalkozó források lesznek a legfontosabbak; az Ószövetség kutatója azonban egész más helyzetben van, mivel a Héber Bibliának mintegy 1/3 részét a prófétai könyvek teszik ki.³⁹

Ma a kutatók éppen ezért az összehasonlító elemzés során (általánosságban is, és speciális témánk, a prófétaság összehasonlítása esetén is) nem arra törekednek, hogy formális hasonlóságokat fedezzenek fel különböző kultúrák között, és így kapcsolatokat és hatásokat fedezzenek fel és megállapítsák a különféle jelenségek eredetét, hanem elsősorban arra, hogy bizonyos általános struktúrákat tárjanak föl, és azok működését vizsgálják különböző kultúrákban.⁴⁰

III.2. A FORRÁSOK TERMÉSZETE

Izraelben a prófétasággal kapcsolatos források szinte minden esetben bibliai források. A minimalista történészek iskolája mindig hangsúlyozza, hogy a bibliai történelemképnek és Izrael történetének különbözőségét. Forrásainkon, az Ószövetség prófétai korpuszán, illetve más olyan Ószövetségi szövegeken keresztül, amelyek a prófétai aktivitásra reflektálnak valamilyen módon mi kizárólag a Biblia prófétaságát tudjuk vizsgálni, amely semmiképpen sem egyenlő teljes mértékben az ókori Izrael prófétizmusával.⁴¹ A Héber Biblia prófétai szövegei évszázados hagyományozódás és redakció útján nyerték el ismert formájukat, így ezek az írott források abban a formájukban, ahogyan ismertek előttünk távol állnak azokról az

³⁸ BARSTAD (2000): 9.

³⁹ Ebből a szempontból a Mária civilizáció vizsgálata tűnik a legkifizetődőbbnek, mivel itt találhatjuk a legtöbb párhuzamot, amit szokás azzal is indokolni, hogy Izraelhez és Júdához hasonlóan nyugati-sémi civilizációról van szó. Más szempontból azonban érdekes lehet az újasszír prófécia vizsgálata is, mivel ennek a megjelenése kortárs a bibliai próféciaival. A témában szintén történtek már kísérletek, ezek közül a legfontosabb tanulmány Martti Nissinen munkája. Nissinen (1992): 217-258. Emellett kiemelném még Merlo és Bonnet közös tanulmányát, ez utóbbit leginkább azért, mert szintén részletesen foglalkozik a módszertan kérdésével. Merlo-Bonnet (2002): 77-86.

⁴⁰ MERLO-BONNET (2002): 79.

⁴¹ I. m. 78.

orákulumoktól, amelyek elhangzottak. A bibliai források esetében sokszor több évszázad is lehet a különbség, a prófécia elhangzása és a végső redakció között. A prófétai könyvek mai formáját és a Héber Biblia szerkesztését a prófétai könyvek és az izraeli prófétaiség egyik legjelentősebb kutatója, Joseph Blenkinsopp a Második Templom irodalmi alkotásának tartja. Blenkinsopp a következő forráscsoportokat nevezi meg, mint amelyeken keresztül vizsgálható a bibliai prófétaiség: 1. Deuteronomium (Dtr) és a deuteronomiumi történeti mű ilyen irányú tudósításai. 2. A 15 prófétai könyv, amelyek a Dtr kiegészítéseiként értelmezendők Blenkinsopp szerint. (Ez azt jelenti, hogy a deuteronomiumi történeti mű által meghatározott teológiai keretbe illesztik be a próféták tevékenységét. Ez nyilvánvalóan a próféták tevékenységének egy utólagos értelmezése.) 3. A perzsa és hellenisztikus kori szövegek (1-2 Krónikák, Ezdrás, Nehémiás) 4. A Pentateuchos olyan részletei, amelyek bizonyos ősi hagyományokban szereplő személyeket prófétának neveznek, illetve úgy mutatják be őket, mint akik prófétaként cselekszenek (Ábrahám: 1Móz 20,7; Mózes: 5Móz 18,15-18; Mirjam: 2Móz 15,20; Bálám: 4Móz 22-24).⁴²

Máriban nincsen több évszázad távolság az esemény és annak írásba foglalása között, és céljuk is egészen más, mint a bibliai szövegeknek, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy értelmezésük problémamentes lenne. Egyrészt rendkívül kevés adatolt a prófétaiség a Mária forrásokból, ráadásul ezek a források semmiképpen sem alkalmasak arra, hogy megrajzoljuk ezek alapján a Mária prófétaiség profilját. A szövegek célja elsősorban az volt, hogy a kultuszközpont vezetője tájékoztassa a királyi udvart a szentélyben elhangzott próféciákról. Nem tudhatjuk azt sem, hogy milyen viszonyban állt egymással a prófécia szóbeli és írott változata. A Mária prófétai szövegek azonban szöges ellentétben állnak a bibliai prófétai szövegekkel abból a szempontból, hogy olyan kéziratnak tekinthetők, amelyeknek mindig ismert az egyedi történeti háttere, még akkor is, ha mindez a mi ismereteink és módszertanunk alapján nem is ragadható meg.⁴³

Műfajok tekintetében Máriban az az egyszerű helyzet áll fenn, hogy a prófétai cselekvésekről levélformában maradtak ránk feljegyzések. Az azonban, hogy a próféta milyen módon közvetíti az istenség üzenetét, már változatosabb képet mutat. A direkt beszédben elmondott próféciák általánosak, emellett azonban előfordulnak álmok is. Bizonyos esetekben nem teljesen nyilvánvaló, hogy maga az álomlátás eseménye milyen kontextusban és hol történt, gyakori azonban az inkubációs álom, amikor magában a szentélyben látja az álmot a próféta. Az álomról szóló leírásban általában maga az istenség beszél a prófétához és elmondja neki azt is, hogy milyen szavakat kell közvetítenie az uralkodó felé. Ez utóbbi aspektusa az álom leírásának egészen hasonló lehet a prófétai beszédhez.

⁴² BLENKINSOPP (1995): 119.

⁴³ GORDON (1995): 85.

A prófétai gyűjtemény műfaja Máriaiban ismeretlen (hacsak nem tekintjük annak azt, amikor egy táblán két vagy három orákulum szerepel), bár nyilván ehhez a korpusz nagysága sem elegendő, illetve a levélformában a király felé írott tudósítások sem teszik lehetővé ezt. Az a típusú prófétai gyűjtemény, amely Izraelben a kanonizált prófétai szövegek alapján általánossá vált, nevezetesen, hogy szerzők, pontosabban próféták nevei alá rendezik az anyagot, egyébiránt a mezopotámiai civilizáció egészétől idegen. (Az újasszír kori próféciaik olyan gyűjteményekbe voltak rendezve, amelyeknek nem a próféta neve adta a rendező elvét, hanem a hasonló tematika.)⁴⁴

III.3. PRÓFÉTA ÉS SZENTÉLY

A Mári civilizációban egészen egyértelműnek tűnik, hogy a legtöbb prófétasággal kapcsolatos esemény szoros kapcsolatban áll a templommal. Fleming tanulmányában felsorol több olyan szöveget is, amelyek esetében egészen egyértelmű, hogy a szentélyben történnek azok az események, amelyekről a levél tudósít.⁴⁵ Fleming tanulmányában azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent prófétának, illetve papnak lenni a Mári civilizációban. A kérdést nehezíti az a tény, hogy amíg a Bibliában *נָבִיא* illetve *כֹּהֵן* a leginkább elterjedt kifejezések a két vallásos funkcióra nézve, addig Máriaiban a próféta egy olyan kategória, amelybe legalább öt különböző nevet, illetve talán funkciót viselő személy, illetve csoport tartozik bele.

Az teljesen világos, hogy a legtöbb orákulum egy szentélyben hangozhatott el, azonban az már egyáltalán nem egyértelmű, hogy a különböző prófétáknak mi volt a kapcsolata Máriaiban a templommal, nem tudjuk biztosan, hogy a templomi személyzethez tartoztak-e, nem tudjuk azt sem, hogy a szentélykörzeten belül éltek-e? Fleming szerint az a különbség az izraeli és a mári szituáció között, hogy amíg Izraelben a papok elláthattak jóslási feladatokat (pl. urim és tummim), addig Máriaiban nem tartoztak a papok feladatkörébe a jóslási eljárások, így ezekben a funkciókban a kultuszi élet szereplői közül egyedül azok tűnhetnek fel, akiket mi a vallástörténeti párhuzam alapján prófétaként definiálunk.⁴⁶ Ezek közé a feladatok közé tartoznak a jövőre vonatkozó jóslatok, próféciaik, valamint a jelenben való isteni tanácsadás, az uralkodó bátorítása is. Ez alapján tehát Fleming azt a konklúziót vonja le, hogy Máriaiban a papok és próféták nem vetélytársai voltak egymásnak, hanem éppen ellenkezőleg az együttműködésükre volt szükség az istenség üzenetének közvetítése során.⁴⁷

⁴⁴ PETERSEN (2000): 43.

⁴⁵ FLEMING (2003): 53.

⁴⁶ I. m. 56.

⁴⁷ Uo.

Az, hogy Máriaiban a prófétaság erősen kapcsolódik a kultuszhoz, és így a különböző szentélyekhez, az egészen egyértelmű. Addu-duri a következőképpen számol be egy prófétai eseményről:

Az én uramhoz, Addu-duritól, a te szolgádtól: Egy próféta, akinek neve Iši-aḥu Ḫišamitum templomában felkelt és így szólt: „Távozásod után ételed megették, csészédet kiitták. Ellenségeid helytelent és gonoszt beszélnek rólad. Én azonban eltiprom őket...”⁴⁸

Izraelben is hasonló a helyzet, ám mivel időnként évszázadok is eltelhettek az egyes prófétai szavak hagyományozódása során, ezért ez a kapcsolat sok esetben kevésbé látszik egyértelműnek.

Próféta és szentély kapcsolatáról tehát összegzésképpen megállapíthatjuk azt, hogy a prófécia természetes helye az ókori Közel-Kelet civilizációiban a szentély. Azt nem tudjuk, mivel forrásainkból nem olvasható ki erre nézve semmi információ, hogy milyen minőségben tartoznak a próféták a szentélyhez.⁴⁹ Az azonban bizonyos, hogy Izraelben sem egyszeri vagy ritka eset az, hogy a prófécia a templomhoz kapcsolódik (gondolhatunk akár Ézsaiás, akár Jeremiás személyére).

Feltűnő lehet az, hogy sem Ámós 7,10-17-ben, sem pedig Máriaiban nem találkozunk a kultuszra utaló reflexióra, amely pedig a bibliai próféciának jellemző eleme (olyannyira, hogy az olyan archaikusnak tűnő orákulumokban is megjelenik mint az 1 Kir 13,2), és a reflexió elsősorban a hivatalos kultusz kritikáját jelenti. Máriaiban ismeretlen az a jelenség, hogy a próféta a kultuszra reflektál.

III.4. PRÓFÉTA ÉS PAP (PRÓFÉTA ÉS KULTUSZI SZEMÉLYZET)

Nem egyedülálló jelenség az az Ószövetségben, hogy a pap és a próféta egymás mellett jelenik meg. Tudunk papi származású prófétáról, sőt olyanról is, aki papi tisztséget töltött be.⁵⁰ Az írópróféták közül sokakat ma elsősorban kultuszi prófétaként tart számon az ószövetségtudomány (ebbe a csoportba tartozik Náhúm, Zakariás, Hageus, talán Jóel és Habakuk.⁵¹) Nem idegen az Ószövetségtől az sem, hogy a papi tisztséget ellátó személy, konfliktusba kerül az eksztatikus prófétával. Ennyire tisztán azonban egyetlen másik szöveghelyen sem rajzolódik ki az a szituáció, amely ókori keleti forrásaink alapján valószínűleg állandó eleme

⁴⁸ ARM 26 195

⁴⁹ A próféták kultikus funkcióját és szentélyhez való tartozását a 20. században elsősorban Mowinckel hangsúlyozta. PETERSEN (2000): 36-37.

⁵⁰ GRABBE (1993): 55.

⁵¹ BLENKINSOPP (1984): 175.

volt az isteni üzenetek prófétai közvetítésének. Ebben a szakaszban azonban egyértelműen kiderül, hogy a prófétai orákulum kihirdetése során legalább bizonyos esetekben szerepe volt a papnak. A forrás sajnos nem őrizte meg az első orákulum kihirdetésének, pontosabban annak a két eseménynek a pontos krónikáját, amely során elhangozhatott az eredendően két különálló prófécia. A második orákulumban pedig egy olyan próféciát olvashatunk, amelynek fókuszában maga a pap áll.

A Mári archívumban a próféta igehirdetése nem reflektál a pap személyére, igaz minden esetben olyan forrásokban jelennek meg a próféták, amelyeket valamely kultuszközpontból továbbították Zimri-Lim uralkodói palotája felé, ezen körülmények között pedig nem várhatjuk azt, hogy azok olyan prófeciákat is feljegyezzenek, amelyek nem az ország sorsára vagy a királyi házra vonatkoznak. Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy a prófécia reflektálhatott más személyeken keresztül az aktuálpolitikai problémákra.

A Mári szentélyek papjainak a feladatai közé tartozott a prófécia igazságának ellenőrzése. Ezt egy szabályos divinatorikus eljárás során tették meg. Nem minden szövegben válik egyértelművé az, hogy a hajtincs és a ruhaszegély (*šartum*, *sissiktum*) megszerzése a papság feladatai közé tartozott, azonban a következő szövegrészletben megjelenik ez a folyamat:

Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincscsel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.⁵²

A fenti szöveg alapján a következő kapcsolati rendszer rajzolódik ki: az istenség központi szentélyében a próféta kihirdeti az istenség üzenetét a templom papjának jelenlétében, akinek nemcsak kultikus, hanem adminisztratív szerepe is volt. A bizonyítási eljárásra a pap megszerezte a próféta hajtincset és ruhaszegélyét, amit a prófécia szövegével együtt ahhoz a hivatalnokhoz (írnokhoz?) továbbított, aki mindezt elküldte a királyi udvar felé. (A szövegek többségét három személy – Šibtu, Addu-duri és Nur-Sîn írta).

Egy szempontból mindenképpen hasonló a pap szerepe a vizsgált ószövetési perikópában, illetve a Mári szövegekben, ugyanis az Ámós 7,10-17-ben is megjelenik szempontként az, hogy a papnak valamilyen módon joga lehet arra, hogy felülvizsgálja a próféta igehirdetésének legitim voltát. Amacjá pap nem egy divinatorikus eljárás során vizsgálja a próféta üzenetének valóságát, hanem megtiltja neki azt, hogy királyi szentélyben prófétáljon. Ez a tiltás azonban ugyanúgy a pap ellenőrző funkciójához tartozik, mint a Máriból ismert rendszer.

⁵² ARM 26 214 19-23

A következőkben bemutatott Mária levél pap és próféta kapcsolatának egy másik, egészen különös ágát mutatja be, amelyben a pap a próféta inkubációs álmának szereplője. Itt sincsen szó arról, hogy a próféta a pap személyére reflektálna.

Atyád házának elpusztítása óta nem láttam soha ehhez hasonló álmot. Az én korábbi jeleim ezek voltak: Álomban beléptem Belet-ekallim templomába, de Belet-ekallim nem trónolt (ült/volt) ott, és a képmások nem voltak előtte. Amikor megláttam ezt, sírásra fakadtam. Ez az álmom az éjszakai őrség idején történt. Amikor visszatértem, Dada, a Bišrai Ištar *sangú*-papja állt Belet-ekallim kapuja előtt, és rettenetes hangon így kiáltott: „Térj vissza Dagan, térj vissza Dagan” – ezt kiáltotta.⁵³

A vizsgálódásaink kiindulópontjául választott szöveg mutat rá egy fontos különbségre próféta és pap között az izraeli vallási és társadalmi életben. Úgy gondolom azonban, hogy erről nem beszélhetünk általános jelleggel, de mint szövegünk egyik kulcspontját, fontos kiemelni. Az Ámosz 7,10-17-ből az tűnhet fel nekünk, hogy amíg Amacjának a társadalom életében betöltött szerepe teljesen egyértelmű, papi funkciót tölt be a bételi szentélyben, addig Ámosz helyzete a vallási életben ennél sokkal képlékenyebb. Ő „polgári” foglalkozást folytat, és a prófétaságot isteni elhívás alapján tölti be, amelyet azonban meg lehet kérdőjelezni, amelynek Jahvétől való eredete korántsem egyértelmű.⁵⁴ Ez nem kizárólag Izraelben van így, hanem más kulturális viszonyok között is. Izraelben egyes forrásaink szerint a próféta szavainak legfőbb bizonyító ereje az, hogy beteljesednek-e azok a dolgok, amiről prófétált, Mária pedig jóslási eljárásokon keresztül vizsgálják meg a próféta személyének hitelességét.

III.5. PRÓFÉTA ÉS KIRÁLY

A kérdéskör kapcsán felvetődő legérdekesebb és egyszerre legbonyolultabb probléma a próféta és az uralkodó közötti kapcsolat. Erre a kérdéskörre nézve van a legtöbb forrásunk. Az ószövetségi szakaszokat vizsgálva úgy tűnik, hogy a prófétaság elsődleges szerepe mindig a királysággal volt kapcsolatban, a próféta orákulumok elsődleges szerepe az volt, hogy a királynak nyújtsanak tanácsot, útmutatást.

Az Ámosz 7,10-17 perikópájában is olvashatunk egy olyan orákulumot, amely egyértelműen a királyi házra vonatkozik. Nem ez azonban az egyetlen olyan momentum a perikópában, amely erre a kérdéskörre vonatkozik. Amacjá, a bételi szentély papja ugyanis éppen azzal az indokkal utasítja vissza Ámosz igehirde-

⁵³ ARM 26 237 2-20.

⁵⁴ NISSINEN (2010): 11-12.

tését, hogy a királyi ház ellen beszél. Az a szituáció, hogy egy izraeli próféta egy állam központi szentélyében felszólal az uralkodó ellen, Jeremiásnál is előfordul, minthogy az sem példa nélküli, hogy a király elleni ítélet meghirdetése ellenkezést vált ki a nép köréből.

Uralkodó és próféta Izraelben többféle viszonyban állhatott egymással. Elsősorban az udvari prófétaság kérdéskörét kell ezen a ponton megemlítenünk. Az udvari próféták nem kizárólag üdvöt, hanem ítéletet is hirdethettek az uralkodó felé, elég itt ha Nátán *másáljára* (2 Sám 10) gondolunk.

A Mári forrásokban az uralkodó, Zimri-Lim a próféciák címzettje. Az orákulumok a legtöbb esetben üdvösséget hirdetnek az uralkodó számára. A következő prófécia Zimri-Lim ellenségei fölött aratott győzelmét jövendöli meg a következőképpen:

A Tuttuli Dagan egy prófétája felemelkedett és a következőket mondta: Babilon, mit cselekszel te? Hálóba és lándzsa elé gyűjtelek téged. A hét lázadó házeit és minden vagyonukat Zimri-Limnek adom.⁵⁵

Tévedés lenne azonban az ilyen, illetve ehhez hasonló szövegek alapján azt gondolnunk, hogy a prófétaság szerepe a Biblián kívüli forrásokban minden esetben kizárólag az üdvösség meghirdetése lett volna, és nem találkozhatunk a prófétákkal olyan szerepekben, amikor vereséget jövendölnek, visszavonulásra vonatkozó tanácsot adnak, vagy éppen bizonyos feltételekhez kötik az istenség segítségét. A prófécia funkciója Máriban sem korlátozódott egyszerűen a győzelem megjövendölésére, az uralkodói hatalom legitimálására, legfeljebb azt állíthatjuk, hogy a prófétának ez a vonása ritkábban kerül elő. A kérdést eddig Gordon vizsgálta viszonylag részletesen, aki azt állítja, hogy annak ellenére, hogy a próféták Máriban általában támogatói az uralkodónak, illetve a nemzeti dinasztiának, nem állíthatjuk, hogy egyáltalán ne fogalmaznának meg kritikát azzal szemben.⁵⁶

A következőkben idézett prófécia szintén lojálisan viszonyul a királyi házhoz, azonban két elkülöníthető elemet tartalmaz. A szöveg egyértelműen kifejezi azt, hogy ebben az esetben nem egy külső lázadással állunk szemben, hanem egy a birodalmon belül kitört lázadással. A szöveg egyrészt beszél arról a megpróbáltatásról, amely Zimri-Limet érni fogja, másrészt kijelenti azt is, hogy győzedelmeskedni fog a lázadók elleni harcban. A próféciában azonban az istenség ezúttal – és ez figyelemre méltó különbség –, nem kizárólag a végső győzelmet jövendöli meg az uralkodónak, hanem tanácsot is ad neki:

⁵⁵ ARM 26 209 6-14.

⁵⁶ GORDON (1993): 76.

Az én uramhoz, Šibtutól a te szolgálótól: Annunitum templomában, Aḫatum város szívében Dagan-Malik szolgálója így prófétált: „Zimri-Lim: Ha te nem is törődsz velem, én (mégis) mérsárlást rendezek a te érdekedben és ellenségeidet a kezedbe adom, az embereket, akik meglopnak engem elfogom, és Belet-ekallim táborában gyűjtöm össze.” Az azt követő napon Aḫum, a *sangû*-pap hozta el nekem az üzenetet, a hajtincssel és a ruhaszegéllyel együtt. Uramnak írok, és elküldöm neki a hajtincset és a ruhaszegélyt.⁵⁷

Ahhoz az ítéletes hangnemhez, amelynek az ámószi szakasz első orákuluma szép példáját adja az a jövődőlés áll a legközelebb, amikor Addu (Adad) istenség prófétája arra figyelmezteti az uralkodót, hogy az istenségnek hatalmában áll az is, hogy elvegye mindazt, amit ő ajándékozott a királynak azáltal, hogy trónjára ültette őt. Az orákulum elején az istenség emlékezteti az uralkodót, hogy egyrészt ő gondoskodott róla ifjú korában, másrészt pedig őtőle kapta meg a királyi trónt. A figyelmeztetés tárgya azonban az, hogy az istenségnek hatalmában áll ugyanúgy elvenni a trónt és a királyi hatalmat, ahogyan adta. Azt, hogy megtartsa jelenlegi állapotában az uralkodót, az istenség feltételhez köti. A szöveget a kutatástörténet során összevetették már az 1Kir 9,1-9-el, amely szakaszban a perikópa minden tendenciózus vonása ellenére is világossá válik az, hogy Jahve bizonyos feltételekhez kötve ígér üdvöt az uralkodónak, Salamonnak.⁵⁸ Malamát pedig egy hosszú összehasonlító elemzésben a Nátán jövődöléssel veti össze a szakaszt (2 Sám 7,1-17).⁵⁹

A szövegnek számunkra most elsősorban az a része érdekes, ahol magát a kérdéses orákulumot olvashatjuk:

Orákulumokon keresztül Addu, Kalassu ura ezt mondta: „Nem én vagyok Addu, Kalassu ura, aki felneveltem őt ölemben és neki adtam ősei trónját? És azzal hogy visszaadtam neki ősei trónját ismét biztosítottam számára egy helyet ahol lakhat. Most, ahogyan én visszaadtam neki ősei trónját, én el is vehetem az örökséget az ő tulajdonából. Ha ő nem hozza el nekem (az örökséget), akkor én – a királyi trón, az ország területe és a város ura – elvehetem tőle, amit neki adtam. De ha ellenkezőleg történne, és ő teljesítené kívánságomat, akkor én neki adom az országot, onnantól, ahol felkel a nap egészen addig, ahol lenyugszik.”

Ez volt az orákulum amit a próféta mondott, és Addu mellette állt.⁶⁰

A prófécia feladatát az uralkodóval való kapcsolat szempontjából Máriban egyszerűen így foglalhatjuk össze: a próféták azok a személyek, akik a külön-

⁵⁷ ARM 26 214

⁵⁸ SCHMITT (1982): 81.

⁵⁹ MALAMAT (1998): 106-121.

⁶⁰ A. (*Tablet signature of Texts from Mari*) 1121 14-25.

bőző szentélyközpontok személyzetéhez tartoznak és feladatuk az istenség üzenetének közvetítése az éppen regnáló uralkodó felé. Ez az üzenet többféle lehet: 1. Egyrészt gyakori az üdvprófécia műfaja, amely a király politikai győzelmeit jövendöli meg. 2. Másrészt előfordulnak olyan szövegek, ahol a prófétán keresztül az istenség figyelmezteti az uralkodót a rá leselkedő veszélyekre. 3. Néhány szövegben pedig az istenség bizonyos feltételekhez köti segítségét. Forrásainknak e harmadik csoportját semmiképpen sem nevezhetjük ítéletes próféciának, hiszen éppen, hogy nem ítéletet, hanem az ország teljes kiterjedése fölötti uralmat hirdeti meg benne az istenség a prófétán keresztül. Az istenség nem csupán segítséget nyújt az uralkodónak, hanem tiszteletének (kultuszának) a fenntartását is biztosítani kívánja. Az uralkodó élete és hatalma illetve az istenség tisztelete tehát szoros összefüggésben és összhangban állnak egymással. Mindazonáltal a Mári prófécia nem fogalmaz meg egyértelmű ítéletet a királlyal és az uralkodóházzal szemben, de nem is kritikátlan felé, így nem nevezhetjük udvari próféciának ebben az értelemben. Sokkal inkább olyan próféciáról van szó, amely a bibliai individualista próféta képéhez képest sokkal szorosabban kötődik a kultuszhoz és az udvarhoz, azoknak formáit, és az abban általa betöltött szerepet minden esetben adotttnak veszi.

Ha a további különbségeket kívánjuk összefoglalni a bibliai próféta és a Mári szövegek között, akkor elsőként fel kell hívnunk a figyelmet arra a jelentős különbségre, hogy amíg a Bibliában a prófécia címzettje lehet egy kultusszal kapcsolatos személy, így egy pap (ahogyan azt láthattuk az általunk vizsgált ámósi szöveg második próféta orákulumban is), vagy akár egy másik próféta, sőt a nép is, addig a Mári próféciák minden esetben az uralkodóra, uralkodói dinasztiára vonatkoznak. Másodsorban azt kell látnunk, hogy az izraeli prófétaágban megjelenik az olyan ítéletes prófécia, amely a saját ország uralkodójának ellenében fogalmaz meg ítéletet.

IV. ÖSSZEGZÉS

Az Ámós 7,10-17 szövege több szempontból egyedülállónak tekinthető a Héber Biblia próféta irodalmában, hiszen ez az a szöveghely, ahol a egyértelműen kirajzolódik a prófétának a kultuszközponttal, a kultuszi személyzettel, illetve az uralkodóval való kapcsolata. Noha Ámós könyve és a Mári szövegek különböző kontextusban születtek, és egymással rokon, de nem azonos kulturális közegekből származnak, illetve e különböző források különböző módon, különböző szűrőkön keresztül mutatják be számunkra a prófétizmus jelenségét és a prófétaág szerepét, mégis, amint azt fentebb bemutattam több rokonítható elem megjelenik bennük.

Annak a folyamatnak, amely során a próféta az istenség üzenetét közvetíti az ókori Keleten, a természetes helye a templom. Ez a folyamat a bibliai szövegek esetében nem válik minden esetben teljesen egyértelművé, mivel a Szentírásban olyan szövegek állnak előttünk, amelyek esetenként több évszázados hagyományozódáson és több átszerkesztésen mentek keresztül, amelyek során elveszett a prófétai igék közvetítésének valódi kontextusa. Nyilvánvalóan még így is sok esetben látszik, hogy a próféta kapcsolatban állt a szentélyekkel (példaként említhetjük Jeremiást és a jeruzsálemi templomot), azonban az ókori közel-keleti szövegek segítségével vannak abban, hogy ezt a kapcsolatot jobban megérthessük, illetve párhuzamokat nyújtanak az elszórt bibliai forrásokhoz.

A prófétai ige a templomban jelentetik ki. A templom és a próféta kapcsolatából adódik a következő fontos kérdéskör: a próféta és a kultuszi személyzet kapcsolata. Az nem egyértelmű, hogy a próféták milyen minőségben tartoztak a kultuszi személyzethez. A próféta és a kultuszi személyzet rendkívül sokrétű kapcsolatba kerülhet az ókori Közel-Keleten, amelynek egyrészt van vallási-kultikus, másrészt pedig adminisztratív szerepe. A papság vagy kultuszi személyzet feladatkörei közül ezen a helyen az ellenőrző funkciót említeném meg, amelynek célja az, hogy valamilyen módon a papok bizonyítékot szerezzenek arról, hogy a próféták által közvetített szavak valóban az istenségtől származnak-e. Ennek kultúránként különböző módok voltak. Megállapíthattuk azonban azt is, hogy amikor Amacjá beszédében azt olvassuk, hogy megtiltja Ámósnak a Bételben való prófétálást, akkor nem arra utal, hogy Ámós nem lenne Jahve hiteles prófétája, hanem a szentély speciális státuszára utal, amely nem engedi meg azt, hogy ott az uralkodói dinasztiára nézve terhelő szavak hangozhassanak el.

Ez már átvezet a próféta és az uralkodó kapcsolatára. Ez utóbbi kapcsán első sorban azt állapíthatjuk meg, hogy az ókori Közel-Keleten a próféta elsődleges feladata a király felé való prófétálás volt, melynek a forrásainkból úgy tűnik, hogy az intés és az üdvhirdetés volt. Felületesen nézve forrásanyagunkat, azt állíthatnánk, hogy Máriaiban az uralkodó felé kizárólag üdvpróféta formájában szóltak, azonban néhány szöveg egyértelműen megmutatja, hogy ez nem igaz, még akkor sem, ha olyan ítéletes próféciával nem találkozhatunk Máriaiban, mint az Ámós 7,10-ben idézett II. Jeroboám elleni orákulum.

Az összehasonlító elemzés alapján megérthetjük azt a rendszert, amiről a vizsgált ámósi perikópa tanúskodik, és vallástörténeti párhuzamokat találhatunk hozzá, azt azonban nem állíthatjuk, hogy az itt bemutatott rendszer általános lett volna a bibliai világban, és a próféta egyetlen lehetséges kontextusát jelentené. Létezése azonban a vizsgált szakasz alapján bizonyítottan tekinthető.

Felhasznált irodalom

- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I-XXI.* Oriental Institute, Chicago, Illinois, 1956-2010.
- BARSTAD, H. M.: „Comparare necesse est? Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy in a Comparative Perspective”. In M. Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13) Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2000. 3-11.
- Uő.: „*Sic dicit dominus: Mari Prophetic Texts and the Hebrew Bible*”. In Amit, Y. – Ben Zvi, E. – Finkelstein, I. – Lipschits, O. (eds.): *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*. Eisenbrauns, Winona Lake, IN., 2006, 21-52.
- BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1984.
- BLENKINSOPP, J.: *Sage, Priest, Prophet – Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1995.
- BONNET, C. – MERLO, P.: „Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples”. In *SEL* 19 (2002). 77-86.
- DURAND, J.-M.: *Archives épistolaires de Mari, I/1* (Archives Royales de Mari, XXVI; Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations, 1988).
- Uő.: Les prophéties de Mari. In: Heintz, J-G (ed.): *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995*. Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 15. de Boccard, Paris, 1997.
- ELLERMEIER, F.: *Prophetie in Mari und Israel*. (Theologische und orientalische Arbeiten, 1) Verlag Erwin Jungfer, Herzberg am Harz, 1968.
- FLEMING D. E.: „The Etymological Origins of the Hebrew *nābi* : The One Who Invokes God”. In *CBQ* 55 (1993). 217-224.
- Uő.: „Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives”. In Grabbe, L. L. – Bellis, A. O. (eds.): *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOTSup 408). T & T Clark, London, 2004, 44-64.
- GORDON, R. P.: „Where Have All the Prophets Gone? The ‚Disappearing’ Israelite Prophet Against the Background of Ancient Near Eastern Prophecy”. In *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995). 67-86.
- GRABBE, L. L.: „Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective”. In Nissinen, M. (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13). Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000, 13-32.
- Uő.: „Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel”. In McKay, A. H., Clines, D. (eds.): *Of Prophet's Visions and Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 162)* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 44-62.
- HUEHNEGARD, J.: „On the Etymology and Meaning of Hebrew *nābi*”). In *Eretz Israel* 26 (1999). 88-93.
- HUFFMON, H. B.: „A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel”. In M. Nissinen (ed.). *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 13) Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000, 47-70.
- Uő.: „Ancient Near-Eastern Prophecy”. In *The Anchor Bible Dictionary* 5 Doubleday, New York, 1992, 477-482.

- LYNCH, M. J., „The Prophet's *šārtum u sissiktum* ‚Hair and Hem’ and the Mantic Context of Prophetic Oracles at Mari”. In *JANER* 13 (2013). 11-29.
- MALAMAT, A.: „A Forerunner of Biblical Prophecy”. In Miller, P., Hanson, P., McBride, S. D.: *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia, Fortress Press, 1987, 33-52.
- UŐ. A.: *Mari and the Bible. (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 12)* Brill, Leiden, 1998.
- NISSINEN, M., „Comparing Prophetic Sources: Principles and a Test Case”. In J. Day (ed.): *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London & New York, T & T Clark, 2010, 3-24.
- UŐ.: „Die Relevanz der neuassyrische Prophetie für die alttestamentliche Forschung”. In Dietrich, M. – Loretz, O.: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992. (AOAT 232)* Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer – Neukirchener Verlag, 1992, 217-258.
- UŐ. (ed. In collaboration with C. L. Seow, R. K. Ritner, and P. Machinist): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East (Writings from the Ancient World 12)*. Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2003.
- PAUL, SH. M.: *Amos – A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia)*. Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- PETERSEN, D. L.: „Defining Prophecy and Prophetic Literature”. In M. Nissinen (ed.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (Society of Biblical Literature. Symposium Series 13)*. Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2000. 33-44.
- RINGGREN, H.: „Prophecy in the Ancient Near East”. In R. Coggins – A. Phillips – M. Knibb (eds.): *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 1-11.
- SCHMITT, A.: *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und in Israel: Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114)*. Stuttgart, Kohlhammer, 1982.

FORRÁS

AZ EPIDAUROSÍ ASKLÉPIOS-SZENTÉLY GYÓGYULÁSI FELIRATAI

NÉMETH GYÖRGY

A görögök gyógyító istene, Asklépios (latinosan Aesculapius) a legelterjedtebb mítosz szerint az ugyancsak gyógyító Apollón és a thessaliai Korónis fia, a Peloponnésos keleti félszigetén, Argolisban, Epidauros városában született.¹ Legjelentősebb szentélye is ott található, bár a kultusz a Kr. e. 6. századtól kezdve gyorsan terjedt, és Sikyónban, Troizénban², Korinthosban³, Aiginán, Athénban⁴ és Pergamonban is jelentős gyógyító központjai alakultak ki, sőt a kultusz Kr. e. 293-ban Rómát is elérte.⁵ Az istent (pontosabban kígyóját) a Tiberis szigetén kialakított szentélyben fogadták, mivel a senatorok úgy érezték, segítségére van szükségük egy súlyos járvány megfékezéséhez.⁶

A epidaurosi Apollón-templomot Kr. e. 420 körül kezdték építeni, de a szentély felvirágzása csak a Kr. e. 4. századra esett. Epidauros ekkor már nemzetközileg ismert és elismert gyógyító kultushelynek számított. A szent kerületben, írja Pausanias a Kr. u. 2. századi útleírásában, több feliratos kőtábla állt: «számuk az én időmben már csak hat volt. Ezekre azoknak a férfiaknak és nőknek a neve van felvéve, akiket Asklépios meggyógyított. Feltüntették betegségüket, valamint hogy milyen módon gyógyultak meg. Mindez dór nyelven van feljegyezve».⁷ Az említett kőtáblákra másodlagosan írhatták össze a korábbi kisebb feliratokat, mivel

¹ Hésiodos 50. töredék, Solin 2013, 7.

² Az epidaurosi felirat (B3) meglehetősen súlyos ellenpropagandát fejt ki a közeli szentéllyel szemben.

³ A korinthusi szentély jellegzetességei a gyógyult betegek által felajánlott, agyagból készült ún. anatómiai votívok, fogadalmi felajánlások voltak, amelyekből sok kéz, láb, mell, fej, penis, stb. található a Korinthusi Régészeti Múzeum gyűjteményében.

⁴ Az Akropolis lábánál, Héródész Atticus ódeionja és a Dionysos-színház között.

⁵ SOLIN: i. m. 7–8.

⁶ Livius 10, 47, 6: „Sok örömdetes eseménnyel szolgált ez az év, de mindez alig-alig enyhítette az egyetlen csapást: a Várost és a vidéket egyaránt járvány dúlta, amelynek pusztítása már szinte figyelmeztető csodajelnek látszott. Utána néztek a szent könyvekben, mitől távoztatnák el vagy orvosolnák az istenek a szerencsétlenséget. 7. A könyvekben azt találták, hogy Epidaurosból Rómába kell hívni Aesculapiust.”

⁷ Pausanias II. 27. 3. Vö. NÉMETH: i. m. 47.

van olyan is, amely korábbiakban nyilvánvalóan önállóan állt egy lakón ivóedény dedikációs felirataként (A10). Az összeírás során kimutatható a tematikailag hasonló gyógyulások egymás mellé másolása, de ez nem tekinthető konzekvensnek.⁸ A Pausanias által említett, Kr. e. 4. században keletkezett feliratok közül két nagyobb (A és B) és két másiknak (C és D) több töredéke vészelte át többé-kevésbé az elmúlt mintegy 2300 esztendő, így megtudhatjuk az általuk megőrzött 70 esetleírásból, hogyan és mit gyógyítottak Epidaurosban.⁹ A gyógyítástörténeteknek volt egyfajta propagandafunkciójuk is, pl. a B3 történet egyértelműen jelzi, hogy biztos gyógyulást csak az epidaurosi, nem pedig a troizéni szentély nyújt, más történetek pedig a hálapénz befizetésének köteleességére emlékeztetnek, különben az isten megbünteti a hálájukról megfeledkezőket.¹⁰ A feliratokat az *Inscriptiones Graecae* IV. kötetének második kiadásában, az első, argolisi fasciculusban tették közzé, Rudolf Herzog, Lynn R. LiDonnici és Maria Girone pedig önálló, kommentáros kiadást és fordítást szentelt nekik.¹¹ A jelentős érdeklődés ellenére a felirat egyes részeinek értelmezésében még mindig nem sikerült teljes összhangot elérni.¹² A csodás gyógyulásokat megörökítő történeteket legutóbb átfogó tanulmányában elemezte Heikki Solin 2013-ban.

Az egész feliratcorpusnak mindeddig nem készült teljes magyar fordítása, noha az nemcsak a vallás-, hanem a gyógyítástörténet számára is fontos forrásként szolgál. Szilágyi János György két történet fordítását közölte (A1; A3), Sarkady János pedig tizenháromét, jellemző módon Theophrastos a babonáságot és az aisóposi corpus egy felsült jóst gúnyoló története közt, vagyis e templomi propagandafeliratokat is a babonáság egyik fajtájának tekintette.¹³ Hegyi Dolores 2003-ban újraközölte

⁸ Pl. a hosszú terhességek (A1 és 2), de a botra támszkodó sánták gyógyulásai különböző helyen találhatók (A16; B15; C21).

⁹ A legépebben fennmaradt B tábla az Epidaurosi Régészeti Múzeum előcsarnokában van kiállítva, bár a rossz fényviszonyok miatt nehezen olvasható. A kőtáblák méretei (a különböző publikációkban némileg eltérő adatok szerepelnek): A 1,75 x 0,75 x 0,17 m; B 1,71 x 0,74 x 0,15; C 1,70 x 0,75 x 0,17 m; D 0,28; 0,28 x 0,10 m. A D táblából csak egy kis töredék maradt fenn. A raktárban őrzött, töredékes feliratok olvashatóságának nehézségeit megemlíti Solin 2013, 49. A négy Kr. e. 4. századi nagy feliratos panelen kívül még egy teljes gyógyulási feliratot ismerünk Epidaurosban (szintén a Múzeum bejáratí csarnokában áll). Ezt Kr. u. 160 k. a hipochonder Marcus Iulius Apellas állította, akinek gyógyulásában inkább az orvosi kezelések, és nem a csodák játszottak meghatározó szerepet. A szentély gyógyító tevékenységének markánsan elkülönülő két korszakához vö. NÉMETH: i. m. Apellas feliratát két különböző, egy időben készült magyar fordításban közölte NÉMETH: i. m. és HEGYI: i. m.

¹⁰ Erre példa Echedóros (A7) és a halárus Amphinastos története (C4). Erről részletesen DILLON: i. m. 251–253.

¹¹ IG IV2 1, 121–124; HERZOG: i. m.; LIDONNICI: i. m.; GIRONE: i. m.

¹² Erre példa a C4, vö. PEEK: i. m. 6–7; SOLIN: i. m. 49–50.

¹³ SZILÁGYI: i. m. I. 107–108; SARKADY: i. m. 215–218: A4; A5; A6; A7; A8; A10; A16; A17; A18; A19; A20; B1; B2. Sarkady Dittenberger 1915-ös kiadását használta, mígy Szilágyi az

Szilágyi és Sarkady fordításait (az általuk megadott sorrendben), kiegészítve három saját fordítással.¹⁴ Ez a gyűjtemény a teljes anyagnak csupán töredékét tartalmazza. A 2014/2015-ös tanévben ezért hallgatóimmal együtt elolvastuk az egész corpust, amiből Czeti István és Seres Dániel készítette el a végleges fordítást, amelyet itt közlünk.¹⁵

A Hegyi Dolores kötetében szereplő fordítások és fordítók

Hegyi 2003 sorrendje és fordítója	Jelenlegi számozás
1. Sarkady János	A4
2. Sarkady János	A5
3. Sarkady János	A6
4. Sarkady János	A7
5. Sarkady János	A8
6. Sarkady János	A10

Inscriptiones Graecae. Ez azért fontos, mert az egyes kiadások (és különösen a töredékes feliratok kiegészítése) közt lényeges különbségek vannak.

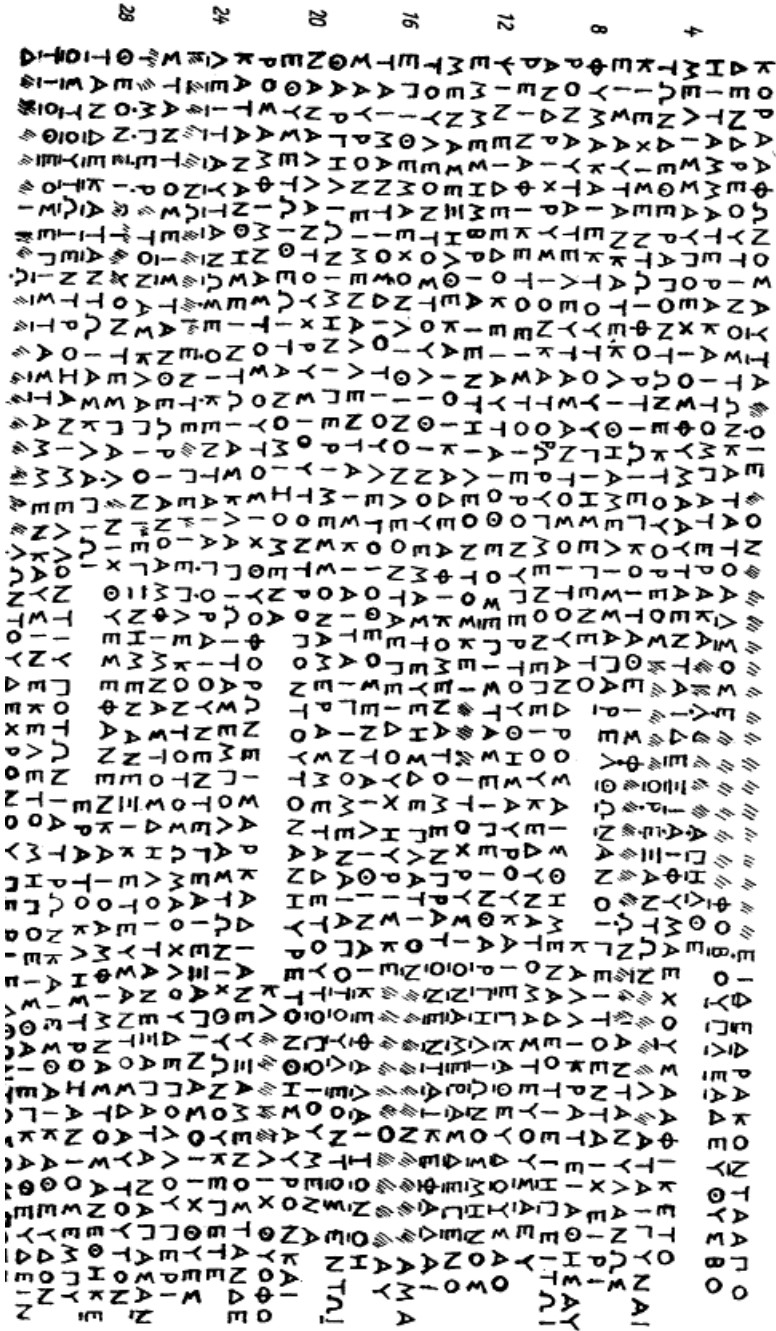
¹⁴ HEGYI: i. m. 134–138. Az A3 szövegét Hegyi újr fordította, mert Szilágyi képként fordította a *pinax* szót, Hegyi viszont fogadalmi táblaként. A *pinax* jelentése tábla volt, amire lehetett írni és rajzolni, festeni valamint domborművet faragni. Összehasonlításképpen idézem a két fordítást. SZILÁGYI: i. m. 108: „Egy férfi kezének ujjai egy kivétellel bénák voltak; idejött, hogy az istenhez könyörödjön, látva a szentélyben a képeket, nem hitte el a gyógyulásokat, és gúnyosan elmosolyodott a feliratokon. Elaludva jelenést látott; azt álmodta, hogy a templom aljában astragalossal játszott, és amikor dobni akart vele, megjelent az isten, ráugrott a kezére, és kifeszítette az ujjait, majd mikor lelépett róla, összecsukta a kezét, és egyenként kifeszítette az ujjait. Miután valamennyit kiegyenesítette, megkérdezte tőle az isten, hogy még most is hitetlenkedik-e a szentély képeinek feladatain. Ő azt felelte, hogy nem, mire az így szólt: Hogy ezentúl ne hitetlenkedj rajtuk, mikor nem hihetetlennek, legyen ezentúl Hitetlen a neved. Reggelre egészséges volt.” HEGYI: i. m. 138: „Egy férfi, akinek az ujjai egy kivétellel bénák voltak, oltalomkérőként ment a szentélybe. Amikor azonban meglátta a fogadalmi táblákat a szentélyben, kételkedett a gyógyulásokban és gúnyolódott a feliratokon. Amikor mégis benn aludt, álmot látott. Úgy tűnt neki, hogy a szentély alatt *astragalossal* játszott, és éppen dobni akart, amikor megjelent neki az isten, ráugrott a kezére, és kinyújtotta az ujjait. Amikor leszállt, úgy látta, hogy begörbíti a kezét, majd az ujjait egyenként kinyújtja. Miután mindegyiket kiegyenesítette, megkérdezte őt az isten: vajon még mindig nem hisz a szentély fogadalmi tábláin lévő feliratoknak? Az pedig azt válaszolta: De igen. Mire az isten így szólt: Mivel nem hittél a nem hihetetlen dolgokban, neved ezután Apistos (Hitetlen). Reggelre kelve egészségesen távozott.”

¹⁵ A szeminárium résztvevői közül Czeti Istvánon és Seres Dánielen kívül Dobos Barna és Ráczkevi Lajos vett részt legaktívabban a fordításban és az értelmezésekről folyó vitában. A fordítás végső változatát a 2015/2016-os tanév első félévében egy másik szemináriumon vitattuk meg és fogadtuk el.

7. Sarkady János	A16
8. Sarkady János	A17
9. Sarkady János	A18
10. Sarkady János	A19
11. Sarkady János	A20
12. Sarkady János	B1
13. Sarkady János	B2
14. Szilágyi János György	A1
15. Hegyi Dolores	B7
16. Hegyi Dolores	A3
17. Hegyi Dolores	B4

Felhasznált szakirodalom

- DILLON, M. P. J.: "The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CI, 1994, 239–260.
- DITTENBERGER, W.: *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3. kiad., (SIG3), Leipzig, 1915–1924.
- GIRONE, MARIA: *Iamata. Guarigioni miracolose di asclepio in testi epigrafici*, Bari, 1998.
- HEGYI DOLORES: *Görög vallástörténeti chrestomathia*, Budapest, 2003.
- HERZOG, RUDOLF: *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Leipzig, 1931.
- HILLER VON GAERTRINGEN, FRIEDRICH (szerk.): *Inscriptiones Graecae*, IV. 2. kiad., 1., Berlin, 1929.
- LiDONNICI, LYNN R.: *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, Georgia, 1995.
- KÜNZL, ERNST: *Medizin in der Antike*, Stuttgart, 2002.
- NÉMETH GYÖRGY: "Marcus Iulius Apellas csodás gyógyulása Asklépios szentélyében", *Ókor*, II, 2003/2–3, 47–52.
- PEEK, WERNER: "Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros", *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, LVI, 1963, 3, 3–9.
- SARKADY JÁNOS: *Görög vallás, görög istenek*, Budapest, 1974.
- SOLIN, HEIKKI: "Inscriptliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros", *Zeitschrift für antikes Christentum*, XVII, 2013, 7–50.
- SZILÁGYI JÁNOS GYÖRGY: *A görög művészet világa*, Budapest, 1962.



A felirat C paneljének (1-5. történet) rajza. A rajzot készítette Werner Peek

AZ EPIDAUROSI GYÓGYULÁSI FELIRATOK

CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL

ISTEN, JÓSZERENCSE¹ APOLLÓN² ÉS ASKLAPIOS GYÓGYÍTÁSAI

[A1] Kleó öt éven át volt várandós.³ Már öt éve várandós volt, amikor könnyő-
rögve az istenhez érkezett, és az abatonban⁴ aludt. Amint kijött onnan, és elhagyta
a szentélykörzetet,⁵ fiút szült, aki születése után azonnal megmosakodott a forrás
vizében, és az anyjával együtt sétálgatott. A történetek után ezt írta fel fogadalmi
ajándékára: „Nem a fogadalmi tábla nagysága a csodálatra méltó, hanem az isteni

¹ A fordítást LiDonnici munkája alapján készítettük, de figyelembe vettük Friedrich Hiller von Gaertringen, Rudolf Herzog, Emma Jeannette Levy Edelstein kritikai kiadásait és fordításait. Ezúton szeretnénk kifejezni köszönetünket Dr. Németh Györgynek, az ELTE BTK tanszékvezető professzorának, hogy jelen szövegre felhívta a figyelmünket, és a fordítás során mindvégig segítette munkánkat, majd lektorálta a kész fordítást és a jegyzeteket. A fordítást egy, a 2015-ös tanév tavaszi félévében tartott szeminárium keretei között kezdtük el, amelynek résztvevői voltak: Boros Adrienn, Dobos Barna, Farkas Ildikó, Iszály Kinga, Jenei Zsolt, Johácz Szilvia, Ráczkevi Lajos. Észrevételeiket és megjegyzéseiket ezúton köszönjük. A fordításhoz felhasznált kiadások: LiDONNICI, LYNN R.: *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*, Atlanta, GA., 1995., IG IV2 1, 121–124. in HILLER VON GAERTRINGEN, FRIEDRICH (ed.): *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Epidauri*. Berlin, 1929., HERZOG, RUDOLF: *Die Wunderheilungen von Epidauros, Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Philologus Supplementband XXII, Heft III.*, Leipzig, 1931. EDELSTEIN, EMMA JEANNETTE LEVY: *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies. Vol. I.*, Baltimore, MD., 1998.

² A cím ellenére Apollón neve egyszer sem szerepel a fennmaradt feliratos anyagban.

³ A terhességgel és szüléssel kapcsolatos történetek rendszeresen megjelennek a feliratokon (A2, B5, B11, B14, B19, B22,).

⁴ Az epidaurosi szentélykörzet azon épülete, amelyben az incubatiót végezték. A szentélykörzet rövid ismertetését szakirodalommal és térképpel lásd in Hrsg.: CANCIK, HUBERT – SCHNEIDER, HELMUTH: *Der Neue Pauly, Band 3. Cl-Epi*, Stuttgart–Weimar, 1997. s.v. Epidauros.

⁵ A szentélykörzet területén belüli szülés tilalmáról Pausanias is megemlékezik. Vö. 2.27.1. „Asklepios szent ligetét minden oldalról határkövek veszik körül. E területen nem halhat meg vagy nem szülhet senki, tehát ugyanaz az előírás itt is, mint Délos szigetén.” valamint: 2.27.6. „A szentély körül lakó epidaurosiak nagy bajban voltak amiatt, hogy asszonyaik egyik épületben sem szülhettek, s a betegeknek is a szabad ég alatt kellett meghalniuk. Ő [Antonius] azután gondoskodott róluk: egy épületet emeltetett, ahol a betegek meghalhattak, az asszonyok pedig szülhettek anélkül, hogy a hely szentségét megsértenék.” (Muraközy Gyula fordítása)

tett. Kleó öt éven át hordozta terhét a méhében,⁶ míg benn nem aludt, és visszaadta az egészségét [az isten].”⁷

[A2] A három évig tartó terhesség. A pellénéi Ithmonika gyermekáldás miatt érkezett a szentélybe. Benn aludt és álmot látott. Álmában arra kérte az istent, hogy foganjon kislánya. Asklapios pedig azt felelte, hogy teherbe fog esni, ha pedig valami mást is kérne, azt is teljesíti, de ő azt válaszolta, hogy ezen felül semmi mást nem kér. Miután teherbe esett, három évig hordozta [a magzatot] a hasában, amíg könnyörögve el nem ment az istenhez, hogy indítsa meg a szülést. Benn aludt és álmot látott. Azt álmodta, megkérdezi tőle az isten, nem teljesült-e minden, amit kért, és nem esett-e teherbe. A szülésről szót sem ejtett kérésében, bár megkérdezte tőle, ha valami másra is szüksége lenne, mondja, hogy azt is teljesíthesse. Mivel most ezért jött hozzá könnyörögve, azt mondta, ezt is teljesíti. Ezután sietve távozott az abatonból, és amint elhagyta a szentélykörzetet, leánygyermeket szült.

[A3] Egy férfi, akinek az ujjai egyik kezén egy kivételével bénák voltak,⁸ könnyörögve érkezett az istenhez. Amikor a szentélyben lévő fogadalmi táblákat nézegette, kételkedett a gyógyulásokban és gúnyolódott a feliratokon. Benn aludt és álmot látott. Azt álmodta, hogy épp a szentély lábánál kockázott, és dobni készült a birkabokacsont-kockával, amikor megjelent az isten, ráugrott a kezére, és ettől kiegyenesedtek az ujjai. Amint az isten lelépett róla, látta, hogy behajlítja a kezét, majd egymás után kinyújtja az ujjait. Miután mindegyiket kiegyenesítette, megkérdezte tőle az isten, vajon kételkedik-e még a szentély fogadalmi tábláinak felirataiban. Ő pedig azt válaszolta, hogy nem. Az isten így szólt: „Mivel korábban nem hittél, bár [a feliratok] nem hiteltelenek, a továbbiakban Hitetlen legyen a neved.” Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[A4] A félszemű⁹ Ambrosia Athénból. Az istenhez könnyörögve érkezett. Miközben körbejárta a szentélyt, kinevetett néhány gyógyulási történetet, abban a meggyőződésben, hogy hihetetlen és lehetetlen, hogy sánták és vakok pusztán álmot látva meggyógyuljanak. Mégis benn aludt és álmot látott. Álmában az isten melléállt, és azt mondta, meg fogja gyógyítani, de egy ezüst disznót kell felajánlania fizetségként a szentélyben, ostobasága emlékeztére. Így szólt, majd

⁶ A γαστήρ görög szó egyszerre állhat has, gyomor és anyaméh jelentésben is. Vö. *LSJ* s.v. *gastér*.

⁷ A görög szövegben a fogadalmi felirat első két sora hexameter, a harmadik pedig pentameter. Szilágyi János György metrikus fordítása így hangzik: „Itt nem a kép nagysága csodás, hanem isteneinké: terhét méhében hordozta Kleó ötödéve, s meggyógyították őt, ahogy itt elaludt.”

⁸ Hat történetben jelenik meg a különböző bénulások gyógyítása (A15, B17–18, C14, C21).

⁹ A látás visszaadása gyakori motívuma a gyógyulási történeteknek (A9, A11, A18, A20, B2, B12, B20, C22, D3). A pellai Poseidippos Iamatika című epigrammaciklusában is szerepel egy hasonló történet: 100 (VX 15–18) „Gyógyító álom derűjére találnia kellett / Zénónnak huszonöt éve világtalanul. / Nyolcvanadikban azért meggyógyult, ámde a napfényt / kétszer látta csupán, mert a Hádésba zuhant.” (Németh Béla fordítása)

felvágta a beteg szemét, és valamilyen orvosságot öntött bele. Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[A5] A néma fiú. Hangja miatt érkezett a szentélybe. Bemutatta a bevezető áldozatot, és végrehajtotta a szokásos szertartásokat, ezután pedig egy szolga, aki tüzet hozott az istennek, a fiú apjára pillantva felszólította, tegyen fogadalmat, hogy egy éven belül bemutatja a gyógyulásért járó hálaáldozatot, amennyiben teljesül az, amiért ide jött. A fiú pedig rávágta: „Megfogadom.” Az apa megilletődve rászólt, hogy ismétlje meg. A fiú újból megszólalt, és ettől fogva egészséges lett.

[A6] A thessáliai Pandarosnak tetoválásai voltak a homlokán. Benn aludt és álmot látott. Álmában az isten szalagot kötött tetoválásai köré, és felszólította, amint kiér az abatonból, vegye le a szalagot, és ajánlja fel a szentélyben. Miután felvirradt, fölkelt és levette a szalagot, és látta, hogy a homlokáról eltűntek a tetoválások. A szalagot, amelyre a homlokáról átkerültek a jelek, felajánlotta a szentélyben.

[A7] Echedóros Pandaros tetoválásait is megkapta, a már meglévők mellé. Pandarostól átvett egy összeget, hogy felajánlja nevében az istennek Epidauróban, de a pénzt nem adta át. Benn aludt és álmot látott. Álmában az isten mellé állt, és megkérdezte, nincs-e nála valami pénz Pandarostól, amit Athénának¹⁰ kell felajánlania a szentélyben. Ő pedig azt felelte, hogy semmi ilyesmit nem vett át tőle [Pandarostól]. Ha azonban meggyógyítaná őt, akkor felajánl neki egy képet, amelyet maga festetett. Ezután az isten Pandaros szalagjával körülkötötte tetoválásait, és felszólította, amint kiér az abatonból, vegye le a szalagot, és mossa meg az arcát a forrás vizével, és nézze meg magát a víz tükreben. Miután felvirradt, kiment az abatonból és levette a szalagot, amelyről már hiányoztak a jelek. Ahogy belenézett a vízbe, meglátta az arcán a saját tetoválásai mellett Pandarosét is.¹¹

[A8] Euphanés, az epidaurosi fiú. Köve volt, ezért benn aludt. Álmában melléállt az isten, és így szól: „Mit adsz nekem, ha meggyógyítalak?” Ő pedig így válaszolt: „Tíz birkabokacsont-kockát.” Az isten felnevetve az felelte, hogy megszünteti a betegségét. Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[A9] Az istenhez egy félszemű férfi érkezett könyörögve, akinek csak a szemhéjai voltak meg, a szemhéjai között pedig semmi sem volt, hanem teljesen üres volt szemürege. A szentélyben lévők közül néhányan kinevették együgyűségét, hogy azt gondolja, látni fog, holott egyáltalán nincs szeme, csak a helye van meg. Amíg benn aludt, álmoképet látott. Álmában az isten valamilyen gyógyszert forralt, majd széthúzta szemhéját, és beleöntötte az orvosságot. Miután felvirradt, úgy távozott, hogy mindkét szemével látott.

[A10] A lakón ivóedény (*kóthón*). Egy teherhordó a szentély felé tartott, ami-

¹⁰ Herzog és LiDonnici kiegészítését vettük alapul.

¹¹ Az isten nem csak gyógyít, hanem bünteti is a gyógyulásra méltatlanokat, ahogy arról Aristophanés is megemlékezik *Plutos* című komédiájában vö. Pl. 716–725., 745–747.

kor a tizedik mérföldkö közelében elesett. Amint fölkelt, kinyitotta zsákját, és észrevette, hogy széttörték az edények. Mihelyt meglátta az összetört *kóthónt*, amelyből a gazdája inni szokott, elkeseredésében leült, és megpróbálta összerakni a cserepeket. Egy járókelő meglátta, és így szólt: „Te, szerencsétlen, miért próbálsz fölöslegesen összerakni azt a *kóthónt*? Ezt még az epidaurosi Asklapios sem tudná megjavítani!” Ennek hallatán a szolga berakta a zsákjába a cserepeket, és a szentélybe ment. Miután megérkezett, kinyitotta a zsákot, és kivette a *kóthónt*, amely ép volt. A gazdájának is elmondta, mi történt, és mit mondtak. Ennek hallatán, följajánlotta az istennek a *kóthónt*.

[A11] Aischinas, miután a gyógyulásért könyörgők már elaludtak, fölmászott egy fára, és behajolt az abaton fölé. Egyszer csak leesett a fáról, és egy tövisbokr kiverte mindkét szemét. Szörnyű helyzetében, immár vakon könyörgött az istenhez, benn aludt, és meggyógyult.

[A12] Euippos egy lándzsahegyet¹² hordott az állkapcsában hat évig. Amíg benn aludt, az isten eltávolította a lándzsahegyet, és a kezébe adta. Miután felvirradt, egészségesen ment ki a kezében lándzsahegygel.

[A13] A férges¹³ torónéi férfi. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten késsel fölágja a mellkasát, kiveszi a férgeket, és a kezébe adja azokat, majd összevarrja a mellkasát. Miután felvirradt, a kezében az élősködőkkel gyógyultán távozott. A férgeket a mostohaanyja csempészte kykeón-italba,¹⁴ azzal itta meg azokat.

[A14] Egy férfi, akinek kő volt a péniszében. Álmodt. Azt álmodta, hogy egy szépfíúval szeretkezett. Álmában magömlése volt, kilötte a követ, majd fölvette, és a kezében tartva távozott.

[A15] A lampsakosi Hermodikos, a béna. Amíg benn aludt, meggyógyította az isten, és fölszólította, hogy miután távozott, vigyen a szentélybe egy olyan nagy követ, amekkorát csak tud. Ő hozta ide azt a követ, amely az abaton előtt fekszik.

[A16] A sánta Nikanór. Éppen ébren üldögélt, amikor egy fiú ellopta a botját, és elmenekült. Ő pedig fölállt, és üldözőbe vette. Ettől fogva egészséges lett.¹⁵

¹² A hajítófegyverek és lövedékek által okozott sérülések további történetekben is szerepelnek (B10, B12, B20[?] C15). Erről a pella Poseidippos is megemlékezik: 98 (XV 7–10) „Archytas combját öldöklő lándzsa hat évig / gyötré szüntelenül [...] nem szabadult. / Ő, te kegyes Páian, téged látott elaludván, / s álmoképe után messzire hagyta a kint.” (Németh Béla fordítása)

¹³ Asklépios rendszeresen távolít el élősködőket a betegek testéből (B3, B5, B8).

¹⁴ A Suda-lexikon szerint kevert ital. Vö. Suda K 2637 s.v. *kykeón*.

¹⁵ A botra támaszkodó sánta meggyógyításának motívuma a C21-es történetben is megjelenik. Továbbá a B15-ös történet is egy sánta gyógyulásáról szól. A pella Poseidippos szintén ír hasonló esetről: 96 (XIV 38–XV 2) „Anticharés, Asklépios, egy pár botra hajolva / jött ide, vánszorgott, húzta a lába nyomát. / Áldozatod révén ráállt lábára örömmel / s régi bajától már egyszeriben szabadult.” (Németh Béla fordítása)

[A17] Egy férfi, akinek az ujját egy kígyó¹⁶ gyógyította meg. A férfi szörnyű állapotban volt olyan súlyos fekély volt a lábujján. Napközben a szolgák kivitték, és leült egy székre. Miután elaludt a székben, egy kígyó kijött az abatonból,¹⁷ és meggyógyította az ujját a nyelvével. Amint ezt a kígyó megtette, visszatért az abatonba. Amikor felébredt, egészséges volt, és azt mondta, álmot látott. Álmában egy jóképű ifjú az ujjára gyógyszert öntött.

[A18] A halieisi Alketas. A vak férfi álmot látott. Álmában az isten odament hozzá, és az ujjával széthúzta a szemhéját. Elsőként a szentély fát látta meg. Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[A19] A mytilénéi Héraieus. Ennek a férfinak egy hajszála sem volt a fején, de az állán rengeteg. Szégyenkezett, mivel a többiek kinevették, ezért benn aludt. Az isten gyógyszerrel bekente a fejét, ezzel elérte, hogy kinőjön haja.

[A20] A hermiónei Lysón, a vak fiú. Éppen ébren volt, amikor a szentélykörzetben kóborló kutyák egyike meggyógyította szemét, és egészségesen távozott.

[B1] A lakón Arata, vízkór. Helyette az anyja aludt benn, míg ő Lakedaimónban maradt. Az anyja álmot látott. Álmában az isten levágta a lánya fejét, a testét pedig fejjel lefelé felakasztotta. Sok folyadék távozott belőle, majd az isten eloldozta a testet, és visszahelyezte a fejét a nyakára. Miután pedig ezt az álmot látta, visszatért Lakedaimónba, találkozott a lányával, aki meggyógyult, és ugyanezt az álmot látta.

[B2] A thasosi Hermón, aki vak volt, és az isten meggyógyította. Mivel nem fizette meg a gyógyulási ajándékot, az isten ismét vakká tette. Majd visszatért, benn aludt, és ismét meggyógyult.

[B3] A troizéni Aristagora. Mivel féreg volt a hasában, benn aludt Asklapios troizéni¹⁸ szentélykörzetében, és álmot látott. Álmában az isten fiai – bár maga az isten nem volt jelen, hanem Epidaurosban tartózkodott – levágták a fejét, mivel nem voltak képesek arra, hogy visszahelyezzék, ezért elküldtek valakit Asklapioshoz,

¹⁶ Számos gyógyulási feliratban esik szó Asklépios szent állatairól, a kígyókról (B13, B17[?], B19, B22, C1, C15). Pausanias így ír az epidaurosi kígyók kultikus tiszteletéről: 2.28.1. „[Epidaurosban] valamennyi kígyófajtát – beleértve az itt élő sárgás színű kígyókat is – Asklépios szent állatainak tartják, amelyek az emberre nem veszélyesek. Ez a fajta csak Epidauros környékén honos...” (Muraközy Gyula fordítása) A kígyók gyógyításban betöltött szerepéről több képzőművészeti alkotás is tanúskodik: inv. 3369 Amphiarao szentélyéből, Athén, Nemzeti Régészeti Múzeum (Kr. e. 400–350); Esmun-Asklépios norai szentélyében talált szobrok, közli: PESCE, G.: *Due statue scoperte a Nora, in Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, 289–304. Jelenleg: Cagliari, Nemzeti Régészeti Múzeum (Kr. e. III–II. sz.)

¹⁷ Aelianos beszámol a hagyományról, hogy egykor az alexandriai Asklépios-szentélyben élő kígyókat tartottak. Vö. Aelianos: *De natura animalium*. 16. 39.

¹⁸ Jól látható a két Asklépios-szentély közötti rivalizálás (ugyanaz jelenik meg a C5-ös feliraton is).

hogy jöjjön el. Eközben rájuk virradt, és a pap világosan látta, hogy a fejet eltávolították a testről. Amikor beesteledett, Aristagora álmot látott. Álmában az isten megérkezett Epidaurosból, és a fejét visszahelyezte a nyakára, ezek után felvágta a hasát, eltávolította a férget, majd összevarrta sebet, ettől fogva egészséges lett.

[B4] A halieisi Aristokritos, a fiú a szikla alatt. Beúszott a tengerbe, majd lebu-kott a víz alá, és egy száraz területre érkezett, amelyet sziklák vettek körül, és nem talált kiutat. Ezek után az apja kereste, de sehol sem találta, majd a fia miatt benn aludt az abatonban, Asklapios előtt, és álmot látott. Álmában az isten elvezette egy helyre, és megmutatta neki, hol van a fia. Miután elhagyta az abatont, és kivéste a sziklát, a hetedik napon megtalálta a fiát.

[B5] Sóstrata Pheraiból, álterhes. Csak hordszéken tudott közlekedni, a szentélybe is így érkezett, és benn aludt. Mivel semmilyen világos álmot nem látott, hazavitték. Ezután azt álmodta, hogy egy jóképű férfi találkozik vele és kísérőivel Kornoi környékén, aki értesülve szerencsétlenségükről felszólította a kísérőket, hogy tegyék le a hordszéket, amelyen Sóstratát vitték. Miután felvágta a hasát, számtalan élősködőt távolított el belőle, mintegy két lábmosótálynit. Összevarrta a hasát, meggyógyította a nőt, majd Asklapios felfedte magát, és felszólította, hogy hálából gyógyulási ajándékot küldjön Epidaurosba.

[B6] Kutya gyógyította meg az aiginai fiút. Kinövés volt a nyakán. Megérkezett az istenhez, és még ébren volt, amikor a szentély egyik kutyája nyalogatni kezdte, és meggyógyította.

[B7] Egy férfi, akinek fekély volt a hasában. Benn aludt és álmot látott. Álmában az isten megparancsolta a kíséretében lévő szolgáltnak, hogy ragadják meg, és fogják le, hogy felvágassa a hasát. Ő pedig menekülni próbált, de megragadták, és a műtőasztalhoz¹⁹ kötözték. Ezután Asklapios felvágta a hasát, kimetszette a fekélyt, és összevarrta a sebet, majd kioldotta a férfi kötelékeit. Ezután gyógyultan távozott, az abaton padlóját pedig vér borította.

[B8] A thébai Kleinas, akinek férgei voltak. A testében számtalan féreggel érkezett meg, benn aludt és álmot látott. Álmában az isten levetköztette, és felállította, majd egy söprűvel kisöpörte a férgeket a testéből. Miután felvirradt, egészségesen távozott az abatonból.

[B9] A fejfájós Hagestratos. Fejfájása miatt álmatlanság gyötörte, miután az abatonba lépett, mély álomba merült, és álmot látott. Álmában az isten meggyógyította a fejfájását, felállította a meztelen férfit, és megtanította a pankration²⁰ alapállására. Miután felvirradt, egészségesen távozott, és nem sokkal később a nemeai játékokon első helyezést ért el pankrationban.

¹⁹ A szó jelentése bizonytalan.

²⁰ Az ökölvívást és a birkózást egyesítő sportág. Hagestratos neve nem szerepel a nemeai győztesek igen töredékes listáján – LiDONNICI: i. m. 107. 23. lj.

[B10] A hérakleiai Gorgias, genny. Egy csatában megsebezte a tüdejét egy nyílvevő, egy évig és hat hónapig annyira erősen gennyedezett, hogy hatvanhét lekanét²¹ töltött meg gennyel. Miután benn aludt, álmodt. Álmában az isten eltávolította a nyílhegyet a tüdejéből. Miután felvirradt, egészségesen távozott, kezében a nyílhegygel.

[B11] Az apeirosi²² Andromacha, gyermekáldás ügyében. Benn aludt és álmodt. Álmában egy szép gyermek félrehúzza a nő ruháját, majd az isten kezével megérintette őt. Ezután Andromachának fia született Arybbastól.²³

(B12) A knidosi Antikrész, szemek. Egy csatában dárda döfte át mindkét szemét, és a dárdahegyet tovább hordozta az arcában. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten miután kihúzza a dárdahegyet, ismét visszaüllesztette a szemgödörbe az úgy nevezett pupillát.²⁴ Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[B13] A halieisi Thersandros, sorvadás. Hiába aludt benn, semmilyen álmodt sem látott, ezért szekéren visszatért Halieisbe. A szentély egyik kígyója meglapult a szekéren, és az út nagy részét a tengelyre tekeredve töltötte. Miután elértek Halieisbe, és Thersandros lefeküdt otthon, a kígyó lemászott a szekérről, és meggyógyította Thersandrost. Halieis városa elhíresztelte²⁵ a történeteket, mivel bizonytalan volt, mit tegyenek a kígyóval; inkább Epidaurusba vigyék vissza vagy hagyják a földön. Úgy határozott a város, hogy küldjenek követeket Delphoiba jóslatot kérni, melyiket válasszák. Az isten kinyilatkoztatta, hogy a kígyót hagyják ott, alapítsanak szentélykörzetet Asklapiosnak, készítsék el a kultuszszobrát, és állítsák fel a szentélyben. Miután kihírdették a jósdá válaszáat, Halieis városa szentélykörzetet alapított ott Asklapiosnak, és teljesítették az isten jóslatban adott parancsát.

[B14] ...egy asszony,²⁶ gyermekáldás ügyében. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten azt mondta, utóda fog születni, és megkérdezte, fiúra vagy lányra vágyik. Ő pedig azt válaszolta, hogy fiút szeretne. Ezek után egy éven belül fia született.

[B15]²⁷ ...az epidaurusi sánta. [...] Benn aludt és álmodt. Álmában az isten [...] megparancsolta neki, hogy *hozzon* egy létrát [...], és *másszon* föl a szentélyre. [...] és *fönn* a párkányon [...] és a létrát *kissé* le[...] [Asklapios] először mérgeződött a tetten [...] szembenézett a veszéllyel. *Miután felvirradt, egészségesen távozott.*

²¹ Tálszerű edény.

²² Épeiros, latinosan Epirus.

²³ Herzog Arybbast az épeirosi molossosok királyával azonosítja – HERZOG: i. m. 73–74.

²⁴ A görög szövegben szereplő *koré* szó egyszerre jelent „kislányt” és „pupillát”, azon ősi megfigyelésből kiindulva, hogy a beszélő saját kicsinyített képmását látta visszatükröződni a másik szemében. Ugyanígy a latin „pupilla” és a héber „ison” szavak.

²⁵ LiDonnici kiegészítését követtük.

²⁶ A továbbiakban a kiegészítéseket dőlt betűvel jelöltük. A név nem olvasható.

²⁷ A felirat további része erősen töredékes, a különböző szövegkiadások eltérő kiegészítéseket alkalmaznak, ezek közül csak a teljesen egyértelműeket fogadtuk el.

[B16] Kaphisias²⁸ [...] *kinevette* Asklapios kezeléseit [...] nem átkodott azt mondani, hogy ha képes *lenne* [...] hybrisének büntetését szenvedte [...] bikafejű lova hátán [...] a lábát azonnal, és [...] később pedig hosszan könyörgött *az istenhez, majd meggyógyult*.

[B17] Az argosi Kleimenés, a béna. *Az abatonba ment*, benn aludt és álmodt. *Álmában az isten egy nagy kígyót*²⁹ tekert a teste köré, és kissé [...] őt egy tóhoz, amelynek vizét [...] ebben az állapotban [...] sok embert [...] hogy menjenek a szentélykörzetbe [...] ilyesmit *nem*³⁰ fog tenni, hanem egészségesen bocsájtja el. *Miután felvirradt*, sértetlenül távozott.

[B18] A kynrai(?) Diaitos, akinek *bénák* voltak a térdjei. Benn aludt és álmodt. *Álmában az isten* megparancsolta a szolgáinak, hogy emeljék fel őt, *vigyék ki* a szentély épületéből,³¹ és tegyék le a szentély előtt. *Miután kivitték*, az isten lovakat fogott a szekérbe, *háromszor megkerülte*, és megtaposta a lovakkal, *térdei pedig rögtön megerősödtek*. Miután felvirradt, egészségesen távozott.

[B19] Egy keósi *asszony*.³² Gyermekáldás miatt aludt benn és álmodt. *Álmában úgy látta*, hogy egy kígyó *fekszik* a hasán. *Ezek után* öt gyermeke született.

[B20] Timón [...] aki egy *dárdától* megsebesült a szeme alatt. Benn aludt és álmodt. *Álmában az isten* szétmorzsolt egy gyógyfüvet, *a szemébe dörzsölte*, és meggyógyult.

[B21] Erasippa Kaphyiaiból [...] a hasa [...] volt, és az egész (hasa) fel volt fúvódva³³ [...] benn aludt és álmodt. *Álmában az isten* megdörzsölte *a hasát*, megcsókolta őt, ezek után egy phialét adott neki, *amelyben gyógyszer volt*, és felszólította, hogy igya ki, majd arra szólította fel, hogy *hánnya ki*. *Kihánnya és megtöltötte* vele a ruháját. Miután *felvirradt*, látta, hogy a ruhája teljesen tele van azzal a gusztustalansággal, amit kihányt, és ezek után *meggyógyult*.

[B22] A messénéi Nikasibula gyermekáldás miatt *aludt benn* és álmodt. *Álmában az isten egy kígyót* [...] vitt hozzá és szeretkezett vele. *Ezek után* gyermekei születtek, egy éven belül két fiú.

[B23] A kiosi köszvényes lábú [...] ³⁴ Odament, és ébren volt, amikor egy lúd megcsípte a lábát, vérét öntötte, így egészségessé tette.

²⁸ Neve szerepel egy epidauroszi építési feliraton (IG IV2 I, 102, 66–68.) idézi LiDONNICI: i. m. 112. lj. 43.

²⁹ Herzog szerint bíborvörös szalag.

³⁰ Herzog olvasatának figyelembevételével feltételeztük, hogy a mondatban tagadás szerepel.

³¹ A görög szövegben az *adyton* szó szerepel.

³² A név nem olvasható.

³³ Herzog, Edelstein és az LSJ szerint felfúvódásról van szó, de LiDonnici lázas állapotról ír. Vö. LiDONNICI: i. m. 115. lj. 59.

³⁴ A név nem olvasható.

[C1] A néma lány. Amikor *bement* a szentélybe, megpillantott egy kígyót, amely a ligetben álló fák egyikéről mászott lefelé. Félelmében rögtön az anyja és az apja után kiáltott [...] *gyógyultan* távozott.

[C2] Melissa, a vipera által [meggyógyított] tályog. A jobb kezén tályoggal érkezett. Amikor a szolgák a számárról nyújtották [...] a nőnek, a vipera a málhában aludt [...] a fekvőhely deszkáját, mihelyt Melissa ráfeküdt, a kígyó odakúszott és felnyitotta a kezén lévő tályogot, és ettől fogva meggyógyult.

[C3] Kallikrateia, kincs. Miután meghalt a férje, megtudta, hogy a férje valahol aranyat ásozott el. Miután nem tudta megtalálni – bár kereste –, megérkezett a szentélybe, a kincs miatt. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten odaállt mellé, és azt mondta, hogy Thargélión³⁵ hónapban, délben, az oroszánéban³⁶ rejlik az arany. Miután a nap felvirradt, távozott, hazament, és először a kőoroszlán fejében kereste. Volt a közelben egy ősi síremlék, amelyet egy kőoroszlán díszített. Miután ott nem találta, egy jósfel fedte előtte, hogy az isten nem azt mondta, hogy a kőfejben van a kincs, hanem az oroszlán árnyékában, amely Thargélión hónapban, délben látható. Ezek után újból nekifogott az arany keresésének, és így meg is találta a kincset, és bemutatta az istennek a szokásos áldozatokat.

[C4] Amphimnastos, a halárus. Amikor Arkadiába halakat szállított, megfogadta, hogy a halak eladásából származó haszon tizedét fel fogja ajánlani Asklapiosnak, de fogadalmát nem teljesítette, ahogy illett volna. A tegeai agorán a halakat hirtelen villámcsapás érte, és meggyulladt³⁷ a testük. Nagy tömeg állta körül a látványosságot, és Amphimnastos beismerte, hogy mennyire becsapta Asklapioszt. Miután könyörgött az istenhez, látta, hogy a halak megint élnek, és Amphimnastos felajánlotta a tizedet Asklapiosnak.

[C5] A troizéni Eratoklés, a fekélyes. Amikor Troizénban aludt, és arra készült, hogy az orvosok kauterizálják,³⁸ az isten odaállt mellé, és megparancsolta, hogy ne végezzék el a kauterizációt, hanem aludjon benn az epidaurosi szentélyben. Amikor eltelt az idő, amelyet *elrendelt az isten* [...]

[C6] A vízkóros epidaurosi lány [...] tünetet [...] valamilyen italt vett magához [...]

[C7] [...] *phialé* [...] *kijött* az abatonból [...]

[C8] [...] a néma [...] az isten pedig [...] megszólalt és meggyógyult [...]

³⁵ Május második felétől június első feléig tartó időszak, hónap, amely nem része az epidaurosi naptárnak. Ión megnevezés, epidaurosi megfelelője Panomos. Vö. TRÜMPY, CATHERINE: *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, 140–143.

³⁶ A görög névelő nőnemű dologra utal, talán ezért gondolhatta Kallikrateia, hogy a kincs az oroszlán fejében (*kephalé*) található, amely görögül szintén nőnemű.

³⁷ LIDONNICI értelmezését követtük vö. i. m. 121.

³⁸ Égetéssel gyógyítsák.

- [C9] [...] megelőzte [...] a szentély(?)³⁹ [...] hírül ad(?) [...] az isten [...]
- [C10] [...] végig a mellkasán [...] amikor benn aludt [...] a folyóból [...]
- [C11] [...] a szentélybe [...] amikor benn aludt [...] argosiak(?) [...] egyetértett [...] drachmát [...]
- [C12] [...] megérkezett a szentélybe [...] visszaadta neki [...] nem adta [...] a fát [...] az egészet [...] felajánlotta az istennek [...]
- [C13] [...] Epidaurosba érkezett [...] télen [...] az istent [...] csónak(?) [...] ki-hajózott [...] őt és a széllel [...]
- [C14] [...] a bēna [...] álmodt. Álmában [...] az isten [...] tűz, nap(?) [...] meggyógyult [...]
- [C15] [...] megsebesült [...] dárda [...] egyetértett [...] bement [...] a kígyó [...]
- [C16] [...] a fiú [...] víz [...] az isten megparancsolta [...] az úgy nevezett(?) [...] az isten által parancsoltakat teljesítette és meggyógyult. [...]
- [C17] [...] Anaxagora [...] lakón(?) [...] megvásárol [...] a hús szétosztása(?) [...] kiadta [...] leesett a trióbolon⁴⁰ [...] és a fa újra kisarjadt [...]
- [C18] [...] a szentélybe érkezett [...] tengelyt [...] hazament [...] megölte magát egy törrel [...] megölelte a lánya [...]
- [C19] [...] az epilepsziás argosi. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten mellette állt és az ujjával megnyomta a szemét(?) [...] meggyógyult.⁴¹
- [C20] A kiosi Hérakleitos. [...] Peiraieusból áthajózott Leukasba, megérkezett a szentélybe, benn aludt és álmodt. Álmában [...] azt mondta, hogy az volt az az öreg ember [...] ha Leukasba jönne [...] az aranyat [...] megérkezett Leukasba [...] odaérve mindent megkapott.
- [C21] Damosthenés [...], akinek bēnák voltak a lábai.⁴² Hordágyon érkezett a szentélybe, és botra támaszkodva járt. Benn aludt és álmodt. Álmában az isten megparancsolta, hogy négy hónapon át maradjon a szentélyben, mert ennyi idő alatt fog meggyógyulni. Ezek után a négy hónap utolsó napjainak egyikén két bottal ment be az abatonba, és egészségesen távozott.
- [C22] A vak férfi. A fürdőben elvesztette olajos korsóját (*lékythos*). Amikor benn aludt, azt álmodta, hogy az isten azt mondta neki, hogy a nagy fogadóban, a bejáratától jobbra keresse a *lékythost*. Miután felvirradt, a szolgája odavezette, hogy megkeressék a korsót. Amint belépett a fogadóba, mindjárt megpillantotta a *lékythost*, és meggyógyult.

³⁹ A továbbiakban kérdőjellel jelöltük az egyértelműen kiolvasható szavak bizonytalan alakjait.

⁴⁰ Három obolos, azaz fél drachma.

⁴¹ A pella Poseidippos az epilepszia – szent kór – gyógyításáról is megemlékezik. 97 (XV 3–6) „Jó Asklépiosunk, Sósés, gyógyultan, a kósi, / ezt az ezüst boredényt, íme, ajánlja neked, / mert a hatéves kintől s szent kórtól szabadítád, / egy jó éj folyamán jött meg az istenerőd.” (Németh Béla fordítása)

⁴² Herzog kiegészítését vettük alapul.

[C23] Az epidaurosi Pamphaés, akinek fekély volt a szájában. Benn aludt és álmot látott. Álmában az isten a kezével felnyitotta a száját, eltávolította a fekélyt, és kitisztította a száját. Ettől fogva meggyógyult.

[D1] [...] benn aludt [...] megparancsolta [...] meggyógyult [...]

[D2] [...] krétai *férfi*⁴³ [...] a szokásos áldozatokat bemutatta [...] meggyógyult [...] egy mina ezüstöt vigyen [...] Asklapios *szentélyébe*.

[D3] A *vak férfi*.⁴⁴ Az egyik szemére vak volt [...] *megfogadta*, hogy többet áldoz az istennek [...] a kincstárba *egy éven belül* [...]

[D4] Óphelión [...] az ágyon feküdt [...] az isten pedig [...] meggyógyult [...]

⁴³ A név nem olvasható.

⁴⁴ A név nem olvasható.

DIANA EPHESIA MULTIMAMMIA SZOBRAINAK LEÍRÁSA EGY 18. SZÁZADI LATIN NYELVŰ MŰBEN

RADI ANITA

I. BERNARD DE MONTFAUCON ÉLETÉRŐL

Bernard de Montfaucon, francia tudós volt, aki 1655-ben született.¹ 1676-ban Toulousban, egy bencés kolostorban kezdte pályafutását, majd a soreze-i apátságba került, ahol görög nyelvet is tanult, amelyet nagyon gyorsan elsajátított. 1687-ben áthelyezték Párizsba a St-Germain-des-Prés apátságba, amely Jean Mabillon (1632-1707) irányítása alatt a francia műveltség egyik fő központjává vált. Montfaucon ekkor úgy döntött, hogy segít előkészíteni a görög egyházatyák munkáinak kiadását, amelyet a bencések vállaltak el. Hogy tudását tökéletesítse, a héber, káldeus, szír és kopt nyelvek tanulásába kezdett, valamint a numizmatika tudományába is belevetette magát, így 1694-ben kinevezték a St-Germain-des-Prés numizmatikai gyűjteményének kurátorává.

1690-ben Montfaucon közzétette a *La vérité de l'histoire de Judith* (Judit történetének igaz volta) című értekezését. Szent Athanasios munkáinak nagyszabású kiadását 1698-ban jelentette meg, ezt nagyon jól fogadta a nagyközönség. Mielőtt vállalkozott volna egy újabb egyházatyákkal foglalkozó munkára, elhatározta, hogy az itáliai könyvtárak kéziratait fogja tanulmányozni. Miután felettesei döntése értelmében a Szent Benedek Rend ügyvivője lett Rómában, konfliktusba került a jezsuitákkal, s ez Montfaucon lemondásához vezetett. Később tudományos eredményei egy négykötetes munkában jelentek meg *Diarium Italicum* címen (Párizs, 1702).

Ezután a művelt, tapasztalt, és munkája iránt nagy szenvedélyt mutató Montfaucon elfoglalja St-Germain-des-Prés apáti tisztségét, ahol az utolsó negyven évét tölti. Itt tudósok jelentős csoportja gyűlt köré, hű tanítványai, akiket mesterük iránti szeretetük arra készítetett, hogy felvegyék a „Bernardinok” (*Bernardins*) nevet. Montfaucon ezen kívül levelező viszonyban volt számos tudóssal Európa szerte. Annak ellenére, hogy ennyi nehéz feladatot magára vállalt, hála mértékletes és rendszeres életének, szinte élete végéig dolgozott.

¹ Montfaucon életéről a következőkben a *The Catholic Encyclopedia* információi alapján számolunk be. *The Catholic Encyclopedia* (1913).

Legtermékenyebb időszaka alatt kiegészítette a görög egyházatyák korábbi kiadását a *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum* (2 köt., folio, Párizs, 1706) című írásával. 1709-ben lefordította francia nyelvre a *De vita contemplativa* című művet, amely Philo Judaeus tollából származik, egyben megkísérelte bebizonyítani azt, hogy az ebben szereplő therapeuták keresztények voltak. Ezután kétkötetes Órigenész-kiadása jelent meg (2 köt., fol., Párizs, 1713), majd Aranyszájú Szent János műveit is megjelentette (13 köt., folio, Párizs, 1718).²

Montfaucon tudományos gondolkozása arra készítette, hogy kidolgozzon egy új segédtudományt. Ahogy Mabillon létrehozta a diplomatika (oklevéltan, irattan) tudományát, úgy Montfaucon munkásságával megalapította a görög paleográfiát. Hatalmas *Palaeographia Graeca* (folio, Párizs, 1708) című művének köszönhetően kezdődött el az ógörög szövegek tudományos tanulmányozása.

1719-ben jelent meg a többkötetes *L'Antiquité expliquée et représentée en figures - Antiquitas explanatiore et schematibus illustrata* (Az antikvitás magyarázata és bemutatása ábrákon) című publikációja (15 köt., folio, Párizs), amelyben felidéz és módszeresen csoportosít minden olyan ókori emléket, amely hasznára lehet a vallástudománynak, s magában foglalja az ókori népek egyes szokásait, anyagi életét, katonai intézményeit, és temetkezési szokásait. Annak ellenére, hogy ez a mű összesen 1120 oldalt tartalmazott, két hónap alatt elkapkodták a hatalmas méretű kiadvány mind az 1800 példányát. Fülöp orléans-i herceg (1674-1723) kérésére, Montfaucon az *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* tagja lett, így felváltotta Père Letelliert (1719).

Montfaucon fejében ekkor egy még merészebb ötlet fogant meg, mégpedig egy olyan munka megírása, amely hasonló lenne az *L'Antiquité expliquée*-hez, és amely átfogná Franciaország egész történelmét. Ez a munka a *Monuments de la monarchie française* (5 köt., folio, Párizs), amelyet XV. Lajosnak ajánlott. Ebben a munkában Montfaucon a műemlékek által bemutatatható történelmet tanulmányozza IV. Henrik királyig, meglehetősen pontatlanul, és a mű befejezetlen maradt. 1741-ben az *Académie des Inscriptions* előtt előadta tervét munkájának befejezéséről. Montfaucon két nappal később, bármilyen betegségre utaló előjel nélkül, csendesen elhunyt.

A fáradhatatlan tudós, a merész gondolkodó, az új tudományos módszerek kezdeményezője maga után hagyta tanítványainak több generációját, akik bevették a bencéseket a modern tudományos módszerekbe.

² Montfaucon ezt a művet François Faverolles, St-Denis kincstárnokának közreműködésével készítette el, továbbá négy bencéssel, akik csaknem tizenhárom évet töltöttek 300 kézirat egyeztetésével.

II. L'ANTIQUITÉ EXPLIQUÉE ET REPRÉSENTÉE EN FIGURES / ANTIQUITAS EXPLENATIORE ET SCHEMATIBUS ILLUSTRATA FELÉPÍTÉSE

Montfaucon az *Antiquitas explanatio et schematibus illustrata* („Az antikvitás magyarázata és bemutatása ábrákon”,³ röviden *Antiquitas*) című műve 1719 és 1724 között jelent meg. Ahogy már a címben is megfigyelhető, ez a kiadvány egy francia-latin nyelvű tudományos munkát rejt. Az *Antiquitas* összesen tizenöt kötetből áll, tehát egy nagyon terjedelmes munkáról van szó, amely összefoglalja az ókori világ híres tárgyi emlékeit. Jelen írásban az említett műnek csak első kötetéről esik majd szó, amelyben a szerző – sok ókori istenség mellett – Diana/Artemis egyes szobrai tárgyalja. A könyv felépítése a következő:⁴

A mű hosszabb bevezetője után (*Praefatio*, I-XXIV) olvashatjuk a terjedelmes kötetek egyes részeinek alcímeit, és azok rövid tartalmi ismertetőjét. A könyv legelején egy *Disquisitio* (kutatás) nevezetű, négy részből álló fejezet található, amely a római és görög vallás világáról nyújt általános ismereteket: DISQUISITIO PRAEVIA: *De origine idololatriae, & quae veterum profanorum fuerit de suis numinibus opinio* (A bálványimádás eredetéről, és ami a hajdani avatatlanok nézete lehetett istenségeikről). Az egyes részek címek szerint:

- I. *Origo Idololatriae* (A bálványimádás eredete).
- II. *Quantus deorum numerus fecundum opinionem Graecorum Romanorumque, & quibus in locis habitarent.* (Mekkora az istenek száma a görögök és rómaiak gazdag hiedelmében, és mely helyeken találhatók).
- III. *Diversae deorum classes apud Romanos.* (Az istenek különböző osztályai a rómaiaknál).
- IV. *Quid de deorum suorum natura censerent veteres illi.* (Mit vettek számba az említett régiek isteneik természetéről).

II. 1. AZ ANTIQUITAS ELSŐ KÖTETÉNEK TARTALMI FELOSZTÁSA

Az *Antiquitas* első kötete két részre oszlik, az első részhez három könyv (*liber*), a másodikhoz négy könyv tartozik, az egyes részek tartalma a következő:

³ 1721-1725 között megjelent ennek a műnek az angol fordítása is *Antiquity explained, and represented in sculptures* cím alatt (fordította David Humphreys, London, kiadta J. Tonson and J. Watts, 1721).

⁴ Az *Antiquitas* első kötete digitális formában elérhető a *Heidelberg historische Bestände – digital* oldalán, amely a Heidelbergi Egyetem (*Universität Heidelberg*) digitális könyvtára alá tartozik: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/montfaucon1722ga>

Az I. kötet első részének első könyve LIBER PRIMUS (Caput I.-VI.): *De prima deorum classe, de Cybele, Saturno, Coelo & Terra, de Titanibus, Oceano, de Prometheo & de Jano.* (Az istenek első osztályáról, Kübeléről, Saturnusról, az Égről és a Földről, a Titánokról, Oceanusról, Prométheuszról és Janusról). Az I. kötet első részének második könyve – LIBER SECUNDUS (Caput I.-XII.): *De Jove eiusque fratribus, sororibusque, Junone, Vesta, Neptuno, Plutone & Cerere.* (Jupiterről és fiútestvéiről, és lánytestvéiről, Iunoról, Vestáról, Neptunusról, Plutóról, Ceresről). Az I. kötet első részének harmadik könyve: LIBER TERTIUS (Caput I.-XXVI.): *De Jovis filiis filiabusque, Vulcano, Apolline, Marte, Mercurio, Minerva, Diana, Venere, deque Cupidine.* (Jupiter fiairól és lányairól, Vulcanusról, Apollóról, Marsról, Mercuriusról, Minerváról, Dianáról, Venusről, és Cupidóról).

Az I. kötet második részének első könyve (LIBER PRIMUS, Caput I.-XXXI.): *Ubi de Hercule, de Baccho, deque Diis Bacchici coetus* (Ahol Herkulesről, Bacchusról, és a bacchikus istenek összejövételéről). Második könyve (LIBER SECUNDUS, Caput I.-XVI.): *Ubi de Aesculapio, de dea Roma, de Dioscuris, de Fortuna, de Penatibus, deque aliis plurimis Graecorum Romanorumque diis* (Ahol Aesculapiusról, Dea Romáról, a Dioszkuroszokról, Fortunáról, a penates-ekről, és sok más görög és római istenekről). Harmadik könyve (LIBER TERTIUS, Caput I.-XI.): *Complectens dona muneraque caelestia; itemque res malas & perniciosas, atque vitia in numerum deorum relata, virtutesque numinum loco habitas* (Magában foglalva az égi ajándékokat és adományokat; hasonlóképpen a rossz és veszedelmes dolgokat, és vétkeket, amelyek az istenek számába sorolhatók, és az istenségek erényei, amelyek bennük laknak). Negyedik könyve (LIBER QUARTUS, Caput I.-XII.): *Ubi de Nocte, deque diis Nocturnis, de Mithra, de Nymphis, deque innumeris pene aliis Graecorum Romanorumque diis.* (Ahol az Éjről, és az éjszakai istenségekről, Mithrasról, a nymphákról, és a görögök és rómaiak többi megszámlálhatatlan számú istenségeiről).

Diana istennőről, és ábrázolási módjairól az I. kötet első részének harmadik könyvében olvashatunk. Montfaucon három caputban is tárgyalja az istennőt. A szerző szétválasztja az istennő egyes ismert aspektusait, és nem egy összevont Artemisz/Diana kultuszt tárgyal. Először is a XIII. caputban Dianáról, mint vadászipstennőről, és az ehhez tartozó ábrázolási típusokról olvashatunk: *Diana, Graecis Ἀρτεμις, filia erat Jovis & Latonae, Apollinisque gemella soror* (Diana, a görögöknél Artemisz, Jupiter és Létó lánya volt, Apollo ikertestvére). A következő, XIV. caputban, Montfaucon Diana-Hekaté, vagyis Diana háromarcú istennő aspektusát tárgyalja, megemlítve Diana-Hekaté, Hekaté, *Diana luna*, és *Diana lucifera* szobrait. Ezután következik a XV. caput, melyben *Diana Ephesia Multimammia*, Artemisz/Diana epheszoszi kultuszának jellegzetes és összetéveszthetetlen szobraitól olvashatunk.

Az alábbiakban a XV. caput magyar nyelvű fordítása és a hozzá tartozó kom-

mentár következik. A zárójelekben található kiegészítések a tartalom könnyebb megértéséhez segítenek hozzá.

III. CAPUT XV. – DIANA EPHESIA MULTIMAMMIA (MAGYAR FORDÍTÁS)⁵

I. Az epheszoszi sokmellű (multimammia⁶) Diana, akinek szobrai mindenfelé igen gyakran fordulnak elő. II. Számos szimbólumokkal telerakott (szobor) bemutatása. III. A szimbólumok magyarázata. IV. Az epheszoszi Diana „dárdái” (verua). V. Meleagrosz története.⁷

I. Kevés ókori szobor létezik, amely gyakrabban fordulna elő, mint az epheszoszi, avagy a „telt keblű” (*mammosa*) Diana. Nem kevés szobor tartozik hozzá, éspedig néhány óriási (méretű), mások nagyon kicsik, márványban, bronzban, gemmákon, pénzeken. Ha egymás között mégis mind hasonlóak is lennének, a mellkason sok mellük is lenne, és olykor egészen a derékig (mellek lennének); mégis mindig elveszne valami a különbség miatt, hol a szimbólumok sokaságától és jelentésétől, hol más díszek miatt; így valójában az összes (*Diana Ephesia* típusú szobrok között) kettő teljesen hasonlót mégsem látni. Az epheszoszi Diana, mondja Jeromos,⁸ a sokmellű, akit a görög nyelvben *πολύμαστος*-nak neveznek, ugyanis egy jelentése van a kétféle szónak: és valóban, a mellek ezen számával ő (ti. az epheszoszi Diana) kiváltképpen különbözik a többi Dianától. Hasonlóképpen sok mellet tulajdonítanak Isisnek;⁹ itt azonban különbség volt közöttük, mert Isis esetében a fejdísz nem torony lehetett, ahogy Dianánál, hanem lótuuszvirág. Továbbá, az említett két istenség igazából egy volt, jóllehet a nyilvános kultuszban eltérhettek egymástól,

⁵ MONTFAUCON (1722): 156-161.

⁶ Az Artemisz/Diana szobron található dudorokról, és azok magyarázatáról mind a mai napig tudományos vita folyik. A dudorok, mint „mellek” magyarázat csak egyike a sokféle interpretációknak. Montfaucon írásában folyamatosan melleknek (*mammās*) nevezi a szobron található kiálló részeket, és nem is tesz említést arról, hogy ebben az esetben akár valami másról is lehetne szó. A dudorok, mint „mellek” magyarázata viszont csak a későbbi időkben alakult ki, főleg Minucius Felix és Szent Jeromos hatására, akik a pogány vallást, a pogány kultuszokat támadták műveikben. Artemisz/Diana szobrának dudoraiban termékenységi szimbólumot láttak, és ezeket mellekként, vagy tojásokként, esetleg bikaherékként azonosítják. FLEISCHER (1973).

⁷ Meleagrosz történetének magyar nyelvű fordítása nem szerepel a szövegben, ugyanis ez az írás csak az epheszoszi Dianáról szóló részekre korlátozódik.

⁸ Szent Jeromos (lat. *Hieronymus*) kommentárára gondol (*Commentarii in epistolas Paulinas ad Ephesios*/ Kommentár az epheszosziakhoz írott levélhez).

⁹ Az úgynevezett *Isis Multimammia*-ról egyedül a német tudós, Athanasius Kircher (1602-1680) tesz említést. *Musaeum Kircherianum* (1709): 31-33; 56.

és a templomok külön lehettek, továbbá bármelyiknek sajátos rítusai (lehettek). Azon felül még úgy vettem észre, hogy az efféle egyiptomi Isisek a további (dolgokban) eléggé hasonlóak lehettek a Diana Ephesiákhoz, az Isisek azonban ilyen sok ráillesztett mellet kevészer fordulnak elő. Valószínűleg az ismert római Fortunának, akit telt keblűnek (*mammosa*) hívnak,¹⁰ és akinek temploma meg van említve Róma leírásában, ugyancsak sok melle volt: igaz, mindezidáig *Fortuna mammosa* (ábrája) semmilyen képen nem jelenik meg, mint azt megemlítem a Fortunáról szóló fejezetben.¹¹

II. Az epheszoszi Diana legrégebbi szobra, amely a csodálatra méltó epheszoszi templomban volt elhelyezve, ébenfából volt, mint ahogy Plinius¹² és mások mondják: Vitruvius ellenben azt meséli, hogy cédrusfából volt,¹³ mások (szerint pedig) szőlővesszőből. Az epheszoszi Diana szobrából több Rómában van, és egy a Brandeburgi múzeumban, melynek arca és keze fekete márványból van; azonban a test többi része többféle fajta márványból (készült).¹⁴ Három Diana van a mi múzeumunkban zöld porfír kőből,¹⁵ megkülönböztethető fehér foltokkal: a szobor

¹⁰ *Fortuna Mammosa*-ról nem sokat tudni, kivéve nevét, és azt a tényt, hogy létezett egy neki szentelt oltár vagy szentély Rómának azon részén, amelyet XII. Regio-nak hívnak. Ez a szentély valószínűleg valahol a Caelius dombon található Porta Capena (közel a Camoenák völgyéhez), és Caracalla fürdői között lehetett, az úgynevezett *Vicus Fortunae Mammosae* nevezetű utcán. Nyilvánvaló, hogy a szentély elég régi, vagy híres volt ahhoz, hogy mérföldkő legyen. Ahogy az istennő neve is mutatja, *Fortuna Mammosa* nagy, avagy sok melléről lehetett ismeretes, hasonlóképpen *Artemis/Diana Ephesiához*. PLATNER (1929).

¹¹ Montfaucon Fortunáról szóló írása az *Antiquitas* I. kötet második részének IX.-XI. caputjaiban található. MONTFAUCON (1722).

¹² Plinius: *Naturalis Historiae*, 16.79. 213-16. Plinius forrása Gaius Licinius Mucianus (Kr. u. I. század) volt, aki úgy vélte, hogy az Endoiosz által alkotott kultuszszobor rendkívül ősi volt. LiDONNICI (1992): 398.

¹³ Vitruvius: *De architectura libri decem*, IX. 13.

¹⁴ A fekete márványból készült Diana Ephesia szobrokból jelenleg kettőt ismerünk, de egyikük sem található Brandenburgban. Az egyik Nápolyban tekinthető meg (*Museo Archeologico di Napoli*), a másik pedig Rómában (*Musei Capitolini*).

¹⁵ Az úgynevezett „császári porfír” a magmás kőzetek csoportjában tartozik. A bíbor színű kő főleg a római, illetve bizánci korban lett keresett. MAXFIELD- PEACOCK (2001). Az egyiptomi Keleti-Sivatag kőbányáit a fáraók kora óta használták az egyiptomiak, s a római hódítás után az ország új urainak épületeit díszítették az ott bányászott kőekkel. A bányák egy része császári tulajdonban volt. HIRT (2010). Az 1626 méter magasan fekvő *Mons Porphyrites* (Djebel Abu Dukhan) a bíbor színű császári porfírt adta (*porfido rosso Egiziano*). MAXFIELD (2011). Feliatról tudjuk, hogy az egyiptomi „császári porfírt” és más kőveket egy bizonyos Caius Cominius Leugas nevű geológus fedezte fel i. sz. 18. július 23-án: „*Gaius Cominius Leugas, aki felfedezte a porfírt, a knékites-, és a fekete porfír-bányákat (metalla), valamint számos színes követ fedezett fel, ajánlotta a szentélyt Pannak és Sarapisnak... Tiberius Caesar Augustus uralkodásának negyedik évében, epeiph hónap 29. napján*” (SEG XLV, 2097). A porfír legismertebb fajtái: *Lapis Porphyrites*, amely fehér földpát tartalmú kőzet, bíbor színű alapanyaggal; *Rubet Porphyrites*, amely rózsaszín földpát tartalmú kőzet bíbor színű

teste mintha valamilyen szalagokkal lenne elválasztva, oly módon, hogy a szobor úgy néz ki, mintha szalagokkal (*fasciis*)¹⁶ lenne összekötve. Múzeumunk Dianájával (1. ábra¹⁷) kezdjük, amelyet a legelegánsabb (művek) közé illik számolni. Fején tornyot visel,¹⁸ avagy tornyot két emelettel; az említett torony alapja mindkét oldalon

alapanyaggal; *Lapis Porphyrites Niger*, amely fehér földpát tartalmú kőzet, feketés-zöld árnyalatú alapanyaggal. INGHAM (2011): 28-29. Montfaucon az utóbbira gondolhatott.

- ¹⁶ Montfaucon írásában a latin *fascia* szót használja, melynek jelentése „szalag, kötés, pólya”. Ami *Diana Ephesia* szobrának külsejét illeti, valójában semmilyen ókori forrás nem maradt ránk, amely a szobron található „fascia”-kat, szimbólumokat, állatok sokaságát, és az istennő más ékeiit írná le. Az epheszoszi kultuszszoborról csak annyit tudunk, hogy az eredeti *xoanon* fából készült (ahogy ezt Montfaucon is megírja műve elején), de ezen kívül semmilyen más információ nem ismeretes. *Artemis/Diana Ephesia* szobrának leírásával, az egyes szimbólumok magyarázatával, csak későbbi forrásokban, legfőképpen keresztény írók műveiben találkozunk.

Strabón megemlíti:

„Massalia phókaiiai alapítás, sziklás vidéken fekszik; kikötője színház alakú, délre néző szikla alatt terül el. Mind ez, mind az egész tekintélyes nagyságú város jól meg van erősítve. A várban van az Ephesion és a delphoi Apollón temploma; ez ugyanis megvan minden iónnál, az Ephesion azonban az ephesosi Artemis temploma. Azt mondják, hogy a hazulról eltávozó phókaiiaiak azt a jóslatot kapták, hogy útfükon az ephesosi Artemistől kapott vezetőt alkalmazzanak; amikor tehát Ephesosba érkeztek, keresték, hogy milyen módon kaphatják meg az istennőtől a parancsot. Aristarkhénak, egyik nagy tiszteletben álló nőnek, álmában megjelent az istennő, s megparancsolta neki, hogy a szent tárgyak mását magához véve menjen el a phókaiiaiakkal együtt; miután ez megtörtént s a telepítés befejeződött, templomot építettek és Aristarkhét papnőjükké téve különleges tiszteletben részesítették, s a gyarmatvárosokban mindenütt az elsőik között tisztelik ezt az istennőt, éppúgy felállítják az istennő szobrát, s megtartják a többi szertartást, mint ahogy anyavárosban szokás.”

Strabón: Γεωγραφικά Ὑπομνήματα (4. 1. 4).

„...amellyel városokat is alapítottak (Massalia népe) védőbástyákkal, egyeseket Ibéria felé, az ibérekkel szemben, s ezekre az ephesosi Artemis ősi szertartásait is átörököltették, úgyhogy ők görög módra mutatják be az áldozatokat...”

Strabón: Γεωγραφικά Ὑπομνήματα (4. 1. 5).

- ¹⁷ Montfaucon művének értéke, a tömérdek információ mellett annak gyönyörű rajzaiban is rejlik. A szerző számokkal jelzi, mikor melyik szoborról ír, és a képi melléklet segítségével nagyon gyorsan ki lehet igazodni leírásaiban. A fordításban a képek számai is szerepelnek.
- ¹⁸ Ez az úgynevezett *corona muralis* (falkoszorú), formáját tekintve csipkézett erődítményoromzat díszítésű aranykoszorú volt. Ez a korona, vagy fejdísz a város falait, illetve tornyait jelenítette meg. Az ókorban az oltalmazó istenség jelképe volt, aki az adott városra vigyázott. A hellén kultúrában ezt a típusú koronát Tükhé istennővel azonosították, aki a város jó szerencséjét testesítette meg, hasonlóképpen a római Fortunához. A jellegzetes, isteni rangot jelentő görög fejdísz a „*polos*”, melyet gyakran viselt Kübelé istennő, ugyancsak a *corona muralis* egyik típusa a hellenisztikus korban, amely az anyaistennőt, mint a város védnökét jelenítette meg. FERNAND (1889): 187-192. A *corona muralis* a rómaiaknál viszont katonai kitüntetésként szolgált. Az aranyból való *corona* azt illette meg, aki elsőként jutott át az ellenség várfalán, alakja mellvéddel ellátott város-falhoz hasonlított (Liv. 26, 48). Ókori lexikon (1902-1904).

túlnyúlik, úgy, hogy a fej mindkét oldalán félkör-alakú táblák helyezkednek el, amelyen szárnyas griffek vannak. Az istennő arca bájos, haja lenyírva, vállairól az *encarpus*¹⁹ lecsüng egészen középére a mellkasáig, az *encarpus* közepén egy rák (alakja) rajzolódik ki: (az istennő) kezeit kinyújtja, és mindkét (karján) oroszlán foglal helyet; lent, ahogy az istennő (teste) befejeződik, az első két szalag között, mellek legnagyobb sokasága tekinthető meg, ezek megszámlálva 18-at adnak. A második és harmadik szalag között madarak láthatók; a harmadik és a negyedik (szalag) között emberi fej szárnyakkal, és itt és ott emberfejek; a negyedik és ötödik (szalag) között két ökörfej. Múzeumunk másik szobra (2. ábra) az első szalagban két szfinxet tartalmaz; a másodikban egy madarat két rák között; a harmadikban két oroszlánt; a legalul (látható) letört rész elveszett. Múzeumunk másik darabjánál (3. ábra), amely töredékes, egy rák található a mellek alatt, amelyet két ismeretlen állat közelít meg.

A másik szobor (4. ábra), mondják, sok dísszel és szimbólumokkal van felékesítve, fején háromemeletes tornyot visel; a torony alatt fátyol, amelyből kiállnak a karok; az *encarpus* elfoglalja a mellkas nagy részét, minden oldalról tüskékkel van megerősítve. Az *encarpuson* belül megfigyelhető két Victoria, akik egy koszorút tartanak, amelyet egy lejjebb elhelyezkedő rák közelít meg; mindkét karon két oroszlán foglal helyett. A szobor alsóbb része a szalagok által négy részre van osztva. Az első részben mellek; a másodikban – nem teljesen mesteri módon – van kifaragva három szarvas fej, és mindkét oldalról két emberi alak; a harmadik és negyedik (sávban) ökörfejek emelkednek ki: azonfelül, az oldalakból még valamilyen állati szobrok és szörnyek mintha kitörni látszanának. A szobor, amely ezután következik (5. ábra), nagyon hasonló a már említetthez; néhány részlet megfigyelését az olvasóra bízunk. Ezen a két képen, és az egyik következő ábrán feltűnnek a méhek további állatfejek közé keverve.

Ezután egy még figyelemre méltóbb következik. Diana feje mellett szarvasok feje tűnik fel, az *encarpus*-on belül egy rák (látható), amelyet két Victoria vagy két genius koszorúz meg; a karjain két oroszlán foglal helyet; a mellek alatt szarvasfejek vannak sorban elhelyezve, a sor itt-ott védőszellemekkel (*genius*) van lezárva: a lejjebb található sorban két méh közé van elhelyezve egy ökörfejekből álló sor; az ökrök harmadik sorában két méh között egy rák foglal helyett; a negyedik (sor) ugyanolyan módon ökröket és méheket mutat be. A szobor két oldala mindkét oldalról griffekkel és oroszlánokkal van díszítve. A továbbiakat rábízunk az olvasó megfigyelésére. A harmadik szobor *encarpus*-án figyelemre méltó dolgok szerepelnek. Két istenség, egy férfi és egy nő, földön feküdve jelenik meg; a férfi Herculeséhez

¹⁹ Az *encarpus* egy főleg frízeken és oszlopfőkön előforduló díszítés, amely gyümölcsökből, virágokból, levelekből stb. font girland. *Diana Ephesia* szobrainak válláról gyakran lecsüng egy hasonló dísz.

hasonló bunkósbotot tart; előttük két papnak tűnő alak áll jósbototokat tartva; ennek hátsó részén az egyes oldalakat Victoriák foglalják el; az állatok úgy állnak (itt), mintha hódolatukat fejeznék ki. Minthogy a két istenfigura gyermekeket ábrázol, akik közül az egyik fiú, a másik lány; azt hiszem, hogy az ikrek, Diana és Apollo, születését ábrázolják.

A brandenburgi példány *encarpus*-ában két védőszellem van, akik egy rákot koszorúznak meg; a mellek alatt a szarvasok első sora kidolgozatlan, amiként a negyedik és az ötödik (sor is); a második azonban az oroszlánok (sora). Mindkét oldalon női alakokat látni, akik vállaikból hold-alakú szarukat bocsátanak ki: az asszony alatt kosfej; ezután ökörfej; utána pedig méh, a legalsó sorban rózsa.

III. Íme az össze szimbólum, amely az epheszoszi Dianákon feltűnik: néhányuk nagyobb, mások azonban kisebb számban szerepelnek rajta; ezek rákok, ökrök vagy bikák, oroszlánok, griffmadarak, szarvasok, szfinxek, rovarok, méhek, kosok, fák, rózsák, és elég gyakran emberi alakok; oly módon, mindig ugyanezek térnek vissza. Most tekintsük át, mi lehetett az efféle szimbólumok titkos értelme! Minden tudós (úgy) gondolja, hogy ezek a természetet, vagy magát a világot jelképezik, minden teremtményével együtt. Ennek a magyarázatára helyszűke miatt nincs most lehetőség; mindenesetre a feliratok, amelyek közülük két szobron olvashatók, megerősítik a hitünket ebben. Az első (feliraton) olvasható: *παναίολος φύσις πάντων μήτηρ*, ez (latinul), *Natura rerum varietate plena, omniumque mater* – A természet sokféleségével bővelkedő, és mindennek anyja; a másik (felirat) azonban *παναίολος φύσις. Natura rerum varietate plena* – A természet sokféleségével bővelkedő.²⁰ Az első szobron szinte csak méh és rózsa van. A második (szobor) földgolyót tart egyik kezében,²¹ a másikban pedig kétágú holdsarlót. A szalagok közt szokás szerint állatok vannak ábrázolva: középen a természet anyjának bemutatott áldozat látható. Meg vagyunk győződve róla, hogy a szimbólumoknak ez a gyűjteménye különféle istenekhez tartozik, és a *Diana Ephesia* ábrázolásában össze lettek gyűjtve. A torony, avagy a *corona turrita*²² Kübeléhez, az istenek anyjához tartozik: ezenkívül neki vannak szentelve az oroszlánok: Ceresnek a gyümölcsök és az ökrök, Apollónak a griffmadarak, Dianának a szarvasok: Dianáról, ahogy már mondtuk, azt tartják, hogy ő a Hold (*luna*):²³ ha tehát a közönséges és az álla-

²⁰ Montfaucon művében a mellékelt képen láthatók a két szobron található ógörög feliratok (*ΦΥΣΙΣ ΠΑΝΑΙΟΛΟΣ ΠΑΝΤ ΜΗΤ*, és *ΦΥΣΙΣ ΠΑΝΑΙΟΛΟΣ*), az ókorból viszont nem ismeretes, hogy hasonló felirat lett volna az epheszoszi szobron.

²¹ Montfaucon földgolyóról ír, de talán ebben az esetben a golyó inkább a napot képviselheti, amit a Nap-Hold (Apollón-Artemisz) kapcsolatáról tett említése bizonyítana.

²² Lásd *corona muralis* (18).

²³ Artemisz/Diana azonosítása a holddal (Szeléné) csak a kései időkben történik meg, és talán egybeesik a korszakkal, amikor a thrák istennő, Bendisz, kultusza bekerül Hellaszba.

mi kultuszokban ezek az istenségek eltérők is voltak, ahogy már láttuk, gyakran azonosították is őket egymással. Ez az epheszoszi Dianáknál is látható, amikor is kétágú holdsarlóval ábrázolják, még ha némileg más alakja is van annak. Az istennők közül kevés van, aki ne kapcsolódna a holdhoz; ezt az éjszakai istenekről szóló fejezetben mutatjuk be. Legegyedülállóbb a rák, amely nem csak sűrűn tűnik fel az epheszoszi Dianán, hanem gyakran védőszellemek koszorúzzák meg. Vanak (*non desunt*) a régi kor okos emberei közül olyanok, akik úgy beszélnek, hogy a rákot itt a zodiákus jeleként kell magyarázni, mivel a Holddal volt valamilyen kapcsolata. Mások úgy gondolják, a rák a tengerparti vidéket jeleníti meg, amilyen az epheszoszi is volt; és azért van megkoronázva, mert ez a vidék nagyon előnyös természetű. E szimbólumok jelentését nem értjük biztosabban ezeknek a magyarázatoknak segítségével. Ami könnyen felismerhető, az az, hogy Dianának avagy a természet anyjának kétségkívül sok melle van, mivel táplálója minden állatnak és növénynek. Ezekről a dolgokról meg lehet nézni Claudius Menetreibus²⁴ könyvét az epheszoszi Dianáról, amelyet Rómában adtak ki az író halála után az 1657-ik évben. Ott minden el van magyarázva egészen a legapróbb szimbólumokig: az ott olvasható értelmezések olykor eléggé hihetők; jelentős tudás van felhalmozva a könyvben: ha pedig nem mindig van minden az olvasó ínyére, ez azért van, mert e homályos dolgokról annyira korlátozott a tudásunk, hogy nem lehetünk képesek mindent megmagyarázni.

IV. Az epheszoszi Dianákon kívül, akikről az imént volt szó, más felépítésűek (is) gyakran előfordulnak, kezükben dárdákkal avagy más eszközökkel, minden rejtélyt nélkülözve; mondja Lucas Holstenius²⁵, hogy támaszkodjanak rájuk. Diana Ephesia mindig is körbe volt fonva szalagokkal egészen a lábáig, szemmel láthatóan azért, hogy állni tudjon. Az első érme mutatja (a képen a 3. számú érme) ezt az ábrázolást, amelyet Maffei²⁶ lovag tett közzé ahogy a következőt is. Először is az említett (érmén) a fej egyik oldalán nap, a fej másik oldalán hold látható, jelezve, hogy a nap és a hold befolyása tartja fenn a természetet, amelyet Diana

Bendis egy „külföldi” istenség volt, aki a hagyományok szerint maga a hold, és a vadállatok felett uralkodott, ezen kívül a mágiával is kapcsolatba hozható. Ezeket a szálakat a görögöknél az összevont Szeléné-Hekaté-Artemisz kultuszban figyelhetjük meg.

²⁴ Claudius Menetreibus *Symbolica Dianae Ephesiae Statuae exposita* című művére gondol.

²⁵ Lucas Holstenius (Lukas Holste; 1596-1661), német katolikus humanista, földrajzkutató, történész.

²⁶ A francia nyelvű szövegben „Maffei”. Kiléteiről nem tudni semmit.

szobra megjelenít.²⁷ A dárdák alsó része három hegyben végződik;²⁸ a test egészében mellekkel van betakarva: a két szarvas Dianának van szentelve, ahogy már láttuk. Ami következik (a képen a 4. számú érme) az előbbtől abban különbözik, hogy az első sor mell után, az összes többi sorban kis gömböket látni, amelyeket eddig nem sikerült értelmezni. Az ACT betűket úgy értelmezi a tanult Cuperus,²⁹ hogy *ACTYRHNH* (Astyrene), amely szó Antoninus Pius egyik érméjének hátsó oldalán Diana neve volt, a Moesiában³⁰ található Astyra alapján³¹, ahol Diana szent ligete volt. A következő érme (a képen az 5. számú érme) az előbbtől eltér, mivel talapzata olyan, mint a hermáké: a többi kisebb eltérést könnyen észrevehetjük, ha rávetünk egy pillantást, ezek nem szorulnak magyarázatra. Diana gyakran jelenik meg az érméken; de nem egyszerű megkülönböztetni az egyes részeket kis méretük miatt. Antoninus Pius érméjén az epheszosi Diana a Caystrus³² és Cenchrius³³ epheszosi folyók között áll. Ugyanezen folyók valószínűleg még Geta érméjén, és egy másikon, Valerianusén is láthatók, még ha a folyók nevei ennél az utolsó kettőnél nincsenek (is) feltüntetve. Sok más érme hátsó oldalán tűnik fel Diana többnyire ugyanolyan módon ábrázolva, néha Aesculapiussal, olykor más istenségekkel vagy éppen gyakran szarvasokkal: mindig talapzatokon áll, ugyanabból az okból, amelyet már említettünk.

²⁷ Artemis/Diana kapcsolatáról a holddal és a nappal több ókori forrás is beszámol, ebben az esetben előtérbe kerül Artemis/Diana, a Hold, kapcsolata ikertestvérével Apollóval (görögöknél Apollón), aki a Napot képviseli:

„Hélios és Seléné is rokonságban állnak ezekkel a fogalmakkal, mert ők az okai a levegő egészséges vegyülésének; de a ragályos betegségeket és a hirtelen halálozásokat is ezeknek az isteneknek (Apollón és Artemis) tulajdonítják.” Strabón: *Γεωγραφικά Ὑπομνήματα* (14. 1. 6).

Cicero is beszámol arról, hogy Apollót a Nappal (*Sol*), Artemis/Dianát pedig a Holddal (*Luna*) azonosították. (lásd Cicero *De Natura Deorum* művének 3. 19 részét). A latin „*luna*” szó a *lucere* igéből származik, és jelentése „ragyogni”. A római nők szüléskor *Iuno Lucina*-hoz imádkoztak, ahogyan a görögök pedig *Diana Lucifera*-hoz (fényhozó). Lásd továbbá Cicero *De Natura Deorum* művének 2. 27 részét.

²⁸ A háromhegyű tárgy az istennő kezében hasonlóságot mutat azzal a tárgyal, amellyel a hettita időjárásistenek ábrázolásain találkozhatunk, ezeket villámköteggént azonosították.

²⁹ A francia szövegben M. Cuper. Kiléte ismeretlen.

³⁰ Moesia a Római Birodalom provinciája (tartománya) volt a mai Szerbia és Bulgária területén.

³¹ Ezzel kapcsolatban Strabón azt írja: „Azután Astyra következik, a falu és az astyrai Artemis szent ligete.” Strabón: *Γεωγραφικά Ὑπομνήματα* (13. 1. 51).

„Mysióhoz számítjuk még a közeli Astyra falvát is. Kis város volt valamikor, benne egy ligetben az astryrai Artemis temploma, amelyet az antandrosiak, akikhez közelebb volt, nagy tisztelettel gondoztak.” Strabón: *Γεωγραφικά Ὑπομνήματα* (13. 1. 65).

³² A Kaüsztrosz folyó a Tmólosz-hegyből (Lüdia belsején áthaladó hegyvonulat, körülbelül 2000 m magas, Messzogisztól keletre) fakadt, onnan az Égei-tengerbe áramlott be Epheszosz közelében. *Ókori lexikon*.

³³ A Kenkhriosz nevezetű patak Epheszosz városán folyt át, a patak és a körülötte levő hely Létó legendájával volt összeköttetésben, egyben Artemisz és Apollón születésével.

Diana Multimammia nemcsak az epheszoszi, hanem a magnésziai érméken is feltűnik, ahol két Victoria koszorúzza meg, ΛΕΥΚΟΦΡΥΣ ΜΑΓΝΗΤΩΝ felirattal. Azt mondják, hogy Diana Leukophrynének hívják a Meander vidékén fekvő helyről, amelynek neve *Leucophrys*.³⁴

Vannak még más Diana figurák, (amelyek) eléggé hasonlítanak az előzőkhöz, mégis azzal a megfigyelhető különbséggel, hogy ez utóbbiaknak csak két lefedett mellük látható ruhájuk alatt. (Az egyik szobornak) tornyos koronája van és alatta babérkoszorú, fejtől egészen a lábakig palásttal betakarva: a karokon két érme van elhelyezve, közülük az egyikén férfi, másikon női fej van ábrázolva, a két mell között sarlós hold, ez alatt az első sorban megszokott (*vulgaris*) módon, kezükkel összekapaszkodva (van ábrázolva) három Grácia, a másodikban a nap és a hold feje, a harmadikban tengerszülte Venus, akit vízi paripa húz.³⁵ A másik szobor nagyon eltér ettől abban, hogy négy képsorral van ellátva, amikor (is) három olyan sor van benne, mint az előbbiben, a Gráciák azonban kétszer jelennek meg.³⁶ Van még két másik is, de azok majdnem ugyanolyanok.

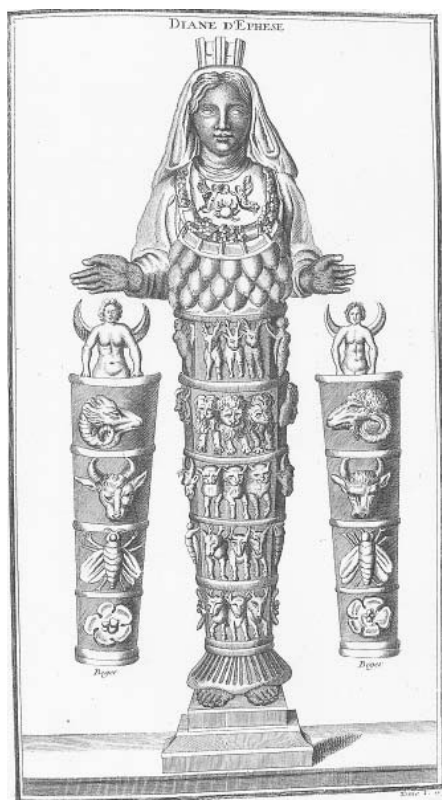
³⁴ Ezzel kapcsolatban: „Ephesosból kiindulva az első város az aiol Magnésia...A mostani városban Artemis Leukophrynének (fehér szemöldökű) van temploma, amely a templom nagyságát és az ajándékok tömegét illetően az ephesosi mögött marad ugyan, de a szentély szerkezetének helyes aránya és művészi megmunkálása tekintetében azt jóval fölülmúlja, és nagyság tekintetében is fölülmúlja valamennyi ázsiai templomot, kivéve kettőt, az ephesosit és a didymoiit.” Strabón: Γεωγραφικά Ὑπομνήματα (14. 1. 39-40).

„Olimpiodórosz szobrának közelében áll Artemisz Leukophrüéné bronzszobra; ez Themisztoklész fiainak fogadalmi ajándéka. A magnésziaiak ugyanis, akiknek kormányzását a perzsa király Themisztoklészra bízta, Artemisz Leukophrünét tisztelik.” Pausanias: Ἑλλάδος περιήγησις (1.26.4).

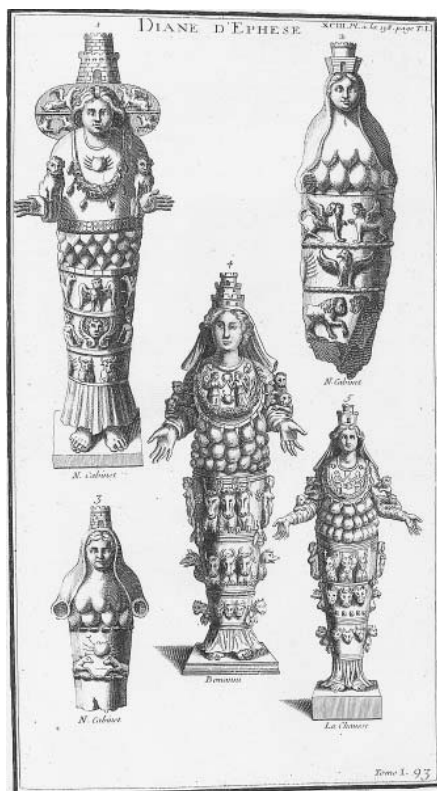
„A Khariszok és Artemisz Leukophrüéné szobrai az amüklaiabeli isten ti. Apollón trónjának készítője, a magnésziai Bathüklész ajánlotta fel fogadalmi ajándékul annak öröme, hogy a trón elkészült.” Pausanias: Ἑλλάδος περιήγησις (3.18.9).

³⁵ A szobor képe, melyről Montfaucon beszél, megtalálható Claudius Menetreius már említett *Symbolica Dianae Ephesiae Statuae exposita* című művében. MENETREIUS (1688): 57.

³⁶ Montfaucon talán Menetreius művében láthatta az említett két szobrot, és az ott látott ábrára utal írásában is (a szobrok egymás mellett vannak ábrázolva). MENETREIUS (1688): 57. A szobrok tényleg nagyon hasonlóak, ahogy Montfaucon írja, egyik szobron három sáv látható (Gráciák-Nap és Hold-Venus a vízi paripán), míg a másikon négy, de ugyan azokkal a képekkel, csak más felosztásban, itt a Gráciák kétszer jelennek meg (Nap és Hold-Gráciák-Venus a vízi paripán-Gráciák). Mindkét szobor esetében eltűntek az istennőről a dudorok, és csak két mellel van ábrázolva, viszont mindkét esetben más melldisszel. Mindkét szobor talapzatán ugyan az a felirat olvasható – *In aedibus farnesianis*, a szobrok tehát a Farnese-palota gyűjteményének részét képezhették (lásd 3. ábra).



4. ábra. *Diana Ephesia* egyik szobra, melyen női alakok is megjelennek, vállaikból hold-alakú szarukat bocsátanak ki (a kép része Montfaucon *Antiquitas* című művében található képi mellékletnek)



5. ábra. Montfaucon által említett *Diana Ephesia* szobrok (1–5.) az *Antiquitas* nevezetű mű képi mellékletéből

UTÓSZÓ

Habár Montfaucon csak néhány oldalban értekezik a *Diana Ephesia* típusú szobrokról, mégis több érdekes információval is szolgál. A legfontosabbak a következők:

- az író már az első alcímben megjegyzi, hogy a *Diana Ephesia* típusú szobrok mindenhol nagyon gyakran fellelhetők (...*cuius statuæ ubique frequentissimæ*)
- nincs két teljesen egyforma *Diana Ephesia* szobor (*nondum certe duas vidi prorsus similes in omnibus*)
- a *Diana Ephesia* szobor kinézetét (annak jellegzetes „melleit”) az egyiptomi *Isis Multimammia* előképében látja, de érdekesnek számít a római *Fortuna mammosa*-ról szóló megjegyzése is, amellyel azt szeretné alátámasztani, hogy hasonló, sok- illetve telt kebleikről ismeretes istennők kultuszai máshol is léteztek
- Montfaucon művében hivatkozik Claudius Menetrius *Symbolica Dianæ Ephesiæ Statuæ exposita* című művére, amely több mint száz oldalban tárgyalja *Diana Ephesia* és a szobrain található egyes szimbólumok értelmezését, így mindenképp értékes forrásnak számít.

Befejezésül felmerülhet a kérdés, hogy Montfaucon művében ténylegesen antik művek leírásaival, elemzéseivel találkozik-e az olvasó, és nem csak azok jóval későbbi másolatairól van-e szó. Már művének címe alapján is arra lehet következtetni, hogy az író az ókori világot szeretné bemutatni a fennmaradt emlékek segítségével. Ha viszont alaposabban megnézzük *Diana Ephesia* egyes szobrainak képi ábrázolásait Montfaucon művében, nem nagyon tudjuk azonosítani őket a ma ismert epheszoszi Artemisz/Diana szobrokkal. Valójában a műben található 15 kép közül összesen csak egynek létezik ma is ismert fizikai változata, ez pedig a XCIV. számú képen található második ábra (lásd 1. és 2. ábrát), amely majdnem egészében megegyezik a jelenleg az epheszoszi múzeumban található egyik ismert Artemisz szoborral (Kr. u. I. századi római másolat).³⁷ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a többi szobor későbbi másolat lenne, megeshet, hogy ma magángyűjteményekben találhatók, de Montfaucon korában még nyilvánosan is megtekinthetők voltak.

³⁷ Egyedüli eltérés csak a *corona muralis*-on figyelhető meg. Montfaucon ábráján az istennő koronájának legfelső foka egyenes, míg a ma ismert szobor koronájának végződése csipkézett (lásd 1. és 2. ábrát).

Felhasznált források

Plinius: *Naturalis Historiae*
 Cicero: *De Natura Deorum*
 Pausanias: Ἑλλάδος περιήγησις
 Strabón: Γεωγραφικά Ὑπομνήματα
 Vitruvius: *De architectura libri decem*
 Livius: *Ab Urbe Condita*

Bibliográfia

- MONTFAUCON, B. 1722. *L' antiquité expliquée et représentée en figures / Antiquitas explanatiore et schematibus illustrata* (Band 1,1): *Les dieux des Grecs & des Romains*, Párizs, 1722.
- The Catholic Encyclopedia*, Volume 10, New York, 1913.
- PLATNER, S. M. – ASHBY, T. 1929. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, 1929.
- BUONANNI, F. – KIRCHER, A. – RUSPOLI, F. M. 1709. *Musaeum Kircherianum Sive Musaeum A P. Athanasio Kirchero In Collegio Romano Societatis Jesu iam Pridem Incoeptum: Nuper restitutum, auctum, descriptum & Iconibus illustratum Excellentissimo Domino Francisco Mariae Ruspoli Antiquae Urbis Agyllinae Principi Oblatum*. Róma, 1709.
- FERNAND, A. 1889. *Étude sur la déesse grecque Tyché*. Párizs, 1889.
- FLEISCHER, R. 1973. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatue aus Anatolien und Syrien*. Leiden, 1973.
- LIDONNICI, L. R. 1992. „The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration”. In: *Harvard Theological Review*, 85 (4), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 389–415.
- HIRT, A. M. 2010. *Imperial Mines and Quarries in the Roman World, Organizational Aspects, 27 BC–AD 235*. Oxford, 2010.
- MAXFIELD, V. A. 2001. „Stone Quarrying in the Eastern Desert with Particular Reference to Mons Claudianus and Mons Porphyrites”. In: *Economies beyond Agriculture in the Classical World*, London–New York, 2001, 143–170.
- MENETREIUS, C. 1688. *Symbolica Dianae Ephesiae statua a Clavdio Menetreo ceimeliothecae Barberinae praefecto exposita. Cui accessere Lucae Holstenij Epistola ad Franciscum cardinalem Barberinum De fulcris, seu verubus Dianae Ephesiae simulacro appositis, Io. Petri Bellorij Notae in numismata tum Ephesia, tum aliarum urbium apibus insignita*. Róma, 1688.
- INGHAM, J. 2010. *Geomaterials Under the Microscope: A Colour Guide*. London, 2010.
- MAXFIELD, V. A. – PEACOCK, D. P. S. 2003. „The Roman Imperial Quarries Survey and Excavation at Mons Porphyrites, 1994–1998, I. Topography and Quarries”. In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 89, 2003, 280–283.
- PETZ S. *Ókori lexikon*. Budapest, 1902–1904.
- STRABÓN. *Geógraphica*. Budapest, 1977.

DISPUTA

HAMVAS BÉLA A BOR FILOZÓFIÁJA C. MŰVÉNEK KELETKEZÉSE ÉS FELÉPÍTÉSE

ADAMIK TAMÁS

„Lehet élni bor nélkül?
Lehet, de az egész feleannyit sem ér.”
(Hamvas Béla)

Dúl Antal ezt írja *A „jó vallás” és a bor* című utószavában Hamvas Béla *A bor filozófiája* című művének 2010-es kiadásához: „Hamvas Béla 1945 nyarán, egy Balatonberényben töltött rövid vakáció alatt – szinte egy lélegzetre – írta meg *A bor filozófiáját*.”¹

Ha igaz Dúl Antalnak ez az állítása, akkor ez azt jelentheti, hogy Hamvas Béla már régebb óta tervezte ezt a művét, és amikor az egész készen volt a fejében, és alkalma meg ideje is adódott rá, akkor igenis meg tudta írni rövid idő alatt, „szinte egy lélegzetre”. Ha ez így volt, már pedig nincs okom kételkedni Dúl szavahihetőségében, akkor hipotézisem, szerint a filológia módszerével ki lehet mutatni ennek a tervezésnek, felkészülésnek bizonyos állomásait. Nem kell mást tenni, csak megnézni, hogy Hamvas 1945 előtt írt munkáiban, a *Magyar Hüperionban*, *A babérligetkönyvben*, *A láthatatlan történetben* és más műveiben megtalálható-e a bor motívuma, és ha igen, akkor hogyan. Mivel a *Magyar Hüperion* Hölderlin *Hyperion* című levélregénye hatására keletkezett, vizsgálunkat ezzel a művel kezdjük.

HAMVAS BÉLA A BOR FILOZÓFIÁJA C. MŰVÉNEK ELŐZMÉNYEI

Friedrich Hölderlin *Hüperion vagy a görögországi remete* (*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, 1797–1799) című levélregényében 12-szer fordul elő a szőlő vagy a bor, és ez azt sejteti, hogy a szőlő és a bor a mű egyik alapmotívuma. Én Szabó Ede magyar fordítását idézem.²

¹ HAMVAS BÉLA: *A bor filozófiája*. Utószó: Dúl Antal: *A „jó vallás” és a bor*, Szentendre, Editio M., 2010, 107.

² HÖLDERLIN, Friedrich: *Hüperion*, ford. Szabó Ede, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1958.

„Úgy nőttem fel, mint a szőlővessző karó nélkül, és iránytalanul tekeregtek a földön vad indáim” (172).³

„a szent szőlővenyige és egyéb kedves gyógyfüvek (49).

„hogya ha leülepszik a seprő, nemes, örömet adó bor lesz az erjedő életből” (59)

„vajha senki se nyúlna a szőlőfürthöz s ne törölné le gyöngye bogyóiról a frissítő harmatot!” (71).

„Összegyűjtött minden virágot, ami még akadt a kertben, és még ebben a kései évszakban is talált rózsákat és friss szőlőfürtöket” (97).

„aggódhattok, hogyan virágzik a kert, milyen lesz az aratás, imádkozhattok a szőlőfürtökért” (98).

„éji égbolt, szőlőlugasként borulsz reám, érett fürtökként csüggnek csillagaid” (106)

„És hogyha hazatérünk, ha együtt üldögélünk a kellemesen hűvös éjben, ha serlegünkben bor illatozik” ... micsoda boldogság” (111).

„ha az árnyas babérlombon át ránk ragyog a nap: a bor, a szem, az ajkak fénye csillogott” (124).

„csillapíthattam-e lángolásod, ha szívednek már nem fakad forrás, nem nő szőlőtő” (125).

„életed érett, mint az őszi szőlőfürtök” (136).

„ahol vágyunk áldozati borként öntötte volna túláradó lelkünket az élet szakadékába” (141).

Hamvasnál *Magyar Hüperion*⁴ (1935–1936) című művében 19 olyan helyet találtam, amely a szőlővel vagy a borral kapcsolatos:

³ HÖLDERLIN, Friedrich: *Versek. Hüperion vagy a görögországi remete*, ford. Szabó Ede, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993, 172.

⁴ HAMVAS BÉLA: *A magyar Hüperion és más magyar vonatkozású esszék*, Hamvas Béla örököse, felelős kiadó Dúl Antal, Szentendre, Medio Kiadó, 2007.

„Felmegyek a hegyre, könyvvvel vagy anélkül, a forrásból vizet hozok, megkapálom a krumplit, az epret vagy a szőlőt” (23).

„Ami előre irányul, az mindig baj. A pillanat részegsége a legmagasabb” (23).

„Az élet a legtöbb embernek túl erős. ...Tisztán inni nagyon nehéz” (25).

„A jövő számomra olyan volt, mint a kitágult és meglassult jelen, a részegségnek az az elterülése, ami már nem szakadékos és feszült, hanem mosolygó” (39).

„a tengeren az ezüstös szelíd víztükör oly sötét bíborszínben lángol, akár a bor, melyet éjszínű szőlőfürtökből készítenek” (50).

„Nézd a szőlőfürtöt, mi van benne, ami nem természetes? Nézd e duzzadó bogró hogyan feszíti édes levével pattanásig a vékony fehér héj hamvas húsát. Nézd, hogy csillog rajta a nap sugára, mintha mustjából kortyolt volna, s mámorát ott táncolná ki az ezüst cseppeken. A szikrázó és forró déli nap minden szenvedélyét felszívta ez a kis golyó. Fény csurog belőle, ha szétharapod. De nézz még jobban a fénytől égő szemekbe, s meglátod azt a borzasztót, amely oly sötét, mint a tenger ott, ahol a legnagyobb mélységet fedi. Ő, aki a szőlőszem pillantásából nem érti meg a sötét sugarat, nem tudja, mi az, ami a bor mámorában oly fekete szédület, mint hogyha valahol ott belül parttalan szakadék ásítana feléd” (51).

„De nekem is megvannak a szakadékaim, és nekem is van éjszakám, mint a szőlőszemnek, amely a tőkén nevet – s e tündöklő aranynapokban itt, ezen az édes, érett, langyos őszön ragyog az éjszínű fekete drágakő, magányom sötéten tündöklő haláltisztasága” (53).

„A legtöbb, ha tudok hallgatni. És ha még mosolygok is hozzá, olyan lettem, mint a szőlő. Lemegyek, néhány fürtből mustot préselek, és megiszom” (73).

„A magyar mámor az, amikor ebből a délibáb valóságból kitepi magát ... Leissza magát, és fülébe a vinnyogó cigányzenét húzatja” (80).

„Most hosszú sétákra indulok a hegyen túlra, egész nap távol vagyok, és néha gombával megrakodva térek vissza. Sült gomba új borral, kell ennél jobb vacsora? (86).

„Álom és játék, bor és szerelem, kaland és a gondolat vad ereje, mind együtt van, mind, de már nem mámorban s lázasan, hanem mint mosoly, amit nem láthatok, mert az én magam vagyok” (91).

„Ha valaki kihallgatásra jött volna hozzám, borral kínálok, nagy, világos és virágos teraszon leülünk puha szőnyegre, és beszélgetünk” (98).

„Lécet fektettem keresztbe, és a háncsra szőlőt függesztettem, tartott egészen karácsonyig” (99).

„Kertben élünk. Minden olyan világos nálunk, mint borunk íze, és olyan sima és langyos” (110).

„Minden állapot a nála mélyebbnek a maszkja” (131).

Kaland a *Szombaton vége* is. De micsoda kaland. Fanyar és tüzes, mint a dalmát vörösbor” (137).

„Igazán nagy pillanat, egy csók, egy pohár bor, egy szép erdei gyalogút, egy virág” (138–139).

„Tudod olyan államban szeretnék élni, ahol esténként az uralkodó ezeket a szatírákat olvassa, és bor mellett könnyekig nevet” (145).

„Hogy megmaradjak örökre, téged választalak, téged, bor és alkonyat” (163).

Hamvas Béla: *A babérligetkönyv* (1932–1945) című munkájában 9-szer tűnik elő a szőlő vagy a bor:⁵

„Babérfát még keveset láttam. ... Ebéd és vacsora közben a mély, sötétzöld árnyékban fűszeres illatát szívтам. A frissen sült hal, vörösbor, szőlő mellé babérillatú levegő. Aki teheti, szánjon rá egy hetet, nem fogja megbánni” (*A babérligetkönyv*, 11).

„Nemcsak azért, hogy a szőlőtőkék alá üljek, sorra, végigkóstoljam a fajták elragadó sokaságát. A Muscat Black Hamburg, a tojásdad fekete muskotály, omló mazsolaízával minduntalan visszatérésre csábít. Ott van a Muscat Ottonel, a Mézes Fehér, a Delaware, a Szőlőskertek Királynője is” (*Arany napok*, 33–34).

⁵ HAMVAS BÉLA: *A babérligetkönyv*. Kiadja az Életünk Szerkesztősége és a Magyar Írók Szövetsége Nyugat-Dunántúli Csoportja, Szombathely, Életünk Könyvek, 1993.

„A bejárat fölött pedig a sziklán felfutó szőlő csüngött indás hosszú karjaival, bíborszínű fürtöket érelve magán” (*Antik és modern tájkép*, 46).

„Egy kis aszúíz is van benne, ami az ember fejébe szállhat. Persze más a szőke és más a barna, más a vörös és fekete nő íze” (*Ízek*, 103).

„Rózsaszín volt, híg, mint a világos piros bor, de pezsgő gyöngy szemek ültek az üveg falán” (*Ízek*, 104).

„Úgy folyt le a torkomon, ahogy csak a tej, vagy a bor szokott, de még bizalmasabban” (*Ízek*, 104).

„A részletes és szeretetteljes kidolgozásban odáig mentem, hogy még azt is elgondoltam, hány mázsa kokszot helyezek el a pincében, hány üveg bort” (*Téli terv*, 108).

„Nem haragszik meg, ha megeszem a friss fügét, ha megiszom a bort, a bort nagyon szeretem, különösen ezt a vöröset, ami itt terem” (*A tamariszkus alatt*, 121).

„Az ő levese, ha valamihez hasonlítani kellene, olyan volt, mint a bor. Már az illatától is kóválygott a fejem” (*A konyhakert*, 131).

Hamvas *A láthatatlan történet* (1943) című könyvében 6 olyan motívumot találtam, amely *A bor filozófiájában* is fontos:⁶

„A bor, a gyümölcs, a méz is édes; a cukor édességétől azonban alapvető módon különbözik (*Wordsworth vagy a zöld filozófiája*, 35).

„Az asztrológia, a régi Kelet felújított tudása a misztikus analógiákat jól ismeri. A zöld valóság szerint Venus uralma alá tartozik. Napja: péntek; száma: hat; fémé a réz; tulajdonsága: az érzés: kora a tizedik évtől a tizennegyedikig” (*Wordsworth vagy a zöld filozófiája*, 36).

„akiknek ez a kép-ideg-mámor szenvedélyükké válik, szeretnek narkotikumot használni, dohányt, alkoholt (*Poseidón*, 58).

„Elcsábítaná őket, esetleg arra, hogy egy asszonyra nézzenek, esetleg arra, hogy egyet füttentsenek, talán, hogy megfürödjenek, vagy hogy egy pohár bort igyanak” (*Meteora*, 78).

⁶ HAMVAS BÉLA: *A láthatatlan történet*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1943.

„Van rigó, akinek a dala olyan sűrűn és vastagon ömlik, mint a vérszínű tüzes vörösbör, illatosan és szédítően” (*A VII. szimfónia és a zene metafizikája*, 110).

„A tücsök nem bort iszik, hanem harmatot” (*A VII. szimfóniai és a zene metafizikája*, 113).

Hamvas Béla: *A bor filozófiája*. Megjelent a *Híd* című folyóiratban, 1943-ban⁷. Az egész mű terjedelme 4 nagy oldal, 10 rövid részre osztva. Ennek a műnek a létezéséről Darabos Pál monográfiájában találtam utalást.⁸

Az 1. részben a borfajtákról szól, a kecskeméti könnyű boroktól kiindulva az egri, szekszárdi, badacsonyi, tokaji, somlói borokig. A 2. részben ugyanezt versben. Első sora: „Ha száraz a torkod és híg hűvös italt kívánsz”. A 3.-ban hálát ad azért, hogy borországban élhet. A bornak két filozófusa van Rabelais és Anakreón. Minden növény feloldó; „kedélyt, szellemet csak a bor old meg.” Dionysos lysios – a feloldó boristen (42–43). A bor és a filozófia között a kapcsolat mély. A filozófia a bor szelleméből fakad. Az igazi filozófia himnusz (43). Anakreón írja a legszebb himnuszt: „Repkénnyel koszorúzva heverek és vidáman mosolygok a világra.” Az igazi filozófia a gondtalanság. A bor filozófiája lenézi a vagyont, a derűt tartja a legtöbbre. Boldog vagy tücsök, a fák tetején mint király énekelsz. Volt egy pillanat, amikor a bor filozófiája fellobbant. Ez Nagy Sándor volt, benne maga Dionysos vált emberré. Nem véletlen, hogy Nagy Sándor tanítója Arisztotelész volt, Arisztotelész pedig Plátón, mindketten az anakreóni tücsök filozófiáján nevelkedtek (44).⁹

HAMVAS BÉLA A BOR FILOZÓFIÁJA C. MŰVE¹⁰

Dúl Antal, *A bor filozófiájának* kiadója, utószavában ezt írja ezen esszé keletkezéséről: „Hamvas Béla Balatonberényben töltött rövid vakáció alatt – szinte egy lélegzetre – írja meg *a bor filozófiáját*. A frontvonalak, gyűjtőtáborok, óvóhelyek megpróbáltatásaiból még éppen csak napfényre vergődő, elgyötört és kiehézt nép első rezdülése, milyen különös, nem a romok miatt érzett kétségbeesés, hanem túlárado életöröm” (107). Majd rövid utószavának végén így értékeli a művet: „*A bor filozófiája* a magyar borkincsnek nem átfogó leltára. Sem a botanikának,

⁷ HAMVAS BÉLA: „A bor filozófiája”. In *Híd* 4, 1943/1, 42–44.

⁸ DARABOS PÁL: *Hamvas Béla – egy életmű fiziognómiája*. II. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó 1997, 146.

⁹ VÖ. PATAKI ELVIRA: *Tettix. A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum az ókori görög irodalomban*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.

¹⁰ HAMVAS, 2010.

sem a gasztronómiának. Hamvas – ahogy más írásaiban is mindig – kizárólag az emberi magatartás súlypontjaira, az élet alapjaira figyel. A rendszerezés a borászati szakkönyvek feladata. Az övé egészen más. A jelenlét istentiszteletére készít fel.”

A *bor filozófiája* felépítése a következő: Bevezetés, amelynek mottója: *Végül is ketten maradnak, Isten és a bor* (5–13). A *bor metafizikája* (15–44). A *bor mint természet* (45–65), A *bor szertartástana* (67–93). Végül a befejezésnek tekinthető utolsó rész, amelynek címe: *Vita illuminativa (Az utolsó ima)* (94–99). A mű tehát a bevezetésen és a befejezésen kívül három részt tartalmaz, és ez nem véletlen. Hamvas Bélánál a számmisztika fontos szerepet játszik, tehát ez a felosztás tudatos: a bevezetőben ezt írja ugyanis: „E könyvnek szükségképpen három részre kell oszlania. Szükségképpen azért, mert minden jó könyv három részre oszlik, vagyis a tökéletes felosztás a hármas, de meg azért is, mert a bor száma három, s ezt a felosztásban is kifejezésre kell juttatni. A *Dictionnaire des symbols* szerint: „A hármas szám egyetemes és alapvető. Kifejezi az intellektuális és a szellemi rendet, Istenben, a kozmoszban vagy az emberben.”¹¹ A kínaiak szerint a tökéletes szám, a totalitás kifejezője: az ember, az ég fia, a föld fia; a nagy hármasság. Én öt pontban tárgyalom a művet. 1. a bevezetés, 2. a bor metafizikája, 3. a bor mint természet, 4. a bor szertartástana és 5. *vita illuminativa* (az utolsó ima).

A *bevezetést* így indítja: „Elhatároztam, hogy imakönyvet írok az ateisták számára. Korunk ínségében a szenvedők iránt részvétet éreztem és ezen a módon kívánok rajtuk segíteni.

Feladatom nehézségével tisztában vagyok. Tudom, hogy ezt a szót, Isten, ki se szabad ejtenem. Mindenféle más neveken kell róla beszélni, mint amilyen például csók, vagy mámor, vagy főtt sonka. A legfőbb névnek a bort választottam. Ezért lett a könyv címe a bor filozófiája, s ezért írtam föl jellegűl azt, hogy: végül is ketten maradnak, Isten és a bor.

A szemfényvesztésre a körülmények kényszerítenek. Az ateisták köztudomás szerint szánalomraméltóan fennhéjázó emberek. Elég, ha Isten nevét megpillantják, a könyvet tüstént a földhöz vágják. ... Azt hiszem, ha ételről, italról, dohányról, szerelemről beszélek, ha a rejtettebb neveket használom, be lehet őket ugratni. Az imának ezt a fajtáját például egyáltalán nem ismerik” (5–6).

A legtöbben azt hiszik, hogy az ateisták vallástalanok. Vallástalan ember nincs. Az ateisták rettenetesen félnek Istentől. Böhme azt mondja róluk, hogy Isten haragjában élnek (8). Ezt az alkalmat meg kell ragadnom, és a pietistákhoz is kell néhány szót intéznem, az ateisták e sötét szektájához” (9). A bevezetésben elmondja, hogy a bor metafizikájáról című részben a borfilozófia alapjait akarja

¹¹ CHEVALIER, Jean, CHEERBRANT, Alain: *Dictionnaire des symbols*. Paris, Robert Lafont / Jupiter, 1992, 972: „Trois est universellement un nombre fondamental. Il exprime un ordre intellectuel et spirituel, en Dieu, dans le cosmos ou dans l’homme.”

megvetni. Ahogyan Kant a filozófia döntő gondolatait, kimondta, úgy akarja ő a bor metafizikájának időtálló eszméit leírni (11).

A *bor metafizikájának* tárgyalását Hamvas B. az érzékszervekkel kezdi: „A szem az érzékszervek között az absztrakt; azzal a tárggyal, amelyet lát, sohasem lép közvetlen kapcsolatba. ... A fül a dolgokat valamivel közelebb eresztí. A kéz meg is fogja. Az orr már a dolgok páráját is beszívja. A száj, amit megkíván, magába veszi. A száj a közvetlen tapasztalat forrása” (17). „A szemvilágnál, a fülvilágnál, sőt még a kézvilágnál is a szájvilág sokkal közvetlenebb, éppen ezért vallásosabb, mert közelebb van a valósághoz” (17). „A szájnak három tevékenysége van: beszél, csókol és táplálkozik (17). „A szóval adok; a táplálékkal veszek; a csókkal adok is, veszek is” (18). „A táplálkozás háromféle. Az ember eszik, iszik és lélegzik” (18). Három ösfolyadék van: hideg, meleg, közép. Meleg folyadék három van: a víz, az olaj, és a bor. Hideg folyadék szintén három: tea, sör és tej. Középen csak az alapnedv van: vér.

Száj		
Beszéd	táplálkozás	csók
Étel	ital	levegő
Meleg	centrum	hideg
Víz, olaj, bor	vér	tea,sör, tej

Ha a bor kapcsolatát megnézzük a hét bolygóval, a hét nappal, a hét hanggal, a szivárvány hét színével, a hét fémmel és a hét számmal, akkor ezt kapjuk:

Bor

Szaturmus szombath feketeólom3 (19–20).

„A bor napja a szombat, bolygója a Szaturmusz, színe a fekete, féme az ólom, hangja a h és száma a három.” (21).

„A bort a világban a helyére kell tenni” (22). A *rendnek a bolygója a Szaturmusz*, aki az aranykor ura, azaz a rend ura, „a nagy primordiális paradicsomi rend jelképe. Ezért függ össze a hárommal, amely a mérték száma. És ezért függ össze a borral, amely az embert a megzavarodott világból kiemeli, hogy az aranykori rendbe visszahe-lyezze” (23). „A rend a világ kulcsa” (24). „Ha a dolgokat rendbe hozom, ha minden a helyén van, a világ értelme helyre áll. Minden filozófia ilyen értelem-helyreállítási kísérlet” (24). . Ekkor kiderül, hogy a különbözőnek látszó dolgok nagy sokasága csak látszat. „Minden egy. *Hen panta einai* – mondja Hérakleitosz (24).¹² Minden dolog ugyanannak az Egynek más és más megjelenése. Maszkja. „Mindaz, amit

¹² HÖLDERLIN 1993, 256: „Ha azonban az isteni *hen diapheron heautó* világítja meg a szépség eszményét a törekvő ész számára, akkor az nem követel vakon, és tudja, miért s mi célból követel.”

láthatok és hallhatok, megehetek és megihatok, elgondolhatok és megfoghatok, az mind-mind hieratikus maszkja ugyanannak az egyetlen Egynek” (24). - „Ezzel a bor filozófiájának alapgondolatát kimondtam. Mi a bor? Hieratikus maszk. Valaki van mögötte. Valaki, akinek határtalan számú maszkja van, s aki ugyanabban a pillanatban él a Merkúr, az arany, az f-hang, a vörös szín maszkja mögött, aki egyugyanazon percben könyv, beszéd, női nevetés, pápaszem és sült kacska (24–25). „Mivel végül is *hen panta einai*, vagyis minden egy, tehát tulajdonképpen minden mindenben megvan” (25).

„Minden gondolkozást az érzékekkel kell kezdeni, mondja Baader” (26). Ennek helyességét belátva, „kezdttem a bor metafizikáját a legérzékibb érzékkel, a szájjal. Mert mindaz, amit a borról a szem és az orr tapasztalhat, ahhoz képest, amit a száj tud, jelentéktelen. A száj tudja a borról, hogy hieratikus maszk, és tudja, hogy kinek a hieratikus maszkja” (26). „Az absztrakt ember azonban még a szemével és fülével szemben is bizalmatlan” (26). „A modern korban két ilyen absztrakt embert ismerünk, az egyik a szcientifista, a másik a puritán. Mondani sem kell, hogy mind a kettő az ateizmus válfaja” (27).

„A szcientifizmusra jellemző, hogy nem ismeri a szerelmet, hanem a szexuális ösztönt; nem dolgozik, hanem termel” (27). „A szcientifista az ateizmusnak veszélytelen, ügyefogyott és komikusabb alakja. A puritán agresszív ember. Támadásához nem kis részben az ad erőt neki, hogy azt hiszi, az élet egyetlen helyes módját megtalálta” (27). „A puritánsághoz igazi erőt az ad, hogy ő a desperát ateista. Minden nőt, aki az átlagon túl csinos, máglyára küldene; ... a nevetőt életfogytiglani fegyházra ítélné; a bornál jobban semmit sem gyűlöl, illetve és valójában a bornál jobban semmitől sem fél” (28). Ha megenne egy jó disznótorost, „barackleváros fánkot, és meginna két üveg szekszárdit, meg lehetne menteni. De nincs az a hatalom, amely erre rá tudná bírni” (28).

„Az a tudás, hogy életének csak akkor van értelme, ha feláldozza, mindenkivel vele születik. Az élet akkor sikerül, ha feláldozom. Józan és komoly embernél ez a feladat önmagától megoldódik, amikor életét Isten rendelkezésére bocsátja. Az ateista azonban fél” (29). Ennek ellenére ő is feláldozza életét valaminek, valamely eszmének: istenszurrogátumnak (29).

A bor mint természet című második rész legfőbb gondolatai a következők: Van borország és pálinkaország. „A bornépek geniálisak; a pálinkanépek, ha nem is mind ateisták, de legalábbis hajlanak a bálványimádásra” (47). „A nagy bornépek a görögök, a dalmátok, a spanyolok, az etruszkok, az igazi borvidékeken az olaszok, a franciák és a magyarok” (47). „A bornépek nem világtörténeti, hanem aranykori hagyományban élnek” (47). Az a bor egyik alkotórészének, az *idillolajnak* köszönhető. „A borországok és a borvidékek és a borok idillikusak” (47).

Megkülönböztetünk szőke hajú és sötéthajú borokat; aztán hím (száraz) és női (édeskés) borokat; sőt szoprán, alt, tenor, basszus hangú, egyszólamú és több-

szólamú szimfonikus borokat. Van például logikus és misztikus bor; vizuális és akusztikus (49).

A *somlai* szóláris bariton, de szimfonikus szőke hímbor, amely a legmagasabb teremő spiritualitás olaját tartalmazza. Bár minden bor társas, és igazi lényét akkor tárja fel, ha közösségben isszák, a somlai a magányos itala. Tele van a teremő mórának olajával, ezért „végleg elcsendesült, kiegyensúlyozott magányban szabad inni” (49).

„A *villányi* az elegáns bor, a gavaléroké és a dámáké” (60). Bálra csak villányit szabad adni. Eljegyzésekre is kitűnően alkalmas. „Kedves, nem igényes humora van, amely persze, távol áll a *csopaki* bölcs derűjétől, de a villányi sohasem akar csopaki lenni, és a csopaki nem kívánczik bálba. Minden előnye akkor bontakozik ki, ha az ember frissen fürdött, borotválkozott, tetőtől-talpig átöltözött” (60).

„Szenvedélyes szerelemre csak *szekszárdit*” (62). „A szekszárdi kifejezetten nőbor, és pedig leginkább huszonhét-huszonnyolc éves asszonyhoz hasonlítanám, erejének és szépségének teljességében, szerelmi tudásának csúcspontján, tökéletesen felszabadulva, de bámulatra méltó ízléssel és elképzelhetetlen édes tűzzel” (60). A szekszárdi a lakodalom bora.

A *hegyaljai* bor is női, de királynői. A nagy ebédek és vacsorák után kis pohárral. „Lakodalomkor, mielőtt a vendégsereg elszéled, útra, Szent János-áldásként. Ki milyet szeret, aszút, vagy szamorodnit, édeset vagy szárazat (63). Hangversenyek szüneteiben, operában.

Végül a *badacsonyi* és a *szentgyörgyhegyi*. Mindkettő hímbor. „A férfilény minden árnyalata megvan benne, az önmagában gyönyörködő Nárcisszusztól az askétáig, és a királyi előkelőségtől a bohémségig” (64). „A nagy híres fajták a szürkebarát és kéknylet” (64).

A *bor szertartástana* című 3. részben sok szabályt közöl Hamvas a borfogyasztásról, tehát arról, hogy milyen alkalmakkor mit, hogyan igyunk. De azt hiszem, nekünk elég, ha egyetlen általános szabályával megelégszünk: „Az ivásnak egy törvénye van: bármikor, bárhol, bárhogyan. Komoly idő, komoly ember és komoly nép számára ennyi elég” (78).

Az utolsó fejezet, azaz a befejezés címe: *Vita illuminativa* (Az utolsó ima); Bartal szótára szerint: az *illuminativus* 3 melléknév jelentése „megvilágító, felvilágosító”.¹³ „A mór anatómiájának végső tanulsága ez: a mór a köznapi ésnél határtalanul magasabb rendű állapot és a tulajdonképpeni *éberség* kezdete. Mindannak, ami az életben szép, nagy, komoly, élvezetes, tiszta. Ez a magasabb józanság. A tulajdonképpeni józanság. Ez az entuziazmus, ahogy a régiek mondták, amiből fakad a művészet, a zene, a szerelem, az igazi gondokozás. És ez az, amiből az

¹³ BARTAL, Antonius: *Glossarium mediae et infimae latinitatis Regni Hungariae*. Lipsiae, Teubner [Budapestini, sumptibus Societatis Frankliniae] 1901, 316.

igazi vallás fakad. A jó vallás a mámorvallás; a rossz vallás a köznapi észvallás, az ateizmus. A *vita illuminativa* kulcsa itt van a kezünkben, jobban mondva itt van hordóinkban és üvegeinkben. A borból tanulhatjuk meg, mi a mámor, mi a magasabb józanság, mi az illuminált élet” (94).

ÖSSZEGEZŐ KÖVETKEZTETÉSEK

Most pedig nézzük meg, hogy az elmondottakból mi következik. Kerényi Károly német és angol nyelven kiadott *Dionysos* című könyvében igazolja azt, amit Hamvastól az imént idéztem az illuminált életről. A krétai kultusz keretében mákból ópiumot készítettek. Az ópium nemcsak álmot sugall, hanem látomásokat is. Az ópium tehát olyan mesterséges szer volt, amely közelebb vitte az embert az istenhez, a transzcendenciához: az embert illuminált állapotba hozta.¹⁴

Hasonló szerepet játszott a méz Krétán: Zeusz barlangjából fény áradt ki, s ez kapcsolatban állt a méz túlsordulásával: azaz a méz forrásával, amihez víz és meleg kell. A meleg Sirius csillagkép felkeltével érkezik el, s ekkor készítenek mézből részegítő italt. Ez igen ősi ital lehetett, már a sziklarajzokon szerepelnek méztolvajok (41–45).¹⁵

A görögöknél Dionysos isten azonosul a tárgyakkal. Ezen azonosulásnak minoszi kifejezése Knossoszban a bikafej mint borosedény. A minoszi palotákhoz hatalmas szőlőskertek tartoztak. A szőlő innen került át Görögországba (61).¹⁶

Azt hiszem, megállapíthatom azt is, hogy Hamvas Béla hosszas és gondos előkészületek után, miután már az egész mű készen állt a fejében, tudta megírni, ahogyan Dúl Antal állítja, „egy Balatonberényben töltött rövid vakáció alatt – szinte egy lélegzetre – „egyik legszebb művét, *A bor filozófiáját*. Mint tanulmányomban próbáltam kimutatni, a szőlő és a bor különleges szakrális jelentőségére már Hölderlin *Hyperionjának* olvasása közben figyelhetett. A borral kapcsolatos elképzeléseinek gazdagodásáról árulkodnak *A magyar Hüperion* (1936), *A babérligetkönyv* (1932–1945) és *A láthatatlan történet* (1943) című művei is, amelyben – mint láttuk – a zöld szín filozófiáját írja le. Nem véletlen, hogy már 1943-ban elkészítette el *A bor filozófiájának* egy rövid változatát, és publikálta is a *Híd* című folyóiratban.

A legteljesebb mértékben egyetérték Dúl Antal értékelésével: „*A bor filozófiája* az élet ritka ünnepi perceinek, az oldottságnak, játéknak, önfeledt derűnek apológiája. Ez a Dionüszoszi mediterrán mámor világa, a méhes augusztusi délutánjainak

¹⁴ ADAMIK TAMÁS: *Karl Kerényi, Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. Mit 198 Abbildungen, hrsg. von Magda Kerényi, München – Wien, Langen Müller. In: *Vallástudományi Szemle* 2006/2, 187.

¹⁵ ADAMIK 2006, 188.

¹⁶ ADAMIK 2006, 189.

félíg éber, félíg álmodó meditációja a diófa alatt, Orpheusz tiszta csillogó derűje: a hamvasi 'idill' egy-egy ritka pillanata".¹⁷

Ezt nem értette Határ Győző, ezért nyilatkozhatott a következő módon: „Hogyan lehetséges, hogy egy ilyen szédületes műveltségű könyvtáros, ilyen átfogó elme ennyi szédületes ostobaságot hordjon össze, amennyit *A bor filozófiájában* összehordott? Ennek a kulcsa az, hogy tudásszomja szédületes felületességgel párosult.”¹⁸ Határ Győző nem vette észre, hogy fikció és a valóság csodálatos harmóniában van *A bor filozófiájában*. És éppen ez az összefonódás biztosítja ennek az esszének szépirodalmi értékét.

Szántó F. István is kitér a pontatlanság vádjára, és példákat is hoz rá, de lényegtelennek tartja őket: „Tudniillik Hüperión az, aki »egy nap hetvenszer« (Hölderlin), illetve »hetvenhétszer« (Hamvas) vettetik alá a »mennyből« (Hölderlin), illetve az »égből« (Hamvas). (Ez egyúttal egyike volt Hamvas oly sokszor a szemére vetett filológiai »pontatlanságainak«. Talán e két *Hüperión*-változat némileg részletesebb elemzésével sikerült kimutatnom, hogy a Hamvassal szemben hangoztatott ilyesféle kifogások ugyan igazak lehetnek, ámde merőben lényegtelenek.)”¹⁹

De igaza van Darabos Pálnak, aki „páratlanul szellemes”-nek²⁰ minősíti *A bor filozófiáját*. Megállapítását azonban ki kell egészítenem: nemcsak páratlanul szellemes ez a kis könyv, hanem páratlanul ironikus is. Éppen a szellemesség és az irónia az, ami helyénvalóvá és elfogadható teszi azokat a vádakokat, amelyeket Hamvas az ateisták és a pietisták ellen felhoz. A közismert tétele az esztétikának az, hogy a szellemesség és a finom irónia a legbántóbb kijelentéseket is szalonképpé teszi. Ezért tekinti az angolszász új kritika a szellemességet és az iróniát a modern irodalom elengedhetetlen követelményének.

¹⁷ HAMVAS 2010, 107.

¹⁸ HATÁR GYŐZŐ: „Filozófus a szégyenpadon”. In: *Krízis és karnevál. Hamvas Béla emlékezete*. Válogatta, szerkesztette, összeállította Ambrus Lajos, Budapest, Nap Kiadó, 2009, 237.

¹⁹ SZÁNTÓ F. ISTVÁN: *A hüperióni hang*. Hamvas Béla és a Sziget-mozgalom, Budapest, Kortárs Kiadó, 2007, 180.

²⁰ DARABOS 1997, 146.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

A VALLÁSTUDOMÁNY ÉS A PROTESTÁNS TEOLÓGIA HATÁRKÉRDÉSEI ÉS MAI RELEVÁNCIÁJA KOVÁCS ÖDÖN RENDSZERALKOTÁSA KAPCSÁN

KOVÁCS ÁBRAHÁM

A magyar protestáns teológia¹ és a vallástudomány különválása igazán a 19. században kezdődött el.² Ezt természetesen megelőzte az európai kontextusban a németországi, hiszen Samuel Reimarus híres bibliakritikájától is szokták számolni sokan a protestáns gyökerű vallástudomány kialakulását.³ A 19. századi protestáns és valamelyest a katolikus teológián belül lezajló viták meghatározó mértékben hozzájárultak a vallástudomány kialakulásához. Elég csak William Robertson Smith, Ferdinand Christian Bauer, David Strauss, Julius Wellhausen, Ernest Renan vagy éppen a magyar Kovács Ödön és Ballagi Mór írásaira és munkáira gondolnunk. Talán nem is véletlen, hogy a Simon Róbert féle nivós „vallástörténeti” válogatás ezen személyek közül sokat fontosnak tartott és bemutatatta őket a hazai közönség számára.⁴ E tanulmányomban a protestáns teológia talaján kialakuló vallástudomány problematikáját kívánom új kutatási eredményeket figyelembe véve körüljárni, amely ma is nagyon aktuális, hiszen a kialakuló diszciplínának köszönhetően eltérő módszertanok és megközelítések jellegzetes vonásai tárulnak elénk.

A felvilágosodás által megfogalmazott elméleti reflexiók a hosszú 19. században kerültek be meghatározó módon a hazai protestáns felsőoktatásba. Emellett a kibontakozó természettudományos gondolkodás és annak gyümölcsei nagy hatással voltak a keresztyén teológiára. A protestáns teológia és a vallástudomány

¹ Van nem keresztyén teológia is. Ez alatt, tág értelemben, a más világvallások belső egyházias teológiáit (elsősorban saját vallásukról szóló reflexióit) értem, amelyet az iszlámtól kezdve, a hinduizmuson keresztül (vaisnava filozófia stb.) egészen a kínai és japán vallások (pl. tiszta föld dódszó sin shü) egyaránt végeznek valamilyen Istenfogalomhoz vagy éppen transzcendens valóságra utalva.

² Ezt a tanulmányt, mint vallástörténész és teológus írom, mintegy dinamikus párbeszédbe kívánom hívni a két rokon, de sok vonásban igenis eltérő diszciplínát: a keresztyén teológiát és a vallástudományt.

³ McGrath, E. Alaister: *Bevezetés a keresztyén teológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 286-287.

⁴ SIMON Róbert: *A vallástörténet klasszikusai*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003. A könyvben nem minden név van jelen, de már a Sarnyai Csaba Máté és Máté Tóth András által szerkesztett vallástörténeti szöveggyűjteményben (*Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből*) Kovács Ödön meghatározó tanulmányait ott találjuk.

napjainkban érvényes szétválására, az elkülönülésre nagyon lassú folyamat eredményeként került sor. A két tudományterület viszonyának tisztázása a liberális teológia korában indult el, de akkor is, mint véleményem szerint ma is nagyon kevés teológus gondolta végig következetesen, hogy az új módszer, amit a tudományos életben alkalmazott liberalizmus az említett hatások miatt bevezetett, milyen hatást gyakorolt a teológia tudományára. Ami a mai helyzetet illeti itthon sokan érintették a témát, és elmerültek egy-egy részletében, de a nyugati fejlődéssel összevetve, magát a folyamatot kevesen próbálták átfogó elemzés formájában tárgyalni egészen 2005-ig.⁵ Ez a tanulmány sem igazán a mával kíván foglalkozni, hanem inkább csak egy-két érdekességre kívánja a történeti keretek tanulmányozása örven ráirányítani a figyelmet. A tudományelméleti szempontból alaposan körüljárt szétválasztás hiánya nem csak a korabeli, hanem jó néhány mai teológus, vallástudós és egyéb, a vallással tudományos szinten foglalkozó szakember gondolkodásában is fellelhető. A szétválasztás okainak és szükségességének pontos tisztázása nélkül rendkívül izgalmas, de megoldhatatlan kérdés marad, hogy mit is művelnek, mit is művelünk: teológiát-e vagy vallástudományt?

Jelen munka keretei között nem vállalkozhattunk arra, hogy alapvető áttekintést nyújtsunk a hazai vallástudomány kialakulásáról, annál is inkább, mert a téma történeti spektrumának primér forrásait csak nem rég sikerült közölni.⁶ Rövid

⁵ Az 1990-es években a teológia és vallástudomány határterületeiről a legelső publikációkat Máté-Tóth András tollából olvashatjuk. Ezek után kerül csak sor, komoly időbeli késlekedéssel a hazai vallástudomány felsőoktatásban való kiépítésére törekedve kb. 2005-től a hasonló kérdéseik vizsgálatára. A Károli Gáspár Egyetemen 2005-ben indult el az első vallástudományi szakirány BA, a szabad bölcsészet szakon belül, a Zsigmond Király Főiskolán 2003-ban. A *Vallástudományi Szemle* is csak 2005-ben jelent meg először. Egyedül csak Szegeden volt modern vallástudományi átfogó képzés. A tudományterület tisztázásának óhaját látjuk a Magyar Vallástudományi Társaság, az MTA Vallástudományi Bizottságának rendezvényein, a *Vallástudományi Szemle* holdudvarának más egyetemek, valamint társaságok alkalmain. Egy ilyen törekvés volt az MTA Vallástudományi Bizottságának 2008-as, komoly vitákat kiváltó, de publikációkban sajnos alig idézett konferenciasorozata. Az említett konferenciasorozat anyaga a *Confessió*-ban és a *Vallástudományi Szemlé*-ben jelent meg. A tanulmányok címe: Bolyki János, „Egy meghatározási javaslat: A vallástudományi vizsgálódások kezdete”; Mezei Balázs, „Vallástudomány és vallásfilozófia”; Németh Dávid, „Mi a vallástudomány – a lélektan felől nézve?”; Zlinszky János, „Vallástudományok a jog oldaláról nézve”; Szuromi Szabolcs Anzelm O. Praem, „Vallástudomány a teológia szemszögéből”; Peres Imre, „A vallástudomány a teológia spektrumában”; Tomka Miklós, „A vallástudomány mibenléte”, *Vallástudományi Szemle* 4.4 (2008). Majdnem ugyanezek a tanulmányok jelentek meg ugyanarról a konferenciáról, de a *Szemlé*-ben nem találjuk ott Patsch Ferenc „Vallásteológia, vallástudomány, Hermeneutika: Katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett” című munkáját (megjelent: *Confessio*, 2008/3. pp. 55–67.), valamint Jakab Attila írásait sem.

⁶ HOPPÁL Mihály és KOVÁCS Ábrahám (szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*, Budapest, L'Harmattan, 2009. Ez a kötet is a korábbi hazai vallástudomány sokszínűségére kívánja felhívni a figyelmet, bemutatva, hogy milyen nívós szinten működött

összegzésként annyit mondhatunk, hogy a kialakulófélben lévő, a vallással foglalkozó tudományok több területéről indultak el: az egyik a bölcsész- és különösen a társadalomtudományok abban a korban formálódó ága, a másik pedig a teológiáé és a vallásbölcseleté. Mindkét terület közös sajátossága, hogy a keresztyénség kultúrája, világ- és társadalomszemlélete, valamint a keresztyén teológia erősen hatott a nagy tudományterületeken belül azok vallással kapcsolatos megfogalmazásaira. A korban megjelenő irányzatokat sokszor a keresztyén teológia, azaz a hitvalló világnézet állításaival szembeni egyfajta reakciónak is lehet tekinteni. Bizonyos szempontból idesorolhatjuk a darwinizmust (biológia, zoológia, geológia), a materializmust, valamint a kialakuló orientalisztikának a vallásról szóló némely állításait is. Egy korabeli és egy mai példa segítségével érzékeltethetjük, hogy mennyire fontos a teológia és a vallástudomány közötti különbség tudományelméleti tisztázása, illetve a fogalmak pontos körülhatárolása. Először Goldziher Ignác (19. század), majd Máté-Tóth András (20. század) véleményén keresztül kívánom érzékeltetni a kérdéskör bonyolultságát, végül pedig Kovács Ödön 19. századi liberális protestáns teológus írásain keresztül bemutatom, miképpen válik el egymástól a teológia és a vallástudomány a tanulmányozott korszakban Magyarországon.

A vallástudomány 19. századi kialakulásában – a kortárs Goldziher Ignác szerint – több tudományterület, mint például az összehasonlító nyelvtudomány, összehasonlító mítosztudomány és összehasonlító lélektan vett részt.⁷ Szerinte az összehasonlító vallástudomány a bölcsész- és társadalomtudományok vallással foglalkozó ága. Ez a korban uralkodó pozitivista kutatás következményeként tekinthető, amely függetleníti magát a teológiától és a filozófiától. Ezzel Goldziher meg is fogalmazta a problematikát a teológia számára. A teológiai talajról kiinduló tudós nem művelhet valódi vallástudományt, mert értékítéletében vallásos hite miatt „előfeltételeket” fogalmaz meg. Ez súlyos értékítéletet jelent, amely azt feltételezi, hogy egy teológus csak elfogultan, csak egyféleképpen tud ugyanahhoz az anyaghoz nyúlni, másrészt implicite mellett is érvel, a pozitívizmus ’ujjongó’ légkörében hogy létezik egy abszolút objektív megközelítés, amelyet a történetész, nyelvész, de különösképpen a természettudós birtokolhat.⁸ Goldziher nyelvészeti tudása, történeti érdeklődése és pozitivista beállítottsága miatt nem sokra értékeli a vallásbölcseletet sem, hiszen azt pusztán szörszálhasogatásnak nevezi.⁹ Ez is túl

ittthon a tudományterület, amely a mai vallástudományt irányító szakemberek jelentős része számára ismeretlen. Így ez hiánypótló törekvés, hasonlóan a szegedi vallástudományi iskola által összeállított szöveggyűjteménnyel, amely a fenti kötetet mintegy kiegészíti.

⁷ GOLDZIHÉ Ignác: „Az összehasonlító vallástudomány módszere”, *Magyar Tanügy*, MDCCCLXXVIII, 1878., 171–186. (174).

⁸ Ezt az álláspontot vitattam a 2015-ben Erfurtban elhangzott előadásomban, amelynek nagyon jó és sok visszhangja volt. A tanulmány jelenleg publikálás alatt van.

⁹ *Ibid.*, 172.

sommás kijelentés egy olyan komoly szakembertől, mint ő volt. Talán hiányzik belőle éppen az igaz szabadgondolkodó tudósokra jellemző nyitottság: az igazság mindig ezerarcú. Magunknak vindikálni az értelmezés kizárólagosságát egy fajta tudományos fundamentalizmust jelent. A liberális magyar zsidó tudós olyan mértékben leértékeli a teológiát és a vallásbölcseletet, hogy a vallásról szóló reflexiókat egyenesen a fejlődés gátjának tartja. Itt mintha még jobban radikalizálnódna az amúgy is fundamentalista állítása. Állásfoglalásában megelőlegezi több mai klasszika-filológus véleményét, akik szerint a vallással foglalkozó valódi tudományosság elsősorban nyelvészeti alapú, és az ókori vallások forrásait vizsgálja, amely nélkülözhetetlen az összehasonlító vallástörténet műveléséhez. Ez az állítás kifejezetten hasznos, ha azt csak egy tudományterületre vetítik rá, de nem teszük más, vallástudománnyal foglalkozó ágak kritériumává.

Goldziher és némely mai kortárs klasszika-filológus véleménye (erre utalni fogok) alapján a következőket figyelhetjük meg. Először, ez a felfogás a vallástörténetet, amelyen tulajdonképpen az ókori vallástörténetet érti, hajlamos redukálni egyetlen történeti korszakra (pl. az ókorra), sőt gyakran egy-egy országra vagy területre (pl. Római Birodalom vagy a görög-sémi kultúrkör). Ebből a megközelítésből történeti vonatkozásban szükségszerűen kimarad a középkor, az újkor és a legújabb kor. A vallástudomány történeti ágának a későbbi korszakok éppen olyan izgalmas területei, mint az antik világ gazdag vallásos társháza. Hasonlóképpen Területi szempontból pedig gyakran elsikkadnak az európaiktól és a Földközi-tenger térségétől távolabbra eső kultúrák (Japán, Afrika stb.) vallásai viszont megjelennek a közép- és dél-amerikai vallások (azték, maja, inka) a 19. századi liberális tudósok kutatásaiban. Másodszor, ez az álláspont a vallástörténetet gyakorlatilag azonosítja a vallástudománnyal, mintegy elfelejtve, hogy az utóbbi magában foglalja a vallásszociológiát, a valláspszichológiát, a valláspedagógiát, a vallásfilozófiát és más tudományágakat.¹⁰ Harmadszor, bár az ókortudomány kiváló tudósokkal dicsekedhetett akkor is és ma is, módszerében elsődlegesen változatlanul a nyelvészeti és a történeti feltárás eszköztárát alkalmazza. Akkor áll fenn probléma, ha nem veszi figyelembe, sőt nem is értékeli a más, szintén vallással foglalkozó tudományterületek megfigyeléseit és eredményeit. Különösen szembetűnő, hogy a vallástörténet egyes (nem mindenki) művelői jobb esetben tartózkodó, máskor igen lekezelő álláspontot képviselnek a keresztyén teológiával és az ahhoz sokszor szorosan kapcsolódó vallásbölcselettel szemben.

Ezt az álláspontot, illetve ennek nüanszait képviselő tudományos vélekedések könnyen arra a téves következtetésre jutnak, hogy csak úgy lehet a vallással foglalkozni, ahogy azt az ókori vallástörténettel foglalkozó klasszika-filológus teszi, azaz

¹⁰ MEZEI Balázs: „Vallástudomány és vallásfilozófia”. in: Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám (szerk.), *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*, Budapest, L'Harmattan, 2009, 1–17.

a tudós mintegy abszolutizálja saját módszereit. Ez az álláspont megjelent ma is a kiváló orientalista, Goldziher-kutató Simon Róbert vélekedésében is. Horváth Pál vallásfilozófus éles szemmel rámutatott Simon tudományos módszertanában végighúzódo, rejtett előfeltevéseken alapuló megállapításaira.¹¹ Ezzel a leszűkített vallástudományi fogalommal szemben hangsúlyozni kell, hogy a vallásbölcseleti és teológiai reflexió ugyanolyan jelentős kiágazása a vallástudománynak, mint a nyelvészeti, történeti vagy akár a jelenlegi tanulmányban részletesebben nem tárgyalt antropológiai és természettudományos módszerek hatására történt elmélkedés.

A 19. századi liberális protestáns teológusok – a hasonló platformon álló mai teológusokkal együtt – a szekuláris tudományokat művelő tudósokkal szemben éppen abban hittek, hogy a teológia és a vallásbölcselet területéről lehet jól művelni a vallástudományt. Erre a dolgozat további részében rá kívánok mutatni. A katolikus teológiát is végzett Máté-Tóth András szerint¹² a liberális teológia korszakában „számos teológus fordult a keresztény teológia hagyományos tematikáján és tárgyalásmódján kívül eső témákhoz és módszerekhez, továbbá számosan, akik a modern értelemben vett vallástudomány alapítói közé tartoznak, szakítottak (szakítani kényszerültek) az egyházi tanítóhivatal által meghatározott és ellenőrzött keretekkel”.¹³ Megállapítása találó és alkalmazható a protestáns fejlődésre is. A protestánsoknál bár nincs tanítóhivatal, a szimbolikus iratok, dogmatikák és hitvallások hasonló ellenőrző szereppel bírtak az egyház számára, és azok szerepe így beilleszthető Máté-Tóth helyes észrevételezésébe.¹⁴ A 19. századi protestáns szabadelvűek és ortodoxok hitvallásról és dogmáról szóló vitái a *semper reformanda*

¹¹ HORVÁTH PÁL: „Vallástörténet? Vallástudomány”, MMVI, *Vallástudományi Szemle*, 2006/1, 171–176.

¹² E mai példa jól szemlélteti, hogy a felekezeti állásfoglalást mennyire nehéz elkerülni még akkor is, ha a tudós értéksemleges megfogalmazásra is törekszik. Máté-Tóth András szerint „a teológia számára a kibontakozó vallástudomány kezdeti felvetései nem jelentettek különösebb kihívást, inkább az egyházi tanítóhivatal által meghatározott elméleti és tudományművelési keretek között a modernitás tudományos eredményeinek értékelése foglalkoztatta a teológusokat”. Itt egyértelműen tetten érhető, hogy Máté-Tóthnak nem sikerült teljesen, legalábbis e ponton, egyensúlyban tartania a katolikus, protestáns és felekezetekhez nem igen tartozó, vallással foglalkozó tudománytörténeti áttekintést. Egyrészt a protestáns teológia talajáról kiinduló vallástudomány legalább olyan jelentős volt, sőt jelentősebb, mint a katolikus teológia oldaláról kiinduló vallástudományi kutatás, másrészt igencsak érezhető nála a teológia fogalmának a katolikus táborban való tartása. Továbbá, ahogy ez a dolgozat is rámutat, a protestáns teológia szempontjából a kibontakozó vallástudomány „kezdeti felvetései” igenis nagyon komoly kihívást jelentettek a nyugati és a hazai teológusok számára, ellentétben azzal a katolikus fejlődéssel, amelyre Máté-Tóth hivatkozik.

¹³ Máté-Tóth András: *Teológia és vallástudomány*, <http://nyitotttegyetem.phil-inst.hu/teol/matetoth.htm> (Letöltve: 2010.03.10).

¹⁴ Egyértelmű, hogy nagyon sok kérdést kell még tisztázni közös kutatói munkák révén a hazai vallástudomány területén. Erre jó példa az Máté-Tóth András és Sarnyai Csaba által szerkesztett

helyes értelmezése körül forogtak. Az új megközelítések, módszerek és eszköz-tárak alkalmazásának *mikéntje és hogyanja* nagyon jól érzékelteti, a teológia és a vallástudomány fokozatos különválásának folyamatát. Ezen problémafelvetés után hadd térjek rá a történeti elemzésre, amely értékes eredményeket szolgáltat a mai diszkurzushoz.

A 19. században a protestáns teológia rendkívüli kihívásokkal találta magát szemben. Ennek köszönhetően a korábbi évszázadokhoz képest hitetlen mértékű átalakuláson ment keresztül. A meglehetősen hosszú 19. század folyamatként is felfogható, melynek során a hagyományos teológia módszereire rendkívüli mértékben hatottak a kortárs tudományosság új eredményei. Véleményem szerint, ismétlem, ezen eseménydús folyamat során a 19. században kevesen léptek hátra (placed squared brackets), és reflektáltak a történésekre úgy, hogy közben rendszert is alkottak. Mint látni fogjuk, és ahogyan arra Máté-Tóth is rámutatott, a teológia¹⁵ és a vallásbölcselet fontos formáló területe volt a vallással foglalkozó új tudományág, a vallástudomány kialakulásának. Témánk nagy kérdése: a 19. századi protestáns teológia mennyire volt tudatában annak, hogy valójában milyen útra lépett? Sokan hozzászólnak a teológia és a vallástudomány viszonyához, de kevesen teszik azt holisztikusan, és még kevesebben alkotnak saját, alaposan kidolgozott rendszert, amelyben tisztázzák, hogy ők hogyan látják a kettő viszonyát.¹⁶ E tudományterületi tisztázáshoz nyújtanak segítséget Kovács Ödön nagyenyedi református teológus és vallástudós írásai.

A protestáns liberális teológiának a tényekről alkotott fogalmai alapjaiban eltértek a hagyományos teológiai gondolkodástól. Mint minden korszak divatos teológiai irányzata, a liberális teológia is önmagát tartotta a teológia leghitelesebb tolmácsolásának. Felismeréseit széles skálán hirdette a metsző, de az egyházhoz mégis ragaszkodó történeti bibliakritikától kezdve az egyházi tanítást teljesen elvető, fundamentalizmussal párosuló és kizárólagosságot igénylő történetkritikai álláspontig. Eszerint a liberális teológia is igen széleskörű és szerteágazó volt a maga korában.¹⁷ A hagyományos teológia a transzcendens világot valóságnak és emiatt ténynek veszi, és akként kezeli, míg ezzel szemben az új „teológiai” gondolkodás már csak a látható világ valóságát fogadja el, a meg tapasztalható világ elemeire

Vallástudományi szöveggyűjtemény, valamint a Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám által szerkesztett Tanulmányok a magyar vallástudományról című kötetek.

¹⁵ Elsődlegesen a protestáns, de majd a katolikus teológiai is.

¹⁶ MÁTHÉ-TÓTH András – PORCIÓ Tibor: „Vallástörténet”, *Vallástudományi Szemle*, MMVI, 2006/2, 199–211. Továbbá *Vallástudományi Szemle* 1. 1. és 1. 2. (2005) számaiban, valamint a *Confessio* (2008) 3. számában megjelent tanulmányok, amelyek komoly vitát váltottak ki.

¹⁷ Hegelianus baloldaltól lásd: SCHWARZ, Hans: *Global Theology*, Grans Rapids, Michigan: Eerdmans, 2006, 21–34.

épít, ehhez igazítja gondolatrendszerét és gyakorlati megoldásait is. A magyar protestáns liberális teológia fellépése jól példázza, hogy az új irányzat miképpen lépi át az egyházi teológia határait, és hoz létre egy új „teológiát”, amely már sokkal inkább vallástudomány, mintsem egyházi elkötelezettségű teológia. Számos szerző rávilágított, hogy a korban modernnek is gyakran nevezett teológia valójában latens módon már a vallástudományi gondolkodás irányába mozdult el – gyakran éppen a vallástörténet és a vallásbölcselet sajátos alkalmazása révén. Ez a gondolkodás túllép a megszokott keresztyén teológián, mintegy maga mögött hagyja azt, noha még saját táborában is bizonytalanság uralkodik afelől, hogy tulajdonképpen teológiát vagy éppen valami egyebet, történetesen a most megfogalmazandó vallástudományt kívánja-e művelni.¹⁸

A hazai liberális teológia berkeiben is érezhető ez a tudományos felelősség és módszertani alaposság hiánya miatt meglehetősen át nem gondolt álláspont. Az egyházias teológiai ortodoxia többek között éppen arra mutat rá, hogy a liberálisok még a saját álláspontjukból fakadó következtetéseket sem vonták le.¹⁹ Mindazonáltal Kovács Ödön, a hazai liberalizmus legpallérozottabb tudósainak egyike, a legtöbb hazai liberális teológussal ellentétben átgondolta a teológia és a vallástudomány közti különbségeket. A kiváló vallástudós és teológus igyekezett elkerülni e szembeötlő módszertani mulasztást,²⁰ noha még az ő alapos tudományelméleti megközelítése és rendszerezése is magán hordozza a kialakulás, a kiforrás jegyeit.²¹ Ennek egyik oka, hogy az új fogalmak és elnevezések általánosan elfogadott értelme még nem szilárdult meg a liberálisok saját táborán belül sem, másrészt a hagyományos, valóban teológiának nevezhető állásfoglalással való szembekeverülésük révén konfrontálódtak azzal a hagyományos teológiai megközelítés felől megfogalmazott kérdéssel, hogy ők valóban teológiát művelnek új szemlélettel és módszerrel, vagy pedig feladták a teológia módszerének és tárgyának az alapjait, és teljesen más irányba tájékozódtak. Ennek megértéséhez először Kovács Ödön

¹⁸ MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.

¹⁹ BUCSAY Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon*, Budapest, Gondolat, 1985, 220. Bucsay tévesen Révésznek tulajdonítja a fenti idézetet. Még a kortársak közül is többen ezt gondolták. Révész éppen ez ellen tiltatozik mint írja: „e cikket nem én írtam”. Természetesen Révész mint szerkesztő tudta, hogy Heiszler József volt sárospataki teológiai tanár írta ezt álnéven. Lásd: Révész Imre, „Ballagi úr siralmi”, *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Folyóirat*, MDCCCLXXII, 1872/3, 121.

²⁰ Ezzel együtt meg kell jegyeznünk, hogy a végső következtetéseket ő sem vonta le sem saját rendszerére, sem pedig önmagára nézve, hiszen nagy igyekezetében ő maga is teljesen feladta az egyházat meghatározó keresztyén hitet. Ez is kiderül a későbbi ortodox kritikákból.

²¹ Azonban ez semmit se von le az úttörő munkájának eredményéből. Sőt inkább fontos azt hangsúlyoznunk mennyire meghatározó szerepe volt a hazai protestáns vallástudomány kialakulásában.

gondolatait, majd pedig azt a világnézetet mutatjuk be, amelybe a liberális „teológiai” gondolkodás belehelyezhető.

Kovács Ödön a teológia két alakját különbözteti meg. Az egyik a hagyományos, a másik pedig az új teológia, azaz a vallástudomány.²² Kovács Ödön *A teológia és az új világnézet* című tanulmányában bemutatja a hagyományos teológiát, amelyet azonosított a katolicizmussal és a protestáns ortodoxiával. Az ilyen teológia „ko-runk gyermekében elfojtja a vallásos érzést [...] a vallást a nevetség és megvetés” tárgyává teszi.²³ Ezzel szemben a második e tárgyban írt cikke, *A teológia és a vallástudomány* arra mutat rá, hogy a teológiának van egy olyan alakja, amely már a „legszigorúbb bonckéstől sem riad vissza”.²⁴ A liberális teológia erdélyi vezéralakjának nem titkolt célja szerint a (hagyományos) teológiának átalakuláson kell átmennie, hogy tudománnyá változzék.

A hagyományos teológia tárgya Isten.²⁵ Ebben az egyházi teológia és a szabadelvűek egyaránt egyetértenek, de ezen a ponton túl máris elágaznak a vélemények. Ez itt a valódi útjelző tábla. Kovács Ödön megállapítja, hogy mivel Isten nem tartozik a „tudás és ismeret körébe”,²⁶ felmerül az a kérdés, hogy milyen úton végezheti munkásságát a teológia „az igazság keresésében”.²⁷ Minthogy a tudomány „kiküzdé magát a vallás alól” és a teológián kívüli tudományok teljes szabadságot nyertek, a teológiának is alkalmazkodnia kell az új helyzethez. A hagyományos, protestáns ortodoxiában megjelenő teológiával áll „szemben az igazi, azon theologia, mely már nem *theo(logia)* [sic!] hanem *vallástudomány*”. A vallástudomány tárgya egyrészt maga az ember, mint vallásos lény, másrészt maga a vallás. Az új tudomány célja pedig az, hogy ezekről ismeretet szerezzen, illetve mélyebb megértésükre eljusson. Itt az a paradox helyzet áll elő, hogy Kovács Ödön egyrészt meghagyja a „teológia” nevet a hagyományos ortodoxia számára, másrészt azonban az „új”, „modern” jelzők használatával a teológia nevet saját gondolkodása számára is igényli annak ellenére, hogy ő – sok liberális teológussal ellentétben – beismeri,

²² A liberális teológia szóhasználatában hangsúlyozza, hogy ő „új”, „modern”, „szabadszellemű” teológiát művel, máskor pedig elhagyja a teológia szót, és azt állítja, hogy valójában vallástudományt művel, amit a fenti teológiával azonosít. A hazai „a liberális teológia” ezeket váltakozva használja, ahogy ezt a dolgozat dogmatikai részében látni fogjuk.

²³ Kovács Ödön: „Teológia és új világnézet”, *Protestáns Tudományos Szemle*, 1,1,1869, 5.

²⁴ Kovács Ödön, „A teológia és a vallástudomány”, *Protestáns Tudományos Szemle*, 1, 12, 1869. 06. 12. 177–180 (177).

²⁵ BARTH Károly, *Kis dogmatika*, ford. Pilder Mária, Budapest, Orsz. Ref. Missziói Munkaközösség, 30. Barth Istent tartja a hit tárgyának. A hagyományos álláspont szerint azonban Isten a teológia alanya is!

²⁶ Nyilvánvaló, hogy itt már csak immanens, tapasztalati tudásról van szó: a hitismeret tehát nem „tudás”.

²⁷ Kovács Ödön (1869): 178.

hogy vallástudományt kíván művelni.²⁸ Kovács ezek után leírja, hogy a klasszikus vallástudomány mit is kíván tenni és ezzel elmozdul a teológia talajáról. Megközelítésének a bája az, hogy ő mégis ragaszkodik a teológia elnevezéshez. Ez abból adódik, hogy a liberális teológia is egyházas volt és abban hitt, hogy munkásságával kettős célt tud szolgálni. Egyrészt az egyház megkívánta tisztítani a dogmáktól és saját értelmezése szerint *valódi teológiát* kívánt művelni, másrészt pedig a kialakuló modern tudományok mintájára tárgyilagos kíván lenni.²⁹ Ebben a törekvésében azonban teljesen elmozdul a teológia addig bevett módszertanától és tudományos törekvésétől (így alakul ki a hagyományos, ortodox teológia elnevezés) és valóban radikálisan újat hoz, világi tudománnyá válik.

A kiváló vallástörténész, Kovács szerint az új teológia, azaz a vallástudomány³⁰ feladata, hogy más tudományokhoz hasonlóan a *létezőt*³¹ megismerje és megértse. Az ember csak annyit tudhat, amennyit a „mindenség = természet és az embervilág” eleibe tár. A kutató tudományos módszerrel megvizsgálja, leírja, osztályozza és rendszerezi a külvilág jelenségeit, a természetben működő erők hatásának útját, törvényeit, és ebből a törekvésből alakulnak ki a természettudományok. A történész hasonlóképpen megvizsgálja az emberiség sok ezer éves történelmét és fejlődését. Kutatja és megfejtja a fejlődés menetét: így születnek meg a történeti tudományok. A bölcsélet is látja azt a jelenséget, hogy az ember vallásos, gondolkodó lény, és a logika alapján próbálja megfogalmazni azon törvényeket, amelyet az ember a gondolkodásában követ. Kovács ezek alapján állítja, hogy „minden tudomány tárgya a tapasztalat körébe esik”. Az ismeretszerzés során akár az „érzéki,³² vagy a szellemi észrevétel körébe esnek a tünemények-jelenségek, azokat az ember igyekszik megismerni és más jelenségekkel együtt felfogni és magyarázni”.³³ Kovács itt alapvetően amellett érvel, hogy a teológiának, ha valóban tudománnyá akar válni, maradéktalanul át kell vennie a természettudomány és történettudomány módszereit. A vallástudományi teológia, az „újnak, modernnek” is nevezett teoló-

²⁸ Életműve alapján azt mondhatjuk, hogy egyháziassága, a keresztyén valláshoz való kötődése miatt ragaszkodik mindenek ellenére a „teológia” elnevezés megtartásához.

²⁹ Ne felejtsük, hogy a 19. Században olyan folyamatban vannak akkor a tudományok, amelyek még igencsak kialakuló félben vannak módszer és rendszerezés tekintetében.

³⁰ Nem meglepő, hogy a szakirodalom sokszor használja a vallástudományi teológia elnevezést.

³¹ Kovács nem fejti ki, hogy ezen mit ért. A szövegből nem derül ki, hogy például Arisztotelész ouszia-/szubsztancia-elmélete alapján megfogalmazható létezőről van-e szó? A megfogalmazás ugyanis emlékeztet a tudományok Arisztotelész szerinti felosztására. Esetleg Platón ideatanát („ortodoxia”) Arisztotelész tapasztalati-logikai rendszerére („liberalizmus”) cserélték volna? Természetesen, az ortodoxia nem kizárólag platóni, a liberalizmus pedig nem pusztán arisztotelészi irányultságú – ez csupán felvetés, hogy hátha közelebb kerülünk a Kovács Ödön-féle létezőhöz.

³² Értsd: tapasztalati.

³³ Kovács Ödön (1869): 179.

gia az embert, mint vallásos lényt akarja megismerni. „E tudomány tárgya, mint minden más tudományé, a tapasztalat és így az ismeret körébe esik”.³⁴ A liberális teológia hirdeti, hogy ember vallásossága megismerhető, mert a vallás tárgya az ember. Ezzel a kijelentéssel alapvetően elmozdul az addigi teológiai módszertani megközelítéstől és új, vallástudományi alapokat fektet le.

A *Vallástudomány* című következő tanulmányában még a hagyományos teológia létjogosultságát is támadja, de egészen meglepő fordulattal. Amellett érvel, hogy a „teológia nem tarthat igényt a tudomány névre, mert tárgya (isten) nem tartozik a tudás körébe”.³⁵ További állításokat sorol fel érvként. Áttekinti a teológiai tudományokat és megállapítja, hogy azoknak „igen csekély része foglalkozik magával az istennel”, legfeljebb a dogmatikának azon része teszi ezt, melyet „szoros értelemben vett teológiának” szoktak nevezni.³⁶ Az „exegetica teológia vagy grammatikát tanít, vagy szöveget. S ha a szövegmagyarázásnál sem tanult teológiát, mert attól még nem teológia ez a vállalkozás, hogy isten (sic!) szerepel a szövegben”. Ilyen alapon azt, aki Hésziodoszt vagy Homéroszt magyarázza „épp oly joggal nevezhetnők theológusnak”. Véleménye szerint a „historica, practica” és nagyrészt a „systematica” teológia sem foglalkozik Istennel. E tudományok „egy része a nyelvészethez, másik az általános történelemhez, harmadik a philosophiához, aesthetikához, vagy költészethez tartozik”.³⁷ A modern tudományosság oldaláról jövő, mélyre ható liberális kritika így összegzi tételét: a hagyományos teológia „önmagában véve nem tudomány, hanem csak bizonyos különmemű ismeretek összessége, amelyben egység csak annyiban van, mennyiben egy és ugyanazon ember tanulja, azért, hogy valamely hivatalra képesíttessék”.³⁸ Külön érinti a teológia művelésének azt a problémáját, hogy tulajdonképpen minden hagyományos teológia felekezeti, azaz partikuláris: ennél fogva az ilyen teológiát az ember nem nevezheti „okos tudománynak!”³⁹

Ezzel szemben az új teológia, amit azonosít a vallástudománnyal, vizsgálja a különböző jelenségeket: az emberiség vallásos történetét a „hajdankortól napjainkig”, a vallás alakjait (Izrael vallása, keresztyénség, iszlám, párszizmus, hinduizmus és buddhizmus). Ez alkotja a vallástudomány *történeti részét* (historica theologia). Az ilyen vallástörténeti megközelítésen alapuló összehasonlító vallástörténet, miután

³⁴ Ibid.: 180. Kovács kissé pontatlanul fogalmaz itt, mert a vallástudomány tárgyának az embert, mint vallásos lényt tette meg, de a módszer a tapasztalaton, racionálisan alapuló megismerés, leírás és rendszerezés, nem maga a „tapasztalat”.

³⁵ KOVÁCS ÖDÖN, „A vallástudomány”, *Protestáns Tudományos Szemle*, 1, 13, 1869. 06. 27. 193–196.

³⁶ KOVÁCS ÖDÖN (1869): 193.

³⁷ Ibid.: 193.

³⁸ Ibid.: 195.

³⁹ Ibid.

megismerte és összehasonlította az egyes vallásalakokat, megpróbál válaszolni arra, hogy mi a vallás.⁴⁰ Így érkezik el e tudomány a vallásbölcselethez, amely a tudomány *philosophiai* része. Bármilyen eredményre is jut el a teológia: a vallás szükséglet, vagy a vallás az emberi szellem „hamis kinövése”, az állítás az erkölcsi kérdés velejét érinti, és válaszra kötelez. Ezzel meg is „születnék a vallástudomány harmadik része” a *gyakorlati* rész.

A *vallástudomány története és részei* tanulmányában Kovács a kifejtés igénye nélkül mutat rá, hogy miként is vehető át és alkalmazható a régi teológiából az exegetika tudománya. Az eredeti szöveggel való foglalatosságot, a vallástudomány történeti része első alegységének tartja, mely azzal foglalkozik, hogy miképpen állottak elő a különböző vallásalakok. Ezt a területet felelteti meg némi módosításokkal az „*exegetica és biblica teológiának*”.⁴¹ Itt találó kritikát mond a klasszikafilológusok között ma is dívó vélekedésről, miszerint a vallástudomány egyenlő a szövegalapú összehasonlító vallástörténettel. Az eredeti nyelvek ismerete csak eszköz és nem végcél. Azt viszont aláhúzza, hogy a szöveg feletti elmélkedéshez hasznos, ha valaki eredeti nyelven olvassa a forrásokat. Azonban már a 19. század második felében tisztában van azzal, hogy ez kezd lehetetlen feladattá válni a vallástudomány exponenciális bővülése miatt. A második, a vallások fejlődésével foglalkozó alrész, olyan „*egyház és dogmatörténetnek*” tartja, amely a keresztyén egyházban művelt fenti tudománya mellett „kiterjeszti figyelmét a többi egyházak és vallások történetére is”. Egyértelműen látható, hogy Kovács saját kontextusából indul ki, mert teológusként a keresztyén vallás tanítását és történetét ismeri legjobban. Azonban értékelhető, hogy igyekszik bevezetni egyfajta összehasonlító vallásteológiát és történeti alapú vallásfenomenológiát, amelyet itt nem fejt ki. Végül az egyházak (értsd keresztyénség) és vallások (értsd: nem keresztyén vallások) „jelen helyzetével” kell foglalkoznia a vallástudománynak. Bár ezt is a vallástudomány történeti részéhez sorolja, de jól rámutat, hogy a „historia jön a jelenig, a jelennek már nem története van, hanem rajza”. Ezt a harmadik alrész, amely a vallásról szóló jelen rajzként az egyház- és vallásszociológusok kezdeti kísérleteihez hasonlítható, rendkívül fontosnak tartja az egyház életére nézve. Itt látható minden teológiai tévedése mellett is a liberális teológia egyháziassága. A jelenrajz kérdései a következők: „külsőleg és belsőleg milyen helyzetben vannak jelenleg a különböző egyházak? A fejlődésnek milyen pontjára jutottak el a különböző vallásalakok? Melyek a vallásos életben uralkodó irányzatok? Melyek a mai vallásos életnek árny és fényoldalai?”⁴² Az általa Schleiermacher után „*egyházi statisztikának*”

⁴⁰ Kovács Ödön, *A vallásbölcselet kézikönyve*, vols 2, Budapest, Franklin, 1874–1875, I. pp. 380. kk.

⁴¹ Kovács Ödön, „A vallástudomány története és részei II.”, *Protestáns Tudományos Szemle*, 1, 15, 1869. o8. 8. 241–246, (242).

⁴² Kovács Ödön (1869): 242.

nevezett tudomány még jobban kidomborítja az alkalmazott vallástudomány szükségességét. Progresszív gondolkodása itt, ma egyházszociológiai kérdéskörbe tartozó dolgokat vet fel: „hogyan teljesíthetné a pap gyakorlati kötelességét, ha nem tudja, hol kell javítania, mit kell fejlesztenie, minek ellene dolgoznia? S honnan tudhatná ezt, ha nem ismeri a tényleges viszonyokat? Hogyan lehetne a pap hívei között a vallásosság irányadója, tisztítója, fejlesztője, ha nem ismeri, hogy mily vallásos nézetekkel és szükségletekkel bírnak hallgatói?”⁴³ Ezt minden egyháznak és vallásnak el kell végeznie. Saját kontextusára nézve arra jut el, hogy az „egyházi statisztika kötelessége” ilyen ismereteket megadni.

A történeti rész után foglalkozhat a vallástudós a vallásbölcselettel, a vallásról szóló „philosophiai” gondolkodással. Szerinte a vallásbölcseleti kérdések megválaszolására csak a tárgyi, történeti ismeretek megszerzése után lehet eljutni. Ez a felfogás tükröződik magnum opusa, *A vallásbölcselet kézikönyve* módszerén is:

A vallások történetét okvetlen valamilyen megállapított rendszer szerint kell előadnunk; tehát a vallások történetének előadását meg kellene előznie a vallások osztályozásának. Az osztályozás pedig csak két úton lehetséges. Vagy előzetesen, a vallás lényegéről adott fogalomból kiindulva, vagy utólagosan, a különböző vallások tényleges minősége szerint [...] a különböző felosztások bírálatának megértése pedig csak az egyes vallások megismerése után lehetséges [...], tehát a vallások osztályozását elhalasztjuk az első rész végére.⁴⁴

Kovács szerint a vallás osztályozásának rendszere nélkül nem volna elképzelhető a vallások bármilyen féle vizsgálata, de a rendszerezésben történeti, szellemtörténeti és fejlődésméleti elveket követ. A liberális teológus, mint sok mai vallástudós, beleesik abba a hibába, hogy a „vallás” tanulmányozásánál saját módszerét abszolutizálja: „a vallások történetét előállások és fejlődések menete szerint tárgyaltuk. A történelmi tárgyalásnak ez az *egyedüli* (kiemelés tőlem) helyes módszere.”⁴⁵ Ezután a vallásfilozófia megfogalmazza, hogy mi a vallás, amelyre a „feleletet a létező vallások összehasonlítása által” lehet nyerni. A vallásbölcselet feladata, hogy az istenről alkotott fogalmakat, majd az isten tiszteletét vizsgálja benne az isten és ember viszonyát, és végül pedig a kettőjük közti kapcsolatokról kialakuló, azt szabályozó törvényt és erkölcsiséget kutassa. Legvégül pedig a halhatatlanság, „az eszkatológiai képzetek bírálása és magyarázása”⁴⁶ következik.

⁴³ Ibid.: 242. Ebből a kérdéskörből nő ki később a sajátosan erdélyi teológiai tudományág, az *ekkléziasztika*. Ez az észrevételezést itt megköszönöm Pásztori-Kupán István rendszeres teológus barátomnak.

⁴⁴ Kovács Ödön, *A Vallásbölcselet kézikönyve*, Budapest, Franklin, 1874-1875, I., pp. 25–26.

⁴⁵ Ibid.: 372.

⁴⁶ Kovács Ödön (1869): 244.

A vallásbölcseleti vizsgálódás egyik meghatározó végső kérdése, hogy a vallás eredetét vizsgálja: vajon az „képzelődés, ösztön, érzés, tudat”, mi is a „kútforrása e nevezetes tüneménynek”? Általános-e, az emberi szellem „kifolyása-e, mely erőt gyakorol az emberre kedélyében és életében”? Kovács Ödön itt fejt ki, hogy ő miként is fogja fel a vallást: „Hogy erő (kiemelés tőle), tagadhatatlanul látszik az áldozatokból, melyekre képesít, a rázkódásokból, melyeket előidéz, a hatalomból, melyet gyakorolt; a küzdelemből melyet okoz”.⁴⁷ A modern teológiáról szóló elmélkedése végén pedig azt hangsúlyozza, hogy a vallástudomány nem ér véget vallástörténet, vallásbölcselet vizsgálódásaival, hanem „az elméletnek gyakorlattá kell lennie” és a „*practica teológiában*” használt tudományosságnak ad új értelmezést, mert az elméleti alapvetés után szükségesnek látja azok gyakorlatba átültetését. Ennek területei pedig a vallástanítás (valláspedagógia), vallás és irodalom, művészet és a misszió, amikor az alsóbb vallásalakon levők eljutnak a magasabb ismeretekre, új világosságot nyernek, ez tanítja meg azon embereket a „vallásegységet ismerni, a hiányos alakokat az alsóbb fokú vallásban is méltányolni, sőt abban fogódzási pontot találni a magasabbra való vezetésre, e szerint nem rombolni, mint misszionáriusaink teszik, hanem reformálni”.⁴⁸ Miután vélekedése szerint röviden, de érthetően és kimunkáltan bizonyította a vallástudomány jogosultságát a tudomány névre, mert az „az emberi ismeret egyik kiegészítő része”, amellet érvel, hogy annak az egyetemi oktatásban van a helye. Kovács hollandiai tapasztalatából kiindulva elfogadhatatlannak tartja, hogy az egyetemen egy felekezet teológiáját tanítsák, mely az „egyetem fogalma elleni bűn, a többi felekezeteken ejtett sérelem”.⁴⁹ Itt már azonossá válik a teológia a vallástudománnyal. Ebből a liberális gondolkodásból alakul ki a ma is hallható értéksemleges valláskutatás jelszava, amely határozottan igyekszik elkülöníteni egymástól a (keresztyén vagy bármely más vallási) teológiát és a vallástudományt.⁵⁰

A kor magyarországi történelmi kontextusát nézve Kovács Ödön rendkívül haladó nézeteket vallott. A kortárs modern tudományosságot holland, német, angol és francia tudósoktól tanulta és merítette. Rendszerezte és sajátos formában tovább vezette gondolataikat.⁵¹ A hagyományos teológiát annak tartalmával

⁴⁷ Ibid.: 245.

⁴⁸ Ibid. A fiatal liberális teológus 1869-ben három lehetőséget lát az egyetemi tanítás újjászervezésére: „vagy megmarad az egyetemen a katolikus teológia, vagy eltöröltetik mindenféle theológia, vagy végre tanszékek állítanak a független felekezetiellen vallástudománynak”.

⁴⁹ Kovács Ödön (1869): 245.

⁵⁰ Cox, James L.: „A vallás kutatás és gyakorlata: különbségek a vallástudomány és a teológia között”. *Vallástudományi Szemle*, MMX, 2010/1, 9–20. Lásd még Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, London, Macmillan, 1999.

⁵¹ Kovács Ábrahám: „A liberális teológia és a vallástudomány: Kovács Ödön vallásbölcseleti kézikönyve”, in Hoppál Mihály–Kovács Ábrahám (szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*, Budapest, L'Harmattan, 2009, 101–126.

és üzenetével együtt vetette el: számára az egyháznak már nem feladata a Jézus Krisztus váltságshaláláról szóló örömhír továbbadása. A liberális teológia számára a teológia nem az Istenről szóló beszéd, nem az Isten kijelentésének tanulmányozása, illetve annak vizsgálata, amit Isten önmagáról, a teremtett világról és az emberről kinyilatkoztatott. Másképpen fogalmazva, a liberális értelmezésben a teológia tárgya nem Isten, hanem az ember. Bár elmondható, hogy a liberális teológia és a hagyományos teológia gyakorlati tevékenysége egyaránt az egyházat és azon keresztül a társadalom egészét is szolgálja, a kettő azonban merőben más-más alapokon nyugszik.

Az új, liberálisnak nevezett teológia⁵² – de talán helyesebb, ha a Kovács Ödön-féle *vallástudomány* kifejezést használjuk – a vallást mint jelenséget, tüneményt (*phenomenon*) vizsgálja. Az embert helyezi kutakodása középpontjába, és annak az istenségről vallott elképzeléseit (képzeteket, elgondolásokat, ábrándokat stb.) vizsgálva alkot róluk véleményt. Megvizsgálja a viszonyrendszer minden elemét: történeti fejlődését, formáit, tartalmát, de ezt mindig az ember felől teszi. Abból a szinte tudat alatti feltevésből, axiómából indul ki, hogy a vallás létezik, sőt az ember elidegeníthetetlen része, továbbá a vallások közt van valamiféle egyetemes és közös Abszolút szellem.⁵³ Ezzel szemben a (keresztyén) teológia tárgya Isten és az ő viszonyulása az emberhez, továbbá vizsgálja az embernek Isten kezdeményezésére adott válaszát. Sőt: a keresztyén teológiának Isten nemcsak tárgya, hanem sajátos értelemben alanya is. Ebben a tekintetben a hagyományos teológia nagyon is ókeresztyéni, ágostoni, kálvini, barthi megközelítésű. A hagyományos teológia – módszerét tekintve – éppen a kialakuló pozitivistá tudományosság hatására a liberális vallástudományi teológiához hasonlóan felhasználja a nyelvészeti, filozófiai és történeti megismerés eszköztárát, de célkitűzése más, mint az adott tudományoké vagy éppen az „új” vagy éppen „modernnek nevezett teológiáé. A keresztyén teológia nem attól teológia, hogy tárgya az ember, mert akkor tényleg vallástudománnyá válik. Sőt még csak nem is új teológia, ahogy Kovács nevezi,

⁵² A teológiát művelő egyén munkásságától függően a liberális teológusok nagy részére néha inkább illik a vallástudós, mintsem a teológus jelző. A kérdés természetesen rendkívül összetett, főként azért, mert az adott tudósok nem fejtik ki alaposan a saját módszertani álláspontjukat munkájuk elején, inkább csak ismertetik, és magától értetődőnek feltételezik azt. Így gyakran tévedésbe esnek: vagy amiatt, hogy szubjektív hozzáállásukból kifolyólag nem veszik észre, és emiatt nem vonják le a módszertani következtetéseket, vagy Kovács Ödön módján sajátos, de vitatható ötvözetet alakítanak ki.

⁵³ Vallásfilozófiai fogalmakkal kifejezve Abszolút Szellem, Valóság, Igazság, vagy természet-tudományosan hangzó kapcsolódó fogalommal a „mindenható Ész”-nek nevezett, vagy vallásteológiai fogalmakkal érzékeltetve (minden vallásban kifejezést nyerő) istenség, vagy valláspszichológiai érzékeltetéssel minden emberben jelenlevő érzület, érzelem. A liberális teológus gyakran feltételezi az egységes, közös *Létező* meglétét, amelyeket szakterületenként másképpen nevez el.

mert feladja a teológia lényegét: Isten beszédét, illetve az Istenről szóló beszédet.⁵⁴ A teológus – minden más tudományt művelő tudóstól eltérően – valóban nem birtokolja a maga tárgyát. Ez az a teológiai alapfelismerés, amelyet a liberális teológia nem tud összeegyeztetni a saját vallástudományi álláspontjával, viszont enélkül a felismerés nélkül valóban nem lehet keresztyén teológiát művelni. Itt láthatjuk azt az útjelző táblát, ahol a protestáns teológián belül elindulhatott a vallástudomány kibontakozása.

A liberálisnak nevezett teológia az „Isten beszéde”, illetve „Istenről szóló beszéd” kategóriájának vonatkozásában is túllép az egyház keretrendszerén, és nem az a hit élteti, hogy Isten egyedül a Szentírásban szól hozzánk Jézus Krisztus által (speciális kijelentés), hanem úgy véli, hogy az emberi ész által az ember vallásossága megérthető. A liberális teológia által bevezetett „új világnézet” egyébként teljesen jogos és izgalmas kérdéseket vet fel a vallás és az ember vallásossága kapcsán, de az már nem teológia. Exegézise pusztán szöveg alapú összehasonlító vallástörténet: egyrészt foglalkozik tanításbeli (belső) kérdésekkel – amelyekből, szándékától függően, összehasonlító mitológia, vallásfilozófia keletkezhet –, másrészt vizsgálja a vallásos élet kereteit – külső tereket, liturgiákat, cselekményeket stb. –, de ezen a ponton, ahol legtöbbször meg is áll, is megszűnik keresztyén teológiának lenni, mert feladja annak elvi-tudományos alapvetését.

A hagyományos teológia is felhasználja és beépíti a kortárs tudomány eredményeit, de úgy, hogy azok állnak a teológia szolgálatában, nem pedig megfordítva. A Kovács Ödön által újnak nevezett teológia, azaz a vallástudomány tulajdonképpen a tudományt irányító emberi észnek igyekszik megfelelni. A liberális teológia ebbéli igyekezetében óhatatlanul átlépi azt a határt, amitől a teológia valóban teológia. E határ átlépése azonos a vallástudománnyá (vallástörténetté, vallásbölcseletté, vallásszociológiává, valláspszichológiává, vallás-pedagógiává) válással. A hagyományos, később a magyar teológiai fejlődésben ortodox hitvalló irány is használja a tudományt, vizsgálja a Bibliában kijelentett Isten akarát. Az ilyen teológia is tudomány, hiszen a liberális teológia vallástudományához (az „új teológiához”) hasonlóan a már fent említett eszköztárral tudja vizsgálni a kérdéseket, de gondolkodása más gyökérből eredeztethető.

Mindkét megközelítés szubjektív valóságértelmezésen alapul.⁵⁵ Az is rokon bennük, hogy egy „abszolútnak”, általuk elfogadhatónak vélt kiindulási alapról indulnak el. Ezek azonban egymástól teljesen különböző ismeretelméleti sarokkövek, amelyekből mindkét rendszer építkezik. Mindamellettt eszköztárukban mindketten a 19. században kialakuló és formálódó modern természettudomány

⁵⁴ A teológia kettős értelme: Isten mint alany és tárgy.

⁵⁵ A különbség talán az, hogy a hagyományos teológia elfogadja ezt a szubjektivitást (az ember személyként a személyes Istennel áll kapcsolatban), a liberális teológia viszont nem, hiszen érvrendszerében minduntalan a maga kizárólagosnak vélt tárgyilagosságát hangsúlyozza.

(geológia, zoológia, biológia, orvostudomány), történelem-, bölcsészet-, nyelv- és irodalomtudomány (bölcsészeti), illetve később a társadalomtudományok (szociológia, antropológia) elemeiből merítenek, és előfeltevésük szolgálatába állítják saját tudományterületükön a más tudományok eszköztárait, módszereit és elméleti felfogásait azzal a céllal, hogy *saját*, igaznak tartott állításaikat *tudományosan* igazolják.⁵⁶

A vita rendjén fokozatosan kikristályosodnak a különféle álláspontok. Mindkét oldalon találunk példát a közvetítő viszonyulásra, melynek értelmében adott szerző beismeri, hogy ő „ezt tartja igaznak”, de a másiknak is igazat ad.⁵⁷ Ennek ellenére gyakran úgy viselkednek, hogy – bár kifelé nyitottságot mutatnak – a másik igaznak tartott állításait valójában nem fogadják el. Ez a viszonyulás jellemző a mérsékelt liberális, illetve az ortodox álláspontra.⁵⁸ Továbbá, a magyar ortodox és liberális teológia vitájában számos alkalommal előfordul, hogy a polémiában résztvevő teológusok hangsúlyozzák: kizárólag nekik van igazuk. E véleményformálás sajátos változata a libertinista liberalizmus, amely szélsőséges mivoltából fakadóan éppen annyira hajlamos az „eretneküldözésre”, a vitapartner „tévtanítóként” történő megbélyegzésére, mint a hagyományos teológia ultrakonzervatív ortodox képviselői. E tekintetben a liberalizmus, akár rokona is hagyományos konzervatív teológiai gondolkodásnak, hiszen bármelyik kiindulópontból el lehet jutni a kizárólagos fundamentalizmushoz.

A hazai protestáns teológiai liberalizmus fő képviselői többnyire a radikális irányzathoz tartoztak. Kovács Ödön – Ballagihoz és más radikálisokhoz hasonlóan – a teológia alapvető állításait és az ahhoz kapcsolódó vizsgálódásait nem tartja legitimnek a vallás tanulmányozásához, hanem kizárólag a kialakulófélben lévő modern tudományosság módszertanát tudja elfogadni. E tekintetben ez az álláspont is abszolutizál, és – amint a továbbiakban kiderül – néhány liberális teológus esetében fundamentalizmussá merevedett.⁵⁹ Az alapvetően jó szándékú egyházi megújítás liberális vonatkozásban olyan messzire megy majd, hogy szerintük még egy zsidó is lehet protestáns, mert hasonló elveket vall a hazai protestáns liberális teológusokkal. A Magyar Protestáns Egyletbe is belépő zsidó vallású Goldziher rokonszenvezett a feuerbach-i következetes vallásbölcsészettel, mely kimondja: ahogy

⁵⁶ Nem az az igazi kérdés, hogy ennek meg tudnak-e felelni, hiszen ez szinte minden tudomány alapdilemmája, hanem hogy *hogyan és miként*, illetve hogy *mennyire* koherensen és logikusan érvelnek a saját igazságuk mellett saját rendszerük ismerve szerint.

⁵⁷ Lásd a dolgozat dogmatikai részét.. Jó példa erre Szász Domokos hitvallásokról szóló tanulmánya. Vö. „VII. 2.3. A szabad vizsgálódás értelmezése”.

⁵⁸ Érdekes példa erre Révész Imre magánlevele, amit Ballagi Mórnak írt a Filó–Ballagi feltámadás-vita alatt! Lásd: Márkus, *A magyar liberális*, 94–95.

⁵⁹ Hasonló problematikát érintett Horváth Pál Simon Róberttel való vitájában. Lásd: HORVÁTH Pál, „Vallástörténet? Vallástudomány?”. *Vallástudományi Szemle*, MMVI, 2006/1, 171–176.

a „csillagos égről való tudományunk a középkor asztrológiájából (G. I. kiemelése) az újkor *astronomiává* fejlődött, épen (sic!) úgy szükséges, hogy a vallással foglalkozó tudományra nézve annak helyébe, amit a közbeszéd *theologiának* mond, egy tudomány lépjen, mely az említett viszonyhoz képest a *theonomia* nevét viselhetné”.⁶⁰ Goldziher is, akárcsak Kovács Ödön, egyetért a hagyományos (keresztyén és zsidó) teológia félreállításával, sőt annak a vallástudománnyal való helyettesítésével. Nem véletlen, hogy bizonyos értelemben Goldziher is protestánsná lehetett az elit abban a korban a szónak sajátos jelentést kölcsönözve. Ez valóban egyedülálló és rendkívül érdekes fejlemény a magyar vallástudomány történetében. Azonban fontos kiemelni, hogy Kovács – a liberális teológia számos képviselőjével együtt – az egyházon belül kíván maradni, miközben elvei, tudományos felfogása és világnézete szöges ellentétbe kerül az egyházi hitvallással, és annak fő és egyedüli diszciplínájával: a teológiával. A debreceni református ortodoxia az egyletesekkel folytatott vitája során éppen az elmélet és a gyakorlat eme „kettős voltára” mutat rá. Hogy a liberálisok „teológizálása” mennyire más alapról indult, eklatánsan szemlélteti Istenről és az emberről, a transzcendensről és az immanensről vallott nézetük.

A protestáns liberális teológia így válhatott egyik úttörőjévé a vallástudomány kialakulásának, de sokszor küszködik azzal, hogy a határon belül hol is helyezze el önmagát. Ez az önmeghatározási probléma ma is nagyon komoly kérdéseket vet fel a vallástudomány és a teológia kapcsolatára nézve, amely érdekes módon nemcsak a keresztyén teológia, hanem a hindu vagy iszlám teológiák és a vallástudomány kapcsolatának természetét érinti. Azonban ez már új témakörök vizsgálatát jelenti. A vallástudományi teológia, azaz a modern vallástudomány teológiai ága egyértelműen az emberre, annak vallásosságára tette a hangsúlyt és tárgyát, módszerét tekintve megteremtette a modern vallástudomány alapjait. A kutatók elsődleges szempontja nem a vallási tradícióknak belső, hagyományokhoz való igazodása volt, hanem a források egységes módszerrel történő kutatása és külső szempontok érvényesítése. Így alakul ki a protestáns teológia talaján az összehasonlító vallástudomány, amely legtöbbször a vallástörténeti, vallásbölcseleti, vallásfelmológiai irányultságot jelentett és a teológia hagyományos magyarázatai nemcsak háttérbe szorultak, hanem teljesen el is lettek vetve. Az útjelzők világosan mutatják az elágazást, de a mintha ezeket a táblákat elfelejtették volna mind a teológiában mind pedig a vallástudományban.

⁶⁰ GOLDZIHÉ Ignác: „Az összehasonlító vallástudomány módszere”, MDCCCLXXVIII, *Magyar Tanügy* 1878, 171–186. (174).

HÍREK

A NEMZETKÖZI VALLÁSTÖRTÉNETI TÁRSASÁG ERFURTI KONFERENCIÁJA

HOPPÁL K. BULCSÚ

Luther városában, Erfurtban rendezte meg a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság (International Association for the History of Religions, IAHR) ötévenként megtartott nagykonferenciáját 2015. augusztus 23 és 29 között. A konferencia címe és tematikája: *Dynamics of Religion: Past and Present*. Mint minden ilyen monstre rendezvény, ez is leginkább a tarka jelzővel volt illelhető. A nemzetközi vallástudomány esetében megszoktuk, hogy a legkülönbébb témák szólnak meg, mégis most ez a nagykonferencia minden eddigin túltett a burjánzás tekintetében. A tarkaság elsősorban nem témabeli eltéréseket jelöl – habár ebben sem volt hiány –, hanem – és véleményem szerint ennek volt tanúja a kongresszus – a vallástudomány metodológiai értelmezéseinek már-már kaotikus összevisszaságát. Az egyhetes konferencia gazdag tudományos programja és a különböző részterületekről érkező résztvevők igen nagy száma (körülbelül ezerkilencszáz kutató regisztrált és ezerkétszáz előadást hallhattunk¹) bizonyítja, hogy a mai nemzetközi vallástudományi kutatás már rég nemcsak történelmileg érdeklődik a vallás iránt, hanem a filozófiai, pszichológiai, kognitív, evolucionista, szociológiai nyelvészeti, régészeti elméletek is helyet kaptak benne. Elmondhatjuk, hogy a vallásról tradicionalista módon gondolkozó kutatók bizony kényelmetlenül érezhették magukat; azok, akik eddig bölcsészettudományként fogták föl a vallástudományt, kénytelen-kelletlen arra a megállapodásra kellett, hogy jussanak, hogy a vallástudomány manapság egyre inkább egy tágran értelmezett társadalomtudományi részdiszciplínára kezd emlékeztetni. Azt, hogy ez időleges kiforratlanság, mely majd metodológiai és tárgyi tisztaságot eredményez, vagy világosan jelzi, hogy a vallástudomány klaszrikus felfogásainak egyszer s mindenkorra vége, talán még korai megválaszolni.

Mindezeket figyelembe véve érdekes, hogy konzervatív eredménye lett az újra fellángolt „kognitivistá” vitának. Több észak-amerikai kutató ugyanis javaslatot tett a társaság nevének megváltoztatására. Martin H. Luther és Donald Wiebe érveltek amellett, hogy a társaság nevét meg kell változtatni, mert a névben szereplő vallástörténeti jelző kirekesztő jellegű más irányultságú kutatásokkal

¹ Összehasonlításként: az öt évvel ezelőtti (2010) torontói világkongresszuson fele ennyien regisztráltak és fele ennyi előadás hangzott el.

szemben. A vita talán utalva az angol megfelelőkre érthetőbb: az International Association for the History of Religions névről International Association for the Historical and Scientific Studies of Religions-ra kívánták változtatni a társaság nevét. A Scientific Study of Religion kifejezés azonban nagyon sok kutatóban ellenérzéseket váltott ki, ugyanis az, amit mi magyarra egyszerűen csak vallástudománynak (Scientific Study of Religion) fordítunk, nem adja vissza a kifejezés manapság már nyugaton bevett értelmezését, mely egy karakteres metodológiai utat is kijelöl, s ez pedig nem más, mint a kognitivisták megközelítése. A javaslat behozta volna a vallástudományba a társadalomtudományi és természettudományi megközelítési pontokat - az ellenzők véleménye szerint negatív módon, kizárólagosan.

Érdeemes végigtekinteni Martin H. Luther és Donald Wiebe főbb érveit az új név bevezetése mellett. Egyik érvük szerint a társaság történetében mindig is jelent volt a név megváltoztatásának az igénye.² Másik érvük az volt, hogy a vallástörténetiség csak részben fedi le a vallástudományi kutatások területét, sőt, diszkriminatív jellegű a nem történeti megközelítésekkel szemben. Harmadik érvük a név megváltoztatása mellett az volt, hogy ezt a nevet kifejezetten olyan kutatók határozták meg (1950-ben), akik számára a történelmi és fenomenológiai megközelítés kizárólagos volt. További érvük az volt, hogy a régi név kizárja a társadalomtudományi megközelítést, sőt, teológiai-vallási értelmezéseknek ad teret. És természetesen a két javaslattevő kritizálta, hogy a név túlságosan is Európacentrikus és szinte csakis történelmi és filológiai felhangokkal bír.

A Wiebe és H. Luther által jegyzett proposíció az IAHR Végrehajtó Bizottsága elé került, ahol azonban a legmeglepőbb módon, egy parázs vitát követően nagyon nagy többséggel leszavazták a javaslatot, így az már nem is kerülhetett a közgyűlés elé. A Bizottság legtöbb tagja amellet érvelt, hogy a „scientific” jelölő a kognitivisták megközelítés bűjtatott bevezetését és kizárólagossá tételét jelentené. A vitában nem is az volt a meglepő, hogy milyen érveket hallottunk mindkét oldalon, hanem az, hogy milyen nagy százalékkal szavazták le a javaslatot, holott a mai vallástudományi kutatásba betekintők számára a kognitivisták irányzatok túlsúlya (legalábbis a vezető kutatók személye tekintetében) azonnal észrevehető. Az ember azt hinné – látva a mai vallástudományi kutatás főbb képviselőinek publikációit –, hogy szinte minden mai valláskutató kognitivisták, ez a szavazás azonban azt bizonyította, hogy még a kognitivisták módszerrel szimpatizálók is szívük mélyén a klasszikusabb módszerek és a vallástudomány klasszikus felfogása felé irányulnak.

A konferencia egyik újdonsága, hogy a résztvevők nagy száma miatt a rendezői elv nem az volt, hogy kulcselőadók prezentációi köré szerveződjenek az egész esemény, hanem inkább tematikus blokkokat próbáltak összerendezni. Így a párhuzamosan

² A vita pontos részleteit lásd a kifejezetten erre az alkalomra kiadott IAHR Bulletin-ben: <http://www.iahr.dk/bulletins/IAHR-XXI-ERFURT-CONGRESS-BULLETIN-40-AUG-2015.pdf> (103-107.o.)

zajló panelek mellett (40-45 panel egy időben!) párhuzamosan hallható kulcselőadásokkal is találkozhattunk.

A Magyar Vallástudományi Társaság tagja a Nemzetközi Vallástörténeti Társaságnak, így jelölhet és jelölt is lehet a különböző tisztségekre. Emlékezzünk, hogy az ötvenes években magyar tisztségviselői (Kákossy László, Trencsényi-Waldepfel Imre) is voltak a nemzetközi társaságnak. A Nemzetközi Vallástörténeti Társaság ezen a konferencián tisztségviselőket választott. Magyar jelöltünk nem volt, kelet-közép európai is csupán egy: Milda Alisauskiene, litván hölgy. A választáson nagy többséggel elnökké emelték Tim Jensen dán professzor kollégát, a korábbi titkárt, aki tényleg a legtöbbet teszi a vallástudományért a szervezeten belül. A társaság titkára Afe Adogame, brit kutató lett, éppen, hogy legyőzve a svéd Jenny Berglundot. A kincstárnoki posztra – egyedüli jelöltként indulva – Philippe Bornet kutatót választották Svájc-ból. Kisebb pozíciókba japán, finn, litván, német, indiai és spanyol kutatók kerültek.³

A Magyar Vallástudományi Társaságot hivatalosan két tisztségviselője képviselte: Hoppál K. Bulcsú és Kovács Ábrahám. Mindamellett, hogy James L. Cox-szal, a skót New College professzorával sikeres panelt tartottak, bemutatták a 2011-es budapesti konferencián elhangzott dolgozatokból készült két kötetet is. A pane-len megvitatásra került a szép számú hallgatóság előtt a James L. Cox és Kovács Ábrahám szerkesztett *Trends and Recurring Issues in the Study of Religion* (2014) c. kötet, mely a kulcselőadásokat tartalmazza. Ugyanitt bemutatkozott a Hoppál K. Bulcsú által szerkesztett *Theories and Trends in Religions and in the Study of Religion* (2015) c. kötet is, mely a további dolgozatokból közöl 21 tételes válogatást.

A Nemzetközi Vallástörténeti Társaság a 2020-as konferenciájának a helyszínéről még nem határozott. Attól függően viszont, hogy milyen pályázatok érkeznek be a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a dél-amerikai kontinensen rendezik meg a legközelebbi konferenciát.

³ A teljes lista megtalálható a Bulletin-ben.

RECENZIÓK

A PÉCSI SZÉKESKÁPTALANRÓL – NÉMETÜL
Tamás Fedeles: *Die personelle Zusammensetzung
des Domkapitels zu Fünfkirchen im Spätmittelalter
(1356–1526)*,

UNGARISCHES INSTITUT, REGENSBURG, 2012.

A magyar tudományosság számára igen fontos, hogy a hazai történelemről, kultúráról való ismeretek idegen nyelven a külföldi olvasóhoz is eljussanak. Ezt a feladatot látják el a németországi Magyar Intézet (Ungarisches Institut) kiadványai is. Hogy csak a középkortörténet területén maradjunk, számos, ma már klaszszikusnak számító szerző – pl. Bogyay Tamás, Vajay Szabolcs, Csóka J. Lajos – műveinek kiadását követően 1997-ben a Magyar Intézet gondozásában jelent meg M. G. Kellner könyve a 10. századi magyar hadjáratokról, Varga Gábor munkája 2003-ban a 10–13. századi Magyarország és a Német Birodalom kapcsolatairól, 2012-ben pedig Fedeles Tamás művét vehette kézbe a németül olvasó közönség a pécsi székeskáptalan személyi összetételéről.

Pécsett a középkorkutatás erős szegedi vonatkozásokkal rendelkezik, hisz a pécsi egyetem történésztanárai közül többen Szegeden szereztek doktori fokozatukat. A jelen könyv szerzője, Fedeles Tamás is a Tisza-parti városban doktorált 2005-ben. Doktori értekezésével a pécsi székeskáptalan történetének 1354 és 1526 közötti szakaszát dolgozta föl. A káptalan történetének első szakaszát Koszta László tekintette át, Fedeles Tamás tehát az általa megkezdett utat folytatta. Fedeles Tamás doktori dolgozata 2005-ben Pécsett jelent meg magyarul *A pécsi székeskáptalan személyi összetétele a késő középkorban (1354-1526)* cím alatt (Pécs Története Alapítvány). A könyv német nyelvű változata Bagi Dániel fordítói munkáját dicséri.

Műve elején a szerző alapos áttekintést ad a káptalanok nemzetközi kutatásáról. Ezután a magyar nyelvű szakirodalmat ismerteti a 20. század elejétől a 21. század elejéig, Rimely Károly munkásságától Marie-Madeleine de Cevins magyarul megjelent könyvéig. A szerző egyébként a kötet német változatához a magyar nyelvű könyvének megjelenése után napvilágot látott szakirodalmat is felhasználta, például a csanádi kanonokok egyetemjárásáról Tóth Péter által 2007-ben írt tanulmánya is találunk benne hivatkozást.

Fedeles könyvéből megtudhatjuk, hogy a pécsi kanonokok száma 40 körül mozgott, így ez az intézmény Magyarországon a legnépesebb káptalanok közé tartozott, európai viszonylatban pedig átlagosnak volt mondható. Az itáliai és dél-francia káptalanok közel ennyi tagot számláltak, míg Észak-Franciaország-

ban és Angliában voltak nagyobb káptalanok, bár Angliában is csak a három legnagyobb káptalan (Lincoln, Salisbury, Wells) volt 40 tagnál népesebb. A német nyelvű, valamint a német kultúra iránt érdeklődő olvasó számára fontos lehet a magyar viszonyok németországi káptalanokkal való összevetése. Pécshez hasonlóan 40 körüli vagy 40 alatti kanonoklétszámot mondhatott magáénak Augsburg (40), Trier (40), Lübeck (39-40), Bamberg (34) és Speyer (35). Alig haladta meg a 40-et Mainz (42) és Münster (41) kanonokjainak létszáma. Ennél népesebb volt Köln (70-71), Lüttich (60), Würzburg (54) és Halberstadt (52) káptalanja.

A káptalan tagja volt a prépost, a lektor, a kántor, az olvasókanonok. A szerző végigvezet a feladataikon, és bemutatja, hogy a pécsi káptalanban melyik csoportból hány személyt ismerünk az adott korszakban, milyen származásúak voltak, hogyan jutottak hozzá a javadalmukhoz, milyen előmenetelre tettek szert. Ami a kanonokok származását illeti, a magyar káptalanokban nem határozták meg az egyes társadalmi rétegek előjogát. Németországban látunk erre példákat. Áttekintést találunk a kanonokok tanultságáról is, megtudhatjuk, hányan jártak közülük egyetemre.

Megtudhatjuk továbbá, hogy milyen arányban folytattak egyetemi tanulmányokat a káptalanok javadalmazottjai. A külföldi tanulmányok kapcsolatépítés szempontjából is hasznosak voltak. Goeswin von Hueven 1412-ben, a bécsi egyetemen ismerhette meg Tamásfalvi Miklóst, és bizonyára ennek az ismeretségnek köszönhető, hogy a holland tudós javadalmat szerzett Pécsen. Az egyetemen tanult kanonokok több mint egyharmada, 27 fő szerzett akadémiai fokozatot, mielőtt elnyerte volna a javadalmát. A nemesek és polgárok számára a családi kapcsolat és a magas rangú pártfogó tette lehetővé a tanulmányokat. Garázda Péter itáliai tanulmányait rokonai, Janus Pannonius és Vitéz János támogatták.

20 személy akkor kezdett el tanulni, amikor már pécsi kanonok volt. Goeswin von Hueven a pécsi javadalom birtokosaként Kölnben folytatta tanulmányait 1412-től. 30 személyről nem lehet tudni, hogy mikor végezte egyetemi tanulmányait. A pécsi kanonokok tanulmányainak ideje egy és huszonöt év között ingadozik. A magisteri fokozatot hat év alatt lehetett megszerezni. A pécsi diákok 66 százaléka zárta le tanulmányait akadémiai fokozattal, ami európai összehasonlításban kiemelkedő. Orvosdoktor egy volt köztük, Goeswin von Hueven. Európai viszonylatban sem volt gyakori, hogy kanonok orvosi végzettségű volt.

A javadalom megszerzésében fontos szerepet kaphatott a tekintélyes rokon, aki maga is egyházi személy volt, pl. Vilmos bíboros mögött ott állhatott nagybátyja, VI. Kelemen pápa. Nagy jelentősége volt a tekintélyes nemzetséghez való tartozásnak és a személyes baráti kapcsolatoknak, közös diákoskodásnak is. Mohorai Vidfi Miklós bécsi diákoskodása idején ismerte meg Aeneas Silvius Piccolominin, a későbbi II. Pius pápát, akitől a pécsi kispréposti kinevezését megkapta. Janus Pannonius ugyancsak kapcsolatban állt még Aeneas Silvius Piccolominivel. Szat-

mári György pécsi püspök támogatta Hagymási Bálint bolognai tanulmányait, aki később pécsi kanonok lett. Hagymási egyébként Valentinus Cybeleius néven írta irodalmi műveit.

Megismerkedhetünk a pécsi humanistákkal: Janus Pannonius mellett olvashatunk Garázda Péterről, aki Firenzében megismerkedett az újplatonista Marsilio Ficinóval. Janus utódja, Szatmári György püspök humanista kört alakított ki maga körül. Szatmári barátja volt a velencei Hieronymus Balbi, aki Lajos királyfi és Anna királylány nevelője lett. Mihály általános helynök, Kakas János, Brodarics István, Oláh Miklós, az erdélyi szász Piso Jakab ugyancsak élveztek javadalmat Pécsen.

Bizonyos esetekben segíthetett a javadalomhoz jutásban, hogy valaki a káptalanhoz tartozó területről vagy Pécsről származott, vagy kapcsolatban állt a pécsi püspökkel vagy más főpappal. Adott esetben egyházi teljesítményért juttatott ellenszolgáltatásként kapták meg a stallumot. Ennek a kategóriának azok teszik ki a legnépesebb csoportját, akik a pápai kúriában tevékenykedtek, és pápai adományozás során kaptak stallumot: a szerző 20 személyt sorol közülük. Érdemes megemlíteni Skót Menyhértet – Melchior Scotus Pannoniust –, aki II. Gyula pápa asztaltársa volt. A javadalmazottak között olyanokat is találunk, akik uralkodók rokonai voltak, királyokkal álltak kapcsolatban.

Kanonokok gyakran álltak uralkodó szolgálatában Európa más országaiban is – Angliában, Skandináviában – és Magyarországon is. Pécsi kanonokok közül azonban 20 személyről mutatható ki, hogy a királynak tett szolgálatokért kapták a pécsi javadalmat. Az Anjou-kortól a Jagelló-kor végéig Zsigmond király idejében volt a legtöbb, uralkodói szolgálatban álló pécsi javadalmazott. A pécsi kanonokok közül 21 személy lett püspök vagy érsek, közülük 14-en álltak a király szolgálatában.

A káptalanba való bekerülésnél leginkább az egyházi kapcsolatnak volt szerepe, ezt követte a személyes összefonódás és a területi kapcsolat. Jelentősége volt az uralkodó szolgálatának is. Kevésbé volt jelentős a családi kapcsolat és az uralkodói kegyelem. A szerző azonban óvatosságra int, hiszen a javadalom odaítélésének hátterében nem egy esetben különböző kapcsolatok hálózata állhatott.

A klerikusok között megkülönböztették az alsó és felső fokozatokat: az alsóhoz tartozott az osztiárius, lektor, exorcista, akolitus, a felsőhöz a szubdiakónus, diakónus, presbiter. A kanonokoknak nem kellett föltétlenül felszentelt papoknak lenniük. A vienne-i zsinat szerint (1311-1312) a kanonoknak legalább szubdiakónusnak kellett lennie ahhoz, hogy szavazati joga legyen a káptalani gyűlésen. Trierben azonban, a 13. században csak diakónus lehetett a székeskáptalan tagja. Pécsen 80 kanonokról tudható a fokozata, ez 20 %-nak felel meg. Többségük valószínűleg felszentelt pap volt. Paul von Głowino 1445-ben lett pécsi kispépost, később lett szubdiakónus, diakónus, majd presbiter. Eszerint Pécsen nem volt kötelező szubdiakónusnak lenni ahhoz, hogy valaki bekerüljön a székeskáptalanba. Angliában csak kevés kanonok

vett részt a lelkipásztori szolgálatban, a bixeni kanonokok azonban a 15. században általában plébánosként tevékenykedtek. Pécsen 19 kanonok (5 %) volt plébános.

A pécsi székeskáptalan a 13. század második évtizedétől a 19. század utolsó negyedéig hiteles helyként működött. (1874-ben szűntek meg a hiteles helyek.) Az olvasókanonok (lektor) volt a hiteleshely és az iskola vezetője is, a prépostnak is ő volt a helyettese. Magyarországon nem volt előírás, hogy az olvasókanonok egyetemi tanulmányt folytasson: a vizsgált korszakon belül Fedeles 17 olvasókanonkot talált – lásd a könyv végén a táblázatot –, közülük háromról igazolható, hogy tanult egyetemen, és ketten szereztek akadémiai fokozatot. A notariusok feleltek az oklevelek fogalmazásáért. Ők Mezey László szerint vagy nem voltak klerikusok, vagy alacsony fokozatot töltöttek be. Koszta László szerint azonban a 14. századi jegyzők fiatal, jogban járatos klerikusok voltak.

A kanonokok kötelezve voltak rá, hogy székhelyükön tartózkodjanak. Igazolással – pl. tanulmányok végzése, pápai szolgálat – azonban hosszabb ideig is távol maradhattak. A javadalomhalmozás régi problémája volt az Egyháznak: már a khalkédóni zsinat foglalkozott vele (451), későbbi zsinatok is tárgyalták. Pécsen 1354 és 1439 között 376 kanonok közül 120 halmozott javadalmat. Vilmos bíboros tíz javadalmat is élvezett egyszerre.

A kanonokok életfeltételeiről, mentalitásáról is olvashatunk. A pécsi székeskáptalan prépostja évi 300 forint jövedelmet élvezett. Fedeles összehasonlításként megadja más székeskáptalanok prépostjainak évi jövedelmét is. A legtöbbet az egri prépost kapta – 480 forint – a legkevesebbet a boszniai és a szerémségi, 70 forintot. A yorki székeskáptalan dékánjának évi 720 forint volt a jövedelme. Analógiák alapján valószínű, hogy a káptalan egyes tagjai különböző jövedelmeket élveztek. Fedeles Tamás betekintést enged a kanonokok mindennapi életébe, mentalitásába is. A vizsgált időszakban két kanonokról tudunk, akik megházasodtak. Bizonyára alacsonyabb rendet töltöttek be. Ágyasi kapcsolatokról nincs tudomásunk.

A kanonokok mentalitását érzékeltetik a következő esetek: Szatmári György püspök humanista köréről tudjuk, hogy *symposionokat* rendeztek. 1516-ban Mihály vikárius házában vita zajlott a bor, illetve a víz hívei között. Hagymási Bálint kanonok versben állított emléket ennek a vitának. Janus Pannonius megverselte Baioni István kanonok római vadászkalandját. Arra is van példa, hogy kanonokok erőszakosan léptek föl birtokvita ügyében. Kanonokok könyveiről is olvashatunk. Handó Györgynek 300 kötetes könyvtára volt, Garázda Péter is rendelkezett könyvgyűjteménnyel. Kornis Mihály könyveiről végrendeletéből tudunk, amit már veszprémi kanonokként tett.

A pécsi kanonokok közül aránylag kevés – 14 – lett püspök, a pécsi püspökök közül is csak Kálnói András, a mohácsi csata után pedig Brodarics István kerültek ki a pécsi székeskáptalan soraiból. 30 kanonok más káptalanban folytatta a

pályafutását. Ketten választották a szerzetesi hivatást. Egy Imre nevű kanonok a pestisjárvány idején tett fogadalmat, hogy pálos szerzetes lesz. Később engedélyt kapott, hogy kevésbé szigorú rendbe lépjen.

A kötet végén számos táblázat segíti a tájékozódást, a kanonokok névsorba szedett életrajz-sorozata pedig önmagában is könyv terjedelmű alkotás. A szerző fontosnak tartja, hogy mindegyik káptalanról készüljön arkontológiai és prozopográfiai áttekintés. Ezen munkák alapján születhetne egy összefoglalás Magyarország egyházi középrétegéről. Ez a munka megkívánná a szomszéd országok egyháztörténetisével való együttműködést. Hozzátehetjük: Fedeles Tamás könyvének megjelenése óta a káptalanok kutatása tovább folyik. 2014-ben jelent meg Kristóf Ilona könyve, mely az *Egyházi középréteg a késő középkori Váradon (1440-1526)* címet viseli. Ugyancsak 2014-ben jelent meg C. Tóth Norbert, Lakatos Bálint, Mikó Gábor könyve, *A pozsonyi prépost és a káptalan viszálya (1421 – 1425)*. Az esztergomi székeskáptalanról C. Tóth Norbert friss könyvét veheti kezébe az olvasó (*Az esztergomi székeskáptalan a 15. században*, I. Bp. 2015), G. Tóth Péter pedig 2015 tavaszán védte PhD-értekezését, *A csanádi székeskáptalan személyi összetétele a késő középkorban (1354–1526)* címen.

Halmágyi Miklós

Baán Izsák, ford.:
Gázai Szent Dórotheosz szerzetesi tanításai

JEL KIADÓ, BUDAPEST, 2015, ISBN 9786155147548, 272 o.

A keleti Szent Benedek – talán ez a név is adható Szent Dórotheosznak, aki a kései keleti egyházatyák közé tartozik. Nyugaton csak az utóbbi időkben kezdték felfedezni munkásságát. Keleti egyházatyája volt ugyan, de nem a szűkebb értelemben vett bizánci területen és nem is Egyiptomban élt, hanem egy, Magyarországon az előzőeknél is kevésbé ismert szerzetesi hagyomány, a szíriai-palesztínai határolta be működését. Születésének és halálának pontos dátuma nem ismert, az életrajzi tradíció szerint valószínűleg 500 körül látott napvilágot. Fiatalon Próféta Szent János és Nagy Szent Barszanúphiosz követője volt a thabathai kolostorban. Az 540-es években – mesterei halála után – saját kolostort alapított Gáza és Maiuma között, és ezt vezette éveken keresztül. 560–580 körül halhatott meg.

Dórotheosz több írást hagyott maga után, melyeket valószínűleg egy tanítványa gyűjtött össze. Ezeket a XIX. században a Patrologia Graeca 88. kötetében (1611–1847) adták ki, magyarul pedig a JEL Kiadó *Ókeresztény Örökségünk* sorozatának új darabjaként jelent meg 2015-ben Baán Izsák szerzetes testvér fordításában és bevezetőjével.

Dórotheosz rövid műve a *Doszitheosz élete (Vita Dosithei)*, melyben tanítványának, a fiatalon meghalt, angyali életű novíciusnak az életét meséli el. Ebben megmutatkozik a keleti szerzetesi művekre oly jellemző – néhol igen kíméletlen – próbatételek alkalmazása: az apát hol így, hol úgy gyötri a fiatal Doszitheoszt, aki örömmel végzi feladatait, és viseli el a megaláztatásokat. Olvassuk például a következő jellegzetes részt:

Másik alkalommal egy követ hozott egy igen jó és formás kis kést. Ő [Doszitheosz] pedig fogta, és odavitte Dórotheosz abbához ezekkel a szavakkal: „Egy bizonyos testvér hozza ezt a kést, én pedig elfogadtam, s ha te is beleegyezel, legyen itt, a kórházban, mert igen jól lehet vele szelni a cipókat.” Mármost Dórotheosz a kórház számára sohasem szerzett be tetszetős dolgokat, csak olyanokat, amik a célra épp elég jók voltak. Így szólt tehát hozzá: „Hozd ide, hadd lássam, hogy jó-e!” Ő pedig ezekkel a szavakkal adta át neki: „Igen uram, jó a cipókhoz.” Dórotheosz is megnézte, és látta, hogy valóban nagyon jól lehet vele szelni. De mivel nem szeretete volna,

hogy a tanítvány bármilyen dologhoz is ragaszkodjon, nem akarta, hogy megtartsa a kést. Ezért ezt mondta neki: „Ennyire tetszik neked ez a kés, Doszitheosz? Mit akarsz inkább, ennek a késnek a szolgálja lenni, vagy pedig Isten szolgálja lenni? Igen, Doszitheosz, tetszik neked ez a kés? Ragaszkodásod révén magadat ehhez a késhez kötöd? Nem szégyelled magad, hogy azt akarod, hogy ez a kés uralkodjon rajtad, s ne pedig Isten?”

A történet vége természetesen az, hogy Doszitheosz nem használhatta a továbbiakban a kést – amíg mindenki más késsel dolgozhatott a környezetében.

A Doszitheosz-életrajz mellett a könyvben szerepel Dórotheosz 17 részes tanítványgyűjteménye, melyet a tanítványai részére írt. Ezekben többek közt a haragtartásról, a bűntőléről, a helytelen ítélkezésről, a próbatételekről, a szenvedélyek kiirtásáról és az Isten útján való járásról elmélkedik. Az írások a sivatagi atyák, Nagy Szent Baszileosz (†379), Nazianzoszi Szent Gergely (†389), Evagriosz Pontikosz (†399), Aranyszájú Szent János (†407), Remete Szent Márk (Marcus Eremita, †5. század), Gázai Szent Ézsaiás (†491), és Szent Zószimosz (†523) műveinek beható ismeretéről tanúskodnak.

A kötet tartalmazza Dórotheosz 16 rövid levelét is, amelyeket különböző személyeknek írt. Itt is előkerülnek a hagyományos témakörök, így az engedelmesség, az alázat, a kísértés, a testi nyomorúság és a hamis gondolatok:

Igyekezz mindenben az épülés lehetőségét keresni, szavaiddal és tetteiddel pedig ne keresd a feltűnést, s ne járj a hiú dicsőség után. (5. levél, részlet)

A könyv végül Dórotheosz 18 bölcs mondásával zárul, melyek az *Apophthegmata patrum*ba illenek:

17. Szintén ő mondta: Az ember nem lobban haragra embertársával szemben, csak úgy, ha előtte már szívében lenézte és megvetette őt, önmagát pedig nála különbnek tartotta.

Dórotheosz hatása Keleten mutatkozott meg. Mindenképpen befolyást gyakorolt Theodórosz Sztuditészre (759–826), a bizánci kereszténység egyik legnagyobb alakjára. Hatott az athoszi szerzetességre, de még a mi Mátyás királyunk idején élt orosz hészükhasztára, Nil Szorgszkijra (1433–1508) is. Műveit csak a XVI. századtól kezdték megismerni Nyugaton, amikor is Veronai Hilárión lefordította írásait. Ezek az újkori bencés, kármelita és karthauzi szerzetesek kedvelt olvasmányává váltak.

Kijelenthető, hogy Dórotheosz az elődeivel szemben nem a szerzetesi életideál alapjainak lerakásánál segédkezett, hanem – mint a kötet Előszava írja – „a

keresztény szerzetesség tanításának nagy összegzője, akárcsak Nyugaton a vele egyidőben [~480–543] élt Szent Benedek.”

Kocsis Domonkos

Csizmár Oszkár, ford.:
Vak Didümosz: A Szentlélekről

BUDAPEST: JEL KIADÓ, 2013, ISBN 9786155147173,
240 O. (ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK 17.)

A vak teológus – így nevezhető a IV. századi alexandriai hittudós, Didümosz. Didümosz a 310-es évek elején született, és néhány éves korában betegség miatt vakult meg. Ennek ellenére nagy akaraterővel elsajátította a tudományok alapjait, sőt, saját iskolát is alapított az egyiptomi városban. Fél évszázados működése a sivatagi atyák korával esik egybe, de Didümosz városi tudós, nem a puszták remetéje. Hatása igen nagy volt a maga korában, személyesen ismerte a szerzetesek atyját, Remete Szent Antalt (†356); Alexandria püspökét, Nagy Szent Athanaszioszt (†373); a bibliafordító Szent Jeromost (†420); és Pontoszi Evagrioszt (†399) is. Működéséről Jeromuson kívül tanítványai, Palladiosz (†431) és Rufinus Tyrannius (†410), valamint Szókratész Szkholasztikosz (†~439) számolnak be. Didümosz jóval 80 éves kor fölött volt már, amikor 398-ban elhunyt.

Ám a vak teológus nem csak életében volt híres személy – műveinek hosszú sora maradt hátra halála után. Csak felsorolásszerűen említem meg, hogy írásai közt szerepel az *Arius ellen*, az *Eunomius ellen*, *A szektákról*, *Apollinaris ellen*, *A manicheusok ellen*, *A lélekről*, *A dogmákról*, *Az ariánusok ellen* című írás.

Didümosz igen sok kommentárt is alkotott, így az ószövetségi *Jób*, *Zsoltárok*, *Példabeszédek*, *Ézsaiás*, *Hóseás*, *Zakariás* könyvéhez; az újszövetségi *Máté* és *János evangéliumához*, az *Apostolok cselekedeteihez*, *Pál apostolnak a Korinthusiakhoz*, *Efezusiakhoz*, *Galatákhoz írott leveleihez*; valamint példaképének, az ugyancsak alexandriai Órigenésznek (†254) *A princípiumokról* című könyvéhez. Jelentős műve az e kötetben szereplő *Szentlélekről* című, valamint a csak egyesek által neki tulajdonított, a *Szentháromságról* írott munka.

A 300-as évek teológiai vitái nem kímélték meg Didümoszt sem órigenista teológia nézetei miatt. Halála után egy évvel, 399-ben I. Theophilosz alexandriai pátriárka (*sed* 384–412) elítélte Órigenész munkásságát, ezzel viszont Didümosz írásai is kérdésessé váltak. 542/43-ban a justinianusi ediktumok, 553-ban a II. konstantinápolyi zsinat, 680/81-ben a III. konstantinápolyi zsinat hozott Órigenész-ellenes intézkedéseket, melyek közvetve Didümosz elfogadottságára is kihatottak. Már az 550-es években Szküthopoliszi Cirill, 649-ben pedig a lateráni zsinat tételesen is elítélte a vak teológus működését. Hagyatéka nagyrészt elveszett,

a fentebbi lista is csak hipotetikus Didümosz-korpuszt nyújt: több művének mind-össze fordítása, néhány kicsiny töredéke, illetve éppenséggel csak a címe maradt fenn különböző írók könyveiben.

A XIX. század közepén összeállított *Patrologia Graeca* a 39. kötetben (131–1819. hasáb) közli sok írását és töredékét. A PG összeállítása azonban ma már nem tekinthető teljesnek, mert az elmúlt másfél évszázadban több, korábban nem ismert didümoszi munka és töredék is előkerült, pl. 1941-ben az egyiptomi turai elhagyott mészkőbányából. Mivel a turai lelet csak részben került a tudósok kezébe (másik részét műkereskedők vásárolták fel), könnyen elképzelhető, hogy több elveszettnek hitt (vagy nem is ismert) írás elő fog még kerülni az alexandriai teológus hagyatékából.

Ismereteim szerint magyar Didümosz-fordítás elsőként – és eddig egyetlenként – 2013-ban látott napvilágot a JEL Kiadó *Ókeresztény Örökségünk* sorozatának 17. köteteként. A *Szentlélekről* című könyv Csizmár Oszkár fordításában került az olvasók elé bőséges bevezetővel, jegyzetekkel ellátva, melyekből ezen összefoglalás is sokat merített. A könyv Didümosz rövid életrajzával és műveinek ismertetésével kezdődik, majd rövid története bevezetést nyújt a IV. század pneumatológiai vitáiba. Ezek után Csizmár Oszkár Didümosz Szentlélek-felfogását elemzi, és a tárgykörre vonatkozó igen részletes bibliográfiát ad, mielőtt közölné magát a művet. Mivel A *Szentlélekről* csupán Szent Jeromos egykorú latin fordításában maradt fenn, ezért e kötet is ezt a fordítást ülteti át magyar nyelvre, és egészíti ki Jeromos rövid előszavával.

A könyv szerkesztése jó, a bevezetők tagoltak, a szöveg pedig bekezdésenként számozott. A teológiai fogalmak megértését segíti, hogy több kifejezés mögött szerepel az eredeti latin szó zárójelben. Ugyanilyen hasznos a fordításra vonatkozó 393 lábjegyzet.

A 277 bekezdésből álló könyv elején Didümosz rövid bevezetése helyezkedik el, majd a szerző a Szentlélek működését, eredetét, természetét, Szentháromsághoz való viszonyát teszi vizsgálat tárgyává. Bibliai helyeket is tekintetbe vesz végkövetkeztetéseinek megállapításaihoz. A vak teológus tulajdonképpen az ariánus Szentlélek-felfogásokkal szemben a katolikus-orthodox nézeteket igyekszik igen komoly, higgadt módon kifejteni. Művének fő célja a Szentlélek istenségének bizonyítása. Kerüli a vitát, helyette retorikai és logikai elemekkel tesz kísérletet igazának bizonyítására. Hangsúlyozza a Szentlélek egylényegűségét az Atyával és a Fiúval, de azt is, hogy a Szentlélek elfogadásához a hedonista irányultságú, bűnökben gyönyört kereső hozzáállás helyett komoly erkölcsi, lelki meggyőződés szükséges. Kiemeli, hogy a hedonista beállítottságú embernek az aszkézis jelenti azt a segítséget, amely kiemeli őt a magasabb, szellemi felfogás felé. Ennek viszont a fordítottja is igaz: a bűn letaszítja az embert a Szentlélek közeleségéből. Ahogyan maga Didümosz mondja:

„Azonban a test bölcsessége, amelyhez azonnal társul a halál, megöli azokat, akik a test szerint élnek és gondolkodnak; a Lélek bölcsessége ellenben az Őt birtoklóknak és az értelmes léleknek nyugalmat, békét és örök életet ajándékozik.” (181.§)

A mű érdekessége, hogy cáfolatba bocsátkozik az Ó- és Újszövetség Istenét megkülönböztető, napjainkban is elterjedt felfogással. Rámutat, hogy az Ószövetség Istene azonos az Újszövetségével, irgalma megmutatkozik az Ószövetségben is, igazságossága az Újszövetségben is.

Kocsis Domonkos

Szilágyi Zsolt és Hidas Gergely, szerk.:

Buddhizmus

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR VI,
L'HARMATTAN KIADÓ, BUDAPEST, 2013, 352 O.

A tanulmánykötet, mely a szerkesztők szerint talán az eddigi legátfogóbb magyar könyv a buddhizmus témájában, két részre osztható. Az első a buddhizmus keletkezésével és filozófiai irányzataival foglalkozik, a második a buddhizmus különböző ázsiai országokban való megjelenését és történeti szakaszait ismerteti. A tanulmányok annyira részletesek és hosszúak, hogy a recenzió terjedelmi korlátai miatt itt mindössze néhányra térhetek ki.

Az első fejezet, Wojtilla Gyula munkája Buddha életét és tanítását vizsgálja a korai iratok alapján, ami két okból is bonyolult feladat. Egyrészt, a páli kánon legkorábbi szövegeiben csak részletek szerepelnek a vallásalapító életéből. Másrészt, az első összefüggő Buddha-életrajzban, az i. sz. 5. században keletkezett *Nidánakatha* (*A kezdetek története*) című műben – más iratokhoz hasonlóan – több csodás elem is szerepel, ezért ez nem használható történeti forrásként. A legértékesebb fennmaradt szöveg a *Dígha-nikája* 16. fejezetében szereplő *Mahá-parinibbána-szutta* (*A végső kialvásról szóló beszéd*), mivel sok helyen közöl információkat ún. „én-elbeszélések” formájában Sákjamuni Buddha megvilágosodás előtti életéről. Ezek a szövegek a buddhizmus *hínajána* („kis jármű”) irányzatának szent szövegei. A *mahájánához*, a „nagy járműhöz” tartozik a *Lalita-visztara* (*A játék* – azaz a Buddha élete – *részletezése*), amely a megvilágosodásig számol be a Buddha életéről. A munka hitelességéről vitáznak a szakemberek, mégis több fontos európai Buddha-életrajz használta fel forrásként. Mindezek ellenére a számos Buddha-életrajzból nem tevődik össze a Buddha teljes élete. Ennek az az oka, hogy a buddhizmusban a Buddha személye háttérben maradt, mert elsősorban a tanítása számított.¹

Szántó Péter tanulmánya a tantrikus – vagy ezoterikus – buddhizmus indiai kialakulásáról a jelen írásban ismertetett fejezetek közül talán a legérdekesebb témájú. Ezt az igazolja, hogy már a *tantra* szó jelentése sem egyértelmű. Eredetileg

¹ A tanulmányban a szerző és a szerkesztők figyelmét is elkerülte egy hiba: a 14. oldalon kétszer szerepel ugyanaz a két információ. Először így: „Az apa intézkedik, hogy a fiú a világtól elzárva nevelkedjék (...) három különböző évszaknak (...) szánt palotában. (...) Az ifjú 40 000 háremhölgygel élt (...) ezek mellett még 84000 ágyasa volt.” Két bekezdéssel lentebb: „Gautama (...) a nyári, téli és az esős évszakra külön-külön épített palotájában 40000 táncosnője [sic!] és 84000 ágyasa volt.”

a szent iratok összefoglaló neve volt, amely egyaránt vonatkozott a gyakorlatra és az ezt megalapozó bölcseletre. A „tantrikus”-nak minősített szövegek műfaji meghatározása azonban bizonyos esetekben mégsem tantra.

A szerző határozottan állítja: az „ezoterikus” jelző jobban megfelelne ennek az irányzatnak, mint a „tantrikus,” mert érett formájában a beavatási rítusra helyezték a legnagyobb hangsúlyt. De ha ugyanakkor az ezotériát a kiválasztottak privilegizált titkos tanának tekintjük, akkor sok régi szöveg nem illik bele a meghatározásba. Ennek az az oka, hogy ezekben nem szerepel sem beavatás, sem titkos tan átadása, mégis az ezoterikus kategóriába sorolták őket. Így felvetődik a kérdés, mennyire definiálható egyáltalán az ezoterikus buddhizmus „buddhista”-ként, hiszen ha néhány szöveget megfosztunk a terminológiájától, már nem lehet őket buddhista kinyilatkoztatásként olvasni.

Az első ezoterikus szövegek, amelyeket varázsigék alkottak, az időszámításunk szerinti harmadik század körül íródtak, és egyre komplexebb rítusok kapcsolódtak hozzájuk. A korai időszakban még fizikai és lelki problémákra alkalmazták a szertartásokat, később a közösség érdekét képviselő világi célokra is kiterjedtek. A VII.-VIII. században keletkezett szövegekben már a nirvána elérését is szolgálta a varázsigék használata. Az egyik írás még azt is megállapítja: csak az ezoterikus út vezet el a megvilágosodáshoz. A nyolcadik század második felében azután egyre több normasértő, szexuális-jógikus elem épült be a szertartások rendszerébe, de nem világi céllal, hanem a dualisztikus világkép megtörése érdekében.

Amennyiben valaki az ezoterikus buddhizmus tanait és gyakorlatait a magáévá szeretne volna tenni, részt kellett vennie a beavatáson (*abhiséka*). Mielőtt erre sor került volna, még egy mester is megvizsgálta, hogy vajon megfelel-e a kritériumoknak. Ezek között az anyagi helyzet is szerepelt, mert az összes költséget a beavatandónak kellett kifizetnie. Ha a vizsga sikeresen zárult, a mester keresett egy, a szertartás szempontjából alkalmas földterületet, amelyet „kölcsonként” a helyszellemektől, akik ómenek vagy álmok segítségével adták hozzájárulásukat. A mester ételáldozatot is bemutatott (*bali*) a további emberfeletti beavatkozások elkerülése érdekében, a rosszálló démonokat pedig egy tűzáldozattal (*hóma*) tartotta biztonságos távolságban. Számos védelmező tevékenység után rituális táncban körbejárta a területet, és távozásra invitálta az összes rosszakaró lényt, akik esetleg még ott maradtak. Később a Föld istenasszonyának beleegyezését kérte, hogy birtokba vehesse a földet. Miután az előkészítés véget ért, kezdetét vette a valódi rituálé: először a beavatandó ismételte meg kérését, a mester pedig a beleegyezését. Terjedelmi korlátok miatt nem áll módomban részletesen idézni a ceremónia leírását, csupán néhány fontosabb mozzanatot említek meg. Ilyen a „név-beavatás” (*náma-abhiséka*), amelynek során a beavatandó új nevet kap; és a mester-beavatás (*ácsárja-abhiséka*), amely akkor zajlik le, ha a tanítvány később mesterré szeretne válni. A szertartás gyakran ünnepi lakomával zárult.

Pap Melinda fejezetét, *A kínai buddhizmus történetét* és Hamar Imre tanulmányát, amely a kínai buddhizmus irodalmát tárgyalja, a témák átfedése miatt együtt ismertetem. A Kínában időszámításunk kezdete körül megjelent buddhizmusra nagy hatást gyakorolt a helyi kultúra két legjelentősebb vallása, a taoizmus és a konfucianizmus. A legenda szerint Ming császárnak köszönhető az indiai vallás térnyerése birodalmában. Az uralkodó egy aranyszínű istenséggel álmodott, aki az egyik minisztere szerint maga a Buddha volt. Ming követeket bízott meg, hogy információkat szerezzenek a Buddháról, az alattvalói pedig buddhista ereklyékkel és a *Szútra negyvenkét fejezetben* című művel tértek vissza. Eleinte, a Keleti Han-korban (i. sz. 25-220) a buddhizmus szűk körben terjedt el. Ekkor kezdődtek meg a fordítói munkálatok. Ezek a fordítások rendkívül fontosak, mert a *mahájána* szútrák keletkezési ideje ismeretlen, csupán a kínai fordítások adnak fogódzót, hogy mely időpont előtt íródhattak.

Az első fordítók közül An Shigao és Lókakséma a legjelentősebbek. Shigao a *hínájána*, Lókakséma a *mahájána* szövegeket, a *pradnyápáramitá* irodalom alkotásait fordította. A Keleti Han-korban a közvélemény még a taoizmus részeként tekintett a buddhizmusra, ezért a fordítók sem a buddhizmus alaptanításait taglaló szövegekhez nyúltak, hanem a taoizmushoz közel álló írásokhoz. A fordítás során több terminológiai probléma is felmerült, hiszen sok szanszkrit kifejezésnek nem volt kínai megfelelője, ezért a fordítók a megközelítőleg hasonló jelentésű taoista terminusokkal helyettesítették őket. (Ezt hívjuk a „fogalmak párosításának”). Ennek következtében a szövegek eredeti jelentése erőteljesen eltorzult.

A kínai buddhizmus egyik legfontosabb szövege a *Lótusz-szútra*, amely többek között egy ujj vagy maga a hívő felgyújtására buzdít mint áldozati tevékenységre. Ezt a felhívást Indiában nem szó szerint értelmezték, de Kínában és Kelet-Ázsiában gyakorivá vált egy ujj elégetése, és az öngyilkosság is előfordult. A *Lótusz-szútrát* az egyik legnagyobb kínai fordító, Kumáradzsíva ültette át kínai nyelvre számos *mahájána* írással együtt. Ellenezte a „fogalmak párosításának” módszerét, ezért azokat a terminusokat, amelyek nem rendelkeztek kínai megfelelővel, hangzás szerint írta le kínaiul. Kumáradzsíva fordításai által jött létre a *madhjamaka* irányzat kínai megfelelője, a *sanlun* iskola.

Kínában alakult ki a *chan* buddhizmus. A *chan* szó elmélyedést, meditációt jelent, hiszen ebben az iskolában a meditáció mindennél fontosabb. Jellemzőes irodalmi alkotásai az úgynevezett „nyilvános esetek,” *gon'ganok* (japán nevükön *koanok*). A kínai buddhizmus másik nagy irányzata a Tiszta Föld-iskola, amely Amitábha Buddha tiszteletét állítja a középpontba. Amitábha Buddha bemutatására *mahájána* szútrákban kerül sor: ez a Buddha a hozzá imádkozókat megmenti a létforgatag kínjaitól, miáltal a fohászkodók Amitábha Nyugati paradicsomában születnek újra. Ezen a helyen sokkal könnyebb elérni a megvilágosodást, mint bárhol másutt.

Az ókor és a kora középkor idején Kínában három buddhistaüldözést is el kellett szenvedniük a gyakorlóknak és a szerzeteseknek, de a mészárlások és templomrombolások után az egyház mindig újraserveződött.

Az utolsó fejezet melyet írásomban ismertetek Szabó Balázs *A buddhizmus Japánban* c. munkája. A tanulmányon belül legérdekesebb az Amida Buddha kultusz témája. A békés, nyugodt Heian-kor utolsó szakasza (794-1192) háborúk sorozatába torkollott, az emberek bizonytalanságban éltek a mindennapjaikat. Ennek hatására vált sokak számára népszerűvé az ún. *mappó*-gondolat, mely szerint a Buddha tanítása (*dharma*) a történelmet három részre osztja. Az elsőben még értik a tant, amely így ki tudja fejteni a hatását, a másodikban az értetlenség ellenére még tud hatni, a harmadikban pedig már nem értik, és a hatása is megszűnik.

Az utolsó szakasz a *mappó*, amelyben a japánok saját korukat fedezték fel. A kor hangulatának köszönhetően Amida Buddha és a Tiszta Föld kultusza is elterjedt. Amida „Amitábha” néven már Kínában is rendkívül népszerű volt a *Lótusz-szútrának* köszönhetően.

A fohászkodás (*nenbucu*) természetesen a japánoknál is döntő szerepet játszott. Ennek kultuszából később Hónen szerzetesnek, az irányzat alapítójának követői által a *Dzsódó* (vagyis Tiszta Föld) iskola nőtte ki magát. Hónen úgy gondolta: a *mappó* korszakában a buddhizmus gyakorlatait a többség már képtelen alkalmazni, de az ő tanításaival mindenki elérheti a megvilágosodást. Tanításában a *nenbucu* ismételgetése következtében felébredő hit kapott kulcsfontosságú szerepet, és mivel a társadalmi helyzetet figyelmen kívül hagyva tanított vándorprédikátorként, rengetegen csatlakoztak hozzá. Hónen egyik tanítványa, Sinran jelentős mértékben leegyszerűsítette mestere tanítását, mert csak Amida Buddha segítségnyújtását hirdette. Nála a *nenbucu* köszönetnyilvánítás a megváltásért cserébe, amelyet a hívő Amida kegyelméből ért el. Irányzata a *dzsóde-sinshú*, azaz „igazi Tiszta Föld” nevet kapta.

A kötetben a szanszkrit és páli szavak magyaros formában olvashatók, de a könyv végén tudományos átírásuk is helyet kapott. A tibeti szavak átírása is magyaros formában jelenik meg a Wylie-rendszerű tudományos alakja mellett. A koreai írásjegyek átírásában Birtalan Ágnes, a Koreával foglalkozó fejezet szerzője a McCune-Reischauer rendszert alkalmazta. A japán karakterek magyaros átírással is szerepelnek.

A kínai írásjegyek az idézett forrásszövegeken kívül pinyin átírásban is olvashatóak, melynek kiejtési útmutatója a kötet végén igazítja el az érdeklődőt, a mongol szavak tudományos átírásával együtt. Az uigur, török és ójávai szavak tudományos formában kaptak helyet a könyvben.

Pente Barbara

Glenn H. Mullin: *A tizennégy Dalai Láma*

– *A reinkarnáció szent öröksége*

FORD. SZÁNTAI ZSOLT, JLX KIADÓ, 2012, 573 O.

A kötet Tibet spirituális vezetőinek élettörténetét és történelmi kontextusát taglalja, a szerző nagyrészt eredeti, tibeti szövegeket használt a gördülékeny stílusban megírt, esszéisztikus könyv megírásához. A kötetben közölt információ hatalmas mennyisége miatt csupán néhány Dalai Lámát mutatok be: az Elsőt, az Ötödiket, a Nyolcadikat és Tizenharmadikat, valamint történelmi kontextusukat.

Amikor a buddhizmus Tibetbe került, a reá jellemző módon keveredett a helyi misztikával: ennek lett az eredménye a *tulku*, vagyis a hivatalosan felkutatott és felismert láma-reinkarnáció intézménye. A folyamat a 12. században vette kezdetét. Eleinte a Dalai Láma intézménye nem volt élesen elhatárolható a többi lámától, de népszerűségének köszönhetően az V. Dalai Láma már 1642-ben Tibet spirituális és világi vezetőjeként is működött.

Az I. Dalai Láma, Gendün Tubpa fiatal szerzetesként találkozott Congkhapával, akit a tibeti buddhizmus Gelukpa-iskola egy alapítójának tartanak. (Később ebben a rendben kapták meg a Dalai Lámák a monasztikus felavatást és a spirituális oktatás alapjait.) Megismerkedésük után az I. Dalai Láma őt nevezte meg legfontosabb mesterének, s ezzel a korábbi tanítóit háttérbe helyezte. Az I. Dalai Láma egyebek mellett arról nevezetes, hogy ő építette az első monostort Tibetben, egy „madár-felajánló” helyen. Ismertessük röviden ezt az érdekes áldozattípust!

A madár-felajánlás lényege, hogy a holttestről lefejtik a csontokat és a húst, majd kockákra vágják őket. A csontokat porrá zúzzák, vízzel és árpaliszttal elegyítik, és az így keletkezett anyagból golyókat gyúrnak. A szívet, az agyat és a szemet összezúzzák, masszát készítenek belőlük, és ezt tésztába keverik. Ezt a műveletet körülbelül egy óra alatt viszik véghez. Már a folyamat kezdetén megjelennek a keselyűk, akiknek végül felajánlják a húst. A tibetiek szerint a lakmározó keselyűk valójában *dákinik* avagy angyalok.

Az I. Dalai Láma több klasszikus indiai műhöz írt kommentárt, pl. Nagardzsuna *Prazsmanyúla* és Vasubandhu *Abihadharmakósa* című szövegeihez. Művei közül kiemelkedik a *Labdzsa Nyinggu*, vagyis *Esszenciális spirituális tanács*, melynek kompozíciós formája az egyik legfontosabb a buddhista költészetben – Indiában keletkezett, mahájána mesterek alakították ki. A tibetiek olyan erőteljesen kötőd-

tek ehhez a versformához, hogy egy láma irodalmi munkásságát nem tekintették teljesnek, ha kimaradt belőle az ilyen típusú szöveg. Idézzük e költemény első két versszakát:

„Ó, barátaim, kik gondolkodtok,
ti, kiket érdekelnek a szent tanok!
Tanácsaim meghallgassátok –
szívem mélyéről mit kínálok.

A szamszarában itt bolyongunk,
végtelen nagy a mi utunk,
békét csak ritkán találunk,
mert bennünk a rossz, mit hordozunk.” (107.o.)

Egy másik részlet:

„Anyagi célok? Felejtsd el!
Ami jön? Úgy fogadd el!
Értékes emberi tested megkaptad,
értelmetlenül eltetni ne hagyjad.” (108.o.)

Recenzióm következő tárgya az V. Dalai Láma, akit Nagy Ötödiknek szoktak nevezni a tibeti irodalomban. Az előző láma halálakor a munkatársai az utód aktív keresésébe kezdtek, amelynek során először jósokat kértek fel segítségül. Miután két jó is ugyanazt a területet nevezte meg az újratestesülés helyének, a bizottság elindult Csönggyébe. A keresés folyamatának végéhez közeledve három lehetséges jelölt maradt, mindegyikőjük csodás elemek kíséretében született, mindannyian felismerték a IV. Dalai Láma tárgyait. Két lámára hárult a feladat, hogy döntsön a három ifjú közül. Egyikőjük a IV. Dalai Láma spirituális tanítója volt, a másik szintén nagy köztisztelőben állt. A szerzetesek a „zabgolyó” jóvendölési technikát tartották a leginkább alkalmasnak a cél elérése érdekében. A jelöltek nevét felírták egy-egy papírdarabra, majd ezeket pirított zablisztból készült golyók belsejébe tették, utána egy tálra helyezték őket. Ezt követően a lámák mantrákat mondtak, és imádkoztak a jóslás sikeréért. Miután ez is megtörtént, mindketten felemelték a tálat, és elkezdték mozgatni. Ennek hatására az egyik golyó a földre esett. Kétszer végezték el ezt a műveletet, és mind a két alkalommal a csönggyei fiú nevét tartalmazó golyó lett a győztes. A fiú hamarosan teljes szerzetesi beavatásban részesült, ekkortól kezdve lépett hivatalosan elődei helyére. Rengeteget tanult, naponta öt-hat órát töltött meditációval, és minden évben többször elvonult a világ elől. Az elvonulás időtartama néhány héttől néhány hónapig is tarthatott. Teendői mellett

még a tibeti orvoslást is elsajátította. Közben háborúk dúlták Tibetet, amelynek bizonyos részeit más népek foglalták el, mígnem 1642-ben az ország újból egyesült. Az V. Dalai Láma lett hazája szimbolikus vezetője, kormányát Ganden Podrangnak hívták – azóta is így nevezik a tibeti kormányt. A Láma trónra lépése a legendák szerint egy száz évvel korábbi ígéret beteljesülése volt. Ekkor történt volna ugyanis, hogy a II. Dalai Láma a halála után majdnem úgy döntött, hogy nem Tibetben akar reinkarnálódni, hanem egy másik világban, ahol nagyobb szükség van rá bódhiszattvaként. A kijelentését követően megjelent előtte Padmaszambhava, aki a 8. században azért utazott Tibetbe, hogy megépíthesse ott az első buddhista monostort. Padmaszambhava megkérte a II. Dalai Lámát, hogy ismét Tibetben szülessen le, mert ha megteszi, száz év múlva az ország spirituális és világi vezetőjévé válik, és cselekedetei hosszú távon szolgálják majd Tibetet.

A Nagy Ötödik uralmához számos építkezés kapcsolódik: mind közül talán legfontosabb a lhászai Nemzeti Orvosi Központ, vagyis Menchikangh. Ez orvosi egyetemenként működött. Akik elvégezték a képzést, mestereik tanácsára kórházakat alapítottak szerte az országban. Emellett az uralkodó elrendelte, hogy készüljenek térképek Tibetről, és ekkor zajlott le a népesség első megszámlálása is. A népszámlálók egyik házról a másikra haladva írták össze az embereket. Az Ötödik az adózás rendszerét is bevezette, az ezáltal befolyt összegekből támogatta a kórházakat, templomokat, oktatási intézményeket.

Több száz művet írt, amelyek összesen huszonnyolc kötetet tesznek ki. Ezek közül nyolc „titkos”, mert ezekben ezoterikus élményeit rögzítette. A titkosnak minősített szövegeket nem publikálták Tibetben, forgalmazásba sem kerülhetnek, csupán kézi másolat készíthető róluk.

A VII. Dalai Láma halála után sokan úgy gondolták, vele véget ért a reinkarnációk láncolata, mert több jóslat is utalt erre, kettő magától a II. Dalai Lámától. Ezekben a jövődölésekben nem szerepelnek konkrét adatok, se konkrét számok, ennek ellenére a magyarázók mégis így értelmezték őket. Ezért komoly tanácskozás folyt a VII. Dalai Láma halála után arról, vajon megkeressék-e a VIII. Dalai Lámát. Végül a folytonosság mellett döntöttek. Ennek ellenére a VIII. sohasem kapta meg azt a tiszteletet, mint elődei. Ennek a fenti ok mellett az a magyarázata, hogy az első Dalai Lámák ötvözték a Gelupák szemléletét a Nyingmapa-iskola samanista hagyományaival. Ennek következtében minden szektára egyaránt tisztelte őket. A Nyingmapa-szektában összpontosult a lhászai arisztokrácia jelentős hányada, ezért az első Dalai Lámák számára ez az uralkodó családok többségének támogatásával járt együtt. A VIII. Dalai Láma legjelentősebb tanítója azonban ellenezte a tradíciók keveredését, ezért nem kapta meg Nyingmapa tanításait. Ez a hiányosság megjelent a spiritualitásában, és népszerűségére is negatívan hatott. Életének utolsó éveiben megpróbált ezen változtatni, ám törekvései halála miatt nem értek célba.

A VIII. Dalai Lámának tíz-tizenkét jelentősebb szöveget tulajdonítanak, ezek többnyire a „Nagy Illúzió” címet viselő jógatantrát tárgyalják.

Végezetül a XIII. Dalai Láma, Tübben Gyaco történelmi helyzetét ismertetem röviden.

Uralkodásának idején versengett egymással Ázsiért Oroszország és Anglia, és e versengésben Tibetnek kulcsfontosságú szerep jutott. Angliának kedvezett Tibet és Mandzsu-Kína viszonya, a *csöjon*. Ez egyfajta pap-patrónus viszony, amelyben a felek megállapodása alapján a tibeti lámák voltak a papok, Mandzsu-Kína a patrónus. A tibetiek úgy vélték, hogy e hierarchiában ők állnak a magasabb szinten, mert ők a mandzsu arisztokrácia spirituális tanítói. Az idő folyamán azonban a mandzsukban egyre inkább megerősödött a feljebbvalói öntudat, és úgy gondolták: a tibeti lámák olyan szellemi tanítók, akik az ő szolgálatukban állnak. A britek ezt kihasználva kötötték meg a kínaiakkal a Csifu-egyezményt 1876-ban, amely szerint Nagy-Britannia elismeri a mandzsu fennhatóságot Tibet felett, Kína pedig nem avatkozik be Burma megszállásába. A XIII. Dalai Láma volt a Nagy Ötödiken kívül az egyetlen a korábbi lámák közül, akinek aktívan részt kellett vennie a világi élet, azon belül is a politika irányításában. A többiek esetében megbízottakra hárult ez a feladat. Utódja, a jelenlegi Dalai Láma évtizedeken keresztül küzdött békés eszközökkel hazája függetlenségeért, de törekvései ellenére hazája még mindig kínai fennhatóság alatt áll.

Pente Barbara

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknévét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in *Uő: Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (–). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapitálist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes

ékezetes betűket az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dőlt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjelet is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinos átírásban adjuk meg (pl. Achilles, Homerus stb.).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg végén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb méretben és felbontásban (minimum 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben egyértelműen jelöljék, hová kérik beilleszteni azokat.

Recenzió esetében a recenzeált könyv minden könyvészeti adatát kérjük megadni a cikk címében vagy alcímében.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, illetve *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

