

# SZÜLETÉS A HALÁLBAN: VALLÁS ÉS MEGÚJULÁS

## VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

### XIX.

*Sorozatszerkesztő*

Kovács Ábrahám és Hoppál Mihály

*A sorozat szerkesztőbizottsága*

Bartha Elek, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Peres Imre,  
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos és Zsengellér József

\*\*\*

- I. *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről I.*  
Szerkesztette: Hoppál Mihály – Kovács Ábrahám (2010)
- II. *Aquinói Tamás és a tomizmus ma /Thomas Aquinas and Thomism Today*  
Szerkesztette/Edited by: Hoppál Kál Bulcsú (2010)
- III. *Vallás. Háború vagy béke?*  
Szerkesztette: Banyár Magdolna (2011)
- IV. Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság.*  
*A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával* (2010)
- V. *Áldozat és ima*  
Szerkesztette: Hoppál Kál Bulcsú – Szilágyi Zsolt – Vassányi Miklós (2011)
- VI. *Buddhizmus*  
Szerkesztette: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (2013)
- VII. Nagypál Szabolcs: *Párbeszédükör – A vallásközi találkozások módszertana* (2013)
- VIII. *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből I. Jeles szerzők 1860–1920.*  
Szerkesztette: Sarnyai Csaba Máté – Máté-Tóth András (2013)
- IX. *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből II. Jeles szerzők 1921–1945.*  
Szerkesztette: Sarnyai Csaba Máté – Máté-Tóth András (2013)
- X. Máté-Tóth András: *Vallási kommunikáció és vallási-diskurzus* (2013)
- XI. Voigt Vilmos: *Aquinói Szent Tamás és a mágia* (2014)
- XII. Hoppál Mihály: *Mitosz és emlékezet* (2014)
- XIII. Hoppál K. Bulcsú: *Vallástudományi magasles* (2017)
- XIV. Szilárdi Réka: *Az újpogány vallási diskurzus narratív mintázatai* (2017)
- XV. *A protestáns paradigma.* Troeltsch, Ernst: *A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában.* Szerkesztette: Máté-Tóth András (2017)
- XVI. Szulovszky János: *Vallás – világgép – tudomány. A keresztény tudományos értelmezési keret létjogosultsága* (2018)
- XVII. Szigeti Jenő: *A népi vallásosság és kegyesség a 18. és 19. században: válogatott tanulmányok* (2020)
- XVIII. Josef Seifert– Szalay Mátyás: *Realista fenomenológia* (2020)
- XIX. *Születés a halálban: vallás és megújulás* Szerkesztette: Hoppál Bulcsú – Szilágyi Zsolt

SZÜLETÉS A HALÁLBAN:  
VALLÁS ÉS MEGÚJULÁS

Szerkesztők:  
Hoppál Bulcsú – Szilágyi Zsolt

Magyar Vallástudományi Társaság  
L'Harmattan Kiadó  
Budapest 2021

A kötet megjelenését a Nemzeti Együttműködési Alap  
és a Magyar Vallástudományi Társaság támogatta.



**Nemzeti  
Együttműködési  
Alap**



MINISZTERELNÖKSÉG



BETHLEN GÁBOR  
Alapkezelő Zrt.



© L'Harmattan Kiadó, 2021  
© Magyar Vallástudományi Társaság, 2021  
© szerzők 2021  
© szerkesztők 2021

L'Harmattan France  
5–7 rue de l'École Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20  
email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL  
Via Degli Artisti 15  
10124 TORINO  
Tél.: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198

ISSN 2061-3938  
ISBN 978-963-414-752-7

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tél.: +36-1-267-5979  
webshop.harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Tördelés: Fancsek Krisztina  
Borító: Kára László  
Nyomdai kivitelezés: Könyvpont Nyomda Kft.  
Felelős vezető: Gembela Zsolt

## TARTALOM

ELŐSZÓ	7
GONDA GÉZA: Vallástudomány célkeresztben – a posztmodern kihívás	9
MEZEI BALÁZS M.: Másvilág: a halálközeli tapasztalatok vallástudományi jelentősége	27
ROSTA KOSZTASZ: Dionüszosz mint örök, szétrombolhatatlan élet	37
SZŐKE ZSÓFIA JOHANNA: Ontológiai fordulat az amerikai kulturális antropológiában Metafizikai rendszerek módszertani kívánalma	51
STAMLER ÁBEL: Rudolf Otto munkássága az apologetika, az irracionális és a naturalizmus metszéspontjában	57
FODOR KRISZTINA DÓRA: A szerzetesi életmód megújító ereje a Kr. u. IV. századi társadalomban, különös tekintettel Syneros mártír életére	69
FRAZER-IMREGH MONIKA: Új eszmék beáramlása a nyugati keresztény hitvilágba a 15. században – Asztrológia, mágia és a világszellem fogalma Marsilio Ficino <i>De vita coelitus comparanda</i> -jában	83
SCHILLER VERA: Alvilágba leszállás, Alvilágból felemelkedés	99
TÓTH ANNA JUDIT: Mítosz-recycling a késő ókorban	115
ÚJVÁRI EDIT: Újjászületési szimbólumok: a csoport fennmaradásának, valamint az egyén halhatatlanságának vallási reprezentációi	131
ZSIZSMANN ENDRE: A nagy engesztelés-napi böjt és a megújulás kapcsolata	141
A KÖTET SZERZŐI	157



## ELŐSZÓ

Kerényi Károly szerint minden vallás magva a „születés a halálban” motívuma. Benjamin Constant is úgy fogalmaz, hogy „a vallási érzület örökké megújul”, miközben a körülötte kiépülő intézményes formák leválnak róla. A vallásnak eszerint lényegéből fakad a megújulás és az intézményesülés egyaránt. Ezt a felfogást kutatja a vallástörténet és a vallástudomány.

A Magyar Vallástudományi Társaság 2019-es „Születés a halálban: vallás és megújulás” c. konferenciájának válogatott tanulmányait tartja kezében az olvasó. A dolgozatok szerzői megannyi tudományos rész-jelenség felől tárgyalják az elmúlás és újjászületés, romlás és keletkezés témáját, szemléleti alapállásuk mégis egységes: meggyőződésük, hogy a társadalmi, történelmi és pusztán elméleti alakzatok mögött maga a vallás rajzolódik ki.

*A szerkesztők*





Gonda Géza

## VALLÁSTUDOMÁNY CÉLKERESZTBEŒ – A POSZTMODERN KIHÍVÁS

Mióta – hosszú évtizedekkel a kezdőrúgás után – divatos gesztus lett bizonyos dolgok halálának közhírré tétele (szerző, tárgy, történelem, objektivitás, jelentés, valóság stb.), okkal várhattuk, hogy előbb-utóbb a vallás és tudományának neve is feltűnik majd a gyászjelentésekben. A végső diagnózis nem időszerű, de a közhelyesülő válságretorika, az intenzív önreflexió jegyében szervezett és szerkesztett vallástudományi konferenciák, periodikus és speciális tematikus kiadványok özöne mögött – az otthonos köldöknézegetéssel vagy kiadói politikával és tudománytermeléssel összefüggő megfontolásokon túl – valós identitásproblémák is meghúzódnak.<sup>1</sup>

A közmegegyezés szerint multidiszciplináris és polimetodikus vállalkozásként felfogott vallástudomány lényegkérdése (*Wesensfrage*)<sup>2</sup> szorosan egybefonódott annak tapasztalatával, hogy jelenleg nincs olyan általánosan elfogadott metaparadigmatikus iránytű, mely megnyugtatóan kifejezhetné és képviselhetné annak önazonosságát. Metaparadigmatikus vezérfonal alatt egy diszciplína vagy tudományterület autonómiáját és működésmódját megalapozó, az érintett szakmai közösség által fő vonalaiban magáénak tartott szemléletet jellemző alapvető elméleti és eljárás módbeli előfeltevések és szabályok összességét értem, melyhez nélkülözhetetlen elemként csatlakozik egy világosan körvonalazható tárgy, és amely a vérkeringését biztosító intézményi háttérrel és infrastruktúrával rendelkezve dominálja az általa elfoglalt diszkurzív teret.<sup>3</sup>

A vallástudomány integritása és életképessége tekintetében persze ezek a tényezők nem egyforma súllyal esnek latba. Egy meggyökeresedett intézményi-szervezeti struktúrára, egy általános metateoretikus kiindulópontonra, vagy egy klubelvű, laza intellektuális-kulturális hagyomány nehézkes erejére való hivatkozás önmagában korántsem meggyőző.<sup>4</sup> A kizárólag metodológiai alapú elhatárolás sem tűnik járható útnak. Ez ügyben legyen elég csak rátekinteni az egészen kitűnő *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* kötet huszon-

<sup>1</sup> Éles megfogalmazásban: „...there is indeed a war over the very notion of religion.” McCutcheon 2004, 189. Hasonló benyomásokra jut Cox 2006, 236.

<sup>2</sup> Rudolf 1992, 40.

<sup>3</sup> A paradigma szó főnévi alkalmazásától egyrészt a tudományfilozófiai implikációkat elkerülendő tekintettem el, lásd Segal 2009, 353–354. A jelzős megoldással másrészt az egyes összetevők (elméletek, módszerek, fogalmak) rugalmasan, akár egymástól függetlenül is kezelhetővé válnak.

<sup>4</sup> Lawson 1973, 299; Moran 2002, 113.

két módszert felvonultató tartalomjegyzékére.<sup>5</sup> Végül a vallás dogmává merevült definiálhatatlanságának tézise, vagy a különböző diszciplináris perspektívákban vallásként, vallási jelenségekként értelmezett-konstruált tárgyak különeműsége is arra int, hogy a kulcsfogalmak identitásképző potenciálját is fenntartásokkal kezeljük.<sup>6</sup>

Napjainkban három olyan pozíciót különíthetünk el, mely metaparadigmatikus igényrel tematizálja a vallástudomány identitásvitáit, és többé-kevésbé koherens elképzelésekkel rendelkezik az imént tárgyalt mozzanatok vonatkozásában. A továbbiakban *klasszikus*, *posztmodern* és *naturalista* megközelítéseknek nevezem azon vallástudományi alternatívákat, melyek a domináns kortárs válaszokat fogalmazzák meg a kérdésre, hogy vajon maradtak-e még „eleven és rugdalódzó gyerekek a vallás[tudomány] fürdővizében.”<sup>7</sup> Az összképhez tartozik még egy negyedik álláspont, melynek horizontján fel sem merül a fenti problematika. Ez a naiv realizmus vagy egy konkrét szaktudományhoz társítja a vallástudományt, vagy eleve adottnak tekinti annak létezését.<sup>8</sup> Az említett három diskurzusban azonban az identitáskérdés reflektáltan van jelen, a lehetséges megoldást tanulmányom keretében pedig elsődlegesen a posztmodern szemüvegén keresztül vizsgálom, beleértve annak kritikai értékelését is.

Az alkalmazott hármas sémához az elmúlt fél évszázad nemzetközi, túlnyomórészt angol nyelvű vallástudományi diskurzusa adta az ihletet, és ez a globális fősdor képezi majd az ismertetés-elemzés elsődleges forrását is, melyet egy történeti és fogalmi-tartalmi tisztázó bevezetéssel indítok.<sup>9</sup>

## A kortárs vallástudomány tájképe

### *Klasszikus vallástudomány*

A jelen kontextusban hagyományosnak tekintett felfogás hivatalos születési bizonyítványának a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság (*IAHR*) 1960-as, marburgi kongresszusán tizenhét kutató által aláírt nyilatkozatot tekinthetjük. A minimumprogram a vallástudományt – elhatárolva a teológia és vallásfilozófia me-

<sup>5</sup> Stausberg–Engler 2011, vi–vii.

<sup>6</sup> Wilson 1998, 141; Krech 2006, 101–102.

<sup>7</sup> Engler 2011, 423. Az itt vázoltakhoz hasonló, de terminológiailag és részben tartalmilag is eltérő sémákra utalnak Bush 2014, 150; Xygalatas 2019, 255–256; Ambasciano 2019, 178.

<sup>8</sup> Mezei 2008, 18–19. A vallás fogalma a „nem tudom mi az, de ha szembejön, felismerem” Potter Stewart-i elvének szellemében szintén nem okoz fejfájást. A bíró 1964-ben a pornográfia meghatározása kapcsán fejezte ki így magát: „I know it when I see it.” Idézi Nongbri 2013, 15.

<sup>9</sup> Számos lokális hagyományban természetesen egészen más hangsúlyok mentén szerveződik a vallási jelenség kutatásának világa. A hazai vallástudományban a posztmodern tematizáció úgyszólván elhanyagolható, e téren elsősorban Máté-Tóth András munkásságát lehet kiemelni.

tafizikai kérdésselvetéseitől – a humán- és társadalomtudományok felségterülete alá vonta, tárgyaként pedig az „emberi létezés és történelem empirikus tényei” közé sorolt, a numinózus vagy transzcendens fogalmaival jellemzett vallási jelenséget fogadta el.<sup>10</sup> A tárgy elhatárolhatósága mindmáig a konszenzus sarkalatos metaparadigmatikus mozzanatát képezi, függetlenül attól, hogy valaki az antiredukcionista (religionist), vagy az őket heves kritikával illető társadalomtudósok táborában talál otthonra.<sup>11</sup> Religionistának a bírálók jellemzően – de nem kizárólagosan – a vallásfenomenológiához sorolt szerzőket nevezték, akik ragaszkodtak

- a vallás és a *homo religiosus* antropológiai realitásához,
- a vallási élmény és jelenségek önérvényű és másra redukálhatatlan, csak saját síkján feltáruló, időtlen, de változatos formákban megnyilatkozó lényegiségéhez,
- mely formák rendszerezése, értelmezése és alapvető struktúraösszefüggéseinek megértetése,
- a megfelelő fogalmi eszközökkel (szent, numinózus) és adekvát eljárásokkal (*epokhé, eidetikus intuáció*) megragadható sajátos tárgy miatt,
- a diszciplináris autonómiára igényt formáló vallástudomány legfőbb feladata.

Az összehasonlító vallástudománnyal azonosított tipologizáló-osztályozó tevékenységként, általános, a vallási jelenség élményaspektusát hangsúlyozó interpretatív módszerként, esetleg metafizikai-spekulatív lényegtudományként is jellemzett vallásfenomenológia természete a fenti – némiképp ideáltipikus – képnél jóval összetettebb.<sup>12</sup> Az 1970–1980-as évekig mindenestre egyfajta vallástudományi mesternarratívával szolgált más szaktudományok számára is,<sup>13</sup> hogy aztán a komparatív agendával együtt lassan háttérbe szoruljon a mindenkori történelmi, társadalmi és kulturális kontextus iniciatorikus szerepét hangsúlyozó szociálkonstrukcionista és/vagy relativista-hermeneutikai irányzatok mögött. Ezzel pedig beköszöntött a bizonyos tekintetben máig tartó ún. posztfenomenológiai éra, melyben a vallástudomány leginkább egy paradigmánélküli és erőteljesen diverzifikált társadalomtudományi diskurzus terében keresi helyét.<sup>14</sup> A marburgi

<sup>10</sup> Schimmel 1960, 236–237.

<sup>11</sup> Segal 2000, 137.

<sup>12</sup> Csordas 2004, 163–185 és 170–173; Hoppál 2007, 36–38; Tuckett 2012; Ryba 2009, 282–283; Blum 2012, 1043–1044; Mezei 2014, 177; Tuckett 2018, 97.

<sup>13</sup> Peter Berger explicit módon a Rudolf Otto-i szent kontextusában konceptualizálja a vallást. Berger 1973, 34–35. és 180.

<sup>14</sup> Stausberg 2009, 261–282. és 267–269; Hoppál 2015, 127.

„konvenció” viszont továbbra is áll, amennyiben nem változott a tudományterületi affiliáció és a tárgy. És ez az a két metaparadigmatikus viszonyítási pont, ami a klasszikus vallástudományi megközelítések maradandó és aktív magját képezi. Nem véletlen, hogy a posztmodern erők nem érték be pusztán a pofozógép szerepébe kényszerített vallásfenomenológia kritikájával,<sup>15</sup> hanem offenzívájuk – a harcmező rugalmas kiterjesztésével – az addig ismert vallástudomány egészét vette célba.

### *Posztmodern vallástudomány*

Mindenekelőtt a fogalomválasztásról, mert több pályázó is szóba jöhet a modern világfelfogást alapjaiban megkérdőjelező jelenség vallástudományi leágazásának felcímkezésére, melynek képviselői az 1980-as évektől kezdve módszeresen bontották le a klasszikus vallástudomány fogalmi-elméleti-módszertani állványzatát, tudományos programját, kérdőjelezték meg létjogosultságát, és az 1990-2000-es években dominanciára törengő humán- és társadalomtudományi diskurzusként egy radikálisan új konstellációban próbálták meg újragondolni vagy eltemetni azt.<sup>16</sup>

A kritika például tökéletesen kifejezi ezen intellektuális attitűd egyik lényegi aspektusát, és az ide sorolható áramlatok önelnevezéseinek is standard eleme.<sup>17</sup> A jelző kontextuális kötetlensége miatt viszont összemósódhatna más, például a marxista-posztmarxista kritikai elmélethez köthető vállalkozásokkal, melyek ideológikus és aktivista attitűdje egyrészt kívül esik a vallástudományi agendán, másrészt nem kérdőjelezi meg a vallás mint analitikus kategória létjogosultságát.<sup>18</sup>

Hasonlóan félrevezető lehet a konstrukcionista megjelölés is, mely valójában egy általános ismeretelméleti perspektívát takar, így nem alkalmas a standard társadalomtudományi rátekintéstől való elhatárolásra sem.<sup>19</sup> Akkor már szerencsésebbnek tűnik a kistestvér, a család fekete báránya, a dekonstrukcionista kifejezés használata, mely kiválóan megfelel a posztmodern aktivitás tekintélyes hányadának lefedésére, de nem feltétlenül igaz például a diszkurzív megnevezés alatt futó orientációra. Ez a jelző viszont mára egy önálló kutatási távlatokhoz köthető ernyőfogalom része

<sup>15</sup> „Anti-phenomenology or post-phenomenology seems to be one of the few common denominators of the present state of the art.” Stausberg 2009, 267. A vallásfenomenológiai szemlélet és tájékozódás ennek ellenére továbbra is jelen van. A klasszikusok iránt feltámadó érdeklődésre lásd Stamler Ábel tanulmányát e kötetben.

<sup>16</sup> King 2013, 138–142; Huss 2015, 99–100.

<sup>17</sup> Kifejezően és egyértelműen: „...we are explicitly engaged in the ongoing project of critique.” McCutcheon 1997, 453.

<sup>18</sup> A különbségekre Engler 2016, 413–415; Fitzgerald 2015, 303–304; Goldstein–King–Boyarin 2016, 4–7; A kifejezeten anti-posztmodern „kritikai realizmusra” Schilbrack 2020, 88–90 és 95–97.

<sup>19</sup> Engler 2004, 294.

lett,<sup>20</sup> ezért jobbnak láttam – a kritikai jelzővel együtt – mindkettőt a posztmodern „aldiszciplínák” számára fenntartani, és maradtam a kissé elhasznált posztmodern jelzőnél. Minden homályossága ellenére ugyanis adott relációban jól fejezi ki azon metaparadigmatikus igényű hozzállítás lényegét, mely a klasszikus, és újabban a naturalista vállalkozással szemben határozza meg önmagát. Utóbbi irányzat egyben a harmadik metaparadigmatikus ágens a vallástudomány sorsáról folyó polémiában.

### *Naturalista vallástudomány*

Az egységes vallástudomány legújabb átfogó koncepciói a naturalista megközelítések 1990-es évektől megfigyelhető fokozatos térnyerésével összefüggésben fogalmazódtak meg. Ezek rehabilitálták a vallási jelenséget mint izolálható kulturális invariánst, de túlléptek a klasszikus fenomenológiai, hermeneutikai és társadalomtudományi, egyszóval kulturalista felfogásokon, és egy bionormatív és monista episztemológiai (ontológiai) perspektívából próbálják megmagyarázni azt a kauzalitás természettudományosan integrált rendszerében.<sup>21</sup> Nagy vonalakban két modellt különböztethetünk el, melyek közös jellemzői az evolúció elmélete(i) mint metateoretikus háttér, a természettudományokban bevett eljárási szabályok és technikák normativitása, a globálisan érvényes magyarázó törekvések primátusa és a közös szemléleti keretként felfogott kognitív vallástudományi megközelítés, melynek vezérmotívumát az emberi agy/elme működésének megértése képezi.

A naturalista program egy vertikálisan erősen integrált élettudományként konceptualizálná újra a vallástudományt, melyben a kulturális jelenségek a biológiai valóság szint fell felfejthető pusztá epifenomének.<sup>22</sup> A tudományos kultúrák közötti kollaboráció konstruktívabb programját a vallás biokulturális elmélete képviseli, mely rugalmasabban értelmezi a kulturális és biológiai szintek folytonosságát és a kauzalitás zárttságát.<sup>23</sup> Mindkettő elzárkózik ugyanakkor az ismeretelméleti idealizmussal vádolt fenomenológiai, az egyén autonómiájára és a kulturális kontextusra érzékeny, relativizáló társadalomtudományi megközelítések elől és attól, hogy a posztmodern szkepticizmusnak behódolva a „tudományos gyereket is kiöntse a kolonialista fürdővízzel.”<sup>24</sup>

A kortárs vallástudomány identitáskurzusa a három tárgyalt metaparadigmatikus pozícióval jellemezhető erőtérben bontakozik ki, melyek közül a posztmodern elképzeléseket tekintem át.

<sup>20</sup> Taira 2016, 126–127.

<sup>21</sup> Tooby–Cosmides 1992, 23–24. és 46.

<sup>22</sup> Slingerland 2008, 260–262; Bulbulia–Slingerland 2012, 600–601.

<sup>23</sup> Geertz 2010, 313–316; Jensen 2019, 125–126.

<sup>24</sup> Lawson – McCauley 1993/2. 202; Xygalatas 2014, 193–194; Ambasciano 2019, 93–116 és 138–141.

### Vallás és vallástudomány a posztmodern diskurzusan

Michel Foucault hatása a zsigerekig járja át a posztmodern narratívák összes típusát.<sup>25</sup> Ezek közös jellemzője, hogy osztoznak ugyan a humán- és társadalomtudományi ortodoxiává merevült relativista és szociálkonstrukcionista előfeltevésekben, de a gyanú hermeneutikája immár nem a jelekre és jelentésekre, hanem a tárgyak (pl. készen kapott osztályozások és fogalmak) „viselkedésrendjéért” felelős „beszéd gyakorlatára jellemző szabályok halmazára” irányul.<sup>26</sup> Az *il n’y a pas de hors-discours* parafrázisával megragadható radikális fókuszeltolódás foucault-i életműhöz köthető további differenciálódását pedig egy másik parafrázissal érzékeltethetjük: *il n’y a plus de discours innocents*.<sup>27</sup> Azaz a mögöttes történeti folyamatok és társadalmi-gazdasági viszonyok archeológiai feltárása megindul egy másik, az intézményes gyakorlatokat vezérlő tudásrendszerek hatalomterheltségére kihegyezett történeti-genealógiai projekt felé is.<sup>28</sup> A posztmodern vallástudomány tekintetében ez két alapvető tendencia elkülönítésére ad lehetőséget.

#### *Kritika, dekonstrukció, ideológiakritika*

A kritikai dekonstrukció fő célpontja a vallástudomány azon bevett gyakorlata, melynek intézményes autonómiája és legitimációja arra épült, hogy a vallás kategóriájával az emberi létezés egyetemes, minden kultúrában elhatárolható sajátos aspektusát ragadjuk meg. Holott az – ahogy Timothy Fitzgerald mellett a másik vezéralaknak tekinthető Russell T. McCutcheon fogalmaz – nem az elemzés eszköze, hanem része az elemzendő problémának.<sup>29</sup> Az elmúlt évtizedekben feldolgozások egész sora tárta fel a „vallás(ok)” keletkezés- és alkalmazástörténetét, illetve az ürügyén folytatott nyilvános diszkurzus természetét és abban betöltött funkcióját.<sup>30</sup> A külön műfajjá terebélyesedett történeti-genetikai és ideológiakritikai dekonstrukció rámutatott mindezek sajátos kontextushoz köthető, konstruált jellegére, és mivel nincs neutrális beszédhelyzet, ezért egy füst alatt le is leplezte a háttérben megbúvó érdekeket és motivációkat. A mantrává lényegült narratíva főbb elemei a következők: a hagyományosan egy végső, transzcendens valósággal

<sup>25</sup> Strenski 2015, 168; Carrette 2017, 489.

<sup>26</sup> Foucault 2001, 66.

<sup>27</sup> A diskurzuson (eredetileg: a „szövegen”) kívüli, illetve az ártatlan diskurzusok (eredetiben: „szavak”) létezésének lehetetlenségéhez lásd Derrida 1967, 227; Bourdieu 1982, 19.

<sup>28</sup> Foucault 1990, 40; Carrette 2017, 489–493.

<sup>29</sup> McCutcheon 1997, 129.

<sup>30</sup> Az irodalom korántsem teljes, de az alapl művek tekintetében informatív listájára Nongbri 2013, 163.

összefüggésben az isteni, az emberfeletti, a hit stb. fogalmaival konceptualizált vallás valójában

- egy empirikusan nonreferenciális, kitalált, elképzelt, tárgyiasított, kultúrpecifikus absztrakt entitás,
- mely tudós konstrukcióként és „diszkurzív folyamatok történeti termékeként”<sup>31</sup>
- létében és minden tulajdonságában (fogalmában, eredetében, definíciójában stb.) a keresztény nyugat tudatát és önképét formáló küzdelmek születte;
- mai jelentését, kora újkori előzmények után, a felvilágosodás, a gyarmatosítás, a szekularizáció és a liberális kapitalizmus történelmi és politikai fejleményeivel összefüggésben nyerte el, és lett
- a világi/vallási szféra kettéválasztására épülő modern világkép aládúcolásának, a gyarmatosító uralmi aspirációk szentesítésének, vagy éppen az ugyanezen ideologikus konfigurációk játékterében mozgó tudományos tevékenység önigazolásának eszköze, illetve az ezeket konstituáló diszkurzív folyamatok kifejeződése,
- mely a korábban általa fogalmilag érintetlen korok és kultúrák jelenségeinek osztályozására történő anakronisztikus kiterjesztésével eltorzította, és a nyugati szupremáciát mintegy igazolva domesztikalta azokat azáltal, hogy globális érvényűséget kölcsönzött az őt kibocsátó diskurzusnak.<sup>32</sup>

A vallást denaturalizáló kritika ráadásul a vallásfenomenológia, és különösen a Mircea Eliade nevével fémjelzett vallástörténeti iskola kriptoteológiai természetét felrováó korábbi vádakát egy ügyes manőverrel minden olyan tudományos vállalkozásra kiterjesztette, mely a vallás szót szociokulturális jelenségek leíró-elemző kategóriájaként használni meri.<sup>33</sup> Az egyetlen helyes magatartás, ha felhagyunk a különböző definíciók, magyarázó, összehasonlító stb. próbálkozásokkal, és egyszerűen dekonstruáljuk azt és származékait.<sup>34</sup> Ez viszont a hatalom- és ideológia-terhelt *niche*-képzés eredményének tekintett vallástudomány szempontjából sem közömbös, mely csupán önmaga elsáncolására és egy domináns diskurzus fenntartására alkotja meg tárgyát szüntelen, és bástyázza körül infrastrukturálisan.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Asad 1993, 29; Smith 1982, xi.

<sup>32</sup> Smith 1964, 39–47; 1998, 269–280; Dubuisson 1998, 19. és 23; Fitzgerald 2003, 210–211. és 225–227; McCutcheon 2004, 322–324; Masuzawa 2005, 20; Nongbri 2013, 106–131.

<sup>33</sup> „... the importation of theological discourses into the (supposed) analysis of religious data could be the notion of religion itself.” Arnal 2013, 107.

<sup>34</sup> Fitzgerald 1996, 216; Fitzgerald 2000 12; Arnal–McCutcheon 2013, 24–25.

<sup>35</sup> Fitzgerald 2003, 212.

A vallás és kutatásának további sorsát illetően ebben a perspektívában két út mutatkozik: az egyik a semmibe vezet, a másik provincializál.

Az első verzió szerint ahelyett, hogy – kevés meggyőző erővel – fogalmi alternatívákkal kísérelnénk meg kiváltani,<sup>36</sup> legegyszerűbb, ha lemondunk a szó használatáról, az „etnocentrikus fantázián” alapuló, vallástudománynak nevezett „adminisztratív fikciót” pedig egy új antropológiába, vagy általános interdiszciplináris kultúratudományba olvasztva konceptualizáljuk újra.<sup>37</sup> A másik megoldás megtartaná a vallást mint üres, meghatározott tartalommal nem bíró fogalmat, mely nem egyéb, mint „hatékony eszköz, mely révén az emberi közösségek megalkotják és autoritással ruházzák fel gyakorlataikat és intézményeiket.”<sup>38</sup> A vallás kutatójának feladata ezen kategória adott tudásrészeire rá vonatkozó diszkurzív gyakorlatában betöltött funkciójának és használatának kritikai elemzése lenne más hasonló kategóriákhoz (állam, politika stb.) és a diskurzust kialakító erőkhöz fűződő viszonyában.<sup>39</sup> A vallástudomány tehát – egy sajátos elméleti perspektívaváltásban – a vallást érintő terminológiai vitákból magát korábban valóságos részterületté kinövő tevékenységgel azonosulna, mely tulajdonképpen tárgyaként a vallásról folyó diskurzust ismeri fel, különös hangsúllyal annak ideológiai-politikai vetületére.

### *Diszkurzív vallástudomány*

A magát diszkurzív vallástudománynak nevező irányzat a harmadik évezredben kapott lábra, de önálló arculatának kibontakozása és egyre markánsabb jelenléte a 2010-es évek fejleménye.<sup>40</sup> Bár inspirációban, ismeretelméleti előfeltevésekben, módszerekben és konceptuális eszköztárban nagy az átfedés, kibontakozásában az eddig ismertektől eltérő vonásokat mutat. A rajtvonalat továbbra is Foucault rajzolja fel, de most nem a hatalom, hanem a diskurzus a kulcsfogalom. A ideológiai-kritika helyét a saját alapjainak esetlegességével is tisztában lévő folytonos kritikai reflexió veszi át, a dekonstrukcionista vezérmotívumot pedig egy visszafogottabb, inkább a kommunikatív és közösségi cselekvésre érzékeny hermeneutikai-interpretatív habitus váltja fel.<sup>41</sup> Normatív vallástudományi vízió helyett csak egy kutatási perspektívaként tekint magára, melynek célja, hogy „...átvilágítsa és történetileg láttassa a vallásra vonatkozó tudás társadalmi szerveződését”, a kommunikatív struktúraként és gyakorlatként felfogott diskurzust, mely

<sup>36</sup> Például: „*formations cosmographiques*” Dubuisson 1998, 33–34. és 276.

<sup>37</sup> Fitzgerald 2000, 10 és 17; King 1999, 59–60; Dubuisson 2006, 166; Flood 2006, 51.

<sup>38</sup> McCutcheon 1997, 456; McCutcheon 2006, 155.

<sup>39</sup> Arnal 2000, 30; Fitzgerald 2007, 312.

<sup>40</sup> Az előzményekre és szábra szökkenésre von Stuckrad 2003, 266; von Stuckrad 2013, 8–13.

<sup>41</sup> von Stuckrad 2003, 268; von Stuckrad 2013, 24.



“...létrehozza, legitimálja és fenntartja a jelentések szerkezetét és a társadalmi valóságot.”<sup>42</sup>

A diszkurzív vallástudomány a vallás fogalmát explicit módon az üres jelölő (*empty signifier*) fogalmával konceptualizálja, pontosabban helyettesíti be.<sup>43</sup> Ebben az esetben viszont ez nem üres gesztus, mert amíg a dekonstrukció harcol vele, addig diszkurzív megközelítésben a vallás tényleg csak annyiban van jelen, amennyiben a vallásra vonatkozó diskurzusban létezik.<sup>44</sup> A vallás mint üres jelölő diskurzusa nem egyéb, mint ezen üresség metadiskurzusa. Nem le vadászni akarja az elefántot, hanem kikerüli. A diszkurzív vallástudomány a tárgy tekintetében ilyenformán a klasszikus és naturalista vallástudomány álláspontjain *kívül* helyezkedik el, az általános identitásproblémák pedig hidegen hagyják.

### *A posztmodern vallástudomány bírálata*

A posztmodern hullámverése nyomán felhabzó végeláthatatlan polémia természetesen a vallást és fogalmát dekonstruáló-elimináló narratíva mentén csúcsosodott ki, melynek metafizikai, ismeretelméleti vonatkozásait, logikai és tárgyi tévedéseit tanulmányok tömege boncolgatja és szedi ízekre mind a mai napig. Az alábbiakban csak a legalapvetőbb tévedésekre és ellenérvekre hívom fel a figyelmet.<sup>45</sup>

A kritikai álláspontot tarthatatlanná teszi, hogy konklúziójában téves dichotómiáktól, azonosításoktól és a különbségtételek hiányától szenvedő irreleváns érvekkel operál; *ad hominem* érvelési stratégiákat alkalmaz, melyek az eredet és keletkezés kontextusára (*genetic fallacy*) vagy a használat módjára és a mögötte meghúzódó motivációkra és érdekekre (*functional fallacy*) apellálnak; gyakran egyoldalú és hibás történeti rekonstrukciókra épül; egy valóban következetes reflexió esetén az alkalmazott kritikai apparátust éppolyan joggal fordíthatná saját maga ellen is. Konkrétan és részletezve:

- fogalmaink valóságvonatkozása független konstruált természetüktől, amiből az sem következik, hogy az általuk jelölt dolgok valamilyen metafizikai lényegét próbálnák kifejezni;<sup>46</sup>

<sup>42</sup> von Stuckrad 2013, 5 és 14. A diskurzus bővebb definíciójára von Stuckrad 2014, 11.

<sup>43</sup> Taira 2013, 45. Az üres jelölőre mint „tartalom nélküli vagy nagyon bizonytalan tartalmú, még nem létező szignifikátumra” Máté-Tóth 2013, 111–118.

<sup>44</sup> von Stuckrad 2013, 17.

<sup>45</sup> Az általános és specifikus kritika tartalmi elemeinek többségére Segal 2005, 211–213; Segal, 2006, 132–138; Riesebrodt 2010, 8–15; Schilbrack 2010, 118–135; Borbély 2018, 62–71; Schilbrack 2020, 90–92.

<sup>46</sup> Schilbrack 2012, 103. Robert Segal frappáns megfogalmazásában: „...what is the force of the claim, made by Dubuisson and so many others, that the category religion is ‘constructed’? What is the alternative: revealed?” Segal 2006, 138.

- egy fogalom születési helyétől és idejétől idegen kontextusra való kiterjeszhetőségének kétségbevonása mellőzi a felfedezés és a kitalálás mibenléte közötti elemi különbségtételt (vö. gravitáció);<sup>47</sup>
- a vallás és kultúra elválaszthatatlansága nem azonos az egymástól való megkülönböztethetetlenlenséggel;
- a vallás nyugati keresztény kultúrkörben bevett fogalmának biztosan nincs minden korszakban és kultúrában lexikai és szemantikai ekvivalense, de ez nem egyenlő egy neki többé-kevésbé megfeleltethető jelentéstartalommal bíró kifejezés vagy funkcionálisan egyenértékű konceptualizáció és gyakorlat hiányával, melynek leíráshoz hasznos modellként szolgálhat;
- a vallásfogalom eredete és használata, ill. ideológiai-politikai állásfoglalások és célok közötti magyarázó összefüggés tételezése még egy esetleges kielégítő demonstráció esetén is irreleváns a fogalom tudományos és analitikus értékére és használhatóságára nézve;<sup>48</sup>
- a saját igazolásukra szemezgető és mindenütt a saját szempontjaikat vélelmező történeti/tudománytörténeti narratívákkal szemben komparatív alapon kimutatható a valóság egy sajátos, vallásinak is nevezhető aspektusának korokon és kultúrákon átívelő jelenléte, mely nem a modernitás valósi/szekuláris és származékos bináris kódjai mentén értelmezhető, és nem mindig dominancia- és hegemoniatörekvések szolgálatában áll;<sup>49</sup>
- a kritikai dekonstrukció és ideológiakritika „nagy elbeszélése” is csak egy saját célra legyártott és belakott diskurzust legitimál, megerősítve ezáltal előállítója vallástudományi piacon elfoglalt pozícióját;<sup>50</sup>
- miközben nem egyéb, mint a modernitás és gyarmatosítás ideológiájának legújabb fejezete, mely „újra csak magának követeli az autoritást annak meghatározására, mi valóságos és mi nem”,<sup>51</sup>
- következetesen alkalmazva pedig egy önfelszámoló retorikai projekt harci aláfestő zenéje, melynek végén nem marad más, csak „kakofónia, vagy csend.”<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Bruce 2011, 108.

<sup>48</sup> Tipikus stratégia a „náci kártya” vallástudományi megfelelője, az Eliade-kártya kijátszása, mely ideológiai alapon próbál diszkreditálni egy tudományos szempontok szerint is mérlegre tehető gyakorlatot.

<sup>49</sup> Rennie 2000, 108; Casadio 2016, 37–46; Orsi 2008, 137.

<sup>50</sup> Rennie 2000, 105 és 110; Stausberg 2013, 493.

<sup>51</sup> Orsi, R. A.: Introduction. In: Orsi 2012, 9.

<sup>52</sup> Bruce 2011, 108. Amit egyébként a dekonstrukció atyja, Derrida is bizonyos értelemben elővételezett: „...l’entreprise de déconstruction est toujours d’une certaine manière emportée par son propre travail.” Derrida 1967, 39.

A vita – javarészt ugyanazon érvek és ellenérvek egyre választékosabb újramelegítésével – kitartóan folyik tovább és aligha fog egyhamar véget érni, hiszen mélyen beágyazódott a vallástudomány történetébe és a kritikai oldal sem feltétlenül érdekelt annak lezárásában.<sup>53</sup> Mindazonáltal nem valószínű, hogy a metaparadigmatikus közös nevezőt a posztmodern fogja szolgáltatni. Egy nemlétező, legjobb esetben üres jelölőként konceptualizált heurisztikus eszköz köré szerveződő, egymással esetlegesen érintkező projektek numerikus összességére a terület egysége nem alapozható. Ebben a tekintetben egyet kell értenünk Timothy Fitzgeraldtal: „Ha a »vallás« bármi lehet, akkor az valójában semmi.”<sup>54</sup> Márpedig az általános tapasztalat azt mutatja, hogy bár a korábbi magától értetődés és bizonyosság – nem utolsósorban a posztmodern kritikának köszönhetően – szertefoszlott, a terület identitását és kontinuitását talán legjobban kifejező vallás mint tárgy valamilyen fogalmáról a kutatás nem fog lemondani.<sup>55</sup>

A diszkurzív vallástudományi program szintén nem tűnik alkalmasnak arra, hogy metaparadigmatikus státuszra emelkedjen, különösen úgy, hogy nem is igen ambicionálja azt. A diskurzusra fókuszáló harmadlagos (*third-order*) elemzési szintjén pedig a vallási kijelentések igazságtartalma és a fogalom jelentése után a lét kérdése is felfüggesztésre kerül. Ez a közömbösség ugyanakkor lehetővé teszi, hogy egy új nézőpontból értékes adalékokkal tegye teljesebbé azon jelenségre vonatkozó tudásunkat, melyre a tudományos és/vagy laikus közbeszéd általában gondol, amikor vallásról beszél.<sup>56</sup>

### Irodalom

- Allen, D.: Phenomenology of religion. In: Hinnells, J. R. (szerk.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge, London – New York, 2005, pp. 182–207.
- Ambasciano, L.: *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*. Bloomsbury, London – New York, 2019.
- Arnal, W.: Definition. In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (szerk.): *Guide to the Study of Religion*. Continuum, London, 2000, pp. 21–34.
- Arnal, W. E. – McCutcheon, R. T.: *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of “Religion”*. Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Asad, T.: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press, Baltimore – London, 1993.

<sup>53</sup> Találó megfogalmazással: „Once the dragon is slain, whence the knight?” Warne 2004, 26.

<sup>54</sup> Fitzgerald 2003, 230.

<sup>55</sup> Stausberg 2007, 301.

<sup>56</sup> Bergunder 2014, 279–280. És ezzel a szemlélettel természetesen a többi vallásnak tekintett jelenség is kiválóan megszólítható.

- Berger, P. L.: *The Social Reality of Religion*. Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
- Blum, J. N.: Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies. *Journal of the American Academy of Religion* 80 (2012/4), pp. 1025–1048.
- Borbély, G.: *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*. Osiris, Budapest, 2018.
- Bourdieu, P. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, Paris, 1982.
- Bruce, S.: Defining Religion: a Practical Response. *International Review of Sociology* 21 (2011/1), pp. 107–120.
- Bulbulia, J. – Slingerland, E.: Religious Studies as a Life Science. *Numen* 59 (2012/5–6), pp. 564–613.
- Bush, S. S.: *Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Carrette, J.: Foucault and the Study of Religion.” In: King, R. (szerk.): *Religion, Theory Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* Columbia University Press, New York – Chichester, 2017, pp. 488–495.
- Casadio, G.: Historicizing and Translating Religion. In: Stausberg, M. – Engler, S. (szerk.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford University Press, Oxford, 2016 pp. 33–51.
- Cox, J. L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. Continuum, London, 2006.
- Csordas, Th. J.: Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology* 45 (2004/2), pp. 163–185.
- Derrida, J.: *De la grammatologie*. Minuit, Paris, 1967.
- Dubuisson, D.: *L'Occident et la Religion. Mythes, science et idéologie*. Éditions Complexe, Bruxelles – Paris, 1998.
- Dubuisson, D.: Response. *Religion* 36 (2006/3), pp. 165–175.
- Eliade, M.: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*. (ford. Vargyas Z.) Cartaphilus, Budapest, 2002.
- Eliade, M.: *Vallástörténeti értekezés*. (ford. Sujtó L.) Helikon, Budapest, 2014.
- Engler, S.: Constructionism versus what? *Religion* 34 (2004/4), pp. 291–313.
- Engler, S.: ‘Religion,’ ‘the Secular’ and the Critical Study of Religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 40 (2011/4), pp. 419–442.
- Engler, S.: Why be critical? Introducing a Symposium on *Capitalizing Religion*. *Religion* 46 (2016/3), pp. 412–419.
- Fitzgerald, T.: Religion, Philosophy and Family Resemblances. *Religion* 26 (1996/3), pp. 215–236.

- Fitzgerald, T.: *The ideology of religious studies*. Oxford University Press, New York – Oxford, 2000.
- Fitzgerald, T.: Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus. *Method and Theory in the Study of Religion* 15 (2003/3) pp. 209–254.
- Fitzgerald, T.: *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.
- Fitzgerald, T. Critical Religion and critical Research on Religion: Religion and Politics as modern Fictions. *Critical Research on Religion* 3 (2015/3), pp. 303–319.
- Flood, G.: Reflections on Tradition and Inquiry in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 74 (2006/1), pp. 47–58.
- Foucault, M.: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. (ford. Fázsy A. – Csűrös K.) Gondolat, Budapest, 1990.
- Foucault, M.: *A tudás archeológiája*. (ford. Perczel I.) Atlantisz, Budapest, 2001.
- Geertz, A. W.: Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010/4), pp. 304–321.
- Goldstein, W. S. – King, R. – Boyarin, J.: Critical Theory of Religion vs. critical Religion *Critical Research on Religion* 3 (2016/1), pp. 3–7.
- Hoppál B.: A vallásfenomenológiától a vallástörténetig – a vallástudomány útja. In: Hoppál B. (szerk.): *Előadások a vallásról*. Budapest, 2007, pp. 25–38.
- Hoppál B.: A Nemzetközi Vallástörténeti Társaság erfurti konferenciája. *Vallástudományi Szemle* 11 (2015/2), pp. 125–127.
- Huss, B.: The Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 27 (2015/2), pp. 97–103.
- Jensen, J. S.: Where is the Future for the Study of Religion? On Consilience, Anomalous Monism and a Biocultural Theory of Religion. In: Petersen, A. K. et al. (szerk.): *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*. Brill, Leiden – Boston, 2019, pp. 115–129.
- King, R.: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the mystic East'*. Routledge, London – New York, 1999.
- King, R. The Copernican Turn in the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013/2), pp. 137–159.
- Krech, W.: Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2006/2), pp. 97–113.
- Lawson, Th.: Review of The Study of Religion in Colleges and Universities. *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973/2), pp. 298–302.

- Lawson, E. Th.– McCauley, R. N.: Crisis of Conscience, Riddle of Identity: Making Spaces for a Cognitive Approach to Religious Phenomena. *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993/ 2), pp. 201–223.
- Leuuw, van der G.: *A vallás fenomenológiája*. (ford. Bendl, J. – Dani T. – Takács L.) Osiris, Budapest, 2001.
- Masuzawa, T.: *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 2005.
- Máté-Tóth A.: *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013.
- McCutcheon, R. T.: *Manufacturing Religion The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1997.
- McCutcheon, R. T.: A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual. *Journal of the American Academy of Religion* 65 (1997/2), pp. 443–468.
- McCutcheon, R. T.: Dispatches from the “Religion” Wars. In: Light, T. – Wilson, B. C. (szerk.): *Religion as a Human Sacrifice. A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*. Brill, Leiden – Boston, 2004, pp. 161–189.
- McCutcheon, R. T.: Critical Trends in the Study of Religion in the United States. In: Antes, P. – Geertz, A. W. – Warne, R. R. (szerk.): *New Approaches to the Study of Religion. Volume 1. Regional, Critical, and Historical Approaches*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, pp. 317–343.
- McCutcheon, R. T.: The Resiliency of Conceptual Anachronisms: on Knowing the Limits of ‘the West’ and ‘Religion’. *Religions* 36 (2006/3), pp. 154–165.
- Mezei B.: Vallástudomány és vallásfilozófia. *Vallástudományi Szemle* 4 (2008/4), pp. 17–33.
- Mezei, B.: Memes, Possible Worlds, and Quantum Theory: New Perspectives in the Study of Religion.” In: Kovács Á. – Cox, J. L. (szerk.): *New Trends and Recurring Issues in the Study of Religion*. L'Harmattan, Budapest, 2014, pp. 160–179.
- Moran, J.: *Interdisciplinarity*. Routledge, London – New York, 2002.
- Nongbri, B.: *Before Religion. A History of a Modern Concept*. Yale University Press, New Haven – London, 2013.
- Orsi, R.: The “So-Called History” of the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2008/2), pp. 134–138.
- Orsi, R. A.: Introduction. In: Orsi, R. A. (szerk.): *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 1–13.
- Otto, R.: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő racionális és viszonya az irracionálishoz*. (ford. Bendl J.) Osiris, Budapest, 2001.

- Pals, D. L.: Autonomy revisited: A Rejoinder to its Critics. *Religion* 20 (1990/1), pp. 30–37.
- Rennie, B.: Manufacturing McCutcheon: the Failure of Understanding in the Academic Study of Religion. *Culture and Religion* 1 (2000/11), pp. 105–112.
- Riesebrodt, M.: *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*. (ford. Rendall, S.) The University of Chicago Press, Chicago – London, 2010.
- Rudolf, K.: Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft. In: Rudolf, K. (szerk.): *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Brill, Leiden – New York – Köln, 1992, pp. 37–66.
- Ryba, Th.: Phenomenology of Religion. *Religion Compass* 3 (2009/2), pp. 253–287.
- Schilbrack, K.: Religions: Are There Any? *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010/4), pp. 1112–1138.
- Schilbrack, K.: The Social Construction of “Religion” and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012/2), pp. 97–117.
- Schilbrack, K.: A Metaphysics for the Study of Religion: A Critical Reading of Russell McCutcheon. *Critical Research on Religion* 8 (2020/1), pp. 87–100.
- Schimmel, A.: Summary of the Discussion. *Numen* 7 (1960/2), pp. 235–239.
- Segal, R. A.: In Defense of Social Scientific Naturalism: A Response to David Ray Griffin. *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000/1), pp. 133–141.
- Segal, R. A.: The Function of “Religion” and “Myth”: A Response to Russell McCutcheon. *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2005/1), pp. 209–213.
- Segal, R. A.: Dubuisson’s The Western Construction of Religion. *Religion*. 36 (2006/3), pp. 131–138.
- Segal, R. A.: Kuhn and the Science of Religion. *Religion* 39 (2009/4), pp. 352–355.
- Smith, J. Z.: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Smith, J. Z.: Religion, Religions, Religious. In: Taylor, M. C. (szerk.): *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago University Press, Chicago, 1998, pp. 269–284.
- Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. The New American Library of World Literature, New York, 1964.
- Slingerland, E.: *What Science Offers the Humanities. Integrating Body and Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Stamler Á.: Rudolf Otto munkássága az apologetika, az irracionális és a naturalizmus metszéspontjában. In: Hoppál B. – Szilágyi Zs. (szerk.): *Születés a ha-*

- lálban: vallás és megújulás*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest, 2021, pp. 57–68.
- Stausberg, M.: The Study of Religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and History until World War II. *Religion* 37 (2007/4), pp. 294–318.
- Stausberg, M. The Study of Religion(s) in Western Europe III: Further Developments after World War II. *Religion* 39 (2009/3), pp. 261–282.
- Stausberg, M.: *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of "Religion"*. By William E. Arnal and Russell T. McCutcheon. Oxford and New York: Oxford University Press, 2013. *Numen* 60 (2013/4), pp. 492–494.
- Stausberg, M. – Engler, S. (szerk.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Routledge, London – New York, 2011.
- Strenski, I.: *Understanding Theories of Religion. An Introduction*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2015.
- Taira, T.: Making Space for discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43 (2013/1), pp. 26–45.
- Taira, T.: Discourse on 'Religion' in Organizing Social Practices: Theoretical and Practical onsiderations. In: Wijzen, F. – von Stuckrad, K. (szerk.): *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Brill, Leiden – Boston, 2016, pp. 125–146.
- Tooby, J. – Cosmides, L.: The Psychological Foundations of Culture. In: Barkow, J. H. Cosmides L. – Tooby J. (szerk.): *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 19–136.
- Tuckett, J.: Prolegomena to a Philosophical Phenomenology of Religion. A Critique of Sociological Phenomenology. *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018/2), pp. 97–136.
- Tuckett, J.: What is Phenomenology? *The Religious Studies Project Blog*. January, 20 2012 <http://www.religiousstudiesproject.com/2012/01/20/jonathan-tuckett-what-is-phenomenology/> (letöltés 2020. 04. 24.)
- von Stuckrad, K.: Discursive Study of Religion: From States of The Mind to Communication and Action. *Method and Theory in the Study of Religion* 15 (2003/3), pp. 255–271.
- von Stuckrad, K.: Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013/1), pp. 5–25.
- von Stuckrad, K.: *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. De Gruyter, Boston – Berlin, 2014.
- Warne, R. R.: New Approaches to the Study of Religion in North America. In: Antes, P. – Geertz, A. W. – Warne, R. R. (szerk.): *New Approaches to the Study*



- of Religion. Volume 1. Regional, Critical, and Historical Approaches.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, pp. 13–41.
- Wilson, B. C.: From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion. In: Idinopulos, Th. A. – Wilson, B. C. (szerk.): *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations.* Brill, Leiden, 1998, pp. 141–162.
- Xygalatas, D.: On the Way Towards a Cognitive Historiography: Are We There Yet? *Journal of Cognitive Historiography* 1 (2014/2), pp. 193–200.
- Xygalatas, D.: Bridging the Gap: the Cognitive Science of Religion as an Integrative Approach. In: Petersen, A. K. et al. (szerk.) *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz.* Brill, Leiden – Boston, 2019, pp. 255–272.



*Mezei Balázs M.*

## MÁSVILÁG: A HALÁLKÖZELI TAPASZTALATOK VALLÁSTUDOMÁNYI JELENTŐSÉGE

### **Abstractum**

Kerényi Károly szerint minden vallás magva a „születés a halálban” motívuma. Vallástudományi szempontból itt két fő kutatási irány adódik: az egyik az empirikus, amely minél szélesebb körben tekinti át az egyes hagyományokat és feltárja bennük a halál, az újjászületés, „a halálban való születés” előfordulásait. A másik: e motívumok összehasonlítása és magasabb szintű értelmezése. Mivel a halál és születés az emberi létezés alapmozzanatai, a rájuk vonatkozó reflexiók szilárd empirikus alappal bírnak. Ami mélyebb vizsgálatot igényel, az értelmezések tartalmának és jelentőségének áttekintése. Ebben nagy segítséget jelent a nem utolsósorban magyar indíttatású vizsgálati irány kibontakozása,<sup>1</sup> amelyet C. G. Jung saját tapasztalata alapján dolgozott fel,<sup>2</sup> majd Raymond Moody tette széles körben ismertté:<sup>3</sup> az ún. halálközeli tapasztalatok (NDE, „near-death experience”). Kutatások igazolják, hogy e tapasztalatok jelen vannak a régmúlt és a jelenkor vallási formáiban.<sup>4</sup> E kutatások önálló területet alkotnak,<sup>5</sup> amely egyszerre foglalkoztatja a thanatológusokat, a pszichológusokat és az elmekutatókat.<sup>6</sup> A téma széles és szerteágazó, ezért mondandómban csak a következőre koncentrálok: 1. A vallástudomány módszertana szempontjából milyen értéke van ezeknek a beszámolóknak? Mit kezdhet velük egy megalapozott metodológia? 2. Mennyire elterjedtek ezek a beszámolók időben és térben, illetve az érintett személyek körében? 3. Tartalmilag lehetséges-e magasabb tipika felállítása? 4. Milyen tudományos, ezen túl vallástudományi haszonnal jár a terület kutatása? 5. E témakör kapcsán milyen interdiszciplináris következtetéseket engedhetünk meg a különféle kutatási irányok összefüggéséről?

### **Bevezetés**

A halálközeli tapasztalatok (HKT; near-death experience, NDE) az a terület, amellyel a vallástudománynak saját módszertani összefoglalóm szerint is ki-

---

<sup>1</sup> Karinthy 1936; Jankovich 1993.

<sup>2</sup> Jung 1961.

<sup>3</sup> Moody 1975.

<sup>4</sup> Zaleski 1987; Koslowski 2002; Shushan 2009.

<sup>5</sup> Batthyany 2018.

<sup>6</sup> Lommel 2007; Engmann 2014.

emelten kell foglalkozni.<sup>7</sup> Hangsúlyozom, hogy nem ez az egyetlen kiemelt terület; az agykutatás, a mémelmélet, az összehasonlító kultúrakutatás, a vallástörténet, pszichológia, szociológia ugyancsak fontos terrénumok. Ezeket végeredményben a vallási valóságra való közvetlen reflexió alapozhatja meg, amely fundamentális vizsgálódás: a filozófiához tartozik.<sup>8</sup> A fundamentális nézet rászorol továbbá az átfogó, architektonikus gondolkodásra, amelyet jelenleg „apokaliptika” címszó alatt gondolok át.<sup>9</sup> Ebben a kontextusban a halálközeli tapasztalatok közege, ennek feltárása és elemzése, fenomenológiája és hermeneutikája a tisztán pozitív, tényleíró megközelítések és az apokaliptikus színopszis között helyezkedik el: tartalmazza a tényleírás egyes formáit, valamint lehetővé teszi ennek fenomenológiáját, hermeneutikáját, feltáró-értelmező kifejtését. Félő azonban, hogy konklúziója merőben tipikus lesz, nem pedig lényegszerű. Ahhoz, hogy lényegi konklúziókhöz jussunk, a tudományhierarchiában is magasabb szintre kell lépünk.

Mindemellett mégis kiemelt fontosságú a HKT bevonása a vallástudomány körébe. Ezt világhossá tette az 1960-as évektől kezdve egyre szélesebb körben elterjedő kutatás, amely kezdetben élménybeszámolókból állt, amelyek az alanyra kivételesen nagy hatással voltak, ahogyan ez megtörtént Jankovich Istvánnal.<sup>10</sup> Ez az élménybeszámoló egy volt csupán azon számos publikáció között, amelyek a 20. század második felében napvilágot láttak. Közismert, hogy az első átfogó beszámoló-gyűjteményt Raymond Moody publikálta 1975-ben,<sup>11</sup> amelyet több más gyűjtemény is követett. Fokozatosan derült fény arra, hogy a vizsgált terület, a „halálközeli” vagy akár „halálon túli” tapasztalat a világirodalom egyik leggyakoribb témája. Ezen belül a vallásinak nevezhető hagyományok súlyponti motívuma, amely a vizsgálatok szerint a kezdetektől jelen vannak,<sup>12</sup> az eszmetörténetet lényegesen meghatározzák,<sup>13</sup> ideértve a keresztény nyugatot is. Ami ez utóbbit illeti, Jézus feltámadás-történeteinek magva egyfajta HKT; ideértve Szent István vértanú tanúságát vagy Szent Pál megtérését, mennyei utazását is. A legmonumentálisabb efféle összefoglaló ismeretesen Dante Alighieri *Divina commediája*.

A vallási és szépirodalmi műveknél érthetően keveredik a tényanyag, a mitikus háttér, az értelmezés és a hagyománykezelés megannyi tényezője. Amikor azonban olyan beszámolókról van szó, amelyek viszonylag ismert és viszonylag megbízható körülmények között keletkeztek, amelyek tehát legalábbis forrásszinten ellenőrizhetők – noha tartalmukban ugyancsak keveredhet nyelvi-kulturális

<sup>7</sup> Mezei 2017b.

<sup>8</sup> Mezei 2003; Mezei 2004–2005; Mezei 2013; Mezei 2017a.

<sup>9</sup> Mezei 2017a, 344.

<sup>10</sup> Jankovich 1984; Jankovich 1992.

<sup>11</sup> Moody 1975.

<sup>12</sup> Zaleski 1987; Koslowski 2002; Shushan 2009.

<sup>13</sup> Platón, *Állam*, 514–518, in Cooper 1997, 1132–1137; Cicero 2002.

háttér, vallási hit stb. –, mindenképpen felmerül az a kérdés, hogy egy szigorúan tudományos vallásfelfogás hogyan viszonyuljon ehhez a forrásanyaghoz. Véleményem szerint úgy kell szemlélnünk ezt az anyagot, mint a számos szaktudomány forrásanyagát, azaz szóbeli és írásbeli összefoglalókat, amelyek megfelelő módszerességgel feldolgozhatók és bizonyos következtetéseket megengednek. E következtetések első megközelítésben valószínűsíthetőek és interdiszciplináris összefüggésben értelmezendők.<sup>14</sup> Ezért a következőkben a fent említett öt kérdést válaszolom meg a megszabott terjedelmi keretek között.

### **1. A vallástudomány módszertana szempontjából milyen értéke van ezeknek a beszámolóknak? Mit kezdhet velük egy megalapozott metodológia?**

Ismeretes, hogy Moody eredeti szövegkiadását számos további követte mind Moodytól, mind másoktól. A szövegek, beszámolók viszonylagos hitelességét nincs okunk kétségbe vonni. A „viszonylagos” itt nem jelent többet, mint azt a korlátosságot, mely felfogásaink, emlékezetünk, kifejezésünk jelentős részét érinti: egyrészt feltételezendő a tárgyszerűség, tartalmi pontosság törekvése, másrészt mégsem szabad azt gondolnunk, hogy a törekvés akadálytalanul érvényesülhet. Az emlékezteléktan bőséges felvilágosítással szolgál arra, hogy akár közeli események felidézésében is számos tévedést követünk el, sajátos értelmezéseket alkalmazunk, illetve figyelmen kívül hagyunk fontos vonásokat, azaz egy minta szerint szelektálunk. Ezzel együtt mégis mondhatjuk, hogy a kortárs beszámolók megbízhatósága semmiképpen sem alacsony; ez a megbízhatóság a nyilatkozók szándékára vonatkozik, aminek eredménye az, hogy az ilyen forrásanyag felhasználható, elemezhető, értelmezhető.

A vallástudomány bőségesen használ hasonló beszámolókat. Szentnek tekintett iratok, legendák, hagyományok, orális tradíciók minden esetben a fenti korlátosság alá esnek. A lejegyzők, feljegyzők, továbbítók szándéka nagyjából egységesen megállapítható, az eredmény azonban a korszak, a kultúra, a nyelv, esetleg a fordítás, a műfaj, az egyén, valamint a másolók és továbbítók szempontjait is tükrözi. Vallástörténeti elemzések során mégis alapanyagként fogadjuk el az iratokat, a szájhagyományt, vagy az archeológiai leleteket a maguk minden töredékességével egyetemben, ideértve a mi szempontjaink, elemzéseink és értelmezésünk szelektivitását is. Az efféle anyag mégis forrásként jelenik meg, amelyet tipizálva, az egyes típusokat meghatározva, másokkal összevetve, történeti, formai, tartalmi változásait figyelembe véve fogalmakhoz jutunk. Ezen túlmenően a saját értelmezésünk által implikált horizontot is feltételezünk és érvényesítünk, amely alatt az anyag egységesen kezelhető.

---

<sup>14</sup> Vö. Batthyany 2018.

Ezért a vallástudománynak nincs félnivalója a HKT forrásanyagaitól. Akár orális, akár írott, kortárs vagy évtizedekkel ezelőtti, saját kultúránkba vagy más-hová tartozó, alapanyagként tökéletesen megfelel a további feltárás, elemzés, implikációk kifejtése céljából. Amire különösen figyelni kell, az egyrészt az anyag korlátossága, másrészt a saját értelmezésünk mintázata. A forrásfeldolgozás tehát nemcsak az eredeti anyagok korlátosságát kell figyelembe vennie, hanem reflektálnia szükséges az értelmező helyzetére, horizontjára is. Míg az első gyakorta megjelenik a forrásfeltárás követelményei között, az utóbbira ritkán utalunk, noha saját korunk, kultúránk, nyelvünk, személyes perspektívánk is hozzájárul a korlátossághoz. Ezen úgy tudunk segíteni, hogy a forrásanyagból kiemelt empirikus típusokat lényegi elemzésnek, régebbi kifejezéssel hermeneutikának vetjük alá, aminek törekvése lényegi formák és tartalmak megragadása. Ez a most alkalmazott megközelítés egyrészt fundamentális szereppel bír, azaz módszertani bevezető mérlegelés; másrészt – legalábbis felfogásomban – lehetővé teszi az architektonikus áttekintést is, egyfajta tipikát, amelyet megközelítőlegesen vázolhatunk. Ezt neveztem „apokaliptikának” egyes munkáimban, azaz olyan áttekintésnek, amely képes nemcsak a teljes tipikát mint lehetőséget figyelembe venni, hanem egyben az értelmezés állandó változását, megújulását is.<sup>15</sup>

## **2. Mennyire elterjedtek ezek a beszámolók időben és térben, illetve az érintett személyek körében?**

Miként utaltam rá, az elmúlt évtizedek kutatásai világossá tették, hogy a HKT és az ezzel kapcsolatba hozható beszámolók nemhogy periferikusak lennének a vallási formákban, hanem egyenesen középpontiak. S itt nemcsak egy-egy kultúráról van szó. Gregory Shusan élesen rávilágított arra, hogy a vallási hagyományok döntő többsége a túlvilághiten alapszik, s ez a túl- vagy másvilághit beszámolókon, élményközvetítéseken, ezek összefoglalásain nyugszik. A sámánizmus ilyen tartalmú forrásanyagát Hoppál Mihály sokoldalúan kifejtette, úttörő tevékenységet végezvén, amely ma már elsődleges nemzetközi jelentőségű.

Vegyük példaképpen a hellenisztikus vonalat: az, hogy Platón az Államot a pamphüliai Ér „látomásával” (azaz az illető HKT-ának beszámolójával) zárja, műfaji okokból egyértelműen kulcsfontosságúnak minősíthető: az Állam utolsó szövegrésze gyanánt ez a beszámoló az egész munka kontextusát, lényegét és értelmét kívánja meghatározni. Ugyanígy Cicero elveszett Állam című művének fennmaradt utolsó fejezete, amelyet közismerten „Scipio álmaként” emlegetünk. Ez az ún. álom valójában HKT összefoglalása, amely a világrend áttekintését nyújtja és megvilágítja mindennek az értelmét, a római világhatalom jelentőségét is ide-

---

<sup>15</sup> Mezei 2017a, 344.

értve. Az Újszövetség utolsó könyve „János jelenései”, valójában túlvilági tapasztalatainak összefoglalása, amely az egész Szentírás lényegét kívánja rejtjeles formában kifejezni. Ez a műfaji jellegzetesség visszatérő a hellenisztikus irodalomban: az utolsóként beillesztett rész, fejezet, könyv vagy szöveg az egész lényegét tárja fel (ahogyan a deutero-platonikus Epinomisz szövege is a platóni korpusz egészére nézve).

Kiemelhetjük tehát, hogy mind térben, mind időben a HKT széles körben elterjedt. Fontos megjegyezni azonban, hogy a kortárs vizsgálódások szerint a klinika halálból visszatérők mintegy 18%-a számol be HKT-ról, s ezen belül is csak mintegy 5-7% ad számot részletes tapasztalatról.<sup>16</sup> Lommel idézett munkája arra az érdekes tényre is rávilágít, hogy a legmélyebb HKT-ot átélők nagy arányban véglegesen távoznak nagyjából egy hónappal a visszatérésüket követően. Ha az eredeti 18%-ot vesszük, ez magas számot eredményez, ám távolról sem jelent többséget. A klinikai halálból visszatérők négyötöde nem számol be ilyen tapasztalatról. Itt mégis figyelembe kell venni a HKT-ról beszámoló személyek többékevésbé erős élményét, sokuk teljes megváltozását a tapasztalat után oly módon, hogy az egész életükre és környezetükre is kihat. Sok esetben egyfajta vallási megtérést eredményez a HKT, aminek őstípusát Pál apostol megtérési története nyújtja.<sup>17</sup> A HKT extenziója tehát viszonylag alacsony, egyötödös, míg intenziója, az átélt tapasztalat életre szóló hatása kiugróan magas.

### 3. Tartalmilag lehetséges-e magasabb tipika felállítása?

„Tipikán” a HKT jellemző formáit értjük. Már Moody első munkájában is felmerül, hogy a HKT jellemző tartalmakat mutat, mégpedig, különös módon, kultúrákon átívelően. Moody nemcsak tipikus csoportokba tömöríti a beszámolókat, hanem interkulturális párhuzamokat is vázol. Későbbi kutatások hozták felszínre azt a meglepő tényt, hogy viszonylag tájékozatlan gyermekek, sőt vakon született személyek beszámolóiban is megjelennek egyes jellemző formák.<sup>18</sup> A következőkről van szó:

- Az első és legfontosabba, mire Moody felhívja a figyelmet, később azonban elvész: a HKT ineffabilitása. Olyan élményről van szó, amely alig foglatható szavakba, vagy akár egyáltalán nem közölhető. Ez a vonás egyébként magyarázhatja azt is, hogy sokan nem kívánnak nyilatkozni akár csak a HTK megtörténtéről.
- Mély érzelmi hullámok; béke, jólét, szeretet tapasztalata (olykor félelem, rettegés is megjelenik).

<sup>16</sup> Lommel 2007, 148–149.

<sup>17</sup> Coffey 1984, 23.; Marsh 2010, 13.; Engmann 2014, 20.

<sup>18</sup> Vö. Ring–Cooper, 1997.

- TKT, out-of-body experience (ahogyan már Karinthynél is).<sup>19</sup>
- Gyors mozgás, amely fényforrás felé tart.
- Másvilág; a köznapi világtapasztalattól eltérő másvilági környezet.
- Találkozás elhunyt rokonokkal, ismerősökkel (olyanokkal is, akik halála nem volt ismert a tapasztaló előtt, de visszatérte után megtudta, hogy meghaltak).
- Szent személlyel való szembesülés (Jézus, Krisna stb.)
- Életáttekintés, life-review: az egész élet lepergése, a jó és rossz tettek éles észlelése.
- Több esetben: az élet értelmének, a világegyetem értelmének villámszerű megvilágosodása.
- Több esetben: felszólítás a testbe való visszatérésre valamilyen feladat végrehajtása céljából
- Több esetben: a felszólítással szembeni ellenkezés, mivel a másvilági környezet fénye és tágassága végtelenül kellemesebb, mint a testi élet szükségessége és sötétsége.<sup>20</sup>

Fontos, hogy ezen jellemzők nagymértékben megjelennek a HKT történeti forrásaiban is a kulturális különbségektől függetlenül. A formák, miként említettem, vakon születettekénél, gyermekek beszámolóiban is jelentkeznek.<sup>21</sup> Mindennek alapján a fentiek empirikus típusként, általánosított pozitívumként azonosíthatók. Ez azt jelenti: lehetséges egyáltalán *tipika felállítás*; ami egyben a magasabb tipika kialakításának lehetőségét is feltételezi.

Ez az a pont, ahol a HKT pozitív vizsgálata végetér és elkezdődhet a fundamentális és apokaliptikus munka. Ezekről most nem kívánok részletesebben szólni; annyit mondanék, hogy a filozófia megbízható eredményei szerint empirikus és pozitív fogalmaink lehetőségi feltételét logikai fogalmak alkotják; a logikai fogalmak jelentését csak lényegszemlélet biztosíthatja. A lényegszemlélet valóságfelfogás; a valóságfelfogás kifejtésére pedig a vallásbölcselet alkalmas.<sup>22</sup> Amikor ezt a munkát elvégezzük, a pozitív tapasztalatok interkulturális, történeti, forrás szerint sokféle anyagát összefoglalva juthatunk el az architektonikus, azaz „apokaliptikus” áttekintéshez.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Karinthy 1936.

<sup>20</sup> Vö. IANDS.org <https://iands.org/ndes/about-ndes/characteristics.html> (letöltés: 2020. 09. 01.)

<sup>21</sup> Fischer–Mitchell–Yellin 2016, 46–60.

<sup>22</sup> Mezei 2004–2005.

<sup>23</sup> Mezei 2017a, 344.



#### 4. Milyen tudományos, ezen túl vallástudományi haszonnal jár a terület kutatása?

A fentiek során már körvonalazódott, hogy felfogásomban milyen vallástudományi haszonnal vagy jelentőséggel számolhatunk. A HKT-kutatás fontos része egy olyan vallástudományi architektonikának, amely a fundamentumoktól az átfogó szisztematikáig terjed – anélkül, hogy ezt a rendszert teljes egészében képes lenne feltárni. Az utóbbi oka az, hogy a vallás mint a vallástudomány tárgya folyamatos változásban van. Éppen erről szól jelen konferenciánk<sup>24</sup> is: a vallási *megújulás* a vallás lényege; a korábbi elhalása és az új felemelkedése akkor is döntő, ha a voltaképpeni tartalom lényegileg változatlan. A HKT köre ezt a kettősséget jól kifejezi: egyfelől mutatja a vallási pozitívum történeti jelenlétét az ismert kezdetektől napjainkig; másfelől mindezt új formákban tárja fel, éppen a HKT manapság széles körben megfigyelhető mozzanataiban és motívumaiban.

Itt felhívom a figyelmet arra, hogy a HKT köre éppen abban a korszakban tudatosult, amikor a fejlett világ egyre mélyebben alámerült a fogyasztói társadalmak anyagiasságában. Janikovich István története igen jól példázza ezt: 56-os menekültként, képzett mérnökként gyorsan megtalálta a helyét a svájci társadalomban és élte az aranyifjak felelőtlen, anyagias életét. Amikor súlyos autóbalesetét elszenvedte, több napon át kómában feküdt, majd magához térve az átélt élmények hatására teljesen megváltoztatta az életét: az anyagiasból spirituális ember lett, a felelőtlenből felelős, az evilágiból a másvilág tudatában élő személy. Janikovich 1964-ben élte át a HKT-t, majd jegyzetekben foglalta össze. Nem volt tudomása arról, hogy másoknál is előfordult ilyen tapasztalat. Csak később kezdett tájékozódni és ébredt rá arra, hogy a terület ismert. Ennek hatására írta meg saját könyvét és publikálta 1984-ben. Moody könyve akkor már milliós példányszámot ért el; Janikovich is százezres példányszámban adhatta el saját könyvét. Mindez szimptomatikus: a téma akkor kelt hatalmas érdeklődést, amikor az anyagiság tűnik döntőnek az emberiség életében.

Másrészt jól ismertek azon ellenvetések, amelyek orvosi-agykutatói körökben fogalmazódnak meg – voltaképpen minden, e témában kiadott könyv (Moody munkájával kezdve) foglalkozik a különféle pszichikai, fiziológiai, biológiai és kulturális magyarázatokkal. Sokak szerint a HKT a visszatérést megelőző másodpercek agyi folyamatainak élményspektusa.<sup>25</sup> A szkeptikus érvek ellen nincs orvosság, mondhatnánk, de ez itt most érdektelen. A HKT tipológiája az érdekes,

<sup>24</sup> Születés a halálban: Vallás és megújulás. A Magyar Vallástudományi Társaság éves konferenciája. 2019. október 18.

<sup>25</sup> Fischer–Mitchell-Yellin 2016, 60–74; Engman 2014, 127–129.

amely eredhet akár merő emberi fantáziából is, mégis fontos, hogy ez a fantázia efféle tartalmak egybehangzó mozzanatait mutatja.

A vallástudományi kutatásban nem az a kérdés, hogy a HKT-nak megfelelő-e bármiféle realitás, hanem az, hogy miben áll a HKT tartalma, tipikája, előfordulásai, feldolgozásai úgy a vallási formációk, mint a kultúra terén. Ha valóban komolyan vesszük a HKT tartalmait, nem léphetünk fel azzal az igénnyel, hogy ezek a köznapi realitással esnének egyazon kategóriába. *Másvilágról* van szó, azaz olyan valóságról, amely nem a köznapi realitással azonos. Ha ez a másvilág csupán a fantázia terméke, éppen mint ilyen, jelentékeny. *Soviel Schein, soviel Hindetung aufs Sein*, mondta a német filozófus,<sup>26</sup> s ez a mondás itt kiemelten érvényes: ha csupán illúzió is a HKT, mint illúzió is valóságos; s bár tartalma élesen eltér a reálisnak tekintettől, valóságossága mégsem kérdéses.

A vallástudomány nem azt fogja kutatni, hogy miképpen valóságos a HKT, hanem azt, hogy vallási jelentősége miben áll. S éppen ezen a téren tagadhatatlan a világos kapcsolat a vallási formák kiemelt tartalmai és a HKT tartalmai között.

### **5. E témakör kapcsán milyen interdiszciplináris következtetéseket engedhetünk meg a különféle kutatási irányok összefüggéséről?**

Végül néhány szó a HKT-kutatás interdiszciplináris fontosságáról. Itt az agykutatás, a figyelemlelektan (awareness studies), a motívumkutatás, az összehasonlító kultúra- és vallástudomány egyaránt szerepet kap.<sup>27</sup> Egyes szerzők szerint a HKT egyetlen lehetséges magyarázata olyan összefogás, amely a tudat elsőbbségét veszi alapul.<sup>28</sup> Ebben az értelmezési körben a tudat elsőbbségének tézise kapcsolódik az új fizikai világképekkel. Ha nem kívánunk is a HKT-ből kiindulva mindent megmagyarázni, annyi mégis jól látható, hogy a terület kutatása interdiszciplináris; ezen belül vallástudományilag különösen az.

Mivel saját kutatási irányom nem valamely vallási jelenségcsoport vizsgálata, hanem az, amit revelációfilozófiának nevezek, ismét meg kell említenem, hogy a HKT egész pozitív térénuma illeszkedik a fundamentális megfontolások és az architektonikus áttekintés összefüggésébe. A terület vallástudományi szerepét egyfelől ebben az illeszkedésben látom, másfelől abban a különleges személyiség- és mentalitás-átalakító hatásban, amely a HKT-ot átéltek szavaiból kiütöközik és életükben erőteljesen megnyilvánul. A két tényező világoassá teszi, hogy a vallástudomány legfontosabb fókusza nem a pozitív-történeti, nem is a szociológiai vagy viselkedépszichológiai tényező, nem is a politikai vagy a kulturális terület, hanem

<sup>26</sup> Herbart 1989.

<sup>27</sup> Batthyány 2018.

<sup>28</sup> Lommel 2007; Corazza 2008; Woollacott 2015.

a vallási mint a *másvilág* kifejezője. A realitással szembenálló, attól elkülönülő, azt mégis magába foglaló valóságteljesség, a másra vissza nem vezethető másvilágiság a vallás voltaképpeni formája és tartalma; így egyben a vallástudomány legfontosabb területe.

### Irodalom

- Batthyany, A. (ed.): *Foundations of Near-Death Research: A Conceptual and Phenomenological Map*. NC: IANDS Publications, Durham, 2018.
- Cicero: *Az állam*. Akadémia Kiadó, Budapest, 2002.
- Coffey, M.: *Explorers of the Infinite. The Secret Spiritual Lives of Extreme Athletes and What They reveal About Near-Death Experiences, Psychic Communication and Touching the Beyond*. Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, 1984.
- Corazza, O.: *Near-Death Experiences. Exploring the Mind-Body Connection*. Routledge, London, 2008.
- Dante, A.: *Isteni színjáték*. Fordította Babits Mihály. Akkord Kiadó, Budapest, 2002.
- Engmann, B.: *Near-Death Experiences: Heavenly Insight or Human Illusion?* Springer, Berlin, 2012.
- Fischer, J. M. – Mitchell-Yellin, B.: *Near-Death Experiences. Understanding Visions of the Afterlife*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Herbart, J. F.: *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806), In: Kehrbah, K. – Flügel, O. (szerk.): *Sämtliche Werke*. 19 Bände. 2. Neudruck der Ausgabe, 1887–1912. Aalen, (1989).
- International Association for Near-Death Studies: <https://iands.org/ndes/about-ndes/characteristics.html> (letöltés 2020. 09. 01.)
- Jankovich, S.: *Ich war klinisch tot*. Drei-Eichen-Verlag, München, 1984.
- Jankovich I.: *Túléltem a halálomat*. Édesvíz Kiadó, Budapest, 1992.
- Jung, C.-G.: <https://www.youtube.com/watch?v=T-Ab3tlpvYA> (letöltés 2020. 09. 01.) 196.
- Karinthy F.: *Utazás koponyám körül*. <https://mek.oszk.hu/00700/00717/00717.htm#1> (letöltés 2020. 09. 01.) 1936.
- Koslowski, P.: *Progress, Apocalypse, Completion of History and Life after Death of the Human Person in the World Religions*. Springer, New York, 2002.
- Lommel, P. van: *Consciousness Beyond Life. The Science of the Near-Death Experience*. HarperCollins, New York, 2007.
- Marsh, M. N.: *Out-of-Body and Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality?* Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Mezei B. M.: *Vallás és hagyomány*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003.

- Mezei B. M.: *Vallásbölcselet I–II*. Attraktor, Gödöllő, 2004–2005.
- Mezei B.: *Religion and Revelation after Auschwitz*. Bloomsbury Publishing, New York – London, 2013.
- Mezei B.: *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. T&T, London, 2017a.
- Mezei B. M.: Új utak a vallástudományban. In: Czövek, J. – Szulovszky, J. (szerk.): *Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2017b, pp. 73–95.
- Moody, R.: *Lifer after Life*. Mockingbird Books, Tracy, CA. 1975.
- Plato: *The Complete Works of*, ed. by Cooper, John M., Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1997.
- Ring, K. – Cooper, S.: Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind: A Study of Apparent Eyeless Vision. *Journal of Near-Death Studies* 16 (12) Winter, 1997, pp. 101–147.
- Shushan, G.: *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*. Continuum, New York, 2009.
- Woollacott, M. H.: *Infinite Awareness. The Awakening of a Scientific Mind*. Rowman & Littlefield, Lanham – Boulder – New York – London, 2015.
- Zaleski, C.: *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*. OUP, Oxford, 1987.

Rosta Kosztasz

## DIONÜSZOSZ MINT ÖRÖK, SZÉTROMBOLHATATLAN ÉLET

„a darabokra vágott Dionüszosz az élet ígérete:  
örökké újjászületik és visszatér a pusztulásból”<sup>1</sup>

### 1.

Számos kísérlet született Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly szellemi kapcsolatának feltérképezése érdekében. E határtörténeti rekonstrukciók döntően egyetértenek a nietzschei befolyást illetően, ám eltérnek a hatás mértékének vagy minőségének megítélése során. A megközelítések három fő csoportba oszthatók: (i) a legalapvetőbb észrevétel szerint Kerényi megörökölte a nietzschei probléma-érzékenységet és ihletettséget; (ii) ennél komplexebb az a felismerés, hogy Kerényi a nietzschei egzisztencialista elemek beemelésével a klasszika-filológia reformjára, az „egzisztenciális ókortudomány” létrehozására törekedett; (iii) a fentiekén túl végül felfedezhetők olyan konkrét nietzschei gondolatok is, melyek felhasználásra és beépítésre kerültek az életműbe.<sup>2</sup> Ilyen módon tehát a stílus, a módszer és a tartalom kérdéskörében gyakorolt hatás különböztethető meg.

A következő gondolatmenet egyetlen, ám igen fontos pont mentén kívánja áttekinteni a két gondolkodó viszonyát: Dionüszosz vonatkozásában. Az isten kapcsán a nietzschei impulzus tagadása nyilvánvalóan értelmetlen volna, hiszen Kerényi mind Dionüszosz-dolgozatát, mint Dionüszosz-könyvét *A tragédia születéséhez* írt utólagos előszó következő szakaszával nyitja meg.<sup>3</sup> „Hiszen ezen a területen a filológusok számára még ma is minden felderítésre és feltárára vár! Mindenekelőtt is az a probléma, *hogy* itt problémával állunk szemben, és hogy amíg a kérdésre: »mi a dionüszoszi?«, választ nem kapunk, addig a görögök, csakúgy, mint eddig, teljesen ismeretlenek és elgondolhatatlanok maradnak...”<sup>4</sup>

Kerényi maximálisan egyetért abban Nietzschével, hogy e probléma korábban – egészen Walter F. Otto könyvéig – nem lett se felvetve, se megválaszolva,

<sup>1</sup> Nietzsche 1999, 13. 14[89]. Magyarul: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor, Cartaphilus, Budapest 2002, 1052. A fordítást módosítottam. A Nietzsche-feljegyzésekre nem oldalszám, hanem saját sorszámuk alapján hivatkozom a *Kritische Studienausgabe* (továbbiakban KSA) kötetszám után.

<sup>2</sup> Fenyvesi 2012; Rosta 2010; Somos 2005; Szilágyi 1984.

<sup>3</sup> Kerényi 1984, 181; Kerényi 1976, xxiv.

<sup>4</sup> Nietzsche 2003, 11; Németül: KSA 1. 15.

s a görögök vallásos tapasztalata homályban maradt.<sup>5</sup> Azonban amíg a nietzschei problémaérzékenységet (vagy ahogy ő fogalmaz, „behatolóképeséget”) zászlájára tudta tűzni, *A tragédia születése* és általában véve a nietzschei megoldási kísérletet határozottan elutasította, meghúzva a vonalat az elfogadható és el nem fogadható között.<sup>6</sup> Ennek indoklása tulajdonképpen kézenfekvő: egyrészt egy tudományos igényű megközelítés aligha fogadhatja el a „dionüszoszi” azonosságát a schopenhaueri akarattal, ahogy ellentétét a másik esztétikai princípiummal, az „apollónival” sem, másrészt Kerényi nem osztotta a mámor (*Rausch*) kulcsfontosságát a fogalom megértésében. Előbbi tudománytalanságot implikál, míg utóbbi egy félreértést rögzít.<sup>7</sup>

Egészen hasonlóan jár el Kerényi Otto Dionüszosz-könyve kapcsán: habár számos ponton elismerően nyilatkozik a munkáról, annak hátterében a német filozófia sokat markoló (Dionüszosz mint a Létező végső egysége) és Nietzsche eruptív vagy expozív (a mámor transzformálása teremtő örületté) téziseit látja tovább élni. Sőt, a nietzschei félreértést nem csupán Ottónál detektálja, hanem az orgiazmus vagy menádizmus hangsúlyozásával olyan „józan” tudósoknál, mint Nilsson, Dodds vagy Jeanmaire.<sup>8</sup>

A Dionüszosz-könyv egyértelműen szakítani kíván azzal a hagyománnyal, mely a dionüszoszi fenomén kulcsát a vallást megélő ember valamilyen mentális állapotában keresi, ehelyett azt a kérdést kutatja, hogy mi az a *lényeg*, amit a mítoszok és képek teljesen kifejeztek az istenről.<sup>9</sup> Ez természetesen illeszkedik abba

<sup>5</sup> Érdemes tisztázni, hogy pontosan milyen újdonságot vagy „felfedezést” jelentett Nietzsche a fogalom történetében – Kerényi például azt állítja, hogy Nietzsche volt az első, aki „a dionüszoszi” kifejezést használta (*Dionysus*, p. 134). Baeumer könyve világosan tárja eléink, hogy mind a dionüszoszi, mind a dionüszoszi-apollóni fogalompáros már korábban jelen volt a német filozófiában (Hegel, Schelling) és klasszika-filológiában (Creuzer, K. O. Müller, Bachofen), illetve a fogalompár wagneri ihletettsége is bizonyított. Baeumer ezért arra a konklúzióra jut, hogy Nietzsche nem megalapozója vagy felfedezője, hanem „hirdetője” a témának. Lásd Baeumer 2006, 349. A fogalom kardinális szereppel való felruházása a kultúrtörténetben és a görögség megértésében azonban nietzschei fejlemény.

<sup>6</sup> Kerényi 1984, 181: „A nietzschei szellem behatolóképesége egészében véve eléggé hiányzott az ókortudományból.”

<sup>7</sup> Kerényi többször is idéz könyvében *A tragédia születéséből* és ezeket a szakaszokat mint „tündérmesét” jellemzi (Kerényi 1976, 134–135; *Die Geburt der Tragödie* (továbbiakban GT) 34, p. 195; németül: KSA 1. p. 29, p. 131), továbbá megjegyzi, hogy ami a tudományos gondolkodás számára elfogadható volt, azt Nietzsche barátja, Erwin Rohde mentette meg *Psyche* című munkájában, ami – szemben *A tragédia születésével* – tartalmaz tudományos argumentációt és apparátust.

<sup>8</sup> Kerényi 1976, 138.

<sup>9</sup> Kerényi 1984, 203: „De gondoltak-e a görögök Dionysosukról olyasmint valaha is, mint Otto elmékedései vagy ezek itt? A görögöknek – és velük együtt az antik Dionysos-tisztelőknél – sokkal könnyebb dolguk volt. Nekik ott volt mítoszban és képben, látomásban és a kultusz megjelenítő formáiban Dionysos lényege – *teljesen kifejezve*.” (kiemelés az eredetiben) A szakaszt a Dionüszosz-könyv is idézi a következő lezárással (Kerényi 1976, xxix): „They had no need, as we do, to look for an intellectual formulation, which must always remain incomplete.”

az átfogó vállalkozásba, melyben Kerényi öslényegek kifejeződéseiként interpretál vagy rekonstruál mitológiai alakokat. Dionüszosz így válik az elpusztíthatatlan élet ösképévé (*Urbild des unzerstörbaren Lebens*).

Két dolgot szükséges rögzíteni az elpusztíthatatlan élet eszméje kapcsán. (1) Habár Kerényi mindent elkövet, hogy az őt megelőző kutatásokkal szemben hangsúlyozza a tárgy megragadásának újszerűségét, többen ezzel szemben mégis azt feltételezték, hogy a bevallott ihletettségen (i) és a humanisztikus, egzisztencialista ókortudomány ideálján (ii) túl maga az „elpusztíthatatlan élet” gondolata is Nietzsche-től ered (iii) – *jelen írás ennek a szellemi rokonságnak a kibogozására vállalkozik*.<sup>10</sup> (2) A másik fontos megjegyzésünk, hogy a kortárs vallástudomány magától értetődő módon az istenalak ilyen „platonikus” lényegben való megragadását már nem tudja magáévá tenni. Ha vetünk egy pillantást a közelmúltban publikált összefoglaló munkákra, azokat az esszencialista megközelítéseket, melyek a hagyomány „egyoldalú” feldolgozásával egy modern koncepciót helyeznek a komplex istenalak helyébe, túlzott absztraktsággal vagy egyszerűen tudománytalansággal vádolják.<sup>11</sup> Ez tulajdonképpen annak az „alaktalan” wilamowitzi filológiának a diadalát jelenti, aminek a helyébe Kerényi – a wilamowitzi és nietzschei sajátos szintézisével – egy humanisztikusabb ókortudományt helyezett volna.<sup>12</sup> A szétrombolható élet eszméjét mint a dionüszoszi interpretációját azonban nem kívánom kritika tárgyává tenni – úgy gondolom, Kerényi érvelése, igenis kielégítve a tudományosság kritériumát, felkínálja azokat a pontokat, melyeken keresztül munkája vitatható. A túlzott absztrakció vagy a „nietzschei tudománytalanság” koncepciózus vádjai azonban önmagukban nyilvánvalóan adószak maradványokkal elegendő bizonyítással.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Fenyvesi 2012, 210; Seaford 2006, 9.

<sup>11</sup> Seaford 2006, 11. („over-abstractness”); Hornblower – Spawforth 2012, 464. („However, if such abstractions are pushed too far, Dionysus ceases to be the god he was to the Greeks [...] and is reduced to a modern concept.”); Henrichs 2013, 572. („putting Dionysos in an existential nutshell is no longer scholarship but wizardry”). A legkeményebben egy Adamik Tamás által szemlézett Hansen-recenzió fogalmaz: „learned speculation insufficiently grounded in ancient evidence”. Lásd Adamik 2006, 185–196. és 194.

<sup>12</sup> Wilamowitznak kettős szerepe volt a Nietzsche-Kerényi viszonyban: egyrészt ő volt, aki *Zukunftphilologie!* címmel megsemmisítő kritikát közölt a tragédiakönyvről, másrészt tanárként komoly hatást gyakorolt Kerényire. Kerényi számára iránymutató volt a wilamowitzi tudományfelfogás, ám problémásnak tartotta a humanisztikus, egzisztenciális karakter eltűnését, ezért az ókortudományról kialakított koncepcióját felfoghatjuk a wilamowitzi és a nietzschei saját szintéziséként. Ehhez lásd Rosta 2010, 90.

<sup>13</sup> Megfigyelhető egy tendencia a tudományos diskurzusban, amely értelmezések diszkreditálása érdekében nietzschei hatásokra mutat rá. Így jár el Kerényi Otto kapcsán és később Seaford az egész kontinentális hagyomány kapcsán (Kerényi, Otto, Detienne, Vernant, illetve Segal).

## 2.

Kerényi hosszas gondolkodói út végén jutott el az elpusztíthatatlan élet eszméjéhez, ennek állomásai a következők: egy 1931-es cumae-i látogatás során fogalmazódott meg benne először az isten és a növényi természet szubsztantív kapcsolata; 1935-ben íródott a „Gondolatok Dionysosról” című dolgozat, mely főleg Walter F. Otto 1933-as Dionüszosz-könyvére reagál vázolván a formálódó koncepció egyes elemeit; végül 1969-ben fejezte be saját könyvét, ami halála után, 1976-ban jelent meg német és angol nyelven. Ezzel párhuzamosan húzódik végig az életművön a Nietzschevel való foglalatalkodás vagy párbeszéd: a korábban említett érintkezési pontokon túl Kerényi olyan tanulmányokat is írt, melyek témája maga Nietzsche. Az első írás 1943-ban született „Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien” címmel, középpontjában a két ókorász antikvitással kapcsolatos attitűdje, illetve Nietzsche intuitív, beleérző képessége állt – itt nevezi őt Kerényi dionüszoszi filozófusnak. 1963 és ’65 közé datálható az a dolgozat („Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium”), mely Nietzsche megőrülését és halálának okát tárgyalja, illetve ezek kapcsolatát szenzibilitásával és olyan dionüszoszi gondolatokkal, mint az örök visszatérés.

Végül említést érdemel a Dionüszosz-könyv megírása után, az 1971-es Beethoven bicentenáriumra készült „Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie«” című tanulmány, mely behatóan elemzi a címben szereplő szövegek összefüggéseit, például a dionüszoszi, illetve annak zenével való összekapcsolódásának wagneri eredetét.<sup>14</sup>

Mindezek alapján biztosan kijelenthető, hogy Kerényi igen jól ismerte Nietzsche munkásságát, a tragédiakönyvet vagy az istennel kapcsolatos kései filozófiáját. Épp ezért értelmezhető nehezen az a leegyszerűsített Nietzsche-kép, melyet a Dionüszosz-könyvben kapunk: Nietzsche vagy a tragédiakönyv szerzője, aki a maga beismerése alapján is rosszul nyúlt a dionüszoszi problémájához, vagy olyan radikális ateista, aki valamiért Krisztust állította szembe Dionüszossal – és semmi több.<sup>15</sup> Ez egyáltalán nem az a kifinomult, a szövegekben elmélyülő szerző, akivel a fenti írásokban találkozhatunk, inkább olyasvalaki, aki igazságtalanul el kívánja magától tolni Nietzscht. Mivel mind a tragédiakönyvben, mind a kései korszakban több olyan szövegrészt vagy feljegyzést találhatunk, mely Dionüszoszhoz az örök, szétrombolhatatlan élet eszméjét társította, azzal a gyanúperrel élhe-

<sup>14</sup> A három tanulmány az első összkiadás kétkötetes ötödik részében található. Lásd Kerényi 1985/1988; Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien: II., 101–132; Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium: II., 133–158; Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie”: II., 159–168.

<sup>15</sup> Kerényi 1976, xxiii–xxiv, 134–137.



tünk, hogy Kerényi erről inkább nem kíván beszámolni.<sup>16</sup> Ez azonban nem jelenti feltétlenül azt, hogy ahhoz nem saját belátás útján jutott el. Az a mód ugyan is aligha vitatható el tőle, ahogy a mitológia, a kultusz és az érzéki hagyomány anyagát a gondolat mögé rendezi, illetve ahogy tömören, már-már filozófiai módon definiálja a *zóé* fogalmát. Nem is az az igazi kérdésünk, hogy Kerényi átvette-e dionüszoszi valamilyen értelmét Nietzschétől – nem hiszem, hogy bármivel gazdagodnánk ennek belátásával –, hanem hogy párhuzamosan, de különböző, a filozófia és az ókortudomány ösvényén haladva hogyan jutottak el *ugyanahhoz*.

A könyv korai előzményeként felfogható Dionüszosz-dolgozat nem tartalmazza az elpusztíthatatlan élet gondolatának csíráját.<sup>17</sup> Bár az Ottóval szembeni kritika a felmerülő problémák megoldása érdekében alkalmazza az élet fogalmát, nem annak örökkévalósága, hanem az azzal való teltség és túláradás jut centrális szerephez. Az egyik fő probléma az isten élet és a halál oldalának integrálása, melyre a következő magyarázat születik: „A szétszaggatott Dionysos rettenetes sorsa nem a *halott* sorsa – tehát nem a halottak istenée, ahogy Otto fejtegetései alapján gondolhatnók –, hanem az *elevené*. A legelevenebbnek a legelevenebbtől való szétszaggatásában nyilvánul az egész, a kétszeres rettenetesség: az étellel való teltség tigrisszerű felfokozásának teljes kegyetlensége. [...] Az ő álláspontja közös a szétszaggatóval és szétszaggattal is.”<sup>18</sup> Dionüszosz „magasabb realitása” az ellentétes ételleltségeknek: azonos az ételleltség felfokozásával, mely tombol és szétmargangol (például Agaué és társnői formájában, akik széttépik az isten ellenségét, Pentheuszt), de azonos azzal az élővel is, mely ezt szükségszerűen elszenvedi (magát az istent is széttépik több mítoszváltozatban). Kerényi tehát úgy mutat rá az ellentétes formák egységére, hogy a dionüszoszi ételleltség magasabb fogalma alá rendeli őket, így válik a kegyetlenség, a rettenetes és az ezek kiváltotta halál a túláradó élet szerves és velejáró részévé.

A helyenként költői szöveg kírleletlenségét ugyanakkor hűen jelzi az a homályosság, ami az étellel való teltség és a túláradó erőteltség fogalmai között húzódik, mintha az „élet” és az „erő” itt felcserélhető volna. Ezzel kapcsolatban Somos Róbert mutat rá arra a nietzschei befolyásra, ami magyarázni tudja ezt a kettős fogalmiságot: Nietzsche egyik alapvető gondolata volt a dionüszoszi kapcsán az élet bősége, az erőteltség, a túláradó egészség – a fogalmi tisztázatlanság ilyen formá-

<sup>16</sup> Kerényi idézetei *A tragédia születéséből* és *A hatalom akarásából* (ahol külön Dionüszosz-fejezet található) igazolják, hogy jól ismerte azokat a műveket, melyek e szakaszokat tartalmazzák.

<sup>17</sup> Az ehhez legközelebb álló „magát újjászülő élet misztériumát” Kerényi itt elutasítja azzal az indoklással, hogy Dionüszoszhoz nem a születés, hanem a túláradás kapcsolható, lásd Kerényi 1984, 194. Talán előképpnek fogható fel a repkény mindent benövő természete kapcsán felmerülő „visszaszoríthatatlanul felbuzgó élet”, ám a hangsúly itt sem az elpusztíthatatlanságon, hanem a túláradáson van, lásd Gondolatok p. 199.

<sup>18</sup> Kerényi 1984, 195–196.

jában.<sup>19</sup> Somos a tanulmány által hivatkozott feljegyzésekre utal *A hatalom akarásából*, de olyan publikált szövegekben is találkozhatunk a meghatározással, mint *A tragédia születése* utólagos előszava a dionüszosziról: „A kemény, a borzadályos, az ádáz, a lét problematikussága iránti intellektuális előszeretet, amely jólétből, túláradó egészségből, az élet bőségéből fakad? Létezik talán az erőfölösleg kiváltotta szenvedés is?”<sup>20</sup> Vagy a *Bálványok alkonya* manifesztuma: „Én voltam az első, aki – azon régi és túlcsondulóan gazdag hellén ösztön megértéséhez – először igazán komolyan vette a Dionüszosz nevét hordozó csodálatos jelenséget: ez egyedül az erőfölösleggel magyarázható.”<sup>21</sup> Nietzsche e szakaszokban a hellén lélekről és ösztönökről mint a dionüszoszi táptalajáról beszél, ami megerősíthet minket abban, hogy Kerényi tanulmányában az Otto által hangsúlyozott örület pszichológiai magyarázatát kívánja nyújtani – párhuzamos ez azzal, amikor Nietzsche a dionüszoszi örület kapcsán az „egészség neurózisát” diagnosztizálja.<sup>22</sup> A pszichológiai fókusz csak akkor törik meg, amikor az életteljesség olyan növényi szimbólumai vagy objektivációi kerülnek kifejtésre mint a repkény és a szőlő, ezekben Kerényi az isten lényegének kifejezését látja. A szöveg tehát egyértelműen a nietzschei tézisek bűvkörében marad, amit a záró bekezdés az egzisztenciális ókortudomány szellemében a „délnek fordulással”, természetünk dionüszoszi lehetőségének felvillantásával újra csak alátámaszt.<sup>23</sup>

A harmincnégy évvel később íródott Dionüszosz-könyv ezzel szemben jól kiérlelt, saját interpretációját nyújtja az istennek. Az élet és halál oldalak összeegyeztetésének problémája egy új, „dialektikus” megoldásban oldódik fel: a dionüszoszi már nem az a pszichológiai erő- vagy életteltség, mely előszeretettel pillant bele az élet legrettentőbb örömeibe és szakadékaiba, hanem olyan vallásos alaptapasztalat, melyben az élet örökkévalósága és szétrombolhatatlansága rendre felülkerekedik a halálon. Az említett növényi természet is új értelmet nyer: a hangsúly már nem a mindent benövő indák és levelek által megjelenített élettúláradáson, hanem a legviszontagságosabb körülmények ellenére is előtörő és mindig újjászülető életen van, amit Kerényi az attikai hóvirággal illusztrál.<sup>24</sup> E dialektika tisztázá-

<sup>19</sup> Somos 2005, 280. Kerényi *A hatalom akarása* 798. és 800–802. passzusaira hivatkozik (= KSA 13. 14[16], 13. 14[117], 12. 9[102]), melyek erőfeleslegről, életteljességről, kiáradásról szólnak. Megjegyzendő, hogy a 800–802. szakasz valójában nem Dionüszoszra vonatkozik, Kerényit itt a feljegyzések önkényes elrendezése téveszthette meg, a kötetet ugyanis nem Nietzsche, hanem rokonai állították össze halála után.

<sup>20</sup> GT 12–13. Németül: KSA 1., 16.

<sup>21</sup> Nietzsche 2004, 104. Németül: KSA 6., 158.

<sup>22</sup> GT 13. Németül: KSA 1. p. 16

<sup>23</sup> Ehhez lásd WM 1051 = KSA 11. 41[7]: „[Ú]jra felfedezni magunkban a *Délt*, és fejünk felé felvonni tündöklő, titokzatos egét; visszahódítani a léleknek a délies egészséget és a lappangó erőt [...] végül pedig *görögébb* lenni.”

<sup>24</sup> Kerényi 1976, 200.

sa érdekében a könyv bevezetése filozófiai szigorral különböztet meg egymástól két fogalmat, a karakterisztikus, végpontokkal rendelkező életet, a *bioszt*, illetve a karakter nélkül, végtelen életet, az élet minimumát, a *zóét*.

Kerényi ezen a ponton a humboldti nyelvfilozófia azon alapgondolatából indul ki, mely szerint a nyelvekben (illetve képekben) a népek világról alkotott tapasztalatai kristályosodnak ki prefilozófiai keretet nyújtva a világ értelmezéséhez – ennek a prefilozófiai tartalomnak a kinyerése és explicitté tétele jelenti a könyv megalapozását.<sup>25</sup> Jól példázza a két szó különbségét az általános, minden élőre vonatkozó *zoón* (élőlény), illetve a *biosz* mint „biográfia”, mely azokat a kontúrokat rögzíti, melyek megkülönböztetnek egy élő egy másiktól. Ugyanezt húzza alá az a tény, hogy a *zóé biosza* és a *biosz zóéja* nem felcserélhető tautológiák, hiszen a *zóé* a magasabb, általánosabb fogalom. Az összetételek ezért mint a végtelen élet egy intervalluma, darabja (*zóé biosza*) és az individuum élete (*biosz zóéja*) adhatóak vissza. A végességhez fűződő különböző viszony természetesen meghatározza a halál (*thanatosz*) pozícióját is: míg *biosz* szerves része, természetes velejárója a halál, hiszen az zárja le, addig a *zóé*nek kimondott ellentéte, ugyanis képtelen annak befogadására, lényegében nem-halál. Kerényi – utalva Hegelre – a *zóé* ősdialektikájáról beszél, a halál ugyanis csakis a *zóé* viszonylatában létezhet mint a minden individuális *biosz*ban működő *zoé* „terméke”.<sup>26</sup> A termék kifejezés furcsán hathat ebben a kontextusban, de a *zoé* és a *biosz* viszonyának kulcsa a *repetíció*, a *zóé* örökkévalóságát ugyanis az adja ki, hogy az élő élő hagy a maga helyében, azaz sokszorosítja mind az életet, mind az ahhoz kötődő halált. Jól szemlélteti ezt a következő szakasz: „Amennyiben egy képet alkalmazhatok a kettő viszonyára, melyet nem a filozófia, hanem a nyelv öntött formába, *zóé* az a fonál, melyre minden egyes individuális *biosz* mint gyöngyszem fel van fűzve, és ami, szemben a *biosszal*, csakis mint végtelen gondolható el.”<sup>27</sup>

Érdemes itt egy kisebb kitérőt tennünk. Kerényi a *zóé* fogalmának tisztázása során egy ponton a *Phaidón* 105D-E szakaszaira hivatkozik, ahol Szókratész a lélek halhatatlanságát bizonygatja. Az érvelés menete a következő: mivel a lélek az, ami a testet élővé teszi (azaz *zóét* visz bele), szükségképp képtelen a halálra (azaz örökkévaló), mivel a *zóé* ellentétét, a halált nem fogadhatja be. Az érvelés lényege tehát az, hogy Szókratész a lélekhez köti a halhatatlan *zóét* halhatatlanná téve magát a hordozót is.<sup>28</sup> Fontos észrevennünk, hogy Platón itt a lélek halhatat-

<sup>25</sup> Lásd a könyv bevezetését, Kerényi 1976, xxxi–xxxvii.

<sup>26</sup> Kerényi 1976, 204–205. Kerényi szerint a hegeli dialektika a *zóé* ősdialektikájának tükröképe a tudatos gondolkodásban.

<sup>27</sup> Kerényi 1976, xxxv.

<sup>28</sup> Kerényit igazolja a 108D szakasz is, ahol Szókratész a hamarosan véget érő életét mint *bioszt* említi. A halandó földi élet és a lélek halhatatlansága közötti feszültség kulcsfontosságú Szókratész drámájában.

lanságának bizonyítása érdekében kihasználja a *zóé* jelentését és egy olyan metafizikai területen alkalmazza, ahol korábban aligha lehetett szerepe. Ez összefügg azon törekvésével, hogy a halandók halhatatlanságát, mely az utódok nemzésén alapul (*bioszok* sora felfűzve a *zóé* fonálára), a halhatatlanság formái közül a legkevésbére értékeli a hírnév, illetve a lélek és az idea halhatatlansága mögött.<sup>29</sup>

A *lakoma* vonatkozó része a halandó természet halhatatlanságát tulajdonképpen hamis halhatatlansággként mutatja be, mivel annak feltétele a változás fluxusa, hogy a változó és elmúló entitások helyébe mindig újak lépjenek. Ez azonban nélkülözi az állandóságot, tulajdonképpen egyfajta csalás, hiszen nem ugyanaz a dolog marad meg örökké, változatlanul, hanem a reprodukció ismétlése és a *bioszok* cseréje révén éri el az örökkévalóságot.<sup>30</sup> A *zóé* átértelmezésének, azaz eredeti, körforgáson alapuló értelmétől való megfosztásának később fontos szerepe lesz.

Érdemes felvetni végül azt a filozófiai kérdést is, hogy a *zóé* pusztán valamilyen aggregátum, mely megszűnik létezni komponensei nélkül, vagy olyan független, magasabb entitás, ami alapként működik a *bioszok*ban (mindkettőre találhatunk utalást a szövegben). Válasz nehezen adható, ám az semmiképp sem metafizikai. A *zóé* nem valamilyen transzcendens létező, hanem valaminek a tapasztalata. Kerényi szerint ez a tapasztalat eltér a véges élet összes tapasztalatától – túl van azon, lényegében „leírhatatlan”.<sup>31</sup> Forrása nem logikai absztrakció, hanem a leg egyszerűbb, legegyszerűbb tapasztalatunk, amivel a saját életünk fenyegetettsége, végessége vagy gyengesége során szembesülünk. Ez a leírhatatlan tapasztalat nyer kifejezést a görög vallás Dionüszoszában. E kereteket meghaladja a könyv beható ismertetése, azért az isten számtalan aspektusából pusztán egyre szorítokozom, Dionüszosz Trieterikoszra, a kétéves periódus istenére. „Ami bekövetkezett – nem a tudatos gondolkodásban, hanem a mítosz és rítus tudattalan folyamatában kifejezve –, az a tiszta dialektikához való igazodás volt: »élet a halálból« és »halál az életből« egy végtelen ismétlődésben magába foglalva az élet szétrombolhatatlanságát, vagy helyesebb volna azt mondani, a szétrombolhatatlanság foglalja magába a végtelen ismétlődést.”<sup>32</sup> A kétéves ciklus első lépcsője az áldozat volt, egy gyermeket vagy bikaborjat téptek szét, ami az isten több mítoszvariánsban is megtalálható kegyetlen halálát idézte fel. A második szakaszban alvilági tartózkodása miatt Dionüszosz távol volt, hogy aztán a harmadik fázisban az élet szétrombolhatatlanságát hirdető isten epifániáját (halálból való visszatérését vagy megérkezését) ünnepelhessék. Ez a *zóé* körforgása.

<sup>29</sup> Platón 2005, 207C–212A.

<sup>30</sup> Platón 2005, 208A–B: „Mert így őrződik és marad meg minden, ami halandó: nem úgy, hogy mindig teljesen ugyanaz marad, mint az isteni, hanem hogy a távozó öregebb egy másikat, újat hagy maga helyett, amely olyan, mint ő volt.”

<sup>31</sup> Kerényi 1976, xxxv–xxxvi.

<sup>32</sup> Kerényi 1976, 200.

## 3.

A *tragédia születése* többször érintett utólagos előszavát Nietzsche 1886-ban, tizenégy évvel a könyv megjelenése után írta. Ezalatt a dionüszoszi megértése komoly változásokon esett át: Nietzsche műve katasztrofális fogadtatása után elhallgat a témában és ahhoz újra csak 1882-ben, harmadik alkotói korszakában tér vissza *A vidám tudomány* 370. szakaszában, világossá téve, hogy dionüszoszi és a wagneri-schopenhaueri teljességgel idegen egymástól. Hasonló módon maga mögött hagyja a „metafizikai vigasz” és görög kultúrát konstituáló művészeti princípiumok elméletét, az „apollóni” mint meghatározó ellentétpár pedig sosem tér vissza.<sup>33</sup> A tragédiakönyv előszava e tévedéseket foglalja össze, amikor visszatekintésében úgy fogalmaz, hogy a görög problémát a legmodernebb dolgok belekeverésével tette tönkre.<sup>34</sup> Ez azonban azt jelenti, hogy lehántva ezeket az oda nem illő, modern elemeket a probléma újra megközelíthető, azaz a tragédiakönyv a ráakódott sallang ellenére tartalmazhat hasznosítható elemeket. Az örök, szétrombolhatatlan élet nyomát keresve ennek szellemében kívánok kiemelni néhány szövegrészt.

A tragédiakönyv a tragédia misztériumát a tizedik fejezetben tárja elénk. Itt az olvasható, hogy az őstragédia eredeti hőse Dionüszosz volt, az ő szenvedései jelentek meg a színpadon, a későbbi tragikus hősök pedig pusztán az ő maszkjaiként működtek.<sup>35</sup> Ezek a hősök az apollóni individuációt és annak szükségszerű következményét, a szenvedést ábrázolták – a dionüszoszi ősegység feldarabolása ez, ami természetesen az isten széttépését és szenvedését idézi. Az apollóni és dionüszoszi így konstituálja a tragédiát: a hősök az individuáció gyötreleit viszik színpadra, míg a karban továbbra is ott él az ősegység, amit Nietzsche a schopenhaueri akarattal azonosít.

A tragédia értelme az a metafizikai vigasz, hogy az individuáció átkából van kiút és vissza lehet találni az eredeti ősegységhez – ez Dionüszosz újjászületése Déméter által. Az ekvivalenciák nehezen követhető sora ezzel persze nem teljes, a dionüszoszi ősegység nemcsak akarat, hanem magánvaló dolog, őszanya, a színpadon a kar, művészi formája a zene, pszichológiai aspektusa a mámor.

Ez azonban még mindig nem a teljes kép, ugyanis a metafizikai vigaszban feltáruló dionüszoszi ősegység következő oldalát is megismerhetjük: „a metafizikai vigasz, az, hogy a jelenségek forrataga mögött az örök élet szétrombolhatatlanul folytatódik [*das ewige Leben unzerstörbar weiterfließt*]”<sup>36</sup> Tehát az ősegység egyben örök élet is, mely a (színpadi) jelenségek szintjén jelentkező folytonos pusztulást

<sup>33</sup> Ehhez lásd Jaggard 2004, 277–294.

<sup>34</sup> GT 19. Németül: KSA 1. 20.

<sup>35</sup> Kerényi vitatja azt a nietzschei tézist, hogy Dionüszosz lett volna a tragédia eredeti hőse, álláspontja szerint az az isten ellensége volt, lásd Kerényi 1976, 324–329.

<sup>36</sup> GT 170. Németül: KSA 1. 115.

ellentételezi, azzal szemben nyújt megnyugvást: „[az] akarat a minden jelenségen túl és minden jelenség pusztulása [*Vernichtung*] ellenére létező örök élet [*das ewige Leben*] kifejezője”.<sup>37</sup>

Ugyanez fogalmazódik meg a satírkar kapcsán, melyet már kötöttünk a dionüoszosi ősegyhez: „A metafizikai vigasz – amivel, mint azt már itt kijelentem, bennünket minden igazi tragédia útnak bocsát –, hogy a jelenségek minden változékonysága ellenére a dolgok mélyen az élet hatalma, ereje, gyönyöre szétrombolhatatlan [*das Leben... unzerstörbar mächtig und lustvoll sei*], e vigasz teljes világossággal a satírkarban a természeti lények karaként ölt testet, akik [...] örökké ugyanazok maradnak.”<sup>38</sup>

A magánvaló ősegy szétrombolhatatlansága és örökkévalósága levezethető annak metafizikai fogalmából, azonban azonosítása az élet fogalmával korántsem magától értetődő. Fontos azt is megjegyezni, hogy az élet a „dionüoszosi” későbbi megtisztításának nem esik áldozatául, sőt kulcsfogalma az utólagos előszónak. Ez azonban gyökeresen eltér a tragédiakönyv metafizikai életfogalmától, ami olyan életprincípiumként érthető meg, mely az individuáció, a feldarabolódás folyamatában az élet forrása, s ami a jelenségvilág életformáinak fluxusa alatt mint állandó alap húzódik meg.<sup>39</sup> Ez a transzcendens pozíció az, ami lehetővé teszi, hogy mint „vigaszt” működjön a tragédiában. Épp ezért azt gondolom, hogy a fenti metafizikai koncepció aligha lehetett Kerényi teóriájának forrása, hiszen az nem spekulációra, hanem a nyelv és a vallásos tapasztalat analízisére épült. De milyen evolúciója volt az elpusztíthatatlan élet fogalmának a továbbiakban?

A tisztánlátás érdekében érdemes három komponenst megkülönböztetnünk a kései Nietzsche Dionüoszosa kapcsán. Az első – amit az erőfölőség fogalma kapcsán már érintettünk – a hellén lélek természetrajza mint a dionüoszosi jelenség táptalaja. A második az a jelentés, amit Dionüoszosz isten a görögök számára magában foglalt, vagy másképpen megfogalmazva, amit a dionüoszosi világ magában hordozott. A harmadik az a dionüoszosi életfilozófia, ami az előző kettő belátásaira alapozva a jelen nihilizmusával szemben az élet afirmációját hirdette. Ennek

<sup>37</sup> GT 158. Németül: KSA 1. 108.

<sup>38</sup> GT, 76. Németül: KSA 1. 56. Még lásd: „A dionüoszosi művészet is az élet örök gyönyöréről akar meggyőzni: csak ezt a gyönyört nem a jelenségekben, hanem a jelenségek mögött kell keresnünk. Fel kell ismernünk, hogy mindennek, ami létezik, a fájdalmas pusztulással kell számot vetnie, a dionüoszosi művészet rákényszerít, hogy bepillantsunk az egyéni létezés rettenetébe – és mégsem kell elrettennünk: a fel- és eltűnő lények kavargásából azonnal kiemel minket a metafizikai vigasz. Röpké pillanatokra valóban maga az őslényeg vagyunk, érezzük mohó élni vágyását, féktelen életörömet; most [...] áthatott e gyönyör szétrombolhatatlanságának és örökkévalóságának [*Unzerstörbarkeit und Ewigkeit*] sejtelve.” GT, 159–160. Németül: KSA 1. 109.

<sup>39</sup> Ehhez lásd Hill 2003, 112. „Its [indestructible eternal life] unity and exclusive existence follows from the merely apparent character of the plurality of human subjects. We cannot conceive of plurality apart from its genesis in a single transcendental subject.”

lényege a transzcendenciával szembeállított immanencia, tehát olyan metafizikai elméletek elutasítása, mint a tragédiakönyv magánvaló őslényege és metafizikai vigasza. A világnak és életnek nincs többé szüksége igazolásra vagy vigaszra, ezek tulajdonképpen a hanyatlás formái. Értelemszerűen számunkra most a második komponens bír jelentőséggel, tehát nem Nietzsche filozófiájára vagyunk kíváncsiak,<sup>40</sup> hanem arra az értelmezésre, amely Dionüszosz viszonyát rögzíti az élet fogalmához, és lehetővé teszi, hogy mint „filozófus” vagy „bíró” mondjon ítéletet.<sup>41</sup> Felfoghatjuk ezt az egész dionüszoszi filozofálás magjának.

A *vidám tudomány* tárgyalta 370. szakasza a már ismert pszichológiai keretet állítja fel: „Az életerőben leggazdagabb lény, a dionüszoszi isten és ember, nemcsak a szörnyűnek és kérdésesnek a látványát engedi meg magának, hanem el is követhet iszonyatos tetteket, megengedve magának a rombolás, bomlasztás, tagadás luxusát [...] a megtermékenyítő örök bősége folytán, amelyek minden sivatagból termékeny tájat képesek varázsolni.”<sup>42</sup> Nietzsche itt szemmel láthatólag ugyanazzal a jelenséggel foglalkozik, mint Kerényi: az isten két ellentétes, pusztító és termékeny oldalával, melyek egységében a pusztítás (*Zerstörung*) feloldódik a folytonos keletkezésben (*Werden*), teremtésben. A dionüszoszi világ, az önmagát örökké megalkotó és leromboló világ (*dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens*) implicit módon az isten és az élet körforgásának bensőséges viszonyára utal.<sup>43</sup>

Az 1888-as *Bálványok alkonya* teszi világossá, hogy az ellentétek egysége és a rombolás integrálása az örök élet vallásos tapasztalatának része. Nietzsche itt a dionüszoszi misztériumok élményvilágát festi le a következőképp: „Az örök életet, az élet örök visszatérését, a jövő ígérését szentesítették a múltban; az élet győzedelmes igenlése ez a halállal és a változással szemben [...]. Vallásilag élük át benne az élet legmélyebb ösztönét, az élet jövőjét, az örök életet.”<sup>44</sup> Nietzsche ugyanitt hozzáfűzi, hogy a *Werden* öröme szükségszerűen magába foglalja a megsemmisülés örömét, ami megint csak az élet körforgására utal. Ezen a ponton Nietzsche beleérző képessége egészen közel sodorta őt Kerényihez.

Zárásként elevenítsük fel a Dionüszosz-könyv előszavát: Kerényi itt azon töpreng, hogy Nietzsche vajon miért állította szembe egymással Dionüszoszt és

<sup>40</sup> Mint például az örök visszatérés gondolata, ami egyértelműen Dionüszosz örök újjászületésével függ össze.

<sup>41</sup> Nietzsche 2000, 295: „Az idő óta sokat, túlságosan is sokat tanultam még hozzá ennek az istennek a filozófiáról, mégpedig, ahogy mondják, szájról szájra – én, Dionüszosz isten utolsó tanítványa és beavatottja.” Németül: KSA 5. 238. WM 1051 = KSA 11., 41[7]: „Dionüszosz: Bíró!”

<sup>42</sup> Nietzsche 2003, 370. Németül: KSA 3., 620.

<sup>43</sup> WM 1067 = KSA 12., 38[12].

<sup>44</sup> Nietzsche 2004, 104–106. Németül: KSA 6., 158–160.

Krisztust. Úgy tűnik, nem sejtette, hogy milyen szoros kapcsolatban állt ez saját interpretációjával. Egy 1888-as feljegyzés, ha vázlatosan is, de a következőképp adja meg az ellentét természetét: „Maga az élet, az örök termékenység és visszatérés határozza meg a kinszenvedést, a rombolást, a megsemmisítés akarását. A másik esetben a szenvedés, az »ártatlanul megfeszített« tiltakozás ezen élet ellen, mintegy elítélésének képlete. [...] A darabokra vágott Dionüszosz az élet ígérete: örökké újjászületik és visszatér a pusztulásból [*aus der Zerstörung heimkommen*].”<sup>45</sup> Nietzsche a kereszténységet elementáris támadásként fogta fel az élet itt vázolt körforgása, a *Werden* fluxusa ellen, mivel az az értékek eredetét a világon kívülre helyezte. Továbbá a platonizmus folytatásaként értelmezte, hiszen – ahogy láttuk – már Platon megfosztotta a *zóé* körforgását az igazi örökkévalóságtól és transzcendens tárgyakhoz rendelte. Nietzsche célja az volt, hogy ezzel a dekadenciával olyan élet-igenlést állítson szembe, amely nem a túlvilágból táplálkozik, hanem teljességgel evilági, immanens. Ennek forrását pillantotta meg Dionüszoszban.

### Irodalom

- Adamik T.: „Karl Kerényi. Dionysos”. *Vallástudományi Szemle* 4 (2006), pp. 185–196.
- Baeumer, M. L.: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*. WBG. Darmstadt, 2006.
- Fenyvesi K.: „Hogyan váljunk görögökké? Az európai öntudat filológiája és Kerényi Károly Dionüszosz-könyvének episztemográfiája”. In: Fenyvesi, K.: *Body, Epistemology, Interpretation. Friedrich Nietzsche and Karl Kerényi*. University of Jyväskylä, Jyväskylä, 2012, pp. 182–246.
- Henrichs A.: „Dionysos: One or Many?” In: A. Bernabé et al. (szerk.): *Redefining Dionysos*. De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 554–582.
- Hill, R. K.: *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. OUP, Oxford, 2003.
- Hornblower, S. – Spawforth A. (szerk.): *The Oxford Classical Dictionary*. OUP, Oxford, 2012.
- Jaggard, D.: „Dionysus versus Dionysus”. In: *Nietzsche and Antiquity*. Szerk. P. Bishop, Camden, Rochester, 2004, pp. 277–294.
- Kerényi K.: „Gondolatok Dionysosról”. In: Komoróczy G. – Szilágyi J. Gy. (szerk.): *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Budapest, 1984, pp. 181–204.
- Kerényi K.: *Dionysus. Archetypal Image of Indestructible Life*. Ford. R. Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1976.

<sup>45</sup> WM 1052 = KSA 13., 14[89]. Saját kiemelés.



- Kerényi K.: *Wege und Weggenossen*. Szerk. Kerényi M., Langen-Müller, München, 1985/1988.
- Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe*. Szerk. G. Colli – M. Montinari, De Gruyter, München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár Gy., Műszaki, Budapest, 2000.
- Nietzsche, F.: *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török G., Cartaphilus, Budapest, 2002.
- Nietzsche, F.: *A tragédia születése*. Ford. Kertész I., Magvető, Budapest, 2003.
- Nietzsche, F.: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török G., Szukits, Budapest, 2003.
- Nietzsche, F.: *A bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Ford. Romhányi Török G., Holnap, Budapest, 2004.
- Platón: *A lakoma*. Ford. Horváth J., Atlantisz, Budapest, 2005.
- Rosta K.: „Nietzsche és Kerényi az ókortudományról”. *Ókor* 24 (2010), pp. 86–92.
- Seaford R.: *Dionysus*. Routledge, London – New York, 2006.
- Somos R.: „Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly”. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Sectio Philosophica* 32 (2005), pp. 276–283.
- Szilágyi J. Gy.: „Mi, filológusok.” *Antik tanulmányok* 31 (1984), pp. 167–198.



*Szőke Zsófia Johanna*

## ONTOLÓGIAI FORDULAT AZ AMERIKAI KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIÁBAN METAFIZIKAI RENDSZEREK MÓDSZERTANI KÍVÁNALMA

Ebben az esszében kísérletet teszek arra, hogy elmagyarázzam, mi is az ontológiai fordulat a mai amerikai kulturális antropológiában. Rámutatok, hogy az ontológiai fordulat egy olyan módszertani beavatkozás melyet az etnográfiai leírás egy speciális módjaként kell értelmezni. Az írás amellet érvel, hogy ahhoz, hogy az amerikai antropológia posztmodern reprezentációs válságával leszámoljunk, új alapokra kell helyezni az antropológiai ontológia fogalmát, mivel az elsősorban egy olyan filozófiai fogalom, mely többféle módon értelmezhető. Tehát az ontológiai fordulat ösvényét követve kell visszakanyarodnunk egy szemantikailag „tisztább”, nem elfogultan baloldali kulturális antropológiához.

A II. világháborút követően fokozatosan teret nyerő posztmodern, posztstrukturalista, valamint posztmarxista társadalomtudományi szemléletek az amerikai kulturális antropológia területére az 1980-as években az úgynevezett Writing Culture-vitaként elhíresült kritikai fordulaton keresztül türemkedtek be. A vita kezdeményezői szembe helyezkedtek azzal a pozitivistá felfogással, amely a világ objektív megismerhetőségét vallja, majd az antropológiai leírás ismeretrepresentációs funkcióinak ellentmondásait bírálva nyíltan és nem kevés sikerrel megkezdték a diszciplína dekonstrukciós aláásását. Mindezt anélkül, hogy a krízisből módszertani kiutat kínáltak volna.<sup>1</sup> Az, hogy a szakterület mennyire sebezhetővé vált az abból is látszik, hogy mind az interdiszciplinalitás, mind a szakosodás égisze alatt szélsőbaloldali társadalomelméletek tömkelege kezdett beszivárogni a tantervekbe kötelező olvasmányként. Ez a folyamat még ma is tart, áltudományos köntösbe burkolva ellehetetleníti a tárgyilagosságra törekvő antropológiai megközelítést.<sup>2</sup>

### **Az ontológiai fordulat és a metafizikai perspektivizmus**

Az ontológiai fordulat egy olyan módszertani kezdeményezés, melyet 2007-ben az amerikai kulturális antropológia reprezentációs válságából kiábrándult antro-

<sup>1</sup> A textualitás, a kultúra predikátumai, az „idegen” („Másik”), és a hatalom fenomenológiai paradoxonját a vitával azonos című kötet részletesen tárgyalja. Lásd: Clifford–Marcus 1986, 2.

<sup>2</sup> A legtehetségesebb és egyben a diszciplína önérzetére legdestruktívabb hatást kifejtő interdiszciplináris szélsőbaloldali gondolkodó a francia filozófus Michael Foucault (1926–1984) akinek középponti témája a hatalom és a diskurzus fogalmának a modern európai gondolkodásban játszott szerepéhez kapcsolódik. Lásd: Foucault 2002, 16.

pológusok indítottak.<sup>3</sup> A fordulat egyik legfontosabb képviselője a brazil antropológus Viveiros de Castro, aki az Arawaté néven ismert északkeleti amazóniai indián csoportban végzett terepmunkát. Etnográfiájában már a nyolcvanas években megmutatja, hogy az általa kutatott csoport kozmológiai rendszerének a vizsgálata tulajdonképpen nem egy ismeretelméleti, hanem egy lételméleti probléma. Castro többek között amellel érvel, hogy a csoport számára a természet és a kultúra, valamint az emberi és a nem emberi szférák ontológiai megosztottsága nem egy európai jellegű bináris mintát jelenít meg. Továbbá bizonyítja azt, hogy az általa kutatott indián kozmológiák ontológiai pillérei a nyugatihoz képest fordítottak.<sup>4</sup>

A csoport tagjai például úgy gondolják, hogy a jaguárok a vért manióka sörnek látják mivel embernek tekintik magukat. Mivel egy azonos faj egyedei ugyanúgy látják egymást, mint ahogy az emberek látják saját magukat, ez egy olyan kozmológiai rendszer melyben minden lénynek lelke van, tehát minden entitás saját nézőponttal rendelkezik. Ez egy olyan világgéphez vezet melyből az államiság fogalma hiányzik, ugyanakkor az emberek és más fajok közös nevezője nem az állati jelleg, hanem az emberi. Castro szerint tehát az általa kutatott indián csoport az állatokat, a növényeket és a szellemeket mind személyeknek tekintik.

Az állatok teste az emberek számára pedig egy olyan fenomén, amely egy láthatatlan antropomorf esszenciát rejteget, amelyet ruhaként lehet fel és levetni. Ahhoz, hogy a csoport tagjai sikeresen ápolják fajközi kapcsolataikat a prédák és a ragadozók társadalmi rendszerében, maradéktalanul meg kell tapasztalniuk az ellenséges lények szemszögét. Ezért a sámánok állatbőr öltözetük segítségével maguk is gyakran ragadozó állattá alakulnak át, hogy átélhessék más ragadozók okkult antropomorf lényegét.

Az ontológiai vitában tehát relevánssá válik többek között a test és a lélek kettőségének a problémája. Ez a téma, mivel jól illusztrálja a kulturális relativizmus tragikus paradoxonát, már a francia antropológust Claude Lévi-Strauss is lenyűgözte.<sup>5</sup> Szerinte az, hogy a dél-amerikai indián és az európai karteziánus ontológiai rendszerek gyakran inverz módon eltérnek egymástól már a spanyol hódítás krónikáiban is megjelenik. Az általa tárgyalt anekdota szerint néhány évvel Amerika felfedezése után míg a spanyolok vizsgálóbizottságokat küldtek a Nagy-Antillákra, hogy megvizsgálják, a bennszülötteknek rendelkeznek-e lélekkel vagy sem; a bennszülött szigetlakók fehér foglyaikat vízbe fojtották és módszeres megfigyelésnek vetették alá őket, hogy kiderítsék vajon a testük oszlásnak indul-e.<sup>6</sup>

Míg az európaiak soha sem kételkedtek az indiánok testiségében, hiszen testük

<sup>3</sup> Henare–Holbraad–Wastell 2007, 7.

<sup>4</sup> Castro 1992, 65.

<sup>5</sup> A kulturális relativizmus ideológiája szerint az ember minden szokása, hiedelmei és hite, valamint erkölcsisége, csak az adott szociális kontextuson belül értelmezendő, azaz teljesen relatív.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss 1999, 20.

az állatoknak is van, addig az indiánok fejében meg sem fordult az, hogy az európaiak nem rendelkeznek lélekkel, mivel lelkük a halottak szellemeinek és az állatoknak is van. Strauss később ironikusan jegyzi meg, hogy miközben az európaiak azon fáradoztak, hogy társadalomtudományos módszerekre támaszkodva az indiánokat lelketlen állatoknak nyilvánítsák, az indiánok etnocentrizmusa abban nyilvánult meg, hogy természettudományos módszerekkel próbálták alá-támasztani a gyanújukat, miszerint a hódítók csakis istenek lehetnek.<sup>7</sup>

Viveiros de Castro munkássága ugyanakkor egy a totemizmust és az animizmust övező vallásantropológiai vitához is vezet. A francia antropológus Philippe Descola szerint az animizmus szimmetrikus inverziója a totemizmusnak, mivel szerinte a totemizmust elsősorban a természet és a kultúra közötti kapcsolat diszkontinuitása jellemzi.<sup>8</sup> A két antropológus egyet ért abban, hogy az animizmus természete inkább a fent bemutatott castro-i perspektivizmushoz hasonlít, hiszen mindkét rendszer esetében az emberek faji kapcsolatait a társadalmi életet strukturáló elemi kategóriák szervezik, miközben a természet és a kultúra kapcsolatát ontológiai folytonosság jellemzi.<sup>9</sup>

### A korrekció módszertana

Az ontológiai fordulat, mint az etnográfiai leírás egy speciális módja, a fent felvázolt kutatások figyelembevételével abból a tételből indul ki, hogy a kulturális antropológia természete inkább ontológiai, mint episztemológiai. A cél nem más mint, hogy három elemzési gyakorlat elmélyítésén keresztül felülvizsgáljuk saját antropológiai, illetve metafizikai fogalmainkat. Ezek a (1) fogalomalkotás, (2) az ön-reflexió és (3) az etnográfiai kísérletezés. Amikor a kísérletezésen keresztül a radikális ön-reflexió az új antropológiai fogalmak generálására irányul, a módszertani gyakorlat elér egy ontológiai fordulópontot. Ezen a ponton egy pozitív, építő jellegű kritikai folyamat kezdődik, mely teret nyit a posztmodernitáson túlmutató értelmezéseknek és leszámol a dekonstrukcióval.

Az ontológiai fordulat tehát egy olyan módszertani gépezet, mely képes mind a saját, mind pedig egy adott terepmunka szempontjából irreleváns nézetrendszert felülbírálni. Az antropológiai elemzés ezzel egy új ontológiai síkra lép. Paradox módon a cél nem más, mint az etnográfiai adatoknak az „őslakos nézőpontjából”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Lévi-Strauss 1979, 78.

<sup>8</sup> Descola–Lloyd 2013, 240.

<sup>9</sup> Fontos különbség azonban, hogy az animizmussal ellentétben az amazóniai perspektivizmus esetében a fajspecifikus metamorfózis az indiánok szemszögéből nem csak egy mitikus, hanem nagyon lehetséges természeti folyamat. Lásd. Castro 2014, 60.

<sup>10</sup> Ez egyben a lengyel származású brit szociálintropológus, Bronislaw Malinowski módszertani missziójának az elmélyítése. Lásd: Malinowski 2002, 19.

történő megragadása és értelmezése. Ez az antropológiai törekvés természetesen tűnhet, de ha valaki ismeri a diszciplína fejlődéstörténetét és azon belül a németzsidó származású balliberális Franz Boas, a homoszexualitását nyilvánosan megélő francia Michael Foucault vagy a leszbikus aktivista amerikai feminista, Judith Butler, Donna Haraway vagy Karen Barad ideológiailag meghatározott munkásságának hatását az amerikai kulturális antropológiára, láthatja, hogy módszertani szempontból az ontológiai beavatkozás nagyon is időszerű és szükséges.<sup>11</sup>

Mint látjuk az ontológiai fordulatot nem lehet megérteni a természet és kultúra, valamint a test és a szellem bináris szembeállításának filozófiai hagyománya nélkül. Viveiros de Castro antropológiai munkássága azért jelentős az ontológiai fordulat szempontjából mert megmutatja, hogy a különféle társadalmi jelenségek ontológiai pillérei bizonyos amazóniai csoportok esetében a modern nyugati rendszerekéhez viszonyítva fordított koordináták mentén húzódnak meg. Ez azért is fontos, mert kiderül, hogy ezeknek a csoportoknak a kozmológiája gyakorlatilag szöges ellentétben áll, az amerikai kulturális antropológia hagyományát követő tanszékek körében alapkövetelménynek számító Franz Boas-i kulturális relativizmussal.<sup>12</sup> Az ontológiai fordulat kritikai alapállása tehát lehetővé teszi azt is, hogy a kutató eltávolodjon a kulturális relativizmus ideológiájától és ezáltal ismeretelméleti kérdések helyett lételméleti kérdéseket tegyen fel.

Bár az antropológia ontologizálása sok lehetőséget rejteget magában, a jövőben tisztáznunk kell még, hogy mit is értünk az ontológia vagy az ontológiai fogalma alatt kulturális antropológiai szempontból?<sup>13</sup> Ha ez sikerül végre, módszertanilag is lehetőség nyílik rá, hogy a különböző ideológiavezérelt metafizikai rendszerek favorizálása helyett az antropológusok egy szemantikailag tisztább antropológiát kezdjenek el képviselni. Az már bizonyosan látszik, hogy csakis radikális kísérletező kedvvel és az ontológiai fordulathoz hasonlatos formabontó törekvésekkel törekedhetünk arra, hogy végre megszabadítsuk az amerikai kulturális antropológia gondolatiságát az említett ideológiák metafizikai fundamentalizmusának béklyóitól.

<sup>11</sup> Boas 1938, 2; Butler 1993, 1; Donna 1991, 149; Barad 2007, 132.

<sup>12</sup> Castro rámutat, hogy míg a kulturális relativizmus modern karteziánus pillérekén nyugvó hagyománya lételméleti természetét tekintve mono-naturalista illetve multi-kulturalista, tehát ontológiai kettőséget feltételez a természet, és a kultúra tartománya között, az amazóniai csoportok ontológiai rendszere nem tételez fel ilyen kettőséget, lételméleti természete tehát inkább mono-kulturális illetve multi-naturalista. Lásd: Castro 2014, 55.

<sup>13</sup> Az, hogy az ontológiai fordulat teoretikusai hogyan határozzák magát az ontológiát igen eltérő. Ahhoz, hogy az ontológiai fordulat ösvényét követve visszakanyarodhassunk egy szemantikailag „tisztább” kulturális antropológiához véleményem szerint a dán antropológus Martin Holbraad megközelítésén át vezet út. Lásd: Holbraad–Pedersen 2017, 68.

### Irodalom

- Barad, K. M.: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham, 2007.
- Boas, F.: *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company, New York, 1938.
- Butler, J.: *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of „Sex“*. Routledge, New York, 1993.
- Castro, E. B. V. de.: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Castro, E. B. V. de.: *Cannibal Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2014.
- Clifford, J., & Marcus, G. E.: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, 1986.
- Descola, P., & Lloyd, J.: *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- Donna J. Haraway.: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, New York, 1991.
- Foucault, M.: *Archaeology of Knowledge*. Routledge, New York, 2002.
- Henare, A. J. M., Holbraad, M., & Wastell, S.: *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge, New York, 2007.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A.: *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
- Lévi-Strauss, C.: *Szomorú trópusok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.
- Lévi-Strauss, C.: *Faj és történelem*. Napvilág Kiadó, Budapest, 1999.
- Malinowski, B.: *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge, London, 2002.





Stamler Ábel

## RUDOLF OTTO MUNKÁSSÁGA AZ APOLOGETIKA, AZ IRRACIONÁLIS ÉS A NATURALIZMUS METSZÉSPONTJÁBAN

„Religionslehre [...] kann nur religiöser  
Menschen verständlich und religiös nutzbar sein.”  
Novalis

Míg a modernitás bizonyos értelemben a vallással/vallásokkal szemben határozta meg magát, a posztmodernben ezzel szemben olyan helyzet alakult ki, amelyben egyik (társadalmi) oldalon a vallási mozgalmak soha nem ismert kavalkádja jelenik meg, a másikon (tudományos) pedig még a vallás fogalmának használata is megkérdőjeleződhet.<sup>1</sup> A klasszikus és a kortárs vallástudomány által is használt vallás fogalma az utóbbi nézet szerint történetileg terhelt, kultúraspecifikus, semmiképpen sem egyetemes kategória és politikailag is minimum gyanús.<sup>2</sup> Ezzel szoros összefüggésben a vallásfenomenológia gyakorlatilag elveszítette kitüntetett szerepét a vallástudományokon belül, sőt, megmosolyogtatóvá vált, egyúttal a vallástudomány mint diszciplína léte is kérdéses.<sup>3</sup>

A Rudolf Otto fő művének tekintett *A szent (Das Heilige)*<sup>4</sup> 1917-ben jelent meg, döntően a modernitás kihívásaira adott válaszreakcióként. Jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint hogy a világ számos nyelvére lefordították, s az eltelt majdnem száz esztendőben több száz kiadást ért meg. A vallástudomány egyik alapműveként tartják számon, nem hiányozhat egyetlen alapozó kurzus olvasmánylistájából sem, ugyanakkor – minden ellenkező híreszteléssel szemben – háttással van a kortárs vallástudomány bizonyos irányzataira is, tudománytörténetileg pedig megkerülhetetlen.<sup>5</sup> Arra a kérdésre próbálunk választ találni, hogy miként

<sup>1</sup> A túlzó egyszerűsítés vádját elkerülendő, a két szélsőérték között természetesen ma is számos egyéb hozzáállás és módszer van jelen a vallástudományban és társadalmi szinten egyaránt.

<sup>2</sup> A teljességre törekvő bibliográfiai adatok helyett lásd Schilbrack alábbi cikkét, amelyből (valamint az azt megjelentető folyóiratból) felfejthetők a vita egyes állomásai, fő művei, amelyek a *critical study of religion*, vagy *critical research on religion* köré csoportosulnak: Schilbrack 2020.

<sup>3</sup> Magyarul ld. Gonda G.: Vallástudomány célkeresztben – a posztmodern kihívás (a jelen kötetben).

<sup>4</sup> A tanulmányban a Bendl Júlia által fordított magyar kiadást használom. Otto 1997.

<sup>5</sup> Az Otto életműve iránti érdeklődés *A szent* megjelenésének századik évfordulója körül ismét növekszik. Az elmúlt tíz év legjelentősebb publikációi a témában: Dietz–Matern 2012; Lauster et al. 2014; Gantke–Serikov 2015; Schüz 2016; *Religion* 47. évf. (2017) 4. szám. „Thematic Issue on The Holy and the Sacred: 1917 and 2017”; valamint lásd az alábbi, megjelenés előtti álló művet: Alles 2022.

határozható meg e mű pontos helye a Rudolf Otto-i életműben és melyek azok a fő pontok, amelyek segítségével a szöveg közvetlen kontextusát is vázolhatjuk. Elsősorban az életmű belső összefüggései érdekelnek bennünket, így – ezek felvázolása során – eltekintünk az életmű mai recepciójának részletes ismertetésétől, így a vallásos tapasztalat redukcionista és antiredukcionista vizsgálatától, az ismeretelméleti kérdésektől, valamint a kognitív vallástudomány, a neuroteológia és a kortárs fenomenológia módszertani alapvetéseitől.

A vallástudósok egy része hajlamos *A szentre* egyedülálló, autonóm műként tekinteni, mely Otto életművében kiemelkedő fontosságú, s így figyelmen kívül hagyják további munkáit.<sup>6</sup> Ez a tény komolyan rányomta a bélyegét a mű befogadástörténetére. Annak ellenére, hogy központi helye egyértelmű, messze nem tekinthető egyedülállónak, s a kiegészítő,<sup>7</sup> valamint az azt megelőző, tulajdonképpen előkészítő kötetek<sup>8</sup> ismerete nélkül sok esetben félrevezető következtetéseket lehet levonni belőle. Otto maga is fontosnak tartotta, hogy a későbbi kötetekre – melyek későbbi, szorosabban-lazábban összekapcsolódó tanulmányok, illetve esszék gyűjteményei – valóban kiegészítő kötetekként tekintsenek,<sup>9</sup> s *A szent* értelmezésénél ezeket is figyelembe vegyék.

A kérdés az, hogy létezik-e olyan központi elem, amely szerint értelmezhető lenne az általam is feltételezett szerves kapcsolat az egyes művek között. Ez a központi jelenség – véleményem szerint – a vallásos világkép apológiája, amely Otto életművének magját alkotja.<sup>10</sup> Mivel *A szent*, s az abban lefektetett elmélet közismert, nem vázolom újra, azonban szorosan kapcsolódik ide az elhíresült kitétel, mely a vallástudománnyal való foglalkozást tulajdonképpen elzárja az avatlatlanok elől:

„Kérjük az olvasót, idézze fel a valláshoz kapcsolódó erős és lehetőleg egyoldalú felindultság egyik pillanatát. Aki nem képes erre, vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük, ne olvassa tovább ezt a könyvet. Ha ugyanis valaki vissza tud emlékezni serdülőkori érzéseire, emésztési zavaraira vagy akár a közösséggel kapcsolatos érzéseire, ám sajátos vallásos érzéseket nem tud felidézni, az aligha alkalmas arra, hogy vallástudománnyal foglalkozzon.”<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ez még inkább igaz Magyarországon, ahol Otto-recepció gyakorlatilag nem létezik, és az egyetemeken a hallgatók csak *A szent* alapján alkotnak fogalmat Otto életművéről. A legátfogóbb bevezetések (eltekintve a negyedik jegyzetben említett munkáktól): Almond 1984; Gooch 2000.

<sup>7</sup> Otto 1923a; Otto 1932a; Otto 1932c. (Az utóbbi művek az első helyen idézett könyv kétkötetesre kiegészített, bővített változatai.)

<sup>8</sup> Otto 1904; Otto 1909a; Otto 1909b.

<sup>9</sup> *A szent* későbbi kiadásaiban – így az 1991-es kiadásból készült magyar fordításban is – közölt jegyzetek többsége ezekre a kötetekre utal.

<sup>10</sup> Kifejezetten Otto munkásságának apologetikus jellegével foglalkozott Alles 2001.

<sup>11</sup> Otto 1997, 18.

Az ilyen és ehhez hasonló kiszólások, valamint a lehetőség szerinti rezonancia-keltés az olvasóban szorosan Otto stílusához tartoznak.

Mi képezte az alapját a vallás irracionális magyarázatának,<sup>12</sup> valamint hogyan függ össze az irracionális és a misztika Otto valláselméletében? 1917-ben, tehát öt évvel Durkheim *A vallási élet elemi formái* című műve és Freud *Totem és tabuja* után jelent meg *A szent*.<sup>13</sup> Az animista, manaista elképzelések, valamint a vallási jelenségek redukcionista, természettudományos magyarázatai elfogadhatatlannak bizonyultak Otto számára. Mind a funkcionista elképzelés, mind Freud pszichopatologikus vallásmagyarázata távol állt tőle, miként erre már először 1904-ben megjelent *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (*Naturalista és vallásos világnézet*) című munkájában is kitért, noha egyelőre nyilván az idézett szerzők említése nélkül. A kortárs tudományos életben ekkorra már sok tekintetben meghatározó jelentőségű darwinizmus, az Otto által materialistának tekintett nézetek alkalmazásai olyan kihívást jelentettek az ezekkel alapvetően szembenálló evangélikus lelkésznek, amelyeket nem tudott figyelmen kívül hagyni. Nyilvánvaló, hogy a felsorolt elemek mind hozzájárultak ahhoz, hogy vallástudományi munkásságát apológiaként fogta fel s szükségszerűen olyan meghatározások, magyarázatok felé fordult, melyek alapjaiban kérdőjelezték meg a fenti elképzeléseket.

A már említett *Naturalistische und religiöse Weltansicht*-ben<sup>14</sup> részletesen és szisztematikusan veszi végig és bírálja a darwinizmus, a naturalizmus és a mechanisztikus világszemlélet bizonyos szempontjait, illetve ezek kizárólagosságra való törekvését a „szellemtudományok” területén: „A darwinizmus, amely eredetileg egy egyszerű biológiai elmélet volt, mára a legkülönfélébb kérdések és vélemények valódi szövevényévé nőtte ki magát, és úgy tűnik, hogy a legkülönözőbb oldalakról szorítja sarokba a vallásos világnézetet.”<sup>15</sup> Noha már az első oldalon kijelenti, hogy nem szokványos apologetikát ír,<sup>16</sup> s ez igaz is, hiszen nem egy tételes vallás apologetikája, a mű ennek ellenére elhelyezhető a tágan értelmezett apologetika műfaján belül. Az idézett munka, s – mint már jeleztük – Otto egész életműve a vallásos világkép apológiája.<sup>17</sup> Módszerének alapja – mint látni fogjuk, ez alapozza meg későbbi írásait is – nem egy szokványos támadás a természettudo-

<sup>12</sup> A filozófiai alapok bemutatásától – terjedelmi okokból – eltekintünk. Bevezetőként lásd a negyedik jegyzetben említett művek vonatkozó részeit, valamint Ryba 1991.

<sup>13</sup> A kontextust részletesen tárgyalja Stausberg 2017.

<sup>14</sup> A kötet harmadik kiadását használom: Otto 1929. A továbbiakban *NrW*.

<sup>15</sup> *NrW*. 66.

<sup>16</sup> „Wir können der Naturwissenschaft geben, was der Naturwissenschaft, und den frommen Gefühl, was ihm gebührt, und find damit des ermüdenden apologetischen Streitens ledig.” *NrW*. 1.

<sup>17</sup> „The end result was that Otto surrendered his initial goal of defending traditional Christianity against modernist critique and theological liberalism, but he did not entirely give up his apologetic mission. Instead, he embraced and formulated a different kind of apologetics – not a defense of Christianity but an apologetics of religion.” Alles 2001, 328.

mányok ellen. Ezek jogosultságát nem vonja ugyanis kétségbe, azonban a vallást, illetve vallásos érzületet kivonja vizsgálati körükből. Míg ezek illetékességi köre a racionális területekre korlátozódik, addig a vallás valódi lényege szerint irracionális, avagy preracionális.<sup>18</sup> Pontosabban fogalmazva a vallásnak – mint jelenségnek – két arculata különíthető el, a racionális és az irracionális. A hierarchia a kettő között Otto szempontjából egyértelmű. Az irracionális – közvetlenül érintkezve a transzcendenciával – magasabb rendű, mint a racionális.<sup>19</sup> Az utóbbi is szükséges azonban a feltételekhez kötött, megnyilvánult világban. Otto – ő maga úgy véli – nem vádolható azzal, hogy ne foglalkozott volna a vallás racionális oldalával,<sup>20</sup> azonban az apológia megalapozásához el kellett hagynia ezt a területet, ugyanis a racionális alapú apologetikák nem érték el céljukat. Meg sem kérdőjelezi tehát az – általa igazoltnak látott – természettudományok jelentőségét, azonban viszszaautasítja azt, hogy olyan kérdésekre vonatkozóan tegyenek megállapításokat, melyek nem tartoznak illetékességi körükbe. Ugyanígy igaz ez a vallásra, melynek Otto alapvetése szerint szintén ismernie kell azon határokat, melyeken belül magyarázatokat fogalmazhat meg.<sup>21</sup> Mind a vallás, mind a világ racionális és irracionális területeinek megkülönböztetése alapvető a módszertana szempontjából.

<sup>18</sup> Az irracionális/preracionális Otto esetében tulajdonképpen szuprarácionális, így nem jelent egyet a prelogikussal. Az irracionális fogalma kapcsán ld. Gooch 2013. A több ízben felmerült kritika, mely pusztán az irracionális fogalma miatt támadja Ottót, csak arra mutat rá, hogy egyes felületes kritikusok sok esetben nem vették a fáradságot, s nem tekintették át jobban Otto műveit. Vö. Otto 1936. Az angol kiadás előszavában Otto a következőket írja: „The »irrational« is today a favourite theme of all who are too lazy to think or too ready to evade the arduous duty of clarifying their ideas and grounding their convictions on a basis of coherent thought. This book, recognizing the profound import of the non-rational for metaphysics, makes a serious attempt to analyse all the more exactly the *feeling* which remains where the *concept* fails.” vii.

<sup>19</sup> Míg az előbbihez az afirmatív, addig az utóbbihoz a negatív teológia tartozik szorosabban: „Wir sagten, daß aus dem Gefühl des »Ganz Anderen« in der Mystik der Trieb entstehe, die via negationis zu beschreiten und vom Numen schlechthin, das heißt von der Gottheit, alle Sagbarkeit überhaupt auszuschließen und es endlich gar als das Nichts und das Übernichts zu bezeichnen, (das doch in Wahrheit zugleich die unendliche Fülle ist).” Otto 1932a, 265.

<sup>20</sup> „Before I ventured upon this field of inquiry I spent many years of study upon the *rational* aspect of that supreme Reality we call »God«, and the results of my work are contained in my books, *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Eng. Tr. »Naturalism and Religion«, London, 1907), and *Die Kant-friesische Religions-Philosophie*. And I feel that no one ought to concern himself with the »Numen ineffabile« who has not already devoted assiduous and serious study to the »Ratio aeterna.«” Otto 1936, vii.

<sup>21</sup> „Auch fromme Weltansicht kann niemals sagen oder sagen wollen, was Welt überhaupt und die Meinung ihres Daseins sei. Genug, wenn sie unser Dasein erhellt und unsern Platz und Zweck und den Sinn unserer Existenz uns sagt. Genug, wenn in dieser Beziehung die Wirklichkeit sich ihrer Deutung fügt, ihr Recht und Raum läßt, ihr in bedeutsamen Zeichen und Momenten entgegenkommt. Sie tut es wirklich, und es läßt sich zeigen, daß sie es tut. Und eben darin, und darin allein besteht die Arbeit einer ihre Grenzen kennenden Apologetik.” *NrW.* 11.

Az általa naturalistának nevezett irányzatokkal – melyhez szorosan hozzátartozónak vélte a manaista és animista<sup>22</sup> elméleteket is – szemben megfogalmazott kritika a vallásos érzület szempontjából alapvető fontosságú, hiszen amennyiben a *numinózus* valóban csak a természeti jelenségek által keltett csodálatból, félelemből származna,<sup>23</sup> úgy nem lehetne *a priori* kategória.<sup>24</sup>

A naturalizmus és a darwinizmus kérdése a későbbiekben is folyamatosan foglalkoztatta Ottót, s szükségét érezte apológiáját újra és újra megfogalmazni.<sup>25</sup> Ennek hatása nem elhanyagolható, hiszen vallásfenomenológusok egész nemzedékét befolyásolta a vallásos tapasztalat leírása s elméletének megalapozása. Gerardus van der Leeuw például a következőket írja Otto művének rá gyakorolt hatása kapcsán:

„Valamivel később olvastam Otto könyvét a szentről. Nem utolsósorban azt nyertem belőle a magam számára, hogy mélységesen bizalmatlanná váltam bármiféle evolúcióelmélettel szemben, valamint – s ez még fontosabb – a belátást, hogy bármilyen vallásos szemlélet, bárhol és bármikor is bukkant fel, mindig eredeti, saját élményből származik.<sup>26</sup>

Joachim Wach szintén kiemeli a pszichologizmus és naturalizmus ellenében megfogalmazott kritika és az újszerű apologetika jelentőségét.<sup>27</sup> Otto a darwinista fejlődésemélet részben teológiai okokból utasítja el,<sup>28</sup> mert az a „természetes szelekció vak teóriájával és a létezésért folytatott harc tényezőinek véletlenszerű játékában” egy szabály és terv nélküli folyamatnak nyit utat. A darwinizmust azonban egy általa hagyományosnak tekintett „fejlődésemélettel”<sup>29</sup> helyettesíti, amelyben

<sup>22</sup> Wundt teóriáját több ízben is részletesen elemezte. Például a következő helyen: Otto 1923, 213–251.

<sup>23</sup> „Die Idee »Gottheit« entsprang nicht aus Naturbeseelung – sondern aus numinosen Gefühl.” Otto 1932b, 3.

<sup>24</sup> „Denn uns stand fest, daß Gott nicht aus der Natur abgelesen, der Gottesgedanke nicht erstmalig aus Natur- und Weltbetrachtung gewonnen werden dürfe.” *NrW.* 45.

<sup>25</sup> Vö. Otto 1932c, 190–225.

<sup>26</sup> Leeuw 1940, 16.

<sup>27</sup> Wach 1951, 216.

<sup>28</sup> „In der Lehre von der allgemeinen Entwicklung und Abstammung auch des Höchsten vom Niedrigen scheint er alle besondere Würde des menschlichen Geistes und Gemütes, alle Freiheit und allen Adel des rein vernünftigen Denkens, des freien Willens, der höheren Erlebnisse der Frömmigkeit, der Sittlichkeit, der Poesie, des ästhetischen Sinnes aufzulösen und untergehen zu machen unter dem niedren Gewühle rein animaler Triebe, Begehungen, Empfindungen.” *NrW.* 66.

<sup>29</sup> Otto több helyen ütközteti a *Deszendenz* (leszármazás) és az *Entwicklung* (fejlődés) fogalmát, az előbbire mint Darwin újítására tekint. Az *Entwicklung* ugyanakkor Ottónál elsődlegesen nem *fejlődés* értelemben, hanem etimológiai értelméhez közelítve mint *kigombolyodás*, *kibomlás* használatos. Erről bővebben, szélesebb kontextusban lásd Murphy 1999, 8–23.

a darwini leszármazástan egyáltalán nem, Arisztotelész, Leibniz, Kant, Goethe, Schelling és Hegel annál inkább helyet kap.<sup>30</sup>

Miután szisztematikusan végighaladt valamennyi racionális vallásmagyarázaton, szükségszerű volt, hogy olyan magyarázatot keressen, mely ezektől alapjában tér el. Az irracionális, azaz az irracionális tapasztalata mint a vallás legbelső lényege<sup>31</sup> olyan alapot képez, mely Otto szerint – az összehasonlító elemzések segítségével – ki tud térni a racionális valláskritika elől, ugyanis premisszájából adódóan az utóbbi nem érintheti. A numinózus tapasztalata minőségileg különbözik minden más emberi tapasztalattól.<sup>32</sup>

„Nem azt értjük »irracionálison«, ami tompa-ostoba, amit még nem hódított meg az ész, ami az ember saját ösztönéletében vagy a világ folyásának zűrzavarában makacsul szembeszáll a racionalizálással. Mi ahhoz a szóhasználathoz kapcsolódunk, amikor például egy különös, az ésszerű értelmezés számára *mélysege* miatt megközelíthetetlen eseményről mondjuk: »van benne valami irracionális«. Az isteni eszméjében azt nevezzük »racionálisnak«, ami átkerül belőle abba, amit felfogóképességünk világosan meg tud ragadni, tehát ami megszokott és definiálható fogalmaink tartományába tartozik. Következésképp állítjuk, hogy a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét *szféra* veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezzük ezt a területet »az irracionális«-nak.”<sup>33</sup>

A teológiai megalapozottság egészen nyilvánvaló,<sup>34</sup> elég csupán a *via negativa*, a *via affirmativa* és a *via eminentiae* beszédmódjaira utalni, melyek egyértelműen nagy hatással voltak az elmélet kidolgozása során Ottóra. Összehasonlító elemzése során általában misztikus szövegekkel foglalkozott, pontosabban álta-

<sup>30</sup> „Wir können dieses Neuaufreten »Entwicklung« nennen, und so auch das Auftreten einer jeden neuen höheren Stufe gegenüber ihren Vorgängern. Nur nicht Entwicklung in dem rohen und rein quantitativen Sinne, wornach das »Entwickeltere« überhaupt nichts anderes sein soll als eine Addition und Kombination des schon Dagewesenen, sondern in dem echten alten Sinne des Wortes, wornach das Entwickelte ein höheres Analogon des Unentwickelteren ist, aber in seiner Weise eben doch durchaus ein so Selbstständiges, selber Anfangendes, wie das auf jener niederen Stufe auch, und deshalb im strengen Sinne unableitbar und in Niederes unauflöslich.” *NrW*. 39.

<sup>31</sup> „Amiről beszélünk és amit szeretnénk valamennyire megjelölni, vagyis éreztetni, az benne él *minden* vallásban, s nélküle a vallások egyáltalán nem létezhetnének.” Otto 1997, 16.

<sup>32</sup> „Otto’s description of numinous experience made yet another claim: that the experience of the holy is primary and irreducible and external religious forms – ideas and symbols, rituals and ethics, forms of association and leadership – somehow derive from it.” Alles 1996, 33–34.

<sup>33</sup> Otto 1997, 79–80.

<sup>34</sup> Vö. „Das und leitende Interesse in D. H. war weder ein religionsgeschichtliches noch ein religionspsychologisches sondern ein theologisches, und zwar das christlich-theologische.” Otto 1932c, 61. Gregory D. Alles részben ezen kijelentés alapján amellett érvel, hogy Otto művét nincs értelme vallástudományi alpműként számon tartani.

la misztikusnak tekintett szövegekkel.<sup>35</sup> Mivel munkásságának az ilyen jellegű kutatások jelentős részét teszik ki, nem megkerülhető kérdés, hogy a misztika jelensége hol is foglal helyet rendszerében. A konstruktivisták és perennialisták között kialakult vitában mind a mai napig felmerül Otto neve, s a numinózus tapasztalata komoly vitákat generál.<sup>36</sup> Sajnálatos módon a szakirodalomban mindkét oldalon találgatások és egyéni intuíciók alapján próbálják meg feltárni misztikadefinícióját, mely jórészt annak köszönhető, hogy lényegében kizárólag *A szentet*, avagy legfeljebb *West-Östliche Mystik* című művét tekintik mérvadónak a kérdésben, noha egyéb műveiben is található a misztikára vonatkozó fejtegetések. Alois M. Haas – a konstruktivisták egyik legnagyobb élő alakja – kifogásolja a szerinte rendkívül leegyszerűsítő misztika-definíciót:

„Az ilyen összefüggések szempontjából természetesen nem sokra megyünk az olyan misztikafogalommal, amelyet például Rudolf Otto terjesztett elő. Aki »irracionalitásról« és »numinozitásról« beszél azzal a legfénytelítettebb tapasztalattal kapcsolatban, amelyre csak képes az ember, az inkább elhomályosítja a tárgyát, és elzárja az utat a megértése elől.”<sup>37</sup>

Otto ezzel szemben a saját rendszerében koherens és megfelelő meghatározását adta a misztikának. Ugyan elszórtan, de több ízben megismétli ugyanazt: „meghatározásunk szerint a misztika a vallásban lévő irracionális legmagasabb foka és túlfeszítése”,<sup>38</sup> vagy a következőképpen: „korábbi meghatározásunk szerint a misztikát úgy értjük, mint az irracionális túlsúlyba kerülését, vagy egyoldalúvá válását a vallásos érzetben.”<sup>39</sup> Ha az irracionális definíciók kísérleteit és ezeknek a racionálishoz való viszonyát tisztázzuk Otto rendszerében, akkor a misztika fogalma is világossá válik. Otto – lévén számos vallási jelenséggel foglalkozott – több olyan megfeleltetést is hoz, melyek tovább bonyolítják a kérdést.

A személyesség, személyfelettség problémája, ehhez kapcsolódóan az immanencia és transzcendencia viszonya, a panteizmus és teopantizmus,<sup>40</sup> illetve

<sup>35</sup> Nem ismert olyan mű, amely rendszerezné és feltárná Otto misztikafelfogását és -tipológiáját, noha a misztikakutatás története szempontjából egy ilyen tanulmány hasznos adalékokkal szolgálna.

<sup>36</sup> Vö. Barnes a továbbiakban is idézett tanulmányával, mely nem mentes a durva kirohanásoktól. „His intention is quite clearly to defend religion against criticism, and he does this by locating what is essential to religion beyond the domain of rational knowledge, by opposing religious intuitions of pure feeling to our normal categories of knowing.” Barnes 1994, 222.

<sup>37</sup> Haas 2011, 52.

<sup>38</sup> Otto 1923, 38. E meghatározásoknak semmiféle negatív felhangja sincs Otto szempontjából.

<sup>39</sup> Uo. 42.

<sup>40</sup> „Mystik ist nie und nirgends pantheistisch gewesen, sie steht zum Pantheismus in schärferem Gegensatz als der Theismus selber. Denn sie ist entweder völlig theopantistisch oder, wie in den meisten – und gesunden – Fällen, theistisch mit starken Neigungen zum Theopantismus.” Otto 1923b, 85.

a monoteizmus és az Abszolútum ideájának megkülönböztetése olyan további kérdéseket vetettek fel, melyek elemzése során Otto ismét apologetikus nyelvezettel védi a vallásos tapasztalat kitüntetett szerepét. Amennyiben az irracionálisra alapozza egész rendszerét – ez nem jelent egyet azzal a tendenciózus csúsztatással, mellyel például Barnes él<sup>41</sup> – s a misztikát tekinti az irracionális csúcának,<sup>42</sup> kézenfekvő, hogy valamennyi összehasonlító elemzésében a misztikát veszi alapul.

A keleti és nyugati gondolkodás összehasonlítására is a misztika a legalkalmasabb véleménye szerint, hiszen: „Egy ilyen kérdésfeltevésre és megválaszolására az ember szellemi életének egyetlen területe sem alkalmas annyira, mint a misztika és a misztikus elmélet. Hiszen ez az emberi szellem legmélyéről származik.”<sup>43</sup>

Otto odáig megy, hogy egyes esetekben a személyest azonosítja a köznapi vallásossággal, míg a misztikust a személyfelettire irányulóval. Ugyanakkor ezeket nem választja el szorosán egymástól,<sup>44</sup> s nem törekszik valamiféle elvont, vallástól független misztikafelfogás létrehozására, ahogy egyes kritikusai láttatni szeretnék. Ennek azonban az egyik oka éppen az, hogy Otto úgy folytatja a despecifikált, vallási apologetikát, hogy mindeközben igyekszik megtartani a kereszténység kitüntetett szerepét a vallások között. A köznapi vallásosságot szükségszerű lépcsőnek tartja a misztikus tapasztalathoz vezető úton, mely betetőzése az előbbinek,<sup>45</sup> miként erre Leon Schlamm is felhívta a figyelmet.<sup>46</sup>

A misztika megjelenési formái kapcsán sem olyan egyértelmű Otto álláspontja. Legvégső, transzcendens értelemben valamennyi misztikát egylényegűnek tekint, azonban megnyilvánulási formájuk szükségszerűen változó, eltérő lehet, így összehasonlításra csak bizonyos – jól meghatározott – keretek között alkalmasak. A helyes eljárást abban látja, hogy a számos misztikus típus különbségeinek vizsgálata és összehasonlítása során „a misztika egységes lényegét” kell megragadhatóvá tenni, elkerülve ezzel „egy, mindig azonos misztika előítéletét”.<sup>47</sup>

Az összehasonlító spiritualitástörténet/misztikakutatás – amennyiben fenomenológiai módszerrel dolgozik – legalább elméleti előfeltevésként kénytelen elfogadni Otto alapvetését a numinózusról, s ezzel együtt a misztikus tapasztalatról, nem sokadlagosként tekintve a kontextusra, azonban nem is abszolutizálva

<sup>41</sup> Szerinte Otto számára a vallás racionális dimenziója „is parasitic upon a non-rational and non-verbal core.” Barnes 1994, 221. (Az ilyen és ehhez hasonló fordítások kapcsán lásd *A szent* már idézett angol kiadásának előszavát.)

<sup>42</sup> Lásd a fenti példákon túl: Otto 1997, 38–41; Otto 1932c, 140–177.

<sup>43</sup> Otto 1926, 1.

<sup>44</sup> „Beide, die persönliche und die mystische gehören notwendig zueinander.” Otto 1932a, 48.

<sup>45</sup> „Ganz sicher ist ja in aller Frömmigkeit, die sich vollendet, der Glaube an die Ewigkeit unsres geistig-persönlichen Wesens und seine Unabhängigkeit vom Werden und Vergehen der äußerlichen Dinge immer schon mit darin.” *NrW*: 214.

<sup>46</sup> Schlamm 1991, 392.

<sup>47</sup> Otto 1926, v–vi. skk.



azt.<sup>48</sup> Otto misztika-tipológiája kifejezetten érdemes a rendszerezésre, a szorosan idetartozó személyes és személyfölötti arculat kérdése szintén további vizsgálat tárgyát képezhetné, s valóban hasznos lenne a keresztény misztika egyes szerzőinek, korszakainak, csoportjainak vizsgálata ebből a szempontból, ahogy azt – más összefüggésben – maga Otto is megjegyezte.<sup>49</sup>

Mircea Eliade megjegyzése,<sup>50</sup> mely szerint „Otto inkább a nyugati, különösen a németországi művelt közönségre, semmint a kimondott vallástörténészekre vagy teológusokra gyakorolt tartósabb hatást,”<sup>51</sup> az utóbbi évtizedek fényében kérdéses. Noha már az idézett mű megírásának idején sem volt megalapozott, elég, ha csak Gerardus van der Leeuw-öt, Geo Widengrent, Ninian Smartot, Joachim Wachot, vagy magát Mircea Eliadét emelem ki a szigorúan vett vallástudósok közül, akikre a szerző komoly hatást gyakorolt. A jelenleg is működő vallástudósok közül érdemes megemlíteni Udo Tworuschkát, aki Gustav Mensching – s így másodkézből Otto – tanítványa, s aki az úgynevezett *Praktische Religionswissenschaft*<sup>52</sup> megalapozóiként tekint Gustav Menschingre s Rudolf Ottóra egyaránt. A misztikakutatásban az elmúlt 40–50 évben folyamatosan kibontakozó, konstruktivisták és perennialisták közötti vita<sup>53</sup> során – többségében ismeretelméleti kérdésekben – újra és újra felmerült Otto neve. A kognitív vallástudomány és Otto elméletének egyezéseit és különbségeit is tárgyalták már több ízben, volt, aki egyenesen a kettő szoros kapcsolatát vizionálta.<sup>54</sup> Otto öröksége – a kortárs fejleményeket figyelembe véve – nem pusztán tudománytörténeti érdekesség. Számos alkalmazott módszer az általa lefektetett alapokon nyugszik, még akkor is, ha ezt sok esetben az azokat alkalmazók igyekeznek elfedni. Elődjeként tekinthet rá a komparatív teológia,<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Vagy, ellenkező esetben kénytelen lemondani mindenféle komparatív módszer alkalmazásáról a területen.

<sup>49</sup> „Im Lichte dieser Verhältnisse wäre die Frage nach Personalismus und Überpersonalismus in der Religionsgeschichte allgemein zu stellen, und diese Frage würde dann besonders endlich einmal zu befreien sein von der Verwechslung mit der Frage nach Theismus und Pantheismus.” Otto 1932a, 272.

<sup>50</sup> Eliade említése egy vallástudományi tanulmányban – bizonyos körökben (vö. Russell T. McCutcheon és társai) – lassan kiközösítést von maga után, ennek ellenére nem fogunk mentegőzni emiatt.

<sup>51</sup> Eliade 2002, 50.

<sup>52</sup> A gyakorlati (*praktische*) vagy alkalmazott (*angewandte*) vallástudományhoz általános bevezetőként lásd: Burkard – Pokoyski – Štimac 2014.

<sup>53</sup> A vita (noha más formában és hangsúlyokkal jelentős előzményekre megy vissza) 1978-ban kezdődött a Steven T. Katz által szerkesztett és az ő programadó tanulmányával nyitó kötettel (*Mysticism and Philosophical Analysis*).

<sup>54</sup> Az előbbire példa Alles 2014; az utóbbira Turk 2013. Az utóbbi tanulmány kapcsán azonban nem vagyunk biztosak abban, hogy a szerző pontosan megértette Otto vonatkozó munkáit.

<sup>55</sup> Mások mellett lásd Francis Xavier Clooney munkásságát.

a gyakorlati vallástudomány, a vallásközi párbeszéd,<sup>56</sup> vagy az úgynevezett résztvevői fordulat (*participatory turn*) is.<sup>57</sup> Ez utóbbihoz és Otto szemléletének lényegéhez kapcsolódik a mottóul választott – mára kellően naivan ható – mondat is, amely Novalis vallásfilozófiai töredékeinek 77. számú darabja: „A vallási tanítás csak a vallásos ember számára érthető és csak vallásos módon hasznavehető.”

### Irodalom

- Alles, G. D.: Introduction. In Otto, R.: *Autobiographical and Social Essays*. Szerk. Gregory D. Alles, Mouton de Gruyter, Berlin–New York, 1996, pp. 33–34.
- Alles, G. D.: Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 69. évf. (2001) 2. szám, pp. 323–341.
- Alles, G. D.: Rudolf Otto and the Cognitive Science of Religion. In: Lauster, J. – Schüz, P. – Barth, R. – Danz, C. (szerk.): *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. De Gruyter, Berlin – Boston, 2014, pp. 21–36.
- Alles, G. D. (szerk.): *The Holy in a Pluralistic World – Rudolf Otto’s Legacy in the 21st Century*. Sheffield, Equinox eBooks Publishing, 2022 (megjelenés alatt).
- Almond, C. P.: *Mystical experience and religious doctrine*. De Gruyter Mouton, Hága, 1982.
- Almond, C. P.: *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill – London, 1984.
- Barnes, L. P.: „Rudolf Otto and the Limits of Religious Description”, in *Religious Studies* 30. évf. (1994) 2. szám, pp. 219–230.
- Burkard, F. P. – Pokoyski, R. – Štimac, Z. (Szerk.): *Praktische Religionswissenschaft: Theoretische und methodische Ansätze. Festschrift für Prof. Dr. Udo Tworuschka*. (Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft Band 1) LIT, Berlin, 2014.
- Dietz, T. – Matern, H. (szerk.): *Rudolf Otto. Religion und Subjekt*. (Christentum und Kultur Band 12) Theologischer Verlag, Zürich, 2012.
- Eliade, M.: *Az eredet büvöletében*. Cartaphilus, Budapest, 2002.
- Ferrer, J. N. – Sherman, J. H.: *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*. State University of New York Press, Albany, 2008.
- Frick, H. (szerk.): *Rudolf Otto-Ehrung. Aus der Welt der Religion I. Quellenstudien zur Religionsgeschichte*. Alfred Töpelmann, Berlin, 1940.

<sup>56</sup> Lásd: Obergethmann 1998.

<sup>57</sup> Vö. Ferrer 2008.

- Gantke, W. – Serikov, V. (szerk.): *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*. (THEION Studien zur Religionskultur/Studies in Religious Culture Band XXX) Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015.
- Gooch, A. T.: *The Numinous and Modernity*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2000.
- Gooch, T.: Rudolf Otto and „The Irrational in the Idea of the Divine”. In: Schmidt, J.–Schulz, H. (szerk.): *Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, pp. 81–100.
- Haas, A. M.: *Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*. (Ford. Görföl Tibor) Vigilia Kiadó, Budapest, 2011.
- Lauster, J. – Schütz, P. – Barth, R. – Danz, C. (szerk.): *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. De Gruyter, Berlin – Boston 2014.
- Leeuw, G. van der: Altägyptischer Pantheismus. In: Frick, H. (szerk.): *Rudolf Otto-Ehrung. Aus der Welt der Religion I. Quellenstudien zur Religionsgeschichte*. Alfred Töpelmann, Berlin, 1940.
- Murphy, T.: The Concept “Entwicklung” in German Religionswissenschaft: before and after Darwin. *Method & Theory in the Study of Religion* 11. évf. (1999) 1. szám, pp. 8–23.
- Obergethmann, F.: Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund« ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen. *Zeitschrift Für Religionswissenschaft* 6. évf. (1998) 1. szám, pp. 79–106.
- Otto, R.: *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1904. (A tanulmányomban használt harmadik kiadás évszáma 1929; Otto 1929, rövidítése: NrW)
- Otto, R.: *Goethe und Darwin. Darwinismus und Religion*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1909a.
- Otto, R.: *Kantisch-Frießsche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1909b.
- Otto, R.: *Aufsätze das Numinose betreffend*. Klotz, Gotha, 1923a.
- Otto, R.: *Vischnu-Nārāyana. Texte zur indischen Gottesmystik*. Eugen Diederichs, Jena, 1923b.
- Otto, R.: *West-Östliche Mystik*. Klotz, Gotha, 1926.
- Otto, R.: *Indiens Gnadenreligion und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung*. Leopold Klotz Verlag, Gotha, 1930.
- Otto, R.: *Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis)*. C. H. Beck, München, 1932a.
- Otto, R.: *Gottheit und Gottheiten der Arier*. Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen, 1932b.
- Otto, R.: *Sünde und Urschuld*. C. H. Beck, München, 1932c.

- Otto, R.: *The Idea of the Holy*. (ford. John W. Harvey) Oxford University Press, London, 1936.
- Otto, R.: *Autobiographical and Social Essays*. (ford. és szerk. Gregory D. Alles) Mouton de Gruyter, Berlin – New York, 1996.
- Otto, R.: *A szent*. (Ford. Bendl Júlia) Osiris, Budapest, 1997.
- Ryba, T.: The Philosophical loadings of Rudolf Otto's Idea of the Sacred. *Method & Theory in the Study of Religion* 3. évf. (1991) 1. szám, pp. 24–40.
- Schilbrack, K.: A metaphysics for the study of religion: A critical reading of Russell McCutcheon. *Critical Research on Religion* 8. évf. (2020) 1. szám, pp. 87–100.
- Schlamm, L.: „Rudolf Otto and Mystical Experience”. *Religious Studies* 27. évf. (1991) 3. szám, pp. 389–398.
- Schüz, P.: *Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto*. (Beiträge zur historischen Theologie 178) Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.
- Stausberg, M.: The sacred, the holy, the numinous – and religion: on the emergence and early history of a terminological constellation. *Religion* 47. évf. (2017) 4. szám, pp. 557–590.
- Turk, M.: Naturalistic Foundations of the Idea of The Holy: Darwinian Roots of Rudolf Otto's Theology. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 12. évf. (2013) 35. szám, pp. 248–263.
- Wach, J.: *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Routledge & Kegan and Paul, London, 1951.

Fodor Krisztina Dóra

## A SZERZETESI ÉLETMÓD MEGÚJÍTÓ EREJE A KR. U. IV. SZÁZADI TÁRSADALOMBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL SYNEROS MÁRTÍR ÉLETÉRE

A következőkben egy szűk forráscsoport olyan konkrét értelmezésével szeretnék egy elméletet bemutatni Syneros mártírról, mely ellentmond az eddigi hagyományoknak.

Synerost „hazai” vértanúként tisztelhetjük, hiszen itt Pannoniában, Sirmiumban halt mártírhalált a diocletianusi, azaz a nagy keresztényüldözés idején 303–313 között.<sup>1</sup> Kevés részletes feldolgozás és még kevesebb tudományos szakmunka kapcsolódik hozzá,<sup>2</sup> ellentétben más sirmiumi mártírokkal, úgymint Pollio-val<sup>3</sup> vagy Ireneus-szal<sup>4</sup>. A Syneroshoz tartozó úrt szeretném kipótolni doktori disszertációmmal, melynek részét képezi a következőkben ismertetett gondolatmenet is. Ezzel a tanulmánnyal szeretném bemutatni, hogy miként újította meg a szerzetesi életmód eszméje egy mártír életét – vagy adott esetben az életrajzát.

### A két *passio*

Syneros vértanúhalálát két *passio* őrzi. A történet vezérfonalában a két *passio* azonos. Eszerint Syneros egy keletről érkezett idegen jövevény, aki Sirmiumban telepszik le, majd kertet kezd művelni, hogy megélhetését biztosítsa. Az üldöztetés alatt egy időre elbújik, majd visszatér művelni a kertjét. Egyik éjszaka (éjfél után) egy asszony járkal a kertjében, akiről azt gondolja a mártír, hogy valamilyen erkölcstelenséget akar elkövetni, ezért megfeddi az asszonyt, hogy annak a férje házában lenne a helye. Az asszony megharagszik és üzen férjének, aki a császár udvari embere. A férj Sirmiumba utazik, ahol a *praeses* előtt megvádolja Synerost, hogy méltatlanul bánt feleségével. Miután a mártírt beidézik és kiderül, hogy pontosan miről van szó, a férj elszégyelli magát és csöndben marad. A *praeses*nek azonban szemet szúr, hogy a mártír ily szabadon megfedte a nőt, annak erkölcs-

---

<sup>1</sup> Syneros halálának datálása kérdéses. Emlékét két nap is őrzi: február 22 és 23. A halála valószínűleg a negyedik edictum kihirdetése után történhetett, mely edictum 304-ben a birodalom minden alattvalója számára előírta az áldozati kötelezettséget, amely elől Syneros elbújt. Továbbiakban lásd: Nagy 1939, 55–59. A legfrissebb alapos kutatások szerint 305 és 307 között halt vértanúhalált, ehhez lásd: Jarak 1996, 263–289.

<sup>2</sup> Nagy 2012.

<sup>3</sup> Hajnalka 2014; Hajnalka 2013.

<sup>4</sup> Vukovic 2015.

telensége miatt, ezért azt gyanította, hogy Syneros keresztény, mely gyanúja be is igazolódott. Tekintettel arra, hogy még zajlott az üldözés és Syneros nem mutatott be áldozatot a római isteneknek, (amit azzal is tetézt, hogy még el is rejtőzött), azonnali fejeztésre ítélték és kivégezték.

A két passio azonban különbözik is egymástól terjedelemben, részletességben, szóhasználatban és a mártírról kialakított képben. Az időben korábban előkerült passiot egy utrechti kódex alapján Ioannes Bollandus adta közre az 1658. évben az Acta Sanctorum februári III. kötetében.<sup>5</sup> Ez a passio rövidebb, mint a másik. Jellemzője, hogy a mártírt *monachus* jelzővel látja el és végig szent férfiként (*vir sanctus*) idézi. A másik passio, mely a kettő közül a hosszabb változat, Thierry Ruinart jóvoltából került elő, egy Noailles-i apát könyvtárából, melyet az Acta Martyrum részeként adott közre az 1689. évben.<sup>6</sup> Ennek jellemzője a részletesség és a mártírról, mint idős öregemberről (*senex*) való megemlékezés. Ebben a szövegváltozatban egyáltalán nem találunk *monachus* vagy egyéb hasonló dologra utaló jelzést, sem a *vir sanctus* megjelölést. A két passio között nem véglegesült a kronológiai sorrend. A szakirodalmak eltérő véleményen vannak.<sup>7</sup>

Jelenlegi tanulmányban csak a két fennmaradt passiora támaszkodom és nem kívánom figyelembe venni a martyrologiumokat. Így a *Martyrologium Syriacum* fennmaradt és kivonatolt változatát, a *Breviarium Syriacum*ban található feljegyzéseket, valamint a *Martyrologium Hieronymianum* kódexeit, vagy a *Martyrologium Romanum* alapján írt martyrologiumokat sem, úgymint a Beda, Ado, Usuardus, vagy Baronius féléit.<sup>8</sup> Ezen források részben már feldolgozásra kerültek általam a téma szemszögét illetően, de még további források felkutatása van folyamatban. Továbbá ezek a kivonatolt vázlatok feltételezhetően a passio(k) után keletkezettek és itt csak a legkorábbi anyagokra szeretnék támaszkodni, figyelmen kívül hagyva a hagyományozódást.

A tanulmány legfőbb kérdése, melyre a választ keresem, hogy mennyiben lehetett Syneros monachus? Néhány részletet szeretnék felhozni a két passióból összehasonlításképpen, melyek alapján képet kaphatunk a mártír jellemzéséről.

Thierry Ruinart: Acta Martyrum.<sup>9</sup> A hosszabb változatú passióban, mely később került elő nincs szó sem monachustól, sem szent életű férfiről, csak egy idősebb emberről.

<sup>5</sup> Bollandus 1658, 364–366.

<sup>6</sup> Ruinart 1859, 516–518.

<sup>7</sup> A két passio szövegét egymás mellé helyezve szemmel látható, hogy a rövidebb változat a hosszabb változat kivonata, néhány helyen egy-egy szócserevel, vagy plusz szóval megtoldva. A *lectio difficilior* elve szerint a nehezebb olvasatú szöveget tekinthetjük korábbinak. Ezzel egyetért Farlatus 1817, 497; Nagy 1939, 59; Imrényi 2001, 37; Bratož 2004, 284; Kovács 2013, 57. Ezzel ellentétben a rövidebb szöveg korábbi voltát állítja: Nagy 2012, 63, 65; Nagy 2017, 97–104.

<sup>8</sup> Duchesne 1894, További forrásokhoz lásd: Balogh 1932, 51–54; Nagy 1939, 55.

<sup>9</sup> Ruinart 1859, 516–518. (Saját fordítás.)

*Apud Sirmiensium civitatem Serenus peregrinus, graecus civis, cum **de locis peregrinis venisset, hortum colere coepit, ut inde vitam suam transigeret, eo quod aliam artem non nosset.***

Sirmium városánál az idegen Serenus, görög polgár, aki miután **idegen helyekről eljött, kertet** kezdett művelni, **hogy saját megélhetését biztosítsa**, mivel más mesterséget nem tudott.

*Postea vero **hortum suum** coepti iterum libere operari*  
Aztán a **kertjét** újra elkezdte szabadon művelni

***Supramemoratus senex***

A korábban említett öreg

*... festinabat venire ut vindicaret iniuriam, **non matronae, sed inhonestae feminae.***

... igyekezett odamenni, hogy megbosszulja a sértést, nem a **matrónán** esett sértést, hanem a **tisztességtelen asszonyon** esett sértést.

*Serenus quidam plebeius hortulanus*

Serenus egy bizonyos plebeius kertész

*... cogitare coepit de eius **libera obiurgatione**, et ait: Hic homo Christianus est, cui indecenti hora displicuit mulierem videre in horto suo*

... gondolkodni kezdett annak **szabad rendreutasítása** felől, és mondta: ez az ember keresztény, akinek nem tetszik, hogy illetlen órában asszonyt lát a saját kertjében.

Iohannes Bollandus: Acta Sanctorum.<sup>10</sup> A korábban előkerült, ám rövidebb szöveg szemlátomást kivonatolt változata a hosszabb verziónak. Jellemzésében szent-életűként és tiszta emberként mutatja be a mártírt.

*Apud Sirmiensium civitatem Syrenus peregrinus **monachus**, graecus civis, cum de locis peregrinis venisset, hortum colere coepit, ut inde **vitam transigeret, eo quod aliam artem non nosset.***

Sirmium városánál az idegen Syrenus **monachus**, görög polgár, aki miután az idegen helyekről eljött, kertet kezdett művelni, hogy ebből **a megélhetést biztosítsa**, mert más mesterséget nem tudott.

<sup>10</sup> Bollandus 1658, 364–366. (Saját fordítás.)

... *dum excoleret hortum suum*  
 ... miközben a **kertjét** gondozta

### *vir Sanctus*

A szent férfi

... *cogitare coepit de sancti viri libera obiurgatione, et ait: Hic homo Christianus est, cui displicuit mulierem in horto suum impudice se gerentem videre.*

... gondolkodni kezdett a **szent embernyílt/szabad rendreutasításán** és mondta: ez az ember keresztény, akinek nem tetszik, hogy egy asszonyt a kertjében szemérmetlenül viselkedve lát.

### A *monachos* kifejezés

A *μοναχος η ον* melléknév elsődleges jelentésben annyit tesz, mint egyedülálló, egyedüli. A görög *monachos* alakot már Eusebios használta szerzetességhez hasonló értelemben a IV. század elején,<sup>11</sup> illetve elterjedt kifejezés volt nem csak keresztény, hanem gnosztikus szekták körében is.<sup>12</sup> Ezt a szót a latin nyelvbe *monachus* alakban Jeromos ültette át, a szerzetes jelentést átvéve.<sup>13</sup>

A Synerossal kapcsolatos irodalmak közül legelőször az *Acta Sanctorum*ot kell megemlítenünk, mely úgy tekinti a mártír *monachus* voltát, mint egy olyan ember, aki egyedülként él saját földjén, vagy elhagyatott helyen él. Tehát nem tekintik szerzetesnek, csupán egy remetefélének.<sup>14</sup>

Thierry Ruinart a hosszabb *passio* szöveg felfedezője ismeri a Bollandus féle változatot is és úgy véli, hogy olyan emberekre vonatkozhat ez a jelző, akik magányban vagy a pusztában elvonultan élnek.<sup>15</sup> Ez utóbbi jellemzések véleményem szerint inkább az *anakhórétáknak* felelnek meg, akik saját földbirtokot vagy földtulajdont mellőzve távol élnek a társadalomtól.<sup>16</sup> Felhívnam a figyelmet arra, hogy Syneros ugyan a *passio*k alapján feltehetőleg magányosan él, ám a társadalomnak ettől függetlenül részese.

Daniel Farlatus az *Illyricum Sacrum* szerzője, aki a Synerosról írt részletes kutatása alapján úgy véli, hogy a *monachus* név és szokás Egyiptomból ered és ezt a kifejezést tévesen összekeverték az askétával. Így véleménye szerint Syneros asz-

<sup>11</sup> Puskely 2001, 10; Judge 1977, 74–77.

<sup>12</sup> Morard 1980, 395–401.

<sup>13</sup> Puskely 2001, 10; *Thesaurus Linguae Latinae* Vol. VIII., Lipsae in aedibus B. G. Teubneri, 1936–1966, pp. 1396–1399.

<sup>14</sup> Bollandus 1658, 364–366.

<sup>15</sup> Ruinart 1859, 516–518.

<sup>16</sup> Puskely 2006, 33.



kéta és nem monachus.<sup>17</sup> Itt szeretném Sággy Marianne egyik mondatát idézni, mely alátámasztja Farlatus elméletét: „minden szerzetes aszkéta, de nem minden aszkéta szerzetes.”<sup>18</sup> Jelen esetben ez utóbbit állítja Farlatus.

A 20–21. századi szerb és magyar kutatások remetének, aszkétának, szerzetesvértanúnak mondják.<sup>19</sup> Kovács Péter szintén nem vonja kétségbe, hogy aszkéta életet folytatott, azonban a monachus jelzőt egyszerűen csak „egyedül élő férfi”-ként illeszti a történetbe.<sup>20</sup>

Nagy Levente, aki szintén alaposabban foglalkozott a mártír hagyományával úgy véli, hogy a monachus jelző egy városi aszketikus életmódot jelöl meg, mely Aquileiában és Milánóban már a 360–370-es években virágzott, és tekintettel a területi és „viszonylagos” időbeli közelségre, nem tartja kizártnak, hogy ugyanaz a városi aszkézis Sirmiumban már korábban is létrejöhetett.<sup>21</sup>

### Az aszkéták

A szakirodalmak megegyeznek abban, hogy a monachus kifejezés „szerzetes” jelentésben nem lehetett Synerosra érvényes. Monachusként tekinteni rá a 305–307-es években azért problémás, mert a latin nyelvben a nyugati birodalomterületen Jeromos az első, aki megalapozza ezt a kifejezést a 370-es években.<sup>22</sup> Jeromosnál a következő formákban jelenik meg:

Interpretare vocabulum Monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es?<sup>23</sup>

„Értelmezd csak a monachus szót, azaz a nevedet: mit keresel a tömegben, aki egyedülálló vagy?” 14,6<sup>24</sup>

Sin autem cupis esse, quod diceris Monachus, id est, solus, quid facis in urbibus, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum?<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Farlatus 1817, 500.

<sup>18</sup> Sággy 2005, 66.

<sup>19</sup> Aszkétaként ír róla: Balogh 1932, 51–54; Nagy 1939, 56; Bratož 2004, 281; Nagy 2012, 63–65; Nagy 2017, 97, 104; Mirković 2017, 120. Szerzetesvértanúként ír róla: Imrényi 2001, 37.

<sup>20</sup> Kovács 2013, 57.

<sup>21</sup> Nagy 2012, 63–65; Nagy 2017, 97, 104.

<sup>22</sup> Puskely 2006, 494–495; Puskely 2001, 10; Thesaurus Linguae Latinae Vol. VIII. pp. 1396–1399.

<sup>23</sup> Hieronymi Epistola XIV. 6.: <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist01.htm> (Letöltés: 2020. 01. 29.)

<sup>24</sup> Takács László (szerk.): *Szent Jeromos: Levelek I.*, Szentár Kiadó, Budapest, 2005, 14.6.

<sup>25</sup> Hieronymi Epistola LVIII. 5.: <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist03.htm> (Letöltés: 2020. 01. 29.)

„(ha) szerzetes (vagy), vagyis egyedül élő, mi dolgoz városban, ami nem az egyedül élők, hanem a tömegek lakhelye?” 58,5<sup>26</sup>

Jeromos számára az igazi monachus egyedül él, távol az emberektől.

A 300-as évek elejéről nincs adatunk pannoniai szerzetességgel kapcsolatban. Igaz, Syneros maga keletről érkezhetett, mint *graecus civis, peregrinus*, így nem zárható, hogy keletről hozott magával valamifajta aszketikus életmódot, azonban kizárnám, hogy az újfajta városi aszkézis megalapítója vagy gyakorlója lett volna. Véleményem szerint a passiók egyike sem említi aszketikus életmódot.

Az aszkéták jellemzői Puskely Mária alapos és részletekbe menő kutatásai alapján a következők lehetnek:<sup>27</sup>

- Az aszkéták nem kötnek házasságot. Ezt a kijelentést Synerosra tekintettel sem megerősíteni sem megcáfolni nem tudjuk. Ha a hosszabb passiót vesszük tekintetbe, miszerint ő *vir senex*, azaz öregember, ez magában hordozhatja azt a feltevést, hogy soha nem is volt felesége/családja, az is lehet, hogy elhagyta őket, de az is lehet, hogy esetleg a keresztényüldözés áldozatai lettek, ezért maga elköltözött és Sirmiumban telepedett le.
- Az aszkéták nem rendelkeznek vagyonnal. E kijelentéssel ellentétben Syneros valószínűleg rendelkezett vagyonnal, mely elengedhetetlen volt a megélhetéséhez.
- Az aszkéta nem folytat kereskedelmet. Ezzel szemben szintén valószínűsíthető, hogy Syneros folytatott kereskedelmet.
- Az aszkéták kiválnak a társadalmi közegekből. Ez a kijelentés szintén nem igaz Synerosra, aki egy rövid elrejtőzés után továbbra is részese a társadalomnak. Meg kell említenünk, hogy számos egyházatya is aszkéta életmódot folytatott, akik nem váltak ki a világból/társadalomból, de a vagyonukkal segítettek a szegényeket.<sup>28</sup> Ha Syneros valóban ilyen fajta aszkéta életet folytatott volna, nem lenne-e fontos a passió szerzője számára ezt a dicséretre méltó tettet kiemelni? Ilyen jellemzésről azonban szó sem esik.
- Az aszkéta életmód egyik lényeges aspektusa a szüzesség és az önmegtartóztatás. Ez az a pont, ami félreértésekre adhat okot. A passiók alapos átolvasásával egyáltalán nem az derül ki, hogy a kertben sétáló asszony Synerosra vágyakozott volna, amit Syneros megtagadott. A kert csak helyszín volt a valószínűsíthető találkára, melyet valaki mással tervezhetett. Sőt a hosszabb változatban Syneros mint *senex* (öreg) embert jelölik meg. Vélemé-

<sup>26</sup> Takács 2005, 58.5.

<sup>27</sup> Puskely 2006, 52–57.

<sup>28</sup> Puskely 2006, 52–54.

nyem szerint nem arról van szó tehát, hogy Syneros volt önmegtartóztató, hanem egy társadalmi, erkölcsi norma megszegésével szemben lépett fel.

### Az apotaktikosok

Létezett azonban egy olyan „típusa” a szerzeteseknek, akik a városokban, vagy azok közelében éltek. E. A. Judge tanulmányában<sup>29</sup> felhívja a figyelmet, hogy már egy 324-re datált egyiptomi papirusz alapján monachosként hivatkoztak egy Izsák nevű személyre, aki egy város közelében élt és feltehetően az aszkétákra jellemzőbb tulajdonságokkal rendelkezett. Ezzel Judge azt állítja, hogy feltehetően 324-re a monachos kifejezés már társadalmi normává vált Egyiptomban. Ezeket a fajta szerzeteseket többféle névvel illették,<sup>30</sup> Judge leginkább az *apotaktikos* kifejezést használja. Ez a kifejezés a lemondást és a világtól való elszakadást jelenti.<sup>31</sup> Egeria az *Útinaplójában* szintén megerősíti,<sup>32</sup> mikor keleten járt, hogy a szerzeteseknek három változata van. Amit ő otthon monachusként ismer, azok keleten lehetnek: remeték, *monazontes* és *aputactitae* – ez utóbbi kettő hasonló és az egyházban elismert rangok. Az apotaktikosok nők és férfiak is lehetnek, híresek a böjtről.<sup>33</sup> Judge hozzáteszi, hogy ez a fajta lemondás nem akadályozza meg őket abban, hogy esetleg saját földbirtokuk legyen, megtarthatják a családi kötelekeket is, de nem élnek velük együtt. Szorosan integrálva vannak a helyi gyülekezetbe és az egyházi vezetők felügyelete alatt állnak valamilyen szinten. A mozgalom a városokban jelenik meg leginkább: ebben az esetben olyan férfiak, akik saját házaikban kis közösségekben élnek és a helyi gyülekezetben a szolgálatot gyakorolják. A helyüket így megőrizték a társadalomban. Ez a forma Egyiptomban 324-re már bevett szokássá válhatott. Judge hozzáteszi, hogy az apotaktikosokat a társadalom egy idő után monachos névvel illethette.<sup>34</sup>

Tudomásunk van arról, hogy Aquileiában és Milánóban is hasonló városi aszketikus csoportok alakultak ki,<sup>35</sup> de csak a IV. század második felében. Ezen kö-

<sup>29</sup> Judge 1977, 77–89.

<sup>30</sup> *apotaktikos, remnuoth, szarabaiták*

<sup>31</sup> Puskely 2006, 45, 435–436; Ivancsó 2009, 54–55.

<sup>32</sup> Ivancsó 2009, 23.3: „Találkoztam ott egy igazi barátnőmmel, akinek életéről Keleten mindenki tanúságot tesz: Marthang nevű szent diakonissza, akit Jeruzsálemben ismertem meg, ahová imádkozni jött fel; az apotaktikosok vagy szüzek monasztériumait irányította.”, 23.6: „És így tehát, miután két napig ott tartózkodtam és láttam a szent szerzeteseket és apotaktikusokat, úgy férfiakat, mint nőket, akik ott voltak...”, 28.3: „Itt az a szokás, hogy mindazok, akiket itt „apotaktikusoknak” mondanak - férfiak és nők - nemcsak a Nagyböjt napjain, hanem az egész év folyamán, amikor esznek, csak egyszer esznek naponta.”. További leírások az apotaktikosokról: 39.3, 40.1, 41, 44.3, 49.1.

<sup>33</sup> Judge 1977, 77–84.

<sup>34</sup> Judge 1977, 85–89.

<sup>35</sup> Nagy 2012, 63–65; Nagy 2017, 97–104.

zösségek kialakulásának kezdete valószínűleg Athanasius nyugati látogatása lehetett (345 körül), akinek hatására fellendült a szerzetesi eszmény (gondolva itt a Vita Antonii-re, Remete Szent Antal életrajzára, melynek szerzője volt).<sup>36</sup> Továbbá a keresztényüldözések megszűnése után megindultak a keleti zarándoklatok, ahogyan Egeria is sokat ír róla, több remetével is kapcsolatba léptek és úgymond divattá vált a szerzetesség. A zarándoklatokról visszatért személyek, valamint az Athanasius és Jeromos hatása alá került emberek úgy döntöttek, hogy egy városi aszketikus életmódot követnek, így alakultak ki kis közösségi házak a városokban.<sup>37</sup>

Jeromos a 370-es években már igen lekezelően beszél a szerzetességnek erről a változatról:

Tertium genus est, quod Remoboth dicunt, deterrimum [al. teterrimum] atque neglectum, et quod in nostra provincia aut solum, aut primum est. Hi bini vel terni, nec multo plures simul habitant, suo arbitrato ac ditione viventes: et de eo quod laboraverint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis: et quasi ars sit sancta, non vita, quidquid vendiderint, majoris est pretii. Inter hos saepe sunt jurgia: quia suo viventes cibo, non patiuntur se alicui esse subjectos. Revera solent certare jejuniis; et rem secreti, victoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia; laxae manicae, caligae follicantes, vestis crassior [Mss. grossior], crebra suspiria; visitatio Virginum, detractio Clericorum: et si quando dies festus venerit, saturantur ad vomitum.<sup>38</sup>

„ezek igen hitvány és nemtörődöm emberek. Ám a mi tartományunkban egyedül ez a fajta, vagy főleg ez létezik. Ketten-hárman vagy nem sokkal többen laknak együtt, saját tetszésük és akaratak szerint élnek. Munkával szerzett keresetük egy részét a közösbe adják, hogy közösen étkezhessenek. Többnyire városokban és helyőrségi településeken élnek, és mintha a mesterségük lenne szent, nem pedig életük, bármit adnak el, drágábban adják. Gyakran civakodnak, mivel a saját kenyérükön élve nem tűrik, hogy bárkinek is alá legyenek vetve. Versengve böjtölnek [...] Mindent túlzásba visznek...” 22,34<sup>39</sup>

Jeromos kopt kifejezéssel élve *remnuoth*-oknak hívja őket.<sup>40</sup> Jellemzését azonban nem szabad készpénznek vennünk. Ő maga azért vélekedik ilyen negatívan erről a csoportról, mert fő szerepe volt abban, hogy megújítsa / fellendítse a remete-

<sup>36</sup> Sággy 2005, 285.

<sup>37</sup> Špelič 1996, 291–297.

<sup>38</sup> Hieronymi Epistola XXII. 34.: <http://www.patrologia-lib.ru> <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist02.htm> (Letöltés: 2020. 01. 29.)

<sup>39</sup> Takács 2005, 22.34.

<sup>40</sup> Sággy 2005, 100–105; Judge 1977, 77–80.

életmódot, az „igazi” szerzetesi életeszmenyt. Épp ezért Athanasius és Jeromos is irodalmi kampányt folytattak ezen réteggel szemben. A városi csoportok, akik a társadalom belül maradnak, sőt a „különcségükkel” kivívták a társadalom figyelmét, számukra nem más, mint hamis szerzetesek.<sup>41</sup> Idézzük fel korábban mit is mondott: az igazi monachus az, aki egyedül él, a társadalomtól távol.<sup>42</sup> Athanasius szintén így vélekedett, nem véletlenül íródtak ebben az időszakban Remete Szent Antal és Remete Szent Pál életrajzai, mely utóbbit Jeromosnak köszönhetjük.

Jeromos leírását a későbbiekben megismétli Cassianus, illetve Szent Benedek a Regulájában, akik már *sarabaitáknak* nevezik őket. Cassianus a *Conlationes* című művében a következőképpen fogalmaz:

*Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis euitandum [...] Tertium reprehensibile Sarabaitarum est.*<sup>43</sup>

„Egyiptomban három fajja van a szerzetességnek. Ezek közül kettő igen kiváló, a harmadik azonban lanya és mindenképpen kerülendő. [...] A harmadik végül a sarabaiták kárhóztos fajja.”

*... Sarabaitarum genus, qui ab eo, quod semet ipsos a coenobiorum congregationibus sequestrarent ac singillatim suas curarent necessitates, Aegyptiae linguae proprietate Sarabaitae nuncupati sunt ...*<sup>44</sup>

„... Ebből eredt aztán a sarabaiták életmódja. Egyiptomi nyelven azért neveztek őket sarabaitáknak, mert elszakadtak a kolostorokban élő közösségektől és külön-külön igyekeztek megszerezni saját szükségleteiket.”

Benedek Regulája a következőket írja:

*Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla Regula adprobati, experientia magistra, sicut aurum fornacis, se din plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluptas, cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.*<sup>45</sup>

„A szerzetesek harmadik, mégpedig igen rossz fajtája a sarabaitáké. Ezek még nem állták ki sem egy regulának, sem a tapasztalat tanításának próbáját, mint az arany a tűzét, hanem puhák még, mint az ólom, cselekedeteikben még

<sup>41</sup> Sággy 2005, 91–101; Špelič 1996, 291–297.

<sup>42</sup> Takács 2005, 14.6., 58.5.

<sup>43</sup> Cassianus 1886. Fordítását lásd: Sággy 2005, 102.

<sup>44</sup> Cassianus 1886, III,7. Fordítását lásd: Sággy 2005, 102.

<sup>45</sup> Szennay András (szerk.): *Népek nagy nevelője...* Szent István Társulat, Budapest, 1981. p. 49.

ragaszkodnak a világhoz, és nyilvánvalóan csak hazudnak Istennek hajkoronájukkal. Ezek ketten vagy hárman, vagy éppen egyenként, pástor nélkül nem az Úr, hanem a saját maguk aklába zárkóznak; törvény gyanánt áll előttük vágyaik kívánsága, midőn azt, amit maguk elgondolnak és kiválasztanak, szentnek mondják, és amit nem akarnak, azt tilosnak tartják.”<sup>46</sup>

Cassianus és Benedek regulája nem csak Jeromos miatt ilyen ellenséges ezzel a csoporttal szemben, hanem azért, mert az ebben az időben már kialakult és elterjedt coenobita (közösségben élő) szerzetesi rendszer ellenségeinek tekintendők azok, akik nem vetik alá magukat semmilyen rendnek, regulának vagy vezetőnek.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon Synerost tekinthetjük-e apotaktikos féle monachusnak? Ez esetben ő egy városi aszkézist képviselő személy lenne, aki-re igaz lehet a monachus jelző. Amit összegezve elmondhatunk a városi aszkézist képviselő *apotaktikos* (remnuoth, szarabaita) rétegről azok a következők:

- A városokban vagy annak közelében éltek. Ez az állítás igaz Synerosra, hiszen Sirmiumban telepedett le, mely egy igen fontos központi város volt a területet tekintve.
- Az apotaktikosok megtarthatták földjeiket. Ez szintén igaz lehet Synerosra. Nem zárható ki teljes mértékben az, hogy saját földjét / kertjét művelte, persze azt is figyelembe kell vennünk, ha másvalakiét művelte meg.
- Az apotaktikosok családjuktól elköltöznek, de tarthatják velük a kapcsolatot. Ezt sem megerősíteni, sem megcáfolni nem tudjuk. A korábbi elemzésem szerint nem tudjuk, vajon volt-e családja Synerosnak.
- Az apotaktikosok kis közösségekben élnek. Ennek ellentmond Syneros életrajza.
- Az apotaktikosok a társadalom részesei maradnak, mely igaz Synerosra nézve.
- Az apotaktikosok részesei a gyülekezetnek, egyháznak. Ez kérdéses, hogy a keresztényüldözés idején megvalósulhatott-e, tekintettel arra, hogy az első keresztényüldöző edictumok pont a klérust és egyházszerkezetet támadták.
- Az apotaktikosok aszketikus életet folytatnak. A korábbi aszketákra vonatkozó felsorolásból, valamint a passiók jellemzéséből arra következtethetünk, hogy Syneros nem folytatott aszketikus életet.

Továbbá lényeges feltennünk azt a kérdést, hogy létezhetett-e Sirmiumban a 300-as évek elején ilyes fajta városi aszketikus csoportosulás, amelynek jellemzése megfelelhet az apotaktikusokénak?

<sup>46</sup> Söveges 1981, 104.

Először is tekintetbe kell vennünk azt, hogy az apotaktikos-monachos réteg említése először Egyiptomban bukkan fel 324-ben. Syneros sirmiumi tartózkodásához képest Egyiptom egy távoli provincia, valamint a 305–307-es halálának időpontjához képest nagyjából egy 20 évvel későbbi állapotot ír le az egyiptomi papirusz. A pannoniai közösségek csak jóval később, Athanasius és Jeromos hatására alakultak ki. Igaz, szemügyre kell vennünk, hogy a mártírunk *peregrinus* és *graecus civis*, azaz valószínűleg keletről érkezhetett. Véleményem szerint azonban nincs elegendő bizonyíték arra, hogy *apotaktikos*-nak nevezzük Synerost. Ezért ezt a másik réteget, amelyre a passio-szerző hivatkozhatott volna monachus-ként, kihúzhatjuk a listáról.

### Miért fordul elő mégis a monachus jelző?

Véleményem szerint a megoldás kulcsa a passio írójával kapcsolatban keresendő. Mint említettem két passioval van dolgunk. A hosszabbik, részletesebb változat nem mondja őt sem szent életűnek, sem monachusnak, míg a rövidebb változat igen. Szemléltomást a rövidebb változat a hosszabbnak egy kivonatolt példánya, megtoldva némi csavarral a „szerzetességet” illetően. Ebből (is) úgy gondolom, hogy a hosszabb változat korábban keletkezhetett, mellyel a szakirodalom nagy része is egyetért.<sup>47</sup>

Gyanítható, hogy a monachus kifejezést tartalmazó passio olyan korszakban keletkezett, mikor a szerzetesség nagy divatnak örvendett provinciánkban, illetve a nyugati birodalomrészen. A szerzetesi eszmény akkor indult meg igazán, amikor véget értek az üldözések és nem volt több vértanú, így a szerzetesség vált úgymond a vértelen-vértanúsággá. Ezek alapján úgy vélem, hogy athanasiusi majd később jeromosi hatásra Pannoniában vagy szomszédságában a IV. század második fele – és vége felé keletkezhetett a rövidebb szövegváltozat. Szintén ebben a században lendült fel a vértanúkultusz is, mikor a vértanúakták nagy részét összeszedték és megírták.<sup>48</sup>

A monachus szó használata pedig arra enged következtetni, hogy a társadalom egy olyan rétege dolgozta fel a passiokat, amely fogékony volt ezekre a megújító szerzetesi eszményekre és a Syneros életével kapcsolatban tisztázatlan (tehát nem cáfolható, de nem is megerősíthető) érvekhez automatikusan egy askéta életmódot kapcsolt. Így nem számított, hogy városban él, elvégre ők maguk is a városban folytattak askéta életmódot. Az, hogy egyedül él, összevonható egy remete eszménnyel, ezáltal valamilyen módon Syneros testesíthetné meg a tökéletes szerzetest, aki a társadalmon belül, de mégis önmagában gyakorolja az askéta

<sup>47</sup> Farlatus 1817, 497; Nagy 1939, 59; Imrényi 2001, 37; Bratož 2004, 284; Kovács 2013, 57.

<sup>48</sup> Sággy 2005, 12.

életmódot, amit igazából sem megerősíteni sem cáfolni nem tudtak. Az asszony erkölcstelenségével kapcsolatos reakciója alapján pedig elmondható az erkölcsök, a tisztaság védelmezőjének is. Így egy olyan, nem biztos alapokon nyugvó „kevert típusú” szerzetest hoztak létre, amely véleményem szerint nem állja meg a helyét. Ezért úgy gondolom, hogy Syneros nem tartozott sem az aszkéta, sem az apotaktikos réteg közé, hanem egy későbbi eszmeáramlat hatására változott a legendája és hagyományozódott szerzetesként.

### Források

- Bollandus, Ioannes (ed.): *Acta Sanctorum Februarii Tomus III*. Antverpiae apud Iacobum Meursium, 1658.
- Cassianus, Iohannes: Conlationes in XXIII. III,4. In: *CSEL Vol. XIII. Iohannis Cassiani Opera Pars II.*, Vindobonae, 1886.
- Ivancsó István (ford.): *Egeria útinaplója. Szentföldi zárandoklat a IV. századból*. Jel Könyvkiadó, Budapest, 2009.
- Ruinart, P. Theodoricus (ed.): *Acta Martyrum*. Ratisbonae, 1859.
- Szennay András (szerk.): *Népek nagy nevelője...* Szent István Társulat, Budapest, 1981.
- Takács László (szerk.): *Szent Jeromos: Levelek I.* Szenzár Kiadó, Budapest, 2005.
- Hieronymi Epistola XIV. 6.*: <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist01.htm> (Letöltés ideje: 2020. január 29.)
- Hieronymi Epistola LVIII. 5.*: <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist03.htm> (Letöltés ideje: 2020. január 29.)
- Hieronymi Epistola XXII. 34.*: <http://www.patrologia-lib.ru> <http://www.patrologia-lib.ru/patrolog/hieronym/epist/epist02.htm> (Letöltés ideje: 2020. január 29.)

### Szakirodalom

- Balogh A.: *Pannónia őskereszténysége*. Szent István Társulat, Budapest, 1932.
- Bratož, R.: Le persecuzioni dei cristiani delle provincie Danubiane e Balcaniche sotto Diocleziano. *Quaderni Giuliani de Storia Anno XXV. N. 2.* Luglio-Dicembre, 2004.
- Farlatus, D.: *Illyricum Sacrum Tomus VII.*, Venetiis, 1817.
- Imrényi T. (szerk.): *Magyarság és ortodoxia – Ezer esztendő*. Magyar Ortodox Egyházmegeye; Miskolci Ortodox Múzeumért Alapítvány, Miskolc, 2001.
- Jarak, M.: Martyres Pannoniae – The Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution. In: Rajko Bratož (ed.):



- Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit.* Narodni Muzej, Ljubljana, 1996, pp. 263–289.
- Judge, E. A.: „The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977) pp. 72–89.
- Kovács P. (ed.): *Fontes Pannoniae Antiquae VI. In Aetate Tetrarcharum I.* Pytheas, Budapest, 2013.
- Mirković, M.: *Sirmium. It's History from the First Century ad to 582 AD.* Historical Archive Srem Sremska Mitrovica, Novi Sad, 2017.
- Nagy L.: Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories? In: Sággy, Marianne – Schoolman, Edward M. (eds.): *Pagans and Christians in the Late Roman Empire, New Evidence, New Approaches (4th–8th centuries).* CEU Medieval 18. Specimina Nova Supplementum X. CEU Department of Medieval Studies, Central European University Press, University of Pécs, Budapest, 2017.
- Nagy L.: *Pannóniai városok, mártírok, ereklyék.* Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, Pécs, 2012.
- Nagy T.: *A pannóniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig.* Pázmány Tudományegyetem Érem- és Régiségtani Intézet, Budapest, 1939.
- Puskely M.: *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára.* Kairosz, Budapest, 2006.
- Puskely M.: *A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban III-V. század.* Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2001.
- Sággy M.: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban.* Kairosz, Budapest, 2005.
- Špelič, M. OFM: The Beginnings of Monasticism in Aquileia and Neighbor Churches. In: Rajko Bratož (ed.): *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit.* Narodni Muzej, Ljubljana, 1996, pp. 291–296.
- Söveges D. (ford.): Szent Benedek Regulája I. In: Szennay A. (szerk.): *Népek nagy nevelője...* Szent István Társulat, Budapest, 1981, pp. 43–181.

### Lexikonok

- Thesaurus Linguae Latinae* Vol. VIII., Lipsae in aedibus B. G. Teubneri, 1936–1966.



Frazer-Imregh Monika

ÚJ ESZMÉK BEÁRAMLÁSA A NYUGATI KERESZTÉNY  
HITVILÁGBA A 15. SZÁZADBAN  
ASZTROLÓGIA, MÁGIA ÉS A VILÁGSZELLEM FOGALMA MARSILIO  
FICINO *DE VITA COELITUS COMPARANDA*-JÁBAN

A reneszánsz időszakában két Firenzében tevékenykedő filozófus járult hozzá jelentős mértékben a keresztény teológia és filozófia megújulásához: Marsilio Ficino és Giovanni Pico della Mirandola. Pico különösen az ember mint mikrokozmosz elméletének kifejtésével és a kabbala tárgyalásával hagyott jelentős nyomot és talált követőkre a következő évszázadokban. Ficino pedig arról a leghíresebb, hogy fordításai és saját művei révén Platón, Plótinos és számos más újplatonikus gondolkodó fennmaradt munkásságát „vezette vissza” a nyugat-európai közgondolkodásba. Hatása mindazáltal nem korlátozódik erre. A melankóliának a romantikáig nyúló divatját és a mágia iránti érdeklődés 16. századi felerősödését szintén neki köszönhetjük. Bár Ficino támogatói, a Mediciek révén elsősorban filozófiával foglalkozott, negyvenévesen pedig pap lett, ifjúkorában orvosnak is tanult, és e tanulmányainak a gyümölcse az a tudósok számára írt tanácsadó könyve, melynek címe *Az életről, három könyvben – De vita libri tres*.<sup>1</sup> Ez az a munka, amely fordításai mellett a legnépszerűbb volt egész Európában, melynek harmadik könyvéért támadták is, s melyben a világszellem fogalmát egészen egyedi módon határozta meg.<sup>2</sup> Miről szól tehát a három könyv? Az első: *De vita sana* – a tudósok egészségének megőrzésére, a második: *De vita longa* – a magas életkor elérésére tanít, szintén egészségben, a bölcsesség megszerzése céljából. A harmadik, *De vita coelitus comparanda* – Hogyan szerezzünk életet az égtől? Szó szerint: „az égtől szerzendő életről”. Ezt az asztrológiai és mágikus eszközökkel kiegészített orvoslást tárgyaló munkát Ficino Plótinos IV. *Enneas*-a 3. értekezése kommentárjaként kezdte, s Mátyás királynak ajánlotta 1489-ben, talán támogatás reményében. A király halála miatt azonban a már megkezdett díszkódexet végül Lorenzo de' Medici számára fejezték be.

Tanulmányomban három kérdéskört járok körül: először is hogyan jutott el Ficino oda, hogy pap léteire asztrológiai és mágikus módszereket ajánljon élet-

---

<sup>1</sup> Ficino 1989; Ficino munkásságáról és a *De vita*-ról ld. Frazer-Imregh 2016, 117–158; Frazer-Imregh 2016, 41–49; Frazer-Imregh 2016, 50–64; A *De vita* teljes fordítását 2013-ban fejeztem be, ezt az NKA az 3802/04552 számon nyilvántartott Szépirodalom és Ismeretterjesztés témakörű alkotói ösztöndíjjal támogatta (kiadás alatt). A III. könyvből egy rövid részlet megjelent: Ficino 2011, 63–78.

<sup>2</sup> Ld. Imregh 2014, 85–107.

mód-tanácsadó könyvében? Másodsor: honnan erednek mágikus megközelítései? Harmadsor: hogyan írja le a világszellemet?

### Korábbi orvosi-asztrológiai művek

A középkorban valós szerző és keletkezési dátum nélkül terjedt az az arabból latinra fordított munka, amely a *Secretum secretorum* címet viselte, ez asztrológiai, táplálkozási, orvosi és fiziognómiai ismereteket foglal össze, sőt a talizmánokról is értekezik. Bevezetője a királytükör műfajához igyekszik hasonlóvá tenni: úgymond Nagy Sándorhoz intézi intelmeit, ezért hamisan Aristotelésnek tulajdonították.<sup>3</sup> Egy másik, kizárólag orvosi-asztrológiai tematikájú összefoglalás, Nicolaus de Paganica *Compendium medicinalis astrologiae* című, 15 fejezetből álló műve 1320 és 1340 között keletkezhetett közép-Itáliában.<sup>4</sup> A mű négy kéziratban maradt fenn, melyek közül az egyik Petrarca tulajdonában volt. A szerző a prédikáló rend tagjának vallja magát. Az első, pusztán csillagászati fejezet után egy-egy fejezetben ismerteti a csillagjegyek és a bolygók természetét és tulajdonságait, a bolygók erejét a jegyekben, az égitestek hatását a lenti világra, az ég specifikus hatását az emberi testre, a bolygók hatását az emberi testre és a betegségekre, az ún. házak jelentését és hatását a testre, a bolygók együttállását és fényszögeit, a bolygók és a házak összefüggéseit és erejét, a krízisek okait, az utolsó fejezetek pedig praktikus témákat tárgyalnak az egyes orvosi beavatkozások megfelelő idejének kiválasztásához.

A Ficinót megelőző időszakban tehát már születtek orvosi-asztrológiai munkák.<sup>5</sup> A szerző által is többször idézett, Párizsban, majd Padovában oktató Pietro d'Abano<sup>6</sup> egyik művében az asztrológiát mint valós és igen hasznos tudományt mutatja be (ez a *Lucidator dubitabilium astronomiae – Az asztronómiával kapcsolatos kétségek tisztázása*, 1303),<sup>7</sup> fő művében pedig egy külön értekezést szentel az asztrológiai tudás orvoslásban való hasznosításáról. Ez utóbbi címe: *Conciliator differentiarum quae inter philosophos et medicos versantur – A filozófusok és az*

<sup>3</sup> Ld. Williams 2003, xiv, 481.

<sup>4</sup> de Paganica 1990, 171.

<sup>5</sup> Az asztrológiai orvoslás történetéről ld. French 1994, 30–59; Akasoy – Burnett – Yoeli-Tlalim 2008, 277; Azzolin 2013, 392.

<sup>6</sup> Latinosan Petrus de Abano vagy Petrus Patavinus (Abano, 1250–1316), filozófus, orvos és asztrológus. A párizsi, majd 1306-tól a pádovai egyetemen tanított filozófiát, orvostudományt és asztrológiát. A pádovai arisztotelianus iskola első képviselője. Marco Polo barátjaként sokat utazgatott, majd hosszú időre Konstantinápolyba telepedett le, hogy a görögöt és az arabot el-sajátítsa és eredetiben olvashassa Galénos, Avicenna és Averroes műveit. Számos görög és arab tudományos művet fordított le latinra, köztük Aristotelés *Problemata*-ját, melyhez kommentárt is írt, valamint Galénos és Dioskuridés írásait.

<sup>7</sup> de Abano 1992, 122–156.

*orvosok nézetkülönbségeinek elsimítása.*<sup>8</sup> A padovai egyetemen a Pietro d’Abano nyomdokaiban s az ő tisztelőjeként tanító Biagio Pelacani da Parma<sup>9</sup> csak egyike azoknak a korabeli orvosoknak, akiknek természetfilozófiai műveiben és praxisában összekapcsolódott a gyógyítás az asztrológiával. Tanítványa, a ferrarai d’Esték<sup>10</sup> udvari orvosává lett Michele Savonarola,<sup>11</sup> aki a padovai és később a ferrarai egyetemen is tanított orvoslást és asztrológiát, a *Speculum physiognomiae* című művében fejti ki a kéz- és arctípusok illetve az egyéb külső testi jegyek jellemmel és jellemző betegségekkel felfedhető összefüggéseit, főként az asztrológiai vonatkozások fényében. Végül Ficino kortársa, a budai udvarban is tevékenykedő Galeotto Marzio<sup>12</sup> szintén a padovai egyetemen szerezte orvosi doktorátusát, miközben ugyanott poétikát és rétorikát oktatott, s egyik ottani orvosprofesszorának az unokáját vette feleségül. Még a Guarino iskolájában töltött ferrarai évei alatt ismerkedett meg Michele Savonarolával és műveivel, melyekből – Pietro d’Abano és mások írásai mellett – sokat merített *De doctrina promiscua* című művéhez, különösen annak asztrológiai szempontú orvosi és fiziognómiai fejezeteihez.<sup>13</sup> Később egyébként Galeotto is tanított a bolognai egyetemen, ahol Ficino 1459 és 1462 között orvoslást tanult, bár épp „elkerülték” egymást: Galeotto csak 1463-tól kezdett el ott oktatni.

<sup>8</sup> de Abano 1992, 157–328. Nyomtatásban 1472-ben jelent meg először Mantovában. A 210 rövid értekezés közül a 10. tárgyalja ezt a kérdést: „An quis existens medicus possit conferre per scientiam astrorum in salutem aegroti” („Orvos lévén valaki hasznosíthatja-e a csillagok tudományát a beteg egészsége érdekében”). D’Abano további asztrológiai tematikájú művei még a *De motu octavae sphaerae (A nyolcadik szféra mozgásáról)*: de Abano 1992, 329–365; ez a processzió jelenségének hatását vizsgálja az egyes országokra, területekre vetítve, valamint az emberi fiziognómia, azaz a kinézet és a jellem összefüggéseit asztrológiai szempontok alapján vizsgáló *Compilatio physiognomiae*: de Abano 1992, 95–96.

<sup>9</sup> Biagio Pelacani da Parma (1355k–1416) Bolognában és Paviában is tanított. Élelművéről ld. Federici Vescovini 1979.

<sup>10</sup> Leonello (1407–1450) és testvére, Borso d’Este (1413–1471). Mindketten bőkezű pártogói voltak a tudományoknak és a művészeteknek, a ferrarai egyetem felvirágoztatása is az ő működésükhöz kapcsolódik.

<sup>11</sup> Michele Savonarola (Pádova, 1385 – Ferrara, 1468), orvos, humanista, tudós, a dominikánus Girolamo Savonarola nagyapja. Pietro d’Abano naturalista orvosi hagyományának továbbvivője. Igen termékeny szerző, orvosi művei közül legnépszerűbbek a *Practica maior (Practica de aegretudinis a capite usque ad pedes)* és a *De febribus*. Kutatta az abanói gyógyvíz összetételét, leírta hatását. Olasz nyelven írt traktátust a terhes nők és a kisgyermek gondozásáról, a gyermeknevelésről.

<sup>12</sup> Galeotto Marzio (Narni 1424k – 1494k) 1445-től Ferrarában tanul retorikát és poétikát a humanista Guarino Veronese iskolájában. Itt barátkozik össze Janus Pannoniusszal, aki később Magyarországra hívja, így kerül előbb Vitéz János, majd később Mátyás király benső köreibbe. Orvosi-asztrológiai művei közül a *De homine* címűt Vitéznek ajánlotta, akivel közösen emendálta Manilius *Astronomicáját*. Részletes életrajzát magyarul ld. Békés 2014.

<sup>13</sup> Békés 2014, 14, 59–60, 71, 132.

### Asztrológia és asztrológusok Firenzében, a Mediciek környezetében

Cosimo de' Medici védőszárnyai alá kerülve az ifjú Ficino is egy olyan társadalmi közegben nyert otthonra, ahol az asztrológia nem számított üldözendőnek, sőt. A Mediciek támogatták anyagilag a *Compagnia dei Magi*, azaz a Háromkirályok testvériségét Firenzében, akiket a szó eredeti (perzsa) értelmében bölcs és tekintélyes asztrológusoknak tekintettek.<sup>14</sup> Ünnepeket a testvériség szervezésében minden január hatodikán díszes felvonulás koronázta meg, mely (a Cosimo által jelentős összegekkel támogatott) dominikánus San Marco kolostortól a Medici-palota érintésével haladt keresztül a városon. A család tagjait ezért is örökítették meg több ízben a háromkirályok képében vagy azok társaságában.<sup>15</sup> A firenzei San Lorenzo székesegyház régi sekrestyéjének felújításakor, amelyre éppen Cosimo ad pénzt,<sup>16</sup> Brunelleschi kupoláját belül Pesello<sup>17</sup> a csillagos égbolt csillagképeket megelevenítő ábrájával díszíti, a Zodiákust az Oroszlántól a Kos jegyéig mutatva, a sarki csillagképek közül a Nagymedve, a Kocsihajtó, Perseus és más csillagképek alakjaival.<sup>18</sup> Valószínűleg egy a székesegyház vagy a Mediciek számára jelentős csillagállást jelenített meg a művész 1442-ben, tehát jó negyven évvel a *De vita* elkészülte előtt.<sup>19</sup> A *De vita* III. könyve 19. fejezetében Ficino egyenesen azt ajánlja, hogy a hálószobánk mennyezetét díszítsük a világegyetem modelljével: a szférák, a csillagok és a Föld ábráival – meditációs és terapeutikus céllal.

<sup>14</sup> Erre utal Cosimónak a San Marco kolostorban levő cellája *Adorazione* freskóján közvetlenül a háromkirályok mögötti alak kezében az armilláris gömb. (Beato Angelico és tanítványa, Benozzo Gozzoli műve.) Hatfield 1970, 107–161.

<sup>15</sup> Vö. pl. Sandro Botticelli *Háromkirályok imádása* c. képét, ahol a térdeplő alak Cosimo de' Medici, mellette fiai, Piero és Giovanni, Cosimo mögött Lorenzo, vele szemben testvére, Giuliano. A további alakok a Mediciek rokonai, barátai vagy pártfogoltjai, pl. Lorenzo Tornabuoni, Filippo Strozzi és Ióánnás Argyropulos is szerepelnek a festményen, jobb szélén a festő. A megrendelő Piero barátja, Gaspare del Lama volt, a bankárok céhének képviselője; a festményt a Santa Maria Novella templomban kialakított temetkezési kápolnájába szánta oltárkép gyanánt. A kép 1475-ben készült, amikor már sem Cosimo, sem Piero sem Giovanni nem élt. (Ma az Uffizi Képtárban található.) További ilyen ábrázolás Piero felkéréséből Benozzo Gozzoli freskója a *Palazzo Medici-Riccardi*-ban, a családi kápolnában, mely a Háromkirályok és kísérelők vonulását mutatja be a Medici család tagjainak idealizált portréival, egzotikus állatokkal, keleties viseletben. 1446-ban Cosimo megrendelésére Michelozzo tervezte a Vízkereszt napján a szokásos felvonulást, mely különösen látványos volt, ez lehetett a freskó előképe.

<sup>16</sup> A Mediciek aztán ide temetkeztek, és később Michelangelo allegorikus szobraival díszítették.

<sup>17</sup> Giuliano d'Arrigo, 1367–1446, Firenze.

<sup>18</sup> A Nap a Rák és az Ikrek határán áll, inkább még a Rákban, a Hold pedig egyértelműen a Bikában.

<sup>19</sup> Aby Warburg azt feltételezte, hogy 1422. július 22-e, a San Lorenzo főoltárának felszentelési dátumához köthető az ábrázolt együttállás, ld.: Warburg 1912, 34–36; P. Fortini-Brown szerint 1439. július 6-át, a firenzei zsinat zárónapját: Fortini-Brown 1981, 179–180; Az ezredvégi restaurálások után a 1442. július 4-ei dátum is felmerült, lásd erről: Blume 2000, 126–138.

Cosimo második fia, Piero (Lorenzo apja) dolgozószobája falait Luca della Robbia állatövi jegyeket és a hozzájuk tartozó hónap munkáit ábrázoló mázas kerámia tondóival díszítette a Medici-palotában.<sup>20</sup> Békés Enikő szerint<sup>21</sup> Lorenzo attribútumaként használta a Bak szimbólumát, mivel január 2-án született, valamint Mars alakját, ugyanis aszcendense a Skorpióban volt, ennek pedig a Mars az uralkodó bolygója. Azt mondja, hogy „a források szerint” az 1469-es giostrán egy ezekkel a jelképekkel díszített sisakot viselt, melyet egy metszet is megörökített (ő is hozzáteszi, hogy a sisakot viselő férfi nem Lorenzo a metszeten). Forrásait nem nevezi meg. Azonban Luigi Pulci (Lorenzo ifjúkori kebelbarátja) *La giostra di Lorenzo de’Medici* című volgare nyelvű *ottava rime* kiséposzában nem szerepel ilyen sisak, amelyet Lorenzo viselt volna, csupán az elnyerhető díjak között ír le egy arannyal és ezüsttel kivert sisakot, amelyen vörös sas és Mars alakja volt látható.<sup>22</sup> Bár a kérdéses sorokban a „sopra sua stella” – „csillaga fölött” kifejezés valóban utalhat egy csillagkép ábrázolására, csak épp nem tudjuk, melyikére.

Bizonyítóbb erejű Lorenzónak az asztrológia iránti vonzódását illetően az a verse, amely a hét bolygóról szól: a *Canzona de’ sette pianeti* – ez az egyes bolygóknak az emberi szervezetre gyakorolt hatásait tárgyalja.<sup>23</sup> A vers 1490-ben született,<sup>24</sup> egy évvel a *De vita* után, s mivel Ficino, mint említettük, az egybeillesztett három könyvet Lorenzónak ajánlotta, ez ihlető erővel bírhatott számára.<sup>25</sup> A hét bolygót abban az évben szintén Lorenzo rendezésében és költségén a karneváli menetben is díszes jelmezekben, nagy pompával ábrázolva felvonultatták, ezt Naldo Naldi örökítette meg egy elégiájában.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> A tondók 1450 és 1456 között készültek, ma a londoni V&A Múzeumban találhatóak. (A palota megvétele után a Riccardi család a szobát átalakította.)

<sup>21</sup> Békés 2014, 76.

<sup>22</sup> Pulci 1500k, Carta a4v.

Lapszélén: *Gli onori della giostra*; mellette az ottava rime első két sora (az „a iiii” jelzetű oldal után): *L’aquila rossa in su l’elmetto un Marte/ sopra sua stella fe d’argento e d’oro*. A hozzávezető link biztonságosan sajnos csak a Wikipédián közölt hozzáféréseken át nyitható meg: [https://it.wikipedia.org/wiki/Luigi\\_Pulci](https://it.wikipedia.org/wiki/Luigi_Pulci), Giostra di Lorenzo de’ Medici.

<sup>23</sup> Medici 1992, 804–806.

<sup>24</sup> Martelli 1965, 37–49.

<sup>25</sup> Castelli, 1991, 55–78. 62–72; Federici Vescovini 1992, 77–106.

<sup>26</sup> Naldi 1991, 71.

Pierleone Leoni,<sup>27</sup> Lorenzo egyik orvosa asztrológus is volt,<sup>28</sup> ami azért is érthető, hiszen a padovai egyetemen tanított orvoslást, ahol, mint láttuk, ennek nagy hagyománya volt. Leoni, akinek Lorenzo a pisai egyetemen is megbízást adott, Ficínóval és Pico della Mirandolával is megismerkedett, és sűrű levelezést folytatott mindkettőjükkel. Lorenzo másik, firenzei származású orvosa, akinek tanulmányait még nagyapja, Cosimo és apja, Piero támogatta, a három Benivieni-fivér egyike, Antonio volt,<sup>29</sup> Ficino platonikus akadémiajának tagja. Orvosi írásai mellett egy asztrológiai témájú írást is hátrahagyott *De cometa* címmel, melyet Lorenzo öccsének, Giulianónak ajánlott. Családi visszaemlékezéseiben könyveinek tematikus katalógusát is hátrahagyta: a 169 latin kézirat közül 8 asztrológiával foglalkozik, 6 görög kézírata között pedig ott volt Ptolemaios *Tétrabyblosa* is.<sup>30</sup> Antonio Benivieni azért is érdekes számunkra a *De vita* szempontjából, mert írt egy hasonló tematikájú művet a helyes életmódról és a hosszú életet biztosító előírásairól *De regimine sanitatis* címmel<sup>31</sup>, melyet Ficínóhoz hasonlóan Lorenzo

<sup>27</sup> Pierleone Leoni vagy Pierleone da Spoleto (Spoleto, 1445 – Firenze, 1492. április 9.), orvos, filozófus, asztrológus. Valószínűleg Rómában tanult, filozófiából és orvoslásból doktorált, majd meghívást kapott a padovai egyetemre, ahol élete végéig orvoslást tanított. Lorenzo katedrát adott neki az általa újjászervezett pisai egyetemen is. Itt került kapcsolatba a Lorenzo körül csoportosuló filozófusokkal és művészekkel. Kortársai a legnagyobb tudósok között tartották számon. Királyok és fejedelmek folyamodtak hozzá gyógyításért: a nápolyi király, a calabriai herceg, Milánóban Lodovico il Moro, és talán VIII. Ince pápa. Így lett Lorenzo orvosa is. Lorenzo halálakor (hamisan) mérgezéssel gyanúsították és megfojtották; a bérgyilkost valószínűleg fia, Piero il Fauto küldte rá. Vö. Rotzoll 2000, 127.

<sup>28</sup> Ld. Lerner 1991, 97–116.

<sup>29</sup> Antonio Benivieni (1443–1502), fivérei: Girolamo (1453–1542), a költő, Giovanni Pico della Mirandola közeli barátja és Domenico (1460k–1507) a filozófus-teológus, aki logikát adott elő a pisai egyetemen, később Savonarola védelmezője. Antonio a Mediciek támogatásával és környezetében irodalmi tanulmányokkal és a görög nyelv elsajátításával kezdte, majd Pisában és Sienában orvosi doktorátust szerzett, dokumentálhatóan 1470-től gyógyított. Lorenzónak ajánlott első írása 1464-ben a nagyapja halálára írt dicsőítő beszéd volt: *Ἐγκώμιον Cosmii*. A lentebb említendő *De regimine sanitatis* mellett neki címezte még a *De peste* című írását is, mely a ragály idejére írta elő a szükséges tennivalókat. (Ficínónak is volt hasonló tárgyú és című írása.) Antonio Firenzében nagy megbecsülést szerzett pontos diagnózisaival és a gyógykészítmények bölcs használatával, valamint eredményes sebészi beavatkozásaival. A kórbonctan alapjait fektette le azzal, hogy az elhalt betegek tüneteit boncolás során vizsgálva leírta megfigyeléseit; ezeket azonban életében nem adta ki – öccse, Girolamo jelentetett meg 111 esetleírást a mintegy háromszázból *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis* címmel 1507-ben Firenzében, Giovanni Rosati orvossal közösen. Ld. Della Torre 1902, 780–783; Thorndike 1934, 586–592.

<sup>30</sup> A kéziratok tematikus megoszlása: 1–21: filozófiai; 22–28: logikai; 29–60: rétorikai; 61–63: egyházi; 64–136: orvosi; 137–145: asztrológiai; 146–169: vegyes; számozáson kívül 6 görög nyelvű kézirat. Ld. De Vecchi 1931, 103–122; De Vecchi 1932, 293–301.

<sup>31</sup> Benivieni 1951, 55. A mű 1470 után nem sokkal keletkezhetett, Benivieni ugyanis így beszél róla ajánlásában: „*primuni nostruni in medicina preludeum*” – „első zsengénk az orvostudományban”.



de' Medicinek ajánlott. Még két korabeli szerző dedikált asztrológiai tárgyú írást Lorenzónak: a veronai Benedetto Maffei,<sup>32</sup> aki a római kúriában volt jegyző, *Breve compendium de futuris eventibus rei rusticae* címen az asztrológiai ismeretek mezőgazdasági hasznosításának módjait foglalta össze számára. Valamint a költő és asztrológus Lorenzo Bonincontri,<sup>33</sup> aki Nápolyban Aragóniai Alfonz, majd fia, Ferdinánd szolgálatában állt, s a *Magnifico* kegyéből térhetett vissza szülőföldjére, Toszkánába, miután a következő, hexameterben írt latin nyelvű asztrológiai tanulmányát neki címezte: *Rerum divinarum et naturalium*.<sup>34</sup>

Bonincontri 1475 októberében érkezett Firenzébe, és számunkra különösen érdekes, hogy szinte azonnal barátságot köt Ficinóval, aki őt „poeta astronomicus astronomusque poeticus”-nak azaz „csillagász költő és költői csillagász”-nak nevezi. Hogy később is kapcsolatban maradtak, arról Ficino levelei tanúskodnak.<sup>35</sup> Bonincontri 1475 és 1478 között a firenzei egyetem asztrológia tanszékén Manilius *Astronomicon*-ját adta elő, mellyel akkor már idestova csaknem húsz esztendeje foglalkozott. Ekkor írta hozzá kommentárjainak javát, melyeket firenzei tartózkodását követően tovább tökéletesített, és Rómában, 1484-ben adott ki.

Ficino számára a Bonincontrival való találkozás különös ihlető erővel bírhatott, hiszen Bonincontri elsősorban költő és humanista volt<sup>36</sup> – korábban elégiái mellett a szicíliai és a nápolyi királyság történetét feldolgozó *annales* jellegű műveket alkotott<sup>37</sup> – az asztrológia iránti érdeklődését is éppen Manilius tan-

<sup>32</sup> Benedetto Maffei (Verona, 1428 – Róma, 1494), két fivérével együtt fiatalon Rómába ment, a Kúriában teljesítettek szolgálatot. Elsőként adta ki Cicero leveleit (*Epistulae selectae*, Schöemberger betűivel, Róma, 1483), hatalmas könyvtára nyitva állt minden kutató számára. Máig kiadatlan mezőgazdasági-asztrológiai művét a párizsi Bibliothèque National 7583. sz. kézírata foglalja magába több levele és egy erkölcsfilozófiai írása mellett: *Libellus de moribus suorum temporum*, melyet Marco Balbónak ajánlott. Ld. Bedon 1998, 48.

<sup>33</sup> Lorenzo Bonincontri, költő, humanista, asztrológus (San Miniato, 1410 – Róma, 1491). Fiatalon szabadságharcosként küzdött a firenzeiek hatalma ellen, majd Nápolyban Alfonso és fia, Ferdinando d'Aragona szolgálatába állt, történeti műveket és verseket szerzett számukra. Manilius *Astronomicon*-ját saját kezűleg másolta le magának, s a cataniai asztrológus, Tolomeo Gallina segítségével alapozta meg asztrológiai tudását költeményeire és kommentárjaihoz. Honvágya miatt Lorenzo de'Medicéhez fordult, kegyeit a neki ajánlott asztrológiai költeményével nyerte el, így költözött vissza 1475-ben Toszkánába. 1484-ben Rómába ment, ahol az Accademia Pomponia koszorús költővé avatta. IV. Sixtus pápa pártfogását élvezte, az ő meghívásából tanított asztrológiát a római egyetemen. Utolsó éveiben támogatója Giuliano della Rovere bíboros volt, ő bízta Manilius-kommentárjának tökéletesítésére és kiadására.

<sup>34</sup> Bonincontri 1999, 679.

<sup>35</sup> Ficino, *Epistolarum libri XII*, in Ficino 1576, I, 655, 750, 787, 858, 937.

<sup>36</sup> Ld. Della Torre 1902, 681–687. (Különös tekintettel a platonizmus hatására Bonincontri műveiben.)

<sup>37</sup> Lorenzo Bonincontri, *Historia utriusque Siciliae* (más címen: *De ortu regorum Neapolitanorum*), ez a normannoktól az aragóniaiakig beszéli el a nápolyi királyok történetét (1041–1436), Antonello Petruccinak ajánlva, tíz könyvben; *Chronicon sive annales ab anno 903 ad annum*

költeménye keltette fel. A *Magnificón*nak ajánlott munkáját egyébként 1469 és 1472 között írta, ez a világ és az ember természetét, a csillagok hatását tárgyalja főként teológiai-filozófiai megközelítésben.<sup>38</sup> Dedikáció gyanánt elé illesztette saját életéről írt elégiáját *Descriptio vitae meae* címmel. A *Rerum divinarum et naturalium*-hoz hasonló epikus költeménye a *De rebus coelestibus* három könyve (1472–1475), melyet Aragóniai Ferdinándnak dedikált, ez a Szentháromság lényegét és személyeinek mibenlétét fejtegeti, Isten és az angyalok harcát mutatja be, majd a csillagok és a bolygók tulajdonságait és járását ismerteti. E két epikus költeményéhez később kommentárt is írt.<sup>39</sup> IV. Sixtus számára kezdte el, s újabb támogatója, Giuliano della Rovere megbízásából fejezte be az ovidiusi címmel bíró *Fasti* tankölteményének négy könyvét: *Fastorum sive dierum solemnium christiana religionis libri IV* (1484–1491).<sup>40</sup> Ez az egyházi naptár feldolgozása a szentek ünnepeit illetően, valamint csillagászati szempontból. (Ovidiuson kívül Tibullus és a kortárs Jacopo da Varazze hatása is kimutatható benne.) Prózai művei közül még Firenzében írta 1477-ben kommentárját a (pseudo-)ptolemaios *Centiloquium*-hoz és ugyanekkor kivonatolta Ptolemaios *Tetrabyblos*-át. Ezeken kívül még számos kisebb prózai művet is írt az asztrológia tárgykörében.<sup>41</sup>

Láthatjuk tehát, hogy az asztrológiai szempont Ficino környezetében 1475 és 1489 között, tehát a *De vita* írása alatt egyre fontosabb lett, és rajta kívül számosan komolyan vették és tudományként művelték az asztrológiát. A következőkben a műben felmerülő mágikus szempontok forrásait vizsgálom.

### Mágikus megközelítések

Ficino mágikus megközelítései, melyekbe a világszellem fogalma is ágyazódik, részben hermetista és neoplatonikus forrásokból adódnak, részben pedig

1458, Nápoly részletes története Aragóniai Alfonz haláláig, az 1360 és 1458 közötti részt a Muratori adta ki 1732-ben: *Rerum Italicarum Scriptores*, XXI, Mediolani. Ld. Bollea, 1911. (Ebben bőségen információ a kéziratokról.); De Marinis 1952.

<sup>38</sup> Rinaldi 2004; Soldati 1901, 105–198.

<sup>39</sup> E kommentárok kéziratban maradtak, ld. a firenzei Biblioteca Laurenziana-ban: *Laur. Pl.* XXXIV, 52; a Vatikáni Apostoli Könyvtárban: *Vat. lat.* 2844; és *Urb.* 703; és a milánói Ambrosiana Könyvtárban: *Ambros. R.* 12 sup.

<sup>40</sup> Rómában jelent meg 1491-ben S. Plank betűivel. Soldati 1903, 405–429. (Bonincontri utolsó római éveiről és a *Fasti*-ről).

<sup>41</sup> Lorenzo Bonincontri: *Tabulae astronomicae* (Camillo Leonardival közösen, 1480), *Expositio super textum Alcabici; De vi et potestate mentis humanae*, Modena, (Bibl. Estense, cod. α F, 6, 18; az utóbbi P. Landucci Ruffo adta ki: Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati, *Rinascimento*, s. 2, V, (1965), 171–194; *Tractatus electionum*, (1489) ez J. Schoener rövid asztrológiai műveivel együtt jelent meg Nürnbergben, 1539-ben (Ascanio Sforzának ajánlva, ld. P. Landucci Ruffò, i. m. 189); *Integer tractatus de revolutionibus nativitatum*, (1491) dedikációval a pesarói Giovanni Sforza számára.

a VIII–XIII. századi arab bölcselek által továbbhagyományozott anyagból.<sup>42</sup> Hogy miként került e mágikus vonatkozású szövegek, pl. a *Corpus Hermeticum* 14 szövegének közelébe Ficino, arra nagyon egyszerű a magyarázat. Cosimo de' Medici rendelte meg tőle fordításukat 1463-ban, amikor Ficino alig húsz esztendő volt. Az idős humanista annyira fontosnak tekintette a Hermés Trismegistosnak tulajdonított írásokat, hogy az ifjú fordítónak még a frissen megkezdett Platón-fordításait is félbe kellett szakítania, hogy előbb ezekkel végezzen. 1486 és 1488 között pedig, tehát közvetlenül a *De vita* III. könyvének írása előtt, miután nyilvános előadásokat tartott Plótinos *Enneásairól* (melyek fordítását 1486. január 16-án fejezte be), Ficino szükségesnek tartotta, hogy további újplatonikus szerzőket is hozzáférhetővé tegyen latinul. Így Plótinos-kommentárjainak írását felfüggesztve a következő műveket ültette át e három év alatt: Simplikios *Kommentárjait* Theophrastos *De sensu* és *De phantasia et intellectu* című műveihez, Iamblichos *De mysteriis*,<sup>43</sup> Proklos *De sacrificio et magia* című művét és *Kommentárját* Platón *Első Alkibiadéséhez*, Porphyrios *De abstinentia* és *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* c. írásait, Psellos *De daemonibus*-ából részleteket, és végül, de nem utolsósorban Synesios *De somniis* c. értekezését. Mint e felsorolásból láthatjuk, a legtöbb átültetett mű erősen kapcsolódik a tárgyalt témakörhöz, tehát a mágikus-asztrológiai témájú III. könyvhöz Ficino ezekből is ihletett meríthetett.

A korábban említett, Ficino által lefordított hermetikus szövegek, melyeket az első szöveg alapján *Pimander* címen adott közre, a Kr. u. 2–4. századra mennek vissza, és misztikus-filozófiai tartalmúak. Mindazonáltal a 8–9. században Észak-Mezopotámia területén, Harran városában<sup>44</sup> létrejött egy újabb, sokkal gyakorlatiasabb hermetikus tradíció az abbaszida al-Ma'mun kalifátusában. E hatalmas, Közép-Ázsiától Hispániáig nyúló muszlim birodalom vezére Bizánc elleni

<sup>42</sup> A Ficino által a *De vita* három könyvében legtöbbet emlegetett arab szerzők és műveik a következők: a szír Mesue (Masawaih Al-Mardini, 925k–1015), *De medicinis laxativis*; *Antidotarium sive Grabadin medicamentorum*; a perzsa Rasis vagy Rhazes (Muhammad ibn Zakariya al Razi, 865–925), *Liber continens*; *Liber ad Almansorem*; *Liber divisionum*; a perzsa Avicenna (Pur-e Sina, ismertebb nevén Ibn Sina, 980k–1037), *Liber canonis*; *De viribus cordis*; *De animalibus*; az egyiptomi muszlim Haly Abenrudian (Abu'l Hasan Ali ibn Ridwan Al-Misri 998–1061 vagy 1069), *In parvam Galeni artem commentatio*; *Commentarium in Centiloquium* (ez utóbbi valójában Ahmad ibn Yusuf ibn al-Daya műve); az ifjabb Serapius vagy Serapio (Ibn Sarabi, XII–XIII. sz.), *De simplici medicina*; *Practica dicta Breviarium*; a bagdadi Thebit (Thabit ibn Qurra 836–?) *De imaginibus*; a tunéziai Haly Albohazen (Abû l-Hasan 'Alî ibn Abî l-Rijâl, ?–1037k), *De iudiciis astrorum*.

<sup>43</sup> E kettőből nekünk is van egy ősymotatványunk (egy kötetben!) az OSZK-ban: Inc. 417: Priscianus Lydus et Marsilius Ficinus, In Theophrastum de sensu, in Iamblichos, *De mysteriis Aegyptiorum. Cum aliis aliorum Neoplatonicorum tractatibus*; *Lat. trad. Marsilius Ficinus*, Venetiis, 1497, Aldus Manutius.

<sup>44</sup> Harran görögül: Καρραι, latinul: Carrhai. Ma Törökország déli részén (a szíriai határhoz közel) fekszik.

hadjárata során a három „könyves” vallás: az iszlám, a zsidó vagy a keresztény hit valamelyikére igyekezett áttéríteni a harraniakat, akik pogányok voltak. Ők a sabeiusokkal vagy sabianusokkal (nem a szabinokkal!)<sup>45</sup> azonosították magukat a kampány kivédése céljából, hiszen az utóbbiak három helyen szerepelnek a Koránban mint a Könyv Népe, a zsidók és a keresztények mellett. A harraniak valójában Hermés Trismegistost tisztelték prófétájukként, és a saját *Hermetikus irataikat* tekintették szent szövegeiknek, melyek szerzőjének magát Hermést tartották. Ezen iratok főként mágikus-technikai jellegű leírások.

Hermés prófétaként való elismerése a Koránban (19.57 és 21.85) szereplő Idrisszel (Énochhal) való azonosítása alapján történt. A harrani sabeiusok 856-tól kb. 1050-ig fontos szerepet játszottak Bagdadban és az arab világ többi részében. A legjelentősebb tudós közülük Thabit ibn Qurra volt, akit Ficino többször is idéz Thebit néven. Részben erre a hagyományra megy vissza az arab nyelvű mágikus irodalom nyugaton legnagyobb hatású darabja: a *Picatrix*. Ez a 10–11. században<sup>46</sup> keletkezett *Ghāyat al-Hakīm*,<sup>47</sup> azaz *A bölcs célja* című, több szerzőtől válogatott gyűjteményes munka, melyet X. (Bölcs) Alfonz megbízásából 1256-ban fordítottak előbb kasztíliai, majd abból latin nyelvre. Erről részletesen írok máshol, ahol a *Picatrix* tartalmának fejezetenkénti összefoglalását is megadom.<sup>48</sup>

Giovanni Pico della Mirandola rendelkezett egy másolatával,<sup>49</sup> Ficino pedig egy kölcsönpéldányt tanulmányozott, amint azt Michele Acciari levele tanúsítja.<sup>50</sup> Garin szerint a *Picatrix* egyedülálló fontossága abban áll a *De vita coelitus comparanda* keletkezése szempontjából, hogy abban a több évszázados ókori és

<sup>45</sup> Ebben Láng Benedek is téved, amikor könyvében a XVI. századi Georgius Sabellicus Faustus Juniorról azt mondja, hogy „a Sabellicus jelzõt választva az okkult praktikákról hírhedt szabinokkal vállalt közösséget.” (Mellesleg a szabellek és a szabinok is két különböző nép volt. Az előbbieket az oszk nyelvet beszélő samnisokkal azonosak.) Ld. Láng 2007, 132. Még ha jelentős volt is a mágia gyakorlata a kora római korban a rómaiakkal egybeolvadt szabinoknál, amiről nem sok adatunk maradt hátra, itt nem róluk, hanem a harraniakról van szó. Már az önmagát nagyobb mágussá tenni kívánó Faustus is tévedett névválasztásában, hiszen a szabellek, akik szintén itáliai néptörzs, szintén nem azonosak a sabeiusokkal, azaz a harraniakkal.

<sup>46</sup> A kutatók korábban a 11. századra tették, pl. Pingree 1980, 2; és Hartner 1965, 438. Az újabb kutatások azonban amellet érvelnek, hogy szerzői legfeljebb 10. századiak: Fierro 1996.

<sup>47</sup> Az 1920-ban felfedezett arab eredeti kiadásai: Hellmut Ritter: *Gāyat al-hakīm wa aḥaqq al-natiğatain bi-l-taqdīm*. Leipzig/Berlin, Teubner, 1933 (Studien der Bibliothek Warburg, 12); német fordítással: Hellmut Ritter – Martin Plessner: *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīṭi*. Übersetzung aus dem Arabischen, London, University of London, 1962 (Studies of the Warburg Institute, 27). Ld. <https://warburg.sas.ac.uk/pdf/FBH295P31zg.pdf> (Letöltés: 2020. 09. 01.)

<sup>48</sup> Frazer-Imregh 2020a; Frazer-Imregh 2020b.

<sup>49</sup> Ld. Kibre 1936, 119–297.

<sup>50</sup> A levelet Filippo Valorinak írta, a kézirat Giorgio Ciprio Medico tulajdona volt. Ld. Delcorno 1976.

középkori mágikus-asztrológiai hagyomány egyrésztől neoplatonikus, másrésztől hermetista keretbe ágyazva jelenik meg.<sup>51</sup> Vittoria Perrone Compagni ugyanakkor arra hívta fel a figyelmet, hogy a *Picatrix* nemcsak gyakorlati útmutatásaiban és a technikai részleteket illetően jelenik meg a *De vita* harmadik könyvében, hanem olyan, lényegesnek mondható doktrinális kérdésekben is, mint a világszellem fogalma.<sup>52</sup> Idézett tanulmányomban azt bizonyítom, hogy Ficino mindössze egy helyen említi a *Picatrix*t, így egyáltalán nem ez a fő forrása sem mágiaelméleti, sem gyakorlati szempontból. Sőt a világszellem ideáját sem innen vette, hisz annak a Ficino által előadott egészen egyedi értelmezése sehol sem lelhető fel benne.

Azonban létezik egy másik régi hagyományt idéző munka, amelyre Ficino gyakran hivatkozik, és amelyet a fentebb felsorolt újplatonikusok szinte mind idéztek vagy kommentáltak: ez a *Kháldeus orákulumok*.<sup>53</sup> Témánk szempontjából azért különösen érdekes ez a töredékesen, pusztán idézetekben fennmaradt gyűjtemény, mert újplatonikus és keresztény szerzők egyaránt tárgyalták – gyakorlatilag nagyjából azon szerzők hagyományozták tovább, akik műveit Ficino a *De vita coelitus comparanda* megírása előtt fordította: Proklos, Psellos, Synesios, Simplikios – és azok, akiket már olvasott: Iulianus császár, Lydos, Damaskios, Pléthon. A *Kháldeus orákulumok* hatása kilenc évszázadon át jelentősnek mondható filozófiai és teológiai szempontból is. Szerzője a Marcus Aurelius seregében szolgált, görögül író Iulianus a Theurgos, vagy apja, Iulianus a Kháldeus. A főként hexameterekből álló töredékek tele vannak homéroszi archaizmusokkal, ám neologizmusokat is tartalmaznak. A belőle kihámozható tanítások leginkább Numénios tanaihoz állnak közel, az elsőbbséget illetően megoszlik a kutatók véleménye. Az első, transzcendens intellektus az ún. atyai értelem, mely elérhetetlen, s melyet az anyagtalan tűz ábrázol, belőle fakadnak az intelligibilis világ triászai valamint az égi szférák élén álló istenek. A második intellektus egyrésztől szemléli az atyai intellektus formáit, másrésztől a látható világ teremtője és irányítója. A démiurgosz erejéből, Hekatéból származik a világlélek, melyből a természet jön létre, a holdalatti – földi világ kormányzója. A természetből keletkezik a sors, mely az emberi lélek alacsonyabb rendű részét igazza le. Az emberi lélek isteni létező, az eredeti tűz szikrája, saját döntéséből száll le, hogy a test ruháját felöltse. Számos töredék beszél a szeretet isteni láncáról, mely mindent összeköt, és felül-emelkedik mindenben. Geórgios Gemistos – alias Pléthon, aki az 1437-től 1439 tartó ökomenikus zsinat alkalmával elvitte Firenzébe a *Kháldeus orákulumok*-at, Zoroasternek tulajdonította a *Kháldeus orákulumok* tanításait, így Ficino is hol a kháldeusokra, hol Zoroasterre hivatkozik.

<sup>51</sup> Garin 1976. (2007<sup>2</sup>, 53. Az egész fejezet: 33–60.)

<sup>52</sup> Compagni 1975; 1977.

<sup>53</sup> Majercik 1989, 247.

### A világszellem ficinói értelmezése

Végezetül lássuk tehát, hogyan határozza meg Ficino a világszellemet! A fogalom az elsőtől a harmadik fejezetig fordul elő, majd a 11. fejezetben hallunk róla újra. Az első fejezetben adja meg a plótinosi világréndbe illeszkedően az asztrológiai orvoslás alapvetését. A világszellemet a galénosi orvoslásban kulcsszerepet játszó emberi szellemmel<sup>54</sup> állítja párhuzamba, a következőképpen:

Az emberi lélek az életet adja a szíven át, mely a tűz forrása. A világlélek ugyanígy a Napon keresztül bontja ki mindenben az élet közös képességét. Amint lelkünk életereje a szellemen keresztül jut el a szervekhez és a végtagokhoz, úgy a világlélek az ötödik elem (a kvinteszencia) révén, mely mindenütt jelen van és él (hat); mint a világ testében lévő szellem terjed ki a világlélek alatt mindenre. A leginkább azokat a dolgokat tölti el ez az erő, amelyek ezt a fajta szellemet a legnagyobb mértékben befogadták. Az ilyen anyagok jellege: meleg, nedves, ragyogó, kellemes illatú – mondja az első fejezetben.

A második fejezetben a következőket adja elő a világszellemmel kapcsolatban: A világ lelkes lény, és intenzívebben járja át a lélek, mint bármely lelkes lényt; ezt nemcsak a platonisták, hanem az arab asztrológusok is bizonyítják. Azt is megmutatják, hogy az ég adományai szellemünknek a világszellemhez való igazítása révén kerülhetnek át testünkbe és lelkünkbe, amit a természettudomány és a szeretet segítségével érhetünk el. Ezt egyrészt a mi szellemünk segíti elő, mely számunkra közvetítő elem, s amelyet ekkor a világszellem erősít meg, másrészt pedig a bolygók sugarai révén, melyek kedvezően hatnak szellemünkre, mely a sugarakhoz hasonló természetű, és képes önmagát az égiekhez igazítani.

A harmadik fejezetben ismét a világszellem közvetítő szerepét ecseteli, mely kapocs a világ teste és lelke között, majd részletezi a világszellem *származását, minőségét és működését*.

A világ szellemét a világlélek nem a négy elemből állítja elő, ahogy mi [a saját szellemünket] a mi testnedveinkből, hanem közvetlenül a saját teremőerejéből („platonista vagy plótinoszi megfogalmazásban”) mintegy túlcsoordulva, s ezzel együtt teremti meg a csillagokat. Rögtön ezután, ennek révén hozza létre a négy elemet, mintha annak a szellemnek az erejében benne lenne minden. Ez pedig egy nagyon finom test, köztes minőség lélek és test között. Erejében a legkevésbé van a földi természetből, több a vizesből, még több a levegősből, a legtöbb a tüzesből és a csillagokéból. A világszellem mindenütt jelen van, és minden keletkezésben annak közvetlen szerzőjeként és mozgásként működik. Vergiliust idézi az *Aeneis*, VI. énekének 726. sorából: „Spiritus intus alit” – „A szellem belülről táplál.”

<sup>54</sup> Galénosról és az emberi szellemről ld. Frazer-Imregh 2018.

A világszellem ezen egészen eredeti felfogásának forrásait véleményem szerint egyrészt a *Kháldeus orákulumok*ban, másrészt az azt továbbhagyományozó szerzőkben kell keresnünk.

### Források

- de Abano, P.: *Lucidator dubitabilium astronomiae, de motu octavae sphaerae e altre opere*, szerk. Federici-Vescovini, Graziella, Programma, Padova, 1988,<sup>2</sup> 1992.
- Bonincontri, L.: *Rerum divinarum et naturalium*. In: *De rebus naturalibus et divinis: zwei Lebrgedichte an Lorenzo de' Medici und Ferdinand von Aragonien*. Kritikai kiad. Szerk.: Heilen, S., Teubner, Stuttgart – Leipzig, 1999.
- Bonincontri, L.: *Commentarii ad opus Rerum divinarum et naturalium et ad opus De rebus coelestibus*, kéziratban a firenzei Biblioteca Laurenziana-ban: *Laur. Pl. XXXIV*, 52; a Vatikáni Apostoli Könyvtárban: *Vat. lat.* 2844; és *Urb.* 703; és a milánói Ambrosiana Könyvtárban: *Ambros. R.* 12 sup.
- Ficino, M.: *Opera omnia*, ed. Petrus Henricus, Basileae, 1576.
- Ficino, M.: *Three Books on Life*. Kritikai kiad., latin-angol szöveg, ford., jegyz., bev.: Kaske, C. V. – Clark, J. R., State University of New York, Binghamton (New York) 1989.
- Ficino, M.: Három könyv az életről (részlet). Ford. Imregh M. *Orpheus Noster* 4 (2011/2) pp. 63–78.
- Medici, L. de': *Tutte le opere*. szerk. Paolo Orvieto, Salerno Editrice, Róma 1992.
- Paganica, N. de: *Compendium medicinalis astrologiae*, szerk., bev., jegyz. Giuseppe dell'Anna, Congedo Editore, Galatina, 1990.
- Naldi, N.: *Elegia in septem stellas errantes sub humana specie per urbem florentinam curribus a Laurentio Medice patriae patre duci iussus more triumphantium*. In.: Castelli, P. *Motivi astrologici* (ld. lentebb) pp. 62–72.
- Majercik, R. (szerk.): *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. E. J. Brill, Leiden, 1989.
- Pulci, L.: *La giostra di Lorenzo de' Medici messa in rima da Luigi Pulci. Anno MDCCCCLXVIII*, Firenze, ed. Antonio Tubini, Lorenzo d'Alopa, Andrea Ghirlandi, 1500k.

### Irodalom

- Akasoy, A. – Burnett, Ch. – Yoeli-Tlalim, R. (szerk.): *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*. Sismel, Firenze, 2008.

- Azzolini, M.: *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2013.
- Bedon, A.: I Maffei e il loro palazzo in via della Pigna, *Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura* XII. (1998) p. 48.
- Békés E.: *Asztrológia, orvoslás és fiziognómia Galeotto Marzio műveiben*. Balassi Kiadó, Budapest, 2014.
- Benivieni, A.: *De regimine sanitatis ad Laurentium medicem*, a cura di Luigi Belloni, Milano, pubblicazione della Società di patologia in occasione del 2. Congresso, Torino 8–10 giugno, 1951.
- Blume, D.: Astrologie und Naturstudium – ein Horoskop für die Medici. In: Blume, D.: *Regenten des Himmels: astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Akademie-Verlag, Berlin, 2000, pp. 126–138.
- Bollea, L. C.: Per l'edizione delle opere storiche di Lorenzo Bonincontri. *Archivio Muratoriano* X. (1911) pp. 580–588.
- Branca, D. D.: Un discepolo di Poliziano: Michele Acciari. *Lettere Italiane* XXVIII (1976) pp. 464–481.
- Castelli, P.: Motivi astrologici ed ermetici nel governo laurenziano. In: Franco Borsi (szerk.): *'Per bellezza, per studio, per piacere': Lorenzo il Magnifico e gli spazi dell'arte*. Cassa di Risparmio di Firenze, Firenze, 1991, pp. 55–78.
- Compagni, V. P.: *Picatrix* latinus: Connessioni filosofico-religiose e prassi magica. *Medioevo* I. 1975, pp. 237–337.
- Compagni, V. P.: La magia cerimoniale del "Picatrix" nel Rinascimento. *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* 88. (1977) pp. 302–310.
- De Vecchi, B.: „La vita e l'opera di maestro Antonio Benivieni fiorentino”, *Atti della Società Colombaria di Firenze degli anni 1930–31*, Società Colombaria, Firenze. 1931, pp. 103–122.
- De Vecchi, B.: I libri di un medico umanista fiorentino dei sec. XV; dai *Ricordi* di maestro A. Benivieni. *La Bibliofilia* XXXIV. (1932) pp. 293–301.
- Della Torre, A.: *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*. Carnesecchi, Firenze, 1902.
- Federici Vescovini, G.: *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*. Nuovedizioni Enrico Vallecchi, Firenze, 1979.
- Federici Vescovini, G.: Lorenzo Il Magnifico e l'astronomia a Firenze, *Il Ponte* 48 (1992) pp. 77–106.
- Fierro, M.: „Bāṭīnism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (died 353/964), Author of the *Ruḥbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*”: *Studia Islamica* 84. (1996) pp. 87–112.



- Fortini-Brown, P.: Laetantur caeli: the Council of Florence and the Astronomical Fresco in the Old Sacristy, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44. (1981) pp. 179–180.
- Frazer-Imregh M.: Ficino-bibliográfia 2011-ig, különös tekintettel a *De vita* című művére. *Orpheus Noster* 22. (2016/2) pp. 117–158.
- Frazer-Imregh M.: Marsilio Ficino művei. *Orpheus Noster* 23. (2016/3) pp. 41–49.
- Frazer-Imregh M.: Marsilio Ficino életének kronológiája. *Orpheus Noster* 23. (2016/3) pp. 50–64.
- Frazer-Imregh M.: Galénos, az orvos-filozófus a testnedvekről és a fekete epéről. *Orpheus Noster* 32. (2018/4) pp. 73–97.
- Frazer-Imregh M.: Marsilio Ficino *De vita caelitus comparanda*-ja és a *Picatrix*, *Orpheus Noster* 37. (2020) pp. 78–87. (2020a)
- Frazer-Imregh M.: A *Picatrix* fejezeteinek tartalmi összefoglalója, *Orpheus Noster* 37. (2020) pp. 88–109. (2020b)
- French, R.: Astrology in medical practice. In: García-Ballester L. – French, R. et al. (szerk.): *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994, pp. 30–59.
- Garin, E.: Astrologia e magia: *Picatrix*. in *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal trecento al Cinquecento*. Laterza, Bari, 1976, pp. 33–60.
- Hatfield, R.: The Compagnia de' Magi. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 33. (1970) pp. 107–161.
- Hartner, W.: Notes On *Picatrix*. *Isis* 56. (1965/4) pp. 438–451.
- Imregh M.: Marsilio Ficino, orvosságos ember, vagy a szellem gyógyítója? A *De vita libri tres* asztrológiai és mágikus vonatkozásai. In: Vassányi M. – Voigt M. (szerk.): *A spirituális közvetítő*. KRE – L'Harmattan, Budapest, 2014, pp. 85–107.
- Kibre, P.: *The Library of Giovanni Pico della Mirandola*, Columbia University Press, New York, 1936.
- Láng B.: *Mágia a középkorban*. Typotex, Budapest, 2007.
- Lerner, R. E.: The prophetic manuscripts of the „Renaissance magus” Pierleone of Spoleto. In: Potestà, G. L. (szerk.): *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso internazionale di studi gioachimiti*. Marietti Ed., Genova, 1991.
- Majercik, R. (szerk.): *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. E. J. Brill, Leiden, 1989.
- Marinis, T. De.: *La biblioteca dei re d'Aragona*. U. Hoepli, Milano, 1952.
- Martelli, M.: Una vacanza letteraria di Lorenzo: il carnevale del 1490. In: Martelli, M.: *Studi Laurenziani*, Olschki, Firenze, 1965, pp. 37–49.

- Pingree, D.: Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980) pp. 1–15.
- Rinaldi, M.: Un sodalizio poetico-astrologico nella Napoli del Quattrocento : Lorenzo Bonincontri e Giovanni Pontano, *MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología antiguas* 4. 2004, pp. 131–153.
- Rotzoll, M.: *Pierleone da Spoleto: vita e opere di un medico del Rinascimento*, Olschki, Firenze, 2000.
- Soldati, B.: *La poesia astrologica nel '400*. Sansoni, Firenze 1901. Modern kiad.: Le Lettere, Firenze, 1986.
- Soldati, B.: Gl'inni sacri d'un astrologo del '400. In: *Miscellanea di studi in onore di A. Graf*, Istituto d'arti grafiche, Bergamo, 1903, pp. 405–429.
- Thorndike, L.: *A History of magic and experimental Science*. IV, Columbia Univ. Press, New York, 1934.
- Warburg, A.: Eine astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von S. Lorenzo in Florenz, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 2. (1912) Heft 1, pp. 34–36.
- Williams, S. J.: *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, Michigan, 2003.

## ALVILÁGBA LESZÁLLÁS, ALVILÁGBÓL FELEMELKEDÉS

A görög mitológiában két olyan hős jut el az Alvilágba – hogy azt legyőzve térjenek vissza magasabb szintű életre – akiket Héliosnak, a Napnak egy-egy szűz unokája segít. A két hős Iasón és Théseus, a két Nap-unoka Médeia és Ariadné.

### 1. Iasón

Kolchis, ahová Iasón a görög hagyomány szerint a legkorábban épített hajó<sup>1</sup> révén eljut, eredetileg alvilági hely. Ez a föld valójában egy túlvilági spirituális világ, amin a Nap egyik halhatatlan fia uralkodik. Iasón nagybátyja, Iolkós királyának utasítására érkezik ide, hogy megnyerje a misztikus tudást jelképező Aranygyapjút, amit itt, Arés ligetében egy sosemalvó sárkány őriz.<sup>2</sup> Iasónnak három lehetetlen feladatot kell végrehajtania. Lángot lehellő bikákat kell ekébe fognia, bevetni és learatnia az Aietés által kijelölt földet, ami sárkányfogakból kikelt harcosok születését és elpusztulását jelenti,<sup>3</sup> és el kell vennie a sárkány halálos szférájából a mitikus Aranygyapjút.

Mindehhez meg kell nyernie Aietés csodás mágikus hatalommal bíró lányát,<sup>4</sup> aki a Sárkány gondozója egyben.<sup>5</sup> Médeia Héliosnak és egy Parseis vagy Antiopé nevű Néreida fiának, Aietésnek,<sup>6</sup> és egy Idyia nevű Ókeanidának,<sup>7</sup> vagy egy Neaira

<sup>1</sup> Etym. M. 136 /31–35 Argó.

<sup>2</sup> Diod. Sic. IV. 48. 3; Ap. Rhod. II. 404–407; Zenobius, *Paroemiographi* (Paroemiographi Graeci Gottingae 1839) Centuria IV. 92; Apollodoros I. 9. 16; Ovidius: *Her.* XII. 53–54.

<sup>3</sup> Pindaros: *Pythia* IV. 408–424; Euripides: *Médeia* 478–479; Ap. Rhod. III. 1278–1403; *scholia in Ap. Rhod.* IV. 87; Apollodoros I. 9. 23; Hyginus: *Fab.* 22; Ovidius: *Her.* VI. 12–14, 34–38, XII. 41–52; Propertius III. 11. 9–10; Herodoros Heracl. (Fragmenta Historicorum Graecorum Parisiis II. 1848, 27–43) fr. 51; *Comment. in Statii Achilleida* I. 65.

<sup>4</sup> Theocritos II. 14–16; *scholia in Theocr.* II. 14, 15, 16; *Ant. Pal.* (és *Ant. Gr.*) VII. 50; *scholia in Aristoph.* Nubes 749; Ap. Rhod. III. 528–533; Diod. Sic. IV. 45. 3; Ps-Plutarchos: *De fluviis.* (Scripta Moralia) Opera Parisiis, vol. V. 1841. p. 80–100) V/IV; *Suidae lexikon* ed. Adler Médeia (M. 878.); Silius Italicus: *Punicorum libris septemdecim* VIII. 495–500; Valerius Flaccus VI. 439–448; Ovidius: *Her.* VI. 83–94; *Met.* VII. 199–209; Plinius: *Nat. hist.* XXV. 2. (5) 10; Macrobius: *Saturnalia* I/12/26 V/19/9; Eudocia augusta 647; Moreau 2006, 154.

<sup>5</sup> Valerius Flaccus VIII. 59–63. 92–104; Ogden, 2009, 273.

<sup>6</sup> Hésiodos: *Theogonia* 956–957; (Perseis) Hyginus: *Fab.* praef. 36; (Perseis) *scholia in Ap. Rhod.* III. 240; (Antiope vagy Ephyra) Eudocia augusta 37 (Antopé vagy Ephyra) 214 (Perses) 941 (Perses); Cicero: *De natura deorum* III. 19/48/ (Perseis)

<sup>7</sup> Hésiodos *Theogonia* 958–962; Apollodoros I. 9. 23; Hyginus, *Fab.* 25 (a praefatio 37 Clytia-nak nevezi az anyát); *scholia in Ap. Rhod.* III. 240; Dionysios Skyt. *Argonautai* (Jacoby: Die

nevű Néreidának<sup>8</sup> a lánya, illetve van olyan hagyomány is, hogy az anyja Hekaté, aki ezúttal apja testvérének a lánya.<sup>9</sup> Egy azonban biztos: nem halandó. Hésiodos a halandókkal házastársi kapcsolatba lépő istennők közé sorolja,<sup>10</sup> és Pindaros és Alkman is nyilvánvalóan halhatatlannak tekinti.<sup>11</sup>

Médeia tanácsokkal, bűvös eszközökkel ad segítséget, de a rituális feladatokat magának Iasónnak kell megoldania. Hogy ez az út valójában a Halálon át vezet, azt az az ábrázolástípus bizonyítja, amely szerint Iasón a sárkány szájából lóg ki, és Athéné nézi őt.<sup>12</sup> Maga Médeia, aki feleségként elkíséri Iasónt, végig kapcsolatban van élettel és halállal. A sárkány vontatta égi szekér szolgálata mindig rendelkezésre áll, veszélyhelyzetben nemcsak Korinthosból távozik így,<sup>13</sup> de így hagyja el Iolkóst,<sup>14</sup> és így indul gyógyfüvekért apósa meggyógyítására,<sup>15</sup> és így tér haza Kolchisba.<sup>16</sup>

Mítosznak lényege az öregség megszüntetésének és az ifjúság visszaállításának tehetsége,<sup>17</sup> amelyet gyakorol is azokkal, akiket erre érdemeseknek talál. Szeretett férje apját, Aisónt kedves ifjává teszi,<sup>18</sup> valamint Dionysos dajkáját férjeikkel együtt,<sup>19</sup> és még Platón is úgy tudja, hogy Médeia az általa elpusztított: szétdarabolt és megfőzött embereket ujjíteremti.<sup>20</sup>

Fragmente der Griechischen Historiker (F. Gr. Hist.) A Leiden 1957 1. teil 229–257) fr. 1/b; Cicero, *De natura deorum* III19/48/; Eudocia augusta 37, 214, 941.

<sup>8</sup> Dionysios Skyt. fr 1/b; *scholia in Ap Rhod.* III. 240.

<sup>9</sup> *scholia in Ap. Rhod.* III. 200a és b, III. 240; Dionysios Skyt. fr. 1/a és 1/b; Diod. Sic. IV. 45. 1–3; Eudocia augusta 537.

<sup>10</sup> Hésiodos, *Theogonia* 992–1002.

<sup>11</sup> Pindaros, *Pythia* IV. 15–21; *scholia in Eur. Medeam* 10 Alkman (Poetarum melicorum Graecorum fragmenta Oxonii, 1991, 5–132) fr. 163; Will 1955, 103–104.; Fritz 2009, 69.

<sup>12</sup> Sechan–Léveque 1966, 339; Kerényi 1977, 355–356.

<sup>13</sup> Apollodoros I. 9. 28; Euripides: *Médeia* 1317–1322; *scholia in Lycophr.* 175; Seneca: *Medea* 1022–1025; Ovidius: *Met.* VII. 398–399; Horatius: *Epodos* III. 13–14; Sourvinou-Inwood 1997, 253–296.; Ogden 2009, 967–968; Buchanan 2012, 144–160; Mathieu 1988, 145.

<sup>14</sup> Ovidius: *Met.* VII. 357–392.

<sup>15</sup> Ovidius: *Met.* VII. 218–237; Ogden 2009, 968.

<sup>16</sup> Hyginus: *Fab.* 26/3; Ogden 2009, 275; Manuwald 2013, 121.

<sup>17</sup> Valerius Flaccus VI. 444 Palaiphatos: *Peri Apistón* (Mythographi Graeci vol. III. fasc. II. p. 1–72) 43. (44) Eudocia augusta 647; Masselli 2011, 377–378.

<sup>18</sup> Pherecydes (Fragmenta Historicorum Graecorum I. Parisiis 1841, p. 70–99) fr. 74 Staphylos Naukr: *Peri Thessalón* (Jacoby: Die Fragmente der Griechischen Historiker (F. Gr. Hist.) Leiden III. 1954, 80–82.) fr. 11. (5); *scholia in Aristoph. Equites* 1321; Reditus (Cycli epici in Homeri carmina et cycli epici reliquiae Parisiis 1845, 599–600) fr. 2.; Ovidius: *Met.* VII. 252–293. Graf 1997, 21–43.

<sup>19</sup> Pherecydes fr. 74; Staphylos Naukr: *Peri Thessalón* fr. 11. (5.); Aeschylus: *Bacchi nutrice* fragmenta fr. 316. (Aeschyli tragediae septem et perditarum fragmenta Parisiis 1842); *scholia in Aristoph. Equites* 1321; Ovidius: *Met.* VII. 295–296; Hyginus: *Fab.* 182/2; Ascellaschi 1990, 29; Graf 1997, 21–43.

<sup>20</sup> Platon: *Euthydemus* 285.

Ehhez persze az is hozzátartozik, hogy azokat, akikre haragszik, nem támasztja új életre. Az ifjúság ígéretével halált hoz Péliasra az általánosan ismert mítosz szerint<sup>21</sup> (bár elvétve található olyan mítoszvariáns is, amelyben valóban ifjúvá teszi őt is<sup>22</sup>), és Nap-unoka révén, egy ajándék keltette tüzzel és méreggel pusztítja el a Iasónt tőle tíz évi házasság után elvevő korinthuszi királylányt, Glaukét.<sup>23</sup> (Aki hiába veti magát egy kútba, hogy a Médeia küldte tűz rajta kialudjék.)<sup>24</sup> Tüzzel pusztítja el magát a királyi palotát is.<sup>25</sup> Érthetetlen az a variáns, hogy menekülésekor öccsét darabokra vágva dobja a tengerbe, hogy őt üldöző apját lelassítsa.<sup>26</sup> Ennek értelme csak akkor van, ha Aiétés, Nap-gyermek lévén, szintén képes új életre keltetni a halottakat, ha minden tag rendelkezésére áll, mint ahogy Isis is összeszedi Osiris Séth által széttarabolt testét, hogy férje ezután feljöhessen az Alvilágból,<sup>27</sup> és ilyen módon tud halott hitvesének őt időlegesen életre keltvén, fiút szülni.<sup>28</sup>

Ami Iasónt illeti, van olyan hagyomány, amely szerint Médeia idős korában őt is ifjúvá teszi,<sup>29</sup> de olyan is, hogy ígéretet tesz, mely szerint eltörli róla az évetket, elaltatja az Argón, aztán a hajót elsüllyeszti, és ő álmában megfullad.<sup>30</sup> Van olyan hagyomány, amely szerint Korinthusban uralkodnak, amelyek Médeia apai

<sup>21</sup> Pausanias VIII. 11. 3; Euripides: *Médeia* 9–11. 486–487; Sophocles: *Peliasseu Rhizotomoe* (Sophocles: Tragoediae septem et perditarum fragmenta Parisiis 1842) „fabula”; Euripides: *Peliasdes* (Euripides: Perditarum fabularum fragmenta Parisiis 1846, 765–766) „fabula”; Diod. Sic. IV. 52. 1–2; Palaiphatos: *Peri Apistón* 43. (44); Eudocia augusta: 647; Apollodoros I. 9. 27; Hyginus: *Fab.* 24/4; Seneca: *Medea* 258–261, 475–476; Ioannes Tzetzes: *Historiae* II 53, 827–828; Zenobius: *Paromiographi* Lusaio ton Pelian IV. 92. p. 110–111; Ovidius: *Met.* VII. 324–349; Nicolaus Damascenus (Fragmenta Historicorum Graecorum Parisiis III. 1849, 343–464) fr. 55; Dionysios Skyt. fr. 14/52/2–3; Ascellaschi 1990, 30; Graf 1997, 21–43; Séchan 1926, 477–481; Aélión 1986, 143–144; Guirand 1935, 74–182, 181; Mathieu 1988, 145; Moreau 2006, 172.

<sup>22</sup> Cicero: *Cato Maior seu De senectute* XXIII/83; Plautus: *Pseudolus* 868–871.

<sup>23</sup> Pausanias II. 3. 6; Apollodoros I. 9. 28; *Ant. Pal.* (és *Ant. Gr.*) XI. 411; Philostratos: *Epistolae* 21; Plinius: *Nat. hist.* II. 105. (109) 235; Diod. Sic. IV. 54. 6; Dionysios Skyt. fr. 14/54/6; Horatius: *Epodos* V. 61–66; Euripides: *Médeia* 1136–1221; Hyginus: *Fab.* 25/2–5; Ovidius: *Met.* VII. 394–395; Seneca: *Medea* 570–576, 816–819, 833–842; Dracontius: *Romulea* X. *Medea* 484–521; Buchanan 2012, 144–160.; Guirand 1935, 181; Mathieu 1988, 145.

<sup>24</sup> Pausanias II. 3. 6.

<sup>25</sup> Diod. Sic. IV. 54. 5; Dionysios Skyt. fr. 14/54/5; Ovidius: *Met.* VII. 395; Dracontius: *Romulea* X. *Medea* 520–530; Seneca: *Medea* 879–890; Deg Innocenti Pierini 2012, 45.

<sup>26</sup> Apollodoros I. 9. 24; Pherecydes: fr. 73; Ovidius: *Her.* VI. 129–130 XII. 113–116; *Tristia* III. 9. 6–32; Zenobius: *Paromiographi* Lusaio ton Pelian IV. 92. p. 110–111; Seneca: *Medea* 471–473; *scholia in Lycophr.* 175. Eudocia augusta 214; Manuwald 2013, 125–126; Guirand 1935, 181; Bremmer 1997, 84–100.

<sup>27</sup> Plutarchos: *De Iside et Osiride* (Scripta Moralia) (Opera Parisiis vol. III. 1841, p. 429–469) 18–19.

<sup>28</sup> Vandier, 1944, 46.

<sup>29</sup> Pherecydes fr. 74; *scholia in Aristoph.* Equites 1321; *scholia in Lycophr.* 1315; Graf 1997, 21–43; Sourvinou-Inwood 1997, 266.

<sup>30</sup> Staphylos Naukr: *Peri Thessalón* fr. 11. (5).

birtoka, és ahová a korinthusziak maguk hívják uralkodni Médeiát (Hélios unokáját, Aiétés lányát) férjével.<sup>31</sup> Amikor azonban Iasón megtudja, hogy Médeia újszülött gyermekeit elrejtette Héra templomában, hogy halhatatlanná tegye őket, ezt gyilkosságnak minősíti, elhagyja őt és visszatér Iolkósba, ezért Médeia maga is elhagyja Korinthost.<sup>32</sup> Más hagyomány szerint a hazatérő Médeiát kíséri vissza Kolchisba, és uralkodik az oldalán.<sup>33</sup> (Egyébként még elpusztulhat a királyi palotában a Médeia által támasztott tűzben,<sup>34</sup> végezhet magával gyermekei sírján,<sup>35</sup> illetve hazatérhet Iolkósba.<sup>36</sup>)

Ami a gyermekeit megölő anya-képet illeti, későinek tűnik. Két gyermekét, az eredeti mítosz szerint, a korinthusziak ölték meg,<sup>37</sup> jóllehet ő felültette őket az oltalomkérő Héra oltárára, amikor menekült.<sup>38</sup> A korinthusziak ezért mutatnak be évente áldozatot tiszteletükre, héroszi tiszteletben állnak,<sup>39</sup> halhatatlanoknak tekintik őket.<sup>40</sup> A gyermekeit meggyilkoló Médeia Euripidés óta lett a legismertebb vele kapcsolatos mítosz,<sup>41</sup> de még ezután is ismert olyan variáns, amely szerint inkább idegen földre küldte őket, hiszen Iasónra, nem gyermekeire haragudott.<sup>42</sup> (Egyébként a két korinthuszbeli gyermek szintén nem egyedüli hagyomány Médeia és Iasón gyermekeiről. Már Hésiodosnál megjelenik fiuk, Médeios, néhol Polyxenos,<sup>43</sup> akit éppen úgy Kheirón nevel fel, mint a többi félisteni hőst.<sup>44</sup>)

<sup>31</sup> Pausanias II. 3. 10; *scholia in Pindari Olympionicas* XIII. 74. d. f; Eumelos von Korinth: *Corinthiaka* (Jacoby: Die Fragmente der Griechischen Historiker (F. Gr. Hist.) Leiden III. 1954, 378–381. fr. 2; Aélión 1986, 121. 145.

<sup>32</sup> Pausanias II. 3. 11; Eumelos von Korinth: *Corinthiaka* fr. 2; *scholia in Pindari Olympionicas* XIII. 74 g. (Nincs szó ebben Iasón reagálásáról.) Ascellaschi 1990, 24–25; Séchan 1926, 590; Graf 1997, 21–43; Will 1955, 85–86, 88–89, 119.

<sup>33</sup> Strabon XI. 13. 10. (526); Iustinus XLII. 2–3; Tacitus: *Annales* VI. 34.

<sup>34</sup> Hyginus: *Fab.* 25/3; Dracontius: *Romulea* X Medea 552–556; Moreau 2006, 172.

<sup>35</sup> Diod. Sic. IV. 55 1; Dionysios Skyt. fr. 14/55/1; Guirand 1935, 181; Moreau 2006, 172.

<sup>36</sup> Pausanias II. 3. 11; Eumelos von Korinth: *Corinthiaka* fr. 2.

<sup>37</sup> Pausanias II. 3. 6; Philostratos: *Heroicus* 20/24; Aristoteles: *Rhetorica* III. 23. 28; Buchanan 2012, 144–160.

<sup>38</sup> Apollodoros I. 9. 28; *scholia in Eur. Medeam* 273; *Oechaliae expugnatio* (Cycli epici in Homeri carmina et cycli epici reliquiae, Parisiis, 1845, pp. 591–592) fr. 7; Ascellaschi 1990, 26; Will 1955, 86–87, 90–91.

<sup>39</sup> Pausanias II. 3. 7; Euripides: *Médeia* 1379–1383; Diod. Sic. IV. 55. 1; Dionysios Skyt. fr. 14/55/1; Burkert 2007, 28–29.

<sup>40</sup> *scholia in Pindari Olympionicas* XIII. 74g; Philostratos: *Heroicus* 20/24.

<sup>41</sup> Ascellaschi 1990, 31.

<sup>42</sup> Karkinós (Carcinus Minor) *Fragmenta* (Fragmenta Perditorum Tragicorum omnium Parisiis 1846, Didot p. 85) Médeia „fabula”; Kont 1884, 45.

<sup>43</sup> Hellanicos Lesbios: *Fragmenta* (Fragmenta Historicorum Graecorum Parisiis I. 1841, 45–69) fr. 30; Pausanias II. 3, 8.

<sup>44</sup> Hésiodos: *Theogonia* 1000–1002; Pausanias II. 3. 9; Strabon XI. 13. 10. (526) XI. 14. 14. (531); Aélión 1986, 120–121.

Maga Euripidés szintén eltávolítja a gyermekgyilkosságot. A három nagy drámaírónál ugyanis megjelennek a darab folyamán meghaltak. Aischylosnál a *Heten Théba ellen* zárójelentében az egymással harcban álló testvérek holttesteit hozzák be lánytestvéreik, az Oresteia *Agamemnónjában* Agamemnón és Cassandra holtteste, az *Áldozatvivőkben* Aigisthosé és Klyteimnéstraé látható a palota ajtaján át. Sophoklésznel az *Aias* című dráma címszereplőjének holtteste a színen van, az *Antigonében* Eurydiké és Haimón holtteste látható, Antigoné haláláról pedig hírnök informálja pontosan a közönséget. Az *Élektrában* Klyteimnéstra holttestét ismeri fel Aigisthos, az *Oidipous királyban*, az *Oidipous Kolonosban*, és a *Trakhisi nőkben* pontos híradás szól Iokasté, Oidipous, illetve Déianeira haláláról, Héraklés pedig haldokolva intézkedik halálának körülményeiről.

Euripidésnél szintén sok esetben láthatóak a darab folyamán meghaltak holtteste, a *Hekabében* Polymestor, a *Hippolytosban* Phaidra, az *Élektrában* Aigisthos és Klyteimnéstra, a *Phoinikiai nőkben* Eteoklés, Polyneikés, Iokasté, az *Andromachében* Neoptolemos, az *Oltalomkérőkben* a hét halott Thébait támadó hadvezér, a *Trójai nőkben* Astyanax, a *Bakkhánsnőkben* Pentheus, a *Héraklésben* Megara és a három kisfiú. Van, akiknek haláláról pontos elbeszélést kapunk: Polyxenáéről a *Hekabében*, Menoikeuséről a *Phoinikiai nőkben*, Glaukéről és Kreonról a *Médeia*ban, Makariáéről a *Héraklidákban*. A nyílt színen hal meg Hippolytos, Alkéstis (bár ő később életre kel) és Euadné (*Hippolytos*, *Alkéstis*, *Oltalomkérők*). Sophoklés Aigisthosa (*Élektra*) és Euripidés Eurystheusa (*Héraklidák*) a dráma befejezése után hal meg Orestés, illetve Alkméné jóvoltából. A drámák szokásos megoldásai helyett, amelyben a halál egyértelmű, csak a sárkányháton deus ex machinaként a magasban és távolban lebegő Médeia tűnik fel, a mellette levő gyermekek éppen úgy lehetnek élők, mint holtak, és Iasón hangsúlyozottan nem láthatja őket, nem búcsúzhat el tőlük.<sup>45</sup>

Iasón más gyermekeiről is tud a hagyomány, a Diodoros Siculus által ismertett történet szerint Thessalos, Iasón és Médeia fia lesz Iolkós uralkodója Akastos halála után,<sup>46</sup> az Ilias pedig úgy tudja, hogy a trójai háború idején Lémnoson Iasón és Hysipylé fiának, Eumaiosnak a fia, Euénos uralkodik.<sup>47</sup>

## 2. Théseus

A másik Alvilágba leszálló mítosz-hős Théseus, aki a Minotaurushoz száll le a labirintus sötétjébe. Théseus, Aigeus király trónörökös fia még hat ifjú és hét

<sup>45</sup> Euripidés: *Médeia*, 1314–1322, 1377–1404.

<sup>46</sup> Diod. Sic. IV. 54. 1; IV. 55. 2; Dionysios Skyt. fr. 14/55/2.

<sup>47</sup> Homéros: *Ilias* VII. 467–469; *scholia in Homeri Iliadem*, VII. 468.

szűz társaságában kel át az Aegei tengeren Krétába.<sup>48</sup> Útközben a tengeren már rituális eseményen vesz részt, lemerül egy gyűrű nyomában a tenger mélyére, és Amphitritének a kezéből menyasszonyi koszorút vesz át a tenger alatti palotában, ezzel bizonyítván, hogy Poseidón fia.<sup>49</sup>

Krétára érve Ariadné az, aki segít neki a rituális cselekedeteknél. Ariadné alapvetően halandó, de Pasipha-énak, Hélios (és Parséis) lányának, Aiétés édestestvérének, tehát istennőnek a lánya,<sup>50</sup> apja pedig Minos, aki minden kilencedik évben bevonul a szent barlangba, hogy Zeus törvényeivel lépjen ki onnan.<sup>51</sup> Az athéni hét ifjú és hét szűz is minden kilencedik évben indul el Krétára.<sup>52</sup> Ariadné két módon segít Théseusnak átjutni a labirintuson.<sup>53</sup> Vagy az úgynevezett Ariadné-fonalat adja a kezébe, amelynek révén kitalál a labirintusból,<sup>54</sup> vagy indiai drágakövekből és aranyból készült fényt árasztó koszorúja világosítja meg az utat az alvilági sötétségben,<sup>55</sup> ami azt jelenti, elkíséri Théseust a földmélyi kanyargós úton. Ez a koszorú azonos azzal, amelyet Héphaistos készített, és Dionysos adott Ariadnének, és amely később az égre kerül.<sup>56</sup> A rituális cselekménybe azonban Ariadné nem szól bele. Segít az út megtalálásában, de a labirintus központjában

<sup>48</sup> Apollodoros III. 15. 8; Diod. Sic. IV. 61. 3; Pausanias I. 27. 10; Catullus 64/79–80; *scholia in Iliadem* XVIII 590; Eustathios: *Comment. ad Homeri Iliadem* XVIII. (Σ) 592. 1166/15–19; Vergilius: *Aeneis* VI. 19–22; Servius: *Comment. in Vergilii Aeneidem* VI. 14; Apollodoros III. 15. 8; Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 15; Diod. Sic. IV. 61. 3; Hellanicos Lesbius fr. 73; Guirand 1935, 171.

<sup>49</sup> Bacchylides: *Carmina* (Lyra Graeca, London 1952, vol. III. 86–223) 12. (16) 58–62, 82–129; Pausanias I. 17. 3; Eliade 1959, 235–236; Aélios 1986, 227; Gernet 1968, 116, 118, 201; Guirand 1935, 171–176; Séchan – Lèveque 1966, 100; Jost 1992, 64; Fenet 2016, 28; Moreau 2006, 114–117.

<sup>50</sup> Ap. Rhod. III. 1074–1076, 1107–1108; Apollodoros III. 1. 2; Hyginus: *Fab.* 224/2.

<sup>51</sup> Strabon X. 4, 8. (476) XVI. 2. 38. (762); Bouché-Leclerque 1963, II. 96; James 1960, 95.

<sup>52</sup> Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 15; Diod. Sic. IV. 61. 3; Hellanicos Lesbius fr. 73.

<sup>53</sup> Apollodoros ep. I. 7; Hyginus: *De astronomia* II. 5; Ps-Eratosthenes: *Catasterismi* (Mythographi Graeci vol. III. fasc I Lipsiae 1897) 5; *scholia in Caesaris Germanici Aratea* 43. B. u. 69; Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 19; Catullus 64. 86–116; Ovidius: *Met.* VIII. 172–173; *Her.* X. 103–106; Diod. Sic. IV. 61. 4; *scholia in Homeri Odysseam* XI. 322; Vergilius: *Aeneis* VI. 28–30; *Comment. in Statii Thebaida* XII. 676; Servius: *Comment. in Vergilii Georgicon* I. 222; Servius: *Comment. in Vergilii Aeneidem* VI. 14.

<sup>54</sup> Apollodoros ep I. 9; Hyginus: *Fab.* 42; Plutarchos: *Theseus*. (Vitae Parallelae) 19; Catullus 64. 87–116; Ovidius: *Met.* VIII. 172–173; *Her.* X. 103–106; Diod. Sic. IV. 61. 4; *scholia in Homeri Iliadem* XVIII. 590; *scholia in Homeri Odysseam* XI. 322; Eustathios: *Comment. ad Homeri Iliadem* in XVIII. (Σ) 593. 1166/30–34; Vergilius: *Aeneis* VI. 28–30; *Comment. in Statii Thebaida* XII. 676; Servius: *Comment. in Vergilii Aeneidem* VI. 14; Guirand 1935, 171; Gual 1990, 139–154, 143.

<sup>55</sup> Hyginus: *De astronomia* II. 5; Ps-Eratosthenes: *Catasterismi* 5. *scholia in Caesaris Germanici Aratea* 43. B u. 69; Séchan–Lévêque 1966, 287.

<sup>56</sup> Servius: *Comment. in Vergilii Georgicon* I. 222; Tertullianus: *Liber de corona* (Opera omnia Parisiis 1844, I–III. vol. II.) VII. p. 85.



a bikafejű–embertestű szörnyeteget, egyébként Pasipha-ének és egy isteni bikának a sarját,<sup>57</sup> az Alvilágba leszállónak egyedül kell legyőznie.

Az Alvilág erői felett aratott győzelemnek fontos része a rituális tánc. Már az Ilias is tud arról, hogy szépfürtű Ariadnének Knossos ölében Daidalos táncteret remekelt, ahol szépruhás szüzek és ifjak táncoltak együtt.<sup>58</sup> A beavatást, a labirintus legyőzését győzedelmes tánc követi, amelyet Daidalos tanít be, és amelyet azután is eltáncolnak évről évre a Homéros-scholion szerint Knossosban azok, akik ezért odahajóznak.<sup>59</sup> Ugyanezt a darutáncot lehetett látni Déloson Aphrodité szobra és a szarvas oltár körül, amelyet a hagyomány szerint elsőként szintén a Théseus vezetett hét ifjú és szűz táncolt megmenekülésük örömére, amely a labirintus vad kanyarulatait táncolja el,<sup>60</sup> és amelyre Athén minden évben ősi módon felszerelt hajót küld.<sup>61</sup> A táncosok élén, a Françoise-vázán látható, amint Théseus vezet a 13 táncost a hajóról kiszállva, férfiak és nők követik felváltva egymás kezét fogva.<sup>62</sup>

Ariadné maga nem szabadul el kultikus cselekményének helyéről. Ő maga nemcsak Théseushoz, hanem Dionysoshoz is kapcsolódik. Dionysos már ott-hon, Krétán adja át neki azt a Héphaistos által készített világító koszorút,<sup>63</sup> amelyet Ariadné a labirintusban hord, fényt árasztva a sötétben,<sup>64</sup> és amely majd később az istenek akaratóból az égen csillagkoszorúvá változik.<sup>65</sup> Ariadné tehát nem jut el Athénbe Théseus oldalán, elszakadnak egymástól Théseus<sup>66</sup> vagy

<sup>57</sup> Apollodoros III. 1. 4; Euripides: *Hippolytos* 337; Hyginus: *Fab.* 40; Vergilius: *Aeneis* VI. 23–27) Eustathios: *Comment. ad Homeri Iliadem* XVIII. (Σ) 592. 1166/23–29; Philostratos: *Imagines* I. 15. (16); Eudocia augusta 754. (E szerint Pasiphaé Kirké lányaként nem lánya, csak leszármazottja a Napnak.) Servius: *Comment. in Vergilii Aeneidem* VI. 14.

<sup>58</sup> Homéros: *Ilias* XVIII. 594–597; *scholia in Homeri Iliadem* XVIII. 590; Pausanias IX. 40. 3; Lukianos: *De saltatione* 13.

<sup>59</sup> *scholia in Homeri Iliadem* XVIII. 590, 591; Eustathios: *Comment. ad Homeri Iliadem* XVIII. 592. 1166/18–22.

<sup>60</sup> Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 21; Iulius Pollux: *Onomasticon* IV 101; Callimachos: *Hymni* IV. 307–313; Bruneau – Ducat 2005, 55; Bruneau 1970, 19–23; Fenet 2016, 430–432; Santarcangeli 2009, 217.

<sup>61</sup> Callimachos: *Hymni* IV. 314–315; Pausanias I. 29. 1.

<sup>62</sup> Santarcangeli 2009, 218–219.

<sup>63</sup> Servius: *Comment. in Vergilii Georicon.* I. 222; Tertullianus: *Liber de corona* VII. p. 85.

<sup>64</sup> Ps-Eratosthenes: *Catasterismi* 5; *scholia in Caesaris Germanici Aratea* 43. B. u. 69; Hyginus: *De astronomia* II. 5. 2.

<sup>65</sup> Ap. Rhod. III. 1001–1004; *scholia in Caesaris Germanici Aratea* 43. B. u. 69; Hyginus: *De astronomia* II. 5/1; Ps-Eratosthenes: *Catasterismi* 5; Séchan – Lévêque 1966, 287.

<sup>66</sup> Nonnos: *Dionysiaca* XLVII. 364–391; Ap. Rhod. IV. 433–434; Callimachos (Callimachea vol. II. Lipsiae 1883) fr. 163; Hesiodos fr. 85, 86 (Hesiodus et poetae epici Parisiis 1840) fr. 85, 86; *scholia in Homeri Odysseam* XI. 322. Hyginus: *Fab.* 43. 1; *scholia in Ap Rhod.* III. 997–1004a; Theocritos II. 45–46; *scholia in Theocr.* II. 45; Diod. Sic. V. 51. 4; Catullus 64. 122–124; Philostratos: *Imagines* I. 14. (15) 1, 3; Ovidius: *Her.* X. 1–44; *Met.* VIII. 174–176;

Ariadné<sup>67</sup> akaratóból, a tengeri úton hal meg Artemis nyilától Dionysos kívánságára,<sup>68</sup> illetve szent nászt ül Dionysossal Naxos vagy Dia szigetén,<sup>69</sup> és ennek következtében halhatatlan lesz,<sup>70</sup> vagy meghal,<sup>71</sup> ami egy szent násznál akár ugyanazt is jelentheti.

A szent nászra reagál az Anthesteria utolsó napján a tengerről kerék vontatta hajón bevonuló Dionysos és az archon basileus feleségének hieros gamos-a, akit ezen a napon az isten feleségének mondanak.<sup>72</sup> A szent nászban ugyanis az istenség, és az istenséget képviselő király többször is helyet cserél a rítus és kultusz folyamán, merthogy az isten földi inkarnációja és megszemélyesítője a király.<sup>73</sup> Ennek bizonyága Chios alapító királyának, Oinopionnak<sup>74</sup> és testvérének, Staphylosnak,<sup>75</sup> Ariadné gyermekeinek a mítosza, akik a róluk szóló hagyomány szerint Dionysosnak és Théseusnak is a fiai. Dionysosnak ez a bevonulása és valószínűleg így ez a hieros gamos egyébként Ephesosban, Priénében, Milétosban, Smyrnában, tehát a többi ión városban is létezik.<sup>76</sup>

---

*Fasti* III. 471–474; *Ant. Pal.* 16. 146; Seneca: *Oedipus* 489–490; Pausanias I. 20. 3; Athénaios: *Deipnosophistai* VII. 296; Servius: *Comment. in Vergilii Georgicon* I. 222; Hinds 1998, 3–4; Deremetz 2009, 11–12; Flacelière 1960, 53; Guirand 1935, 171; Jeanmaire 1951, 226–227; Aélión 1986, 226; Jouan 1966, 385; Séchan – Lévêque 1966, 287; Santarcangeli 2009, 28.

<sup>67</sup> Apollodoros ep I. 9; Eudocia augusta 195; Pausanias IX. 40. 4.

<sup>68</sup> Homeros: *Odysseia* XI. 321–325; *scholia in Homeri Odysseam* XI. 322; Guirand 1935, 154; Jouan 1966, 384; Séchan–Lévêque 1966, 287; Jeanmaire 1951, 225.

<sup>69</sup> Hyginus: *Fab.* 43; Nonnos: *Dionysiaca* 47. 364–391; Philostratos: *Imagines* I. 14. (15) 2; Longos: *Pastoralium de Daphnide et Chloe* IV. 3; Ps-Eratosthenes: *Catasterismi* 5; *scholia in Caesaris Germanici Aratea* 43. B. u 69.; Ap. Rhod. IV. 423–434; *scholia in Ap. Rhod.* III. 997–1004a; Hyginus: *De astronomia* II. 5. 2; Catullus 64. 51–70, 250–254.; Seneca: *Oedipus* 488–502; Flacelière 1960, 120; Guirand 1935, 154, 171; Jouan 1966, 385–386; Séchan – Lévêque 1966, 287; Flacelière 1960, 120; Arce 1986, 167–173, 169; Balty 1986, 398.

<sup>70</sup> Hesiodos: *Theogonia* 947–949; Hyginus: *Fab.* 224/2; Seneca: *Oedipus* 497–500; Lucianos: *Deorum concilium* 5; Propertius III. 17. 7–8; Quintus Smyrnaios IV. 386–388; Jeanmaire 1951, 222–223, 226; Séchan – Lévêque 1966, 287.

<sup>71</sup> Diod. Sic. V. 51. 4, *scholia in Homeri Odysseam* XI. 322, Pausanias II. 23. 8; Jeanmaire 1951, 223–225; Jouan 1966, 385–386; Ruck – Staples 1994, 90–91.

<sup>72</sup> Aristotelés: *Athénaion politeia* III. 55; Graillot 1911, 131; Decharme 1930, 446–447; Detienne 1979, 195; Reinach 1908–1913, III. 107; Dietrich 1974, 185; Morand 2001, 249; Gernet 1968, 124; Jost 1992, 111; Jeanmaire 1951, 48, 52, 223.

<sup>73</sup> Faure 1964, 157.

<sup>74</sup> Dionysos fia: Athénaios: *Deipnosophistai* I. 47; Diod. Sic. V. 791. és V. 84. 3; *scholia in Ap. Rhod.* III. 997–1004a; *scholia in Aratum vetera* 656; Apollodoros ep. I. 9; Guirand 1935, 154; Théseus fia: Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 20. Többek között a chiosi Ión vessorát is idézi.

<sup>75</sup> Dionysos fia: *scholia in Ap. Rhod.* III. 997–1004a; Apollodoros ep. I. 9. Satyrus: *Fragmenta* (Fragmenta Historicorum Graecorum Parisiis III. 1849, 159–166) fr. 21. Guirand 1935, 154; Théseus fia: Plutarchos: *Theseus* (Vitae Parallelae) 20.

<sup>76</sup> Philostratos: *Vitae sophistarum* I. 69; Demosthenes: *In Neairam (Oratio (LIX))* 96, 144; Martha 1882, 161; Jeanmaire 1951, 52.

### 3. Eleusisi misztérium és párhuzamos kultuszok

Azt, hogy az Alvilágba nemcsak a mítoszok hősei lépnek be élve, hanem a misztériumok beavatottjai is, az eleusziszi misztériumok is megmutatják. Maga Kóré, illetve Persephoné úgy lesz az Alvilág királynője, hogy Hadés föld alól előbukkanó lovak vontatta szekerén a föld alá ragadja,<sup>77</sup> anyja azonban, a szőke hajú Démétér eléri, hogy Anthesterion hónapjában az év kétharmadára feljőjön a fényre, feljövételét azonban újra leszállás követi a következő évben.<sup>78</sup>

Ennek párhuzamaként a mezopotámiai szerelemistennő is leszáll az Alvilágba. A sumér Innin minden erejét összeszedve szegül szembe az Alvilággal, de a hét kapu hét öre elveszi hatalmát képviselő ékeit egyenként (kalász a fejről, mérőon a kezéből, lánc a nyakáról, drágakő a melléről, karperec, ékkő a melléről és végül a testét takaró ruha), és így tehetetlen fogja lesz az Alvilág úrnőjének, Ereskigalnak. Szabadulásának ára az, hogy szeretőjét, Dumuzit kell helyettesként felajánlania, akivel testvére, Gestinanna megosztja az alvilági tartózkodás rémét.<sup>79</sup>A párhuzamos akkád ének szerint ugyanúgy leszáll az Alvilágba Istar, a vágy, az élet istenasszonya, és ugyanúgy elveszi a hét kapu hét kapuőre hatalmának lényegében ugyanazokat a jelképeit (gyöngysüveg, fülönfüggő, lánc, gyémánttű a ruháról, varázsöv a csípőről, karperec, utoljára a testét borító ruha), és ugyanúgy kiszolgáltatva kerül Ereskigal trónja elé. Itt is Dumuzi Alvilágba szállása kell ahhoz, hogy Istar feléledjen, és a hét kapuőr visszaadja attribútumait, és a nagykapun áthaladva visszajusson a fényre. Lényegében tehát ugyanazt teszi, mint Kóré, aki Alvilágból feljövételével eléri, hogy anyja, Démétér újra virágba borítsa a földet. Istar maga az, aki az élet virágzását újra elindítja.<sup>80</sup>

A mystések beavatásuk alkalmával szintén leszállnak Persephoné szobájába, a Sötétség Országába.<sup>81</sup> Ez a szent misztérium minden athéni polgár számára elérhető, és aki leszáll, titkos tudás birtokába jut, még Aristophanés *Békákja* is kiemeli a beavatottakat, amikor vígjátékában Dionysos leszáll az Alvilágba.<sup>82</sup> Ez a misztérium az egyébként, amelyet nem lehet büntetlenül sértegetni. Amikor Alkibiadést azzal vádolják, hogy részegen kigúnyolta a misztériumokat, tiltakozik, menekül, és amikor végül hazatér, igyekszik a következő Eleusziszi éves Felvonulást tőle

<sup>77</sup> Eudocia augusta 266. Ovidius: *Fasti* IV. 417–450; *Met.* V. 385–424; Claudius Claudianus: *De raptu Prosperinae* II. 151–273; *Hymni Homerici:* II. 1–40; Pausanias: IX. 31. 9. Eudocia augusta: 267, 925.

<sup>78</sup> *Hymni Homerici:* II. 343–462.

<sup>79</sup> Komoróczy 1970, 30, 173–189.

<sup>80</sup> *Istár pokolra száll.* Rákos 1985, 53–61.

<sup>81</sup> Festugière 1972, 52.

<sup>82</sup> Aristophanés: *Békák* 154–158, 308–425.

telhetően még nagyvonalúbbá tenni, és hangsúlyozza, mennyire tiszteli a Szent Misztériumot.<sup>83</sup>

Alvilágba szállás és újjászületés egységét Platón mutatja meg a pamphyliai Ér mítoszának ismertetésekor. E szerint Platón hőse, aki csatában sebesült meg, és a halotti máglyán tért magához tizenkét nap után, részletesen elmeséli halál és születés váltakozását.

E szerint az Alvilágba érkezők a halottak bíráinak ítélete alapján először vagy a föld alá, vagy az égbe jutnak a szerint, hogy jól vagy gonoszul éltek. Vannak olyan gonosztevők, akik soha nem szabadulnak ki a Tartarosból, viszont általánosságban a büntetés vagy jutalom végeztével a többi entitás újjászületik, sorsát mindenki maga választja. Mielőtt azonban a lélek új testbe költözik, iszik az Amelés folyóból, a felejtés vizéből.<sup>84</sup>

A kép meglepően hasonlít a *Mahabharata*-ban leírt indiai elképzelésre. E szerint az életben eltöltött jó és rossz cselekedeteket jutalmazás, illetve büntetés követi, mégpedig úgy, hogy az következik be előbb, amiből kevesebb volt. Akinek tehát jócselekedete volt kevesebb, az az üdvösség helyére kerül elsőként, másodjára a büntetés helyére, aki pedig kevesebb rosszat tett, mint jót, az előbb megbűnhődik bűneiért, azután élvezi ki jótettei jutalmát.<sup>85</sup> Ha azonban mindez befejeződik, új életre születik, amely azonban előző életének cselekedeteiből következik.<sup>86</sup>

A görögök számára a beavatott hősök tehát földöntúli tudást hoztak, a misztériumok beavatottjai pedig nem olyan védtelenek a halállal szemben, mint mások. Volt olyan elképzelésük is, hogy a halálból új élet születik.

### Irodalom

Arce, J.: Dionysos-Bacchus in Roman Spain. *Bulletin de Correspondance Hellenique Supplement XIV.* (1986) pp. 167–173.

Aélión, R.: *Quelques grands mythes dans l'oeuvre d' Euripide.* Les Belles Lettres, Paris, 1986.

Aeschyli tragediae septem et perditarum fragmenta. In: *Aeschyli et Sophoclis tragediae et fragmenta,* Firmin Didot, Parisiis, 1842.

<sup>83</sup> Plutarchos: *Alkibiadés* (Vitae Parallelae) 19, 22, 34; Thucydides VI. 53. 61, VIII. 86; Cornelius Nepos: *De viris illustribus* VII. Alkibiadés 3–4. 6.

<sup>84</sup> Platón: *Civitas* 10, 614. b-621, b 13–16.

<sup>85</sup> *Mahabharata* 2003. VII. 5. (Yudhisthira, Draupadi, Ardjuna, Bhima, Sahadeva, Nakula halála és megdicsőülése a Méru hegyen.)

<sup>86</sup> *Mahábhárata* III. 199. III. 259–260. (Indradjumna – Márkandéja – Právarakarna – Nádidszangha – Akupara III, 199. p. 336–337.) (Mudgala – Durvásás A menny véget ér, az újjászületéskor szerencse vár. III. 259–260 p. 342–343.) (Mahábhárata-Rámájana 1964.)

- Alkman: *Fragmenta*. In: *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta*. Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 5–132.
- Anthologia Graeca*. Heimeran (Tusculum-Bücherei), München, 1957–1958.
- Anthologia Palatina*. (vol. I–III.), Firmin Didot, Parisiis, 1864–1890.
- Apollodoros: *Bibliotheca*. Mythographi Graeci vol. I. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1894.
- Apollonios Rhodios: *Argonautica*. (vol. I–III.) Les Belles Lettres, Paris, 1974, 1980, 1981.
- Aristophanes: *Comoediae et perditarum fragmenta*. Firmin Didot, Parisiis, 1838.
- Aristoteles: *Opera omnia*. (I–V.) Firmin Didot, Parisiis, 1848–1874.
- Aristotelés: *Az athéni állam*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954.
- Ascellaschi, A.: *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*. (École Française de Rome 132) Publications de l'École Française de Rome, Rome, 1990.
- Athenaios: *Deipnosophistarum libri quindecim* in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1890.
- Bacchylides: *Carmina*. Lyra Graeca (vol. III.) Heinemann, London, 1952, pp. 86–223.
- Balty, J.: Iconographie classique et identités regionales: Les mosaïques romaines de Syrie. *Bulletin de Correspondance Hellénique Supplement XIV*. (1986) pp. 398–405.
- Bouché-Leclerque, A.: *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Culture et Civilisation, Bruxelles, 1963.
- Bremmer, J. N.: Why did Medea kill her brother Absyrtus? In: *Medea Princeton*. Szerk. Clauss, J. J. – Iles, S. – Philippe, J. Princeton University Press, New Jersey, 1997, pp. 84–100.
- Bruneau, Ph.: *Recherchessur les cultes de Delos à l'époque hellénistique et l'époque impériale*. Boccard, Paris, 1970.
- Bruneau, Ph. – Ducat, J.: *Guide de Delos*, Boccard, Paris, 2005.
- Buchanan, S.: Representing Medea on roman sarcophagi. *Ramus* vol. 41. no 1–2. (2012) pp. 144–160.
- Burkert, W.: *Kleine Schriften VII: Tragica et Historica Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2007.
- Callimachea* (vol. I–II.) in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1880–1883.
- Catullus: *Quae supersunt omnia – Összes költeményei*. Officina, Budapest, 1942.
- Cicero: *Opera, quae extant omnia*. (vol. I–VI.) Lemaire, Parisiis, 1827–1830.
- Claudianus: *Carmena*. Apud Weidmannos (Antiquissimi auctores) Berolini, 1892.
- Commentarii in Statii Thebaida et Achilleida*. In: *Opera Statii* vol. III., in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1898, (Commentarii in Thebaida, pp. 1–484. Commentarii in Achilleida, pp. 485–502.)

- Cornelius Nepos: *Oevres*. Les Belles Lettres, Paris, 1992.
- Decharme, P.: *Mythologie de la Grèce Antique*. Librairie Garnier frères, Paris, 1930.
- Demosthenes: *Opera*. Firmin Didot, Parisiis, 1843.
- Detienne, M.: Violentes „eugénies” In: Detienne, M. – Vernant, J. P., Gallimard (szerk.): *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, 1979, pp. 183–214.
- Deremetz, A.: Intertexte, allusion et intentionnalité. In: *Echo Jeux de voix*. ed. Lang et Bern, 2009, pp. 1–17.
- Dietrich, A. C.: *The Origins of Greek Religion*. Walter De Gruyter, Berlin–New York, 1974.
- Diodoros Siculus: *Bibliothecae historicae, quae supersunt*. (vol. I–II.) Firmin Didot, Parisiis, 1842, 1845.
- Dionysios Skytobrachion: Argonaytai In: Jacoby, F.: *Die Fragmente der Griechischen Historiker (F Gr Hist)* erster (I.) teil vorrede-text no. 1–16. E. J. Brill, Leiden, 1957, pp. 229–257.
- Dracontius: *Carmina*. Apud Weidmannos, Berolini, 1905.
- Eliade, M.: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris, 1959.
- Etymologicum Magnum*. Weigel Io Aug. Gottl, Lipsiae, 1816.
- Eudocia Augusta: *Violarium*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1880.
- Eumelos von Korinth: Corinthiaca. In: *Felix Jacoby: Die Fragmente der Griechischen Historiker (F Gr Hist.)* dritter teil E. J. Brill., Leiden, 1954, pp. 378–381.
- Eustathios: *Commentarii ad Homeri Iliadem*. (vol. I–IV.) E. J. Brill, Lipsiae, Leiden – New York – Kopenhagun – Köln, 1971–1987.
- Euripides: *Oevres*. (tome I–VI.) Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- Euripides: *Perditarum fabularum fragmenta*. Firmin Didot, Parisiis, 1846.
- Faure, P.: *Functions des cavernes crétoises*. Boccard, Paris, 1964.
- Fenet, A.: *Les dieux olympiens et la mer*. École française de Rome, Rome, 2016.
- Festugière, A. J.: *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris, 1972.
- Flacelière, R.: *L'amour en Grèce*. Hachette, Paris, 1960.
- Gernet, L.: *Antropologie de la Grèce Antique*. Maspéro, Paris, 1968.
- Graf, F.: Medea, theen chantress fromafar. In: *Medea*. Szerk. Clauss, J. J. – Johnston, S Iles, Princeton, New Jersey, 1997, pp. 21–43.
- Graf, F.: *A mágia a görög-római világban*, Gondolat, Budapest, 2009.
- Graillot, H.: *Le culte de Cybele mère des dieux*. Publications de l'École Française d'Athènes et de Rome, Paris, 1911.
- Gual, C. G.: La modération attique de Thésée. In: *Mythe et politique*. Szerk. Jouan, F. – Motte, A, Les Belles Lettres, Paris, 1990, pp. 139–154.
- Guirand, F.: Mythologie Grecque. In: Guirand, F.: *Mythologie generale*, Larousse, Paris, 1935, pp. 74–182.

- Hellanicos Lesbios: *Fragmenta*. *Fragmenta Historicorum Graecorum I.*, Firmin Didot, Parisiis, 1841, pp. 45–69.
- Herodorus Heracleensis: *Fragmenta*. *Fragmenta Historicorum Graecorum II.*, Firmin Didot, Parisiis, 1848, pp. 27–41.
- Hesiodos: *Carmina*. *Hesiodos et poetae epici*, Firmin Didot, Parisiis, 1840.
- Hinds, S.: *Allusion and intertext*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Homeros: *Ilias, Odysseia, Hymni homerici*. In: *Homeri carmina et cycli epici reliquiae*, Firmin Didot, Parisiis, 1845, pp. 295–522.
- Horatius: *Opera omnia – Összes versei*. Corvina Kiadó, Budapest, 1961.
- Hyginus: *Fabulae*. in aedibus Teubneri, Stutgardiae, 1993.
- Hyginus: *De astronomia* (Hygin: *L' Astronomie*). Les Belles Lettres, Paris, 1983.
- Ioannes Tzetzes: *Historiae*. Libreria scientifica editrice, Napoli, 1968.
- Iustinus: *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1886.
- James, E. O.: *Mythes et rites dans la Proche-Orient Ancien*. Payot, Paris, 1960.
- Jeanmaire, H.: *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Payot, Paris, 1951.
- Jost, M.: *Aspects de la vie religieuse en Grèce*. Sedes, Paris, 1992.
- Jouan, F.: *Euripide et les legendes des chants cypriens*. Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- Karkinos: (Carcinus minor): *Fragmenta*. In: *Fragmenta perditorum tragicorum omnium*. Firmin Didot, Parisiis, 1846, pp. 84–87.
- Kerényi K.: *Görög mitológia*. Gondolat, Budapest, 1977.
- Kerényi K.: *Az örök Antigoné*. Paidon, Budapest, 2003.
- Komorócy G. (szer.): *Fénylő ölednek édes örömeben*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1970.
- Kont I.: *A görög tragédia Euripides után*. Weiszmann Testvérek, Budapest, 1884.
- Longos: *Pastoralium de Daphnide et Chloe*, In: *Erotici scriptores*. Firmin Didot, Parisiis, 1856, pp. 131–179.
- Lucianos Samosatensis: *Opera*, Firmin Didot, Parisiis, 1860.
- Lycophron: *Alexandra et scholia in Lycophr.* Apud Weidmannos, Berolini, 1958.
- Macrobius: *Saturnalia*. The Loeb classical library, Harvard University Press, Cambridge, 2011.
- Mahabharata*. Szukits Kiadó, Budapest, 2003.
- Mahábhárata-Rámájana*. Magyar Helikon, Budapest, 1964.
- Manuwald, G.: „Transformations of Greek Figure in Latin Literature”. *Greece and Rome* (2013) vol. 60. no 1, pp. 114–135.
- Martha, J.: *Les sacerdoces athéniens*. ed Thorin Ern., Paris, 1882.
- Masselli, G. M.: „Il vecchio e il serpente, Ovidio, Medea e il ringio vanimento di Esone”. *Revue des Études Latines* (2011) tome 89, pp. 377–378.

- Mathieu, H.: Mythe et réalité dans la représentation Grecque géographique de l'espace. In: Jouan, Francois – Deforge, Bernard (szerk.): *Peuples et pays mythiques*. Les Belles Lettres, Paris, 1988, pp. 133–148.
- Moreau, A.: *La fabrique des mythes*. Les Belles Lettres, Paris, 2006.
- Morand, A-F.: *Études sur les Hymnes orphiques. Le corpus des Hymnes Orphiques*. Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001.
- Nicolaus Damascenus: *Fragmenta*. *Fragmenta historicorum Graecorum III.*, Firmin Didot, Parisiis 1849, 343–464.
- Nonnos Panopolitanos: *Dionysiaca*. Apud Weidmannos, Berolini, 1959.
- Oechaliae expugnatio, In: *Cycli epici in Homeri carmina et cycli epici reliquiae*, Firmin Didot, Parisiis, 1845, pp. 591–592.
- Ogden, D.: *Medea as a Mistress of Serpents Confesti magici*. Editiori d'Arte, Roma, 2009.
- Ovidius: *Metamorphoses*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1919.
- Ovidius: *Fasti*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1924.
- Ovidius: *Tristia*. in aedibus Teubneri, Stutgardiae, 1995.
- Ovidius: *Heroides*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1907.
- Palaiphatos: *Peri Apistón*. *Mythographi Graeci vol. III.*, fasc II. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1902.
- Pausanias: *Descriptio Graeciae*. Firmin Didot, Parisiis, 1845.
- Pherecydes: *Fragmenta*. *Fragmenta Historicorum Graecorum I.*, Firmin Didot, Parisiis, 1841, pp. 70–99.
- Philostratos: *Philostratorum et Callistrati opera*. Firmin Didot, Parisiis, 1849.
- Pseudo-Eratosthenes: *Catasterismi*. (*Mythographi Graeci vol. III.* fasc. I) in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1897.
- Pierini, R. Deg Innocenti: Medea tra terra 'acque' e cielo: Sul prologo della Medea di Seneca. In: „*Ibo, ibo qua prae rupta protenditi uga meuscithaeron*”. *Praesaggi luci e ombre nei prolog hitradici Senecani*. Patron, Bologna, 2012, pp. 31–50.
- Pindaros: *Carmina*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1908.
- Platon: *Operay*. (vol. I–III.) Firmin Didot, Parisiis, 1843 (I–II.) 1873.(III.)
- Plautus: *Comoediae*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1896.
- Plinius Caius Secundus: *Naturalis historia*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, (vol. I–V.) 1875–1906.
- Plutarchos: *Opera*. (vol. I–V.) Firmin Didot, Parisiis, 1841–1855.
- Iulius Pollux: *Onomasticon*. *Lexicographi Graeci IX.*, fasciculus I–III., in aedibus Teubneri Lipsiae, 1900, 1931, 1937.
- Propertius: *Elegiarum libri quattuor*. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1954.
- Quintus Smyrnaios: *Posthomerica*. In: *Hesiodus et poetae epici*. Firmin Didot, Parisiis, 1840.



- Rákos S. (ford.): *Gilgames Agyagtáblák üzenete*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1985.
- Reditus: *Fragmenta*. In: *Cycli epici reliquiae in Homeri carmina et cycli epici reliquiae*. Firmin Didot, Parisiis, 1845, pp. 599–600.
- Reinach, S.: *Cultes, mythes et religions*. E. Leroux, Paris, 1908–1913.
- Ruck, C. A. P. – Staples, D.: *The World of Classical Myth*. Durham, North Carolina, 1994.
- Santarcangeli, P.: *A labirintusok könyve*. Európa, Budapest, 2009.
- Satyrus: *Fragmenta*. In: *Fragmenta Historicorum Graecorum* III., Firmin Didot, Parisiis, 1849, pp. 159–166.
- Scholia graeca in Aristophanem cum prolegomenis*. Firmin Didot, Parisiis, 1842.
- Scholia graeca in Homeri Odysseam*. (tomus I–II.) Dindorfius, Oxonii, 1855
- Scholia graeca in Euripidis tragoedias*. (tomus I–IV.) Dindorfius, Oxonii, 1863.
- Scholia in Caesaris Germanici Aratea*. in aedibus Teubneri Lipsiae, 1886.
- Scholia graeca in Homeri Iliadem*. ed. Ernestus Maass, Oxonii, 1888.
- Scholia vetera in Pindari carmina*. (vol. 1–2.) in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1903, 1910.
- Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Apud Weidmannos, Berolini, 1958.
- Scholia in Aratum vetera*. in aedibus Teubneri, Stuttgartiae, 1974.
- Séchan, L.: *Études sur la tragedie grecque*. Champion, Paris, 1926.
- Séchan, L. – Léveque, P.: *Les grandesdivinités de la Grece*. Boccard, Paris, 1966.
- Seneca: *Opera tragica*. (vol I–II.) Firmin Dido, Parisiis, 1829, 1832.
- Servius: In Vergilii Aeneidem librorum commentarii. In: *Vergilii carmina commentarii* I–II. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1881, 1883.
- Servius: Commentarii in Vergilii Georgicon. In: *Vergilii carmina commentarii*. vol. III. fasc I. in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1887, pp. 128–360.
- Silius Italicus: *Punicorum libri septemdecim*. Lemaire, Parisiis, 1823.
- Sophocles: Tragoediae septem et perditarum fragmenta. In: *Aeschyli et Sophoclis tragoediae et fragmenta*, Firmin Didot, Parisiis, 1842.
- Sourvinou-Inwood, Ch: Medea at shifting distance. In: Clauss, J. J. – Iles, S. – Philippe, J. (szerk.): *Medea Princeton*. Princeton University Press, New Jersey, 1997, pp. 253–296.
- Staphylos Naucratis: *Peri Thessalón*. (Felix Jacoby: *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. F. Gr. Hist.) dritter Teil E. J. Brill., Leiden, 1954, pp. 80–82.
- Statius: *Achilleis*. In Statii: *Opera* vol. II., in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1902.
- Suidae lexikon*. ed. Adler A. bd. 5 in aedibus Teubneri Leipzig 1928–1938; Stuttgart, 1967–1971.
- Strabon: *Geographica*. Firmin Didot, Parisiis, 1853.

- Tacitus: *Libri, qui supersunt.* (vol. I–II.) in aedibus, Teubneri, Lipsiae, 1861, 1867.
- Tertullianus: *Opera omnia.* (vol. I–III.) Patrologiae cursus completus, Parisiis, 1844.
- Theocritus: Idyllia, In: *Poetae bucolicae et didactici.* Firmin Didot, Parisiis, 1862. pp. 1–170.
- Thucydides: *Historia belli Peloponnesiaci.* Firmin Didot, Parisiis, 1840.
- Valerius Flaccus: *Argonauticon.* Firmin Didot, Parisiis, 1868.
- Vandier, J.: *La religion égyptienne.* Picard, Paris, 1944.
- Vergilius: *Aeneis.* in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1910.
- Will, É.: *Korinthiaka.* Boccard, Paris, 1955.
- Zenobius: Paroemiographi. In: *Corpus Paroemiographorum Graecorum.* E. L. Leutsch et F. Schneidewin, Gottingae, 1839. pp. 1–176.

## MÍTOSZ-RECYCLING A KÉSŐ ÓKORBAN

Minden vallás, amely hosszabb időn keresztül fennmarad, a szigorú hagyomány-örzés és a flexibilitás, a változó körülményekhez való alkalmazkodás követelményének feszültségében létezik. Az azonban, hogy a rugalmasság, a változásra és megújulásra való képesség milyen módon nyilvánul meg, már erősen függ attól, hogy az adott vallásban a szakralitás milyen módon van jelen. Konkrét példán világossá téve, hogy mire is gondolok, a legtöbb vallási hagyományban nagy jelentőséggel bírnak a különféle narratív szakrális szövegek. Ha az adott kultúrában ezek szövege szigorúan kötött és megváltoztathatatlan, akkor a szövegek megértésének, használatának és így a változó körülményekre való adaptálásának legfőbb eszköze a szövegmagyarázat, vagyis a kommentár lesz. Itt egyáltalán nem csak az írásbeliség korába eljutó nagy világvallások szent könyveire kell gondolnunk, hiszen például Indiában a Védák szövegének kvázi „kanonikussá” válása évszázadokkal megelőzte lejegyzésüket.

Más vallásokban, noha bizonyos szövegeket, történeteket szintén szakrális jelentőségűnek tartottak, nem gondolták, hogy ezek a nyelvi kifejezőmód szintjéig kötöttek volnának. Ezekben az esetekben az újra meg újra történő elmesélés biztosítja a flexibilitást, melynek során az elbeszélő saját értelmezését a szöveg részévé teheti. Erre talán a legjobb példát a mítoszokban találjuk. Ez a két attitűd általában egyszerre van jelen a vallásokban, és egyik vagy másik előnyben részesítése nem árulkodik az adott vallás fejlettségéről, sőt még az írásbeliség elterjedtségéről sem. Az ókori görögöknél legfeljebb néhány mágikus formula, ima szövege volt kötött.<sup>1</sup> Az írásbeliség sokkal alacsonyabb szintjén álló korai iszlám ezzel szemben kezdetektől a könyv vallása lesz.

Jelen tanulmány célja, hogy a római vallás példáján mutassa be, a mitikus jellegű narratívák esetében az újra-mesélés milyen módon eredményezheti a mondanivaló megújulását. A kérdés vizsgálata során már a probléma megfogalmazásánál alapvető nehézségekkel kell szembesülnünk. Az újkori európai kultúra számára a *par excellence* mítosz a görög hőroszmítosz volt, és bár az etnográfiai kutatások nyomán perspektívánk legalább másfél évszázad óta egyre tágul, az ókori Mediterráneum kultúráinak vizsgálatában a görög mítosz mint mérce ma is meg-

---

<sup>1</sup> Amellett, hogy csekély számban ismerünk a görög vallásból formulárisan megfogalmazott, kötött szövegeket, a görögöknél nem találkozhatunk azzal az egyébként elterjedt jelenséggel sem, hogy a rituális szövegek, imák megfogalmazása annyira kötött, hogy megőrzik azt még akkor is, amikor a nyelvi fejlődés miatt az egyre nehezebben érthetővé válik.

kerülhetetlen. A görög mitológiával szembeállítva az ókori Róma kultúrája feltűnően mítoszalannak tűnik, mint azt már a római vallás első kutatói is észrevették. A 20. század római vallástörténetének nagy iskoláit lényegében meghatározhatjuk azzal, hogy milyen magyarázatot találtak erre a mítoszalanságra. Wissowa és követői a római vallás jogi szemléletmódját okolták a jelenségért.<sup>2</sup> A H. J. Rose és H. Wagenvoort fémjelzett „dynamista” iskola megközelítésében fel sem merül, hogy a római vallás rendelkezhetne mítoszokkal, hiszen szerintük maga a római istenkép archaikus, manaista jellege miatt nem alakított ki olyan mértékben perszonifikált isteneket, akikről mítoszokat lehetne mesélni.<sup>3</sup> Dumézil és az ő nyomában járó indoeurópai összehasonlító vallástörténet a mítoszalanságot másodlagos fejleménynek tekintette, hiszen az önálló római vallás kialakulását megelőzően már létezett indoeurópai mitológia. Maga Dumézil úgy gondolta, hogy az eredeti, indoeurópai isten-mítoszok némelyike Rómában történeti személyekhez kötődő történeti mondaként élt tovább.<sup>4</sup> Brelich és a római iskolai bizonyították, hogy Róma kezdeteinél még léteztek tényleges mítoszok, mint ahogy a rómaiakkal legközelebbi rokonságban álló itálikusz népeknek is voltak mítoszaik.<sup>5</sup>

A 20. század második felében a probléma kikerült a vallástörténeti kutatások fókuszából. Ennek egyik oka, hogy a római vallás kutatása egyre inkább az érett, császárkori vallásra összpontosított, melyről rengeteg forrással rendelkezünk, és nem a korai római vallásra, ahol túl sok tere nyílik a kutatói spekulációknak.

Ha valamit kezdeni akarunk a római vallás „mítoszalanságával”, akkor meg kell mondanunk, hogy mit jelent a görög vallás mítosz-bősége. Forrásaink több ezer oldalt tesznek ki, azonban ezek a források többségében irodalmi és szekuláris megközelítésben beszélnek el mítoszokat. Ma a görög mítoszokat általában olyan formában ismerjük, ahogy a mitológiai kézikönyvek tartalmazzák őket, tehát a mítosz egy lineáris és koherens cselekménysort ír le, mely egy szükségszerű kezdettől halad egy szükségszerű végig, például a hős születésétől haláláig, vagy egy háború előzményeitől annak végéig. Ezek a mitikus szüzsék a kutatói rekonstrukció termékei, az írott források jellemzően nem így kezelték a mítoszokat, és természetesen semmit sem tudunk róla, hogy a szóbeli hagyományban miképpen strukturálták a narratívát.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Wissowa 1912, 9–10; Latte 1960.

<sup>3</sup> Wagenvoort 1947, 73–103.

<sup>4</sup> Dumézil 1974, a numenek kérdéséhez: 36–48 oldalak, az elveszett mitológia kérdéseihez: 63–93.

<sup>5</sup> Brelich 1939.

<sup>6</sup> A mítoszkutatás hagyományosan úgy tekintett a görög mitológiára, mint egy hatalmas mentális könyvtárra, amely valamiképpen a görög elmék „felhőjébe” volt lementve, ez egyaránt igaz Frazer vagy Kerényi megközelítésére. Ha a mitikus hagyományt kontextusában vizsgáljuk, akkor rákényszerülünk, hogy a mítoszokat megőrző irodalmi szövegeket vizsgáljuk, például az újabb kézikönyvek közül itt: Dowden – Livingston 2011. Ez a szakszerűbbnek látszó megkö-

A fennmaradt görög mitológiai anyag nagyobb része hérosz-mítosz, amelyek egy hős kalandjainak bemutatása révén valójában a közösség: egy város vagy egy törzs őseinek dicséretét zengik. Még az istenek életéről és szerelmi kalandjairól szóló mítoszok egy része is a városok és kultushelyek eredet-mítoszaihoz kapcsolódik. Ez azt jelenti, hogy a mítoszok rituális kontextusa gyenge, azonban identitásformáló szerepük a görög kultúrában túlbecsülhetetlen.

Ezen a ponton már felfedezhetünk néhány olyan különbséget a görög és a római kultúra között, amelyek azt eredményezték, hogy Rómában a mítoszok száma sokkal csekélyebb lett, mint a görögöknél. Először is Rómában egyetlen város eredetéről kellett számot adni, míg Hellaszban több szárról. Másodsor, úgy tűnik, a mitikus hagyomány fenntartója az indoeurópai népek körében az epikus költészet volt, nem pedig a kultikus gyakorlat. Martin West az indoeurópai népek mitológiáját az epika irányából közelítette meg, és az epikus formanyelv hasonlóságait vizsgálva sok szempontból plauzibilisabb eredményekre jutott az indoeurópai ősvallás leírásában azoknál a kutatóknál, akik az epika tárgyát képező mítoszokat vetették össze.<sup>7</sup> Ez a fajta tradicionális, szóbeli epika azonban hiányzott Rómában, s vele együtt merülhetett feledésbe a mitikus tradíció is. Harmadsor, társadalmi okok is hozzájárulhattak e változáshoz: Róma történetének korai fázisában megszűnt az indoeurópai eredetű szakrális királyság, legkésőbb a királyok korának végével, de talán már a város etruszk uralom alá kerülésekor is.

A rómaiak számára a közösségi identitásukat megalapozó történetek a királyok korának és a köztársaság korának történeti eseményei, melyek egyrészt a római intézményrendszer eredetmondáinak tekinthetők, másrészt morális *exemplumok*ként szolgáltak arra, hogy miképpen kell (illetve esetenként nem szabad) római polgárként viselkedni, élni, és gyakorta meghalni.<sup>8</sup> Az *exemplum* a görög retorika eszköztárából ered, azonban a római történetírás az, ahol hatása leginkább érvényesül.<sup>9</sup> Litchfield már a 20. század elején úgy fogalmazta meg, hogy a római szerzőknél az *exemplum* óriási szerepe éppen a vallás morális ürességéből ered.<sup>10</sup> Az *exemplum*on nem csupán azt illusztrálták narratív szövegeken keresztül, hogy miképpen lehet valaki jó ember, pontosabban jó római, hanem tipikusan az *exemplumok* voltak azok a szövegek, melyek eligazítást adtak arról, hogy mikép-

---

zeltés egyszerűen lehetlenné teszi, hogy a mitológiát vallástörténeti módszertannal vizsgálják, és az irodalomtörténet, esetleg a művelődéstörténet részévé teszi, miközben figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy a görög emberek görögök mítoszokról való tudása valószínűleg többségében nem az irodalomból, hanem folklorisztikus műfajokból származott. Ez utóbbiakat állította vizsgálatára középpontjába: Buxton 1994.

<sup>7</sup> West 2007.

<sup>8</sup> Litchfield 1914; Chaplin 2000; Gowing 2009; Langlands 2018.

<sup>9</sup> Gowing 2009, 333–334.

<sup>10</sup> Litchfield 1914, 17–20.

pen kell a vallás rítusait a megfelelő módon gyakorolni.<sup>11</sup> Az *exemplum* természeténél fogva arra szolgál, hogy összekössön két különböző idősíkot, és a jelen cselekvések imperativusait a múltból vezesse le,<sup>12</sup> így az a történetírás, mely nagymértékben *exemplumokra* támaszkodik, az eliadei értelemben vett *in illo tempore* létező világot írja le, mely folyamatos kölcsönhatásban áll a jellel, hiszen annak a múltnak az eseményei határozzák meg, mit jelent a *mos maiorum*, amely minden római számára követendő viselkedési normaként szolgál. Amennyiben a történelemkönyv, például a római őstörténetnek a Livius által megőrkített, szinte kanonizált formája, megőrzi mindazokat a funkciókat, amelyeket a mítosznak tulajdonítunk, semmi okunk sincs rá, hogy a történelemkönyvet ne vizsgáljuk vallástörténeti forrásként.

Elfogadhatjuk tehát, hogy a római történelem valós vagy fiktív eseményei nem csupán annyiban kötődnek a mítoszokhoz, hogy némelyikük korábbi isten-mítoszok cselekményvázait örizte meg (ahogy Dumézil gondolta), hanem funkcionálisan is azt a szerepet töltötték be a római kultúrában, amit egy mítosznak szokás tulajdonítani. Ebben az esetben is felmerül a kérdés, hogy milyen hatással van e kvázi-mítoszokra, hogy formailag történetírói szöveggént hagyományozódtak?

A kérdést több szempontból is megközelíthetjük. Az első lehetőség, hogy feltételezzük, hogy a mitikusabb görög mítosz és a történetibb római mítosz különbsége hasonló a mítosz s a történeti monda műfajának eltéréséhez. Az antik kultúrák esetében ezt a két műfajt valószínűleg lehetetlen elkülöníteni egymástól, mert ehhez szükséges lenne, hogy legyenek bizonyos ismereteink a történet háttérül szolgáló események, helyszínek valós vagy mesés voltáról. Amikor a görögök és a rómaiak belépnek az írott történelem korába, mögöttük több száz évnyi – a görögök esetében több mint egy évezrednyi – írott forrásokból nem ismert történelem áll. Valójában semmi sem zárja ki, hogy a görög hérosz-mítoszok teljes korpuszát történeti mondának tekintsük.

<sup>11</sup> Hogy csak néhány közismert példát említsünk: Claudius Pulcher a drepanumi csata előtt „ha nem esznek, hát igyanak” felkiáltással tengerbe dobhatja a szent csirkéket, és természetesen vereséget szenved (Suetonius, *Tiberius* 2.2; Cicero, *De natura deorum* 2.3.). Numa Pompilius, mikor Iuppiter emberáldozatot követel tőle makacsul – és paradox módon mégis az istenségnek tetsző módon – félremagyarázza a kérdést, a fejet hagymafajnek érti, az élő fejet halénak (Plutarchos, *Numa* 15; Ovidius, *Fasti* III. 339–346). Th. Köves-Zulauf római vallástörténetében számos példán illusztrálja, hogy értelmezték a rómaiak az ún. *prodigiumokat* (Köves-Zulauf 1995, 183–207.) Ezen előjelek értelmezésének technikáiról szóló forrásaink gyakorlatilag mind narratív jellegű források, amelyek egyrészt feltárják a prodigium-értelmezés római technikáit, másrészt példát mutatnak a római polgárok számára követendő viselkedésre.

<sup>12</sup> Chaplin 2000, 198: „Exempla always involve a relationship between two time-frames [...] Precisely because they assume a continuity between two time-frames, they offered Livy and his contemporaries a sense of foundation in their past as well as possible bridges to the future.”

A második lehetőség, hogy ha a görög típusú és a római típusú mítoszfejlődést a kultúra változásainak történeti alakulásához kötjük, magyarán feltételezzük, hogy a görög hérosz-mítosz azért viselkedik mítoszként, mert egy írásbeliséget nélkülöző társadalomban született és rögzítése eposz – tehát irodalom – formájában történt. Ezzel szemben a római kvázi-mítoszokat az írásbeliség korában annalesekben, tehát történetírásban rögzítették.

A kérdés vizsgálatához érdekes adalékot nyújt, ha pillantást vetünk az északi periféria germánjaira. Bár közmondásos, hogy a rómaiak nem bírtak a germán népekkel, a Római Birodalom térképére vetett pillantás azért meggyőzhet minket róla, hogy bizony a germán lakosságú területek egy jelentős része római fennhatóság alatt élt, míg egy másik részük a birodalmon kívül, de azzal kapcsolatban. A germán hősepika létét, a germánok isten-mítoszainak létét már Tacitus egyértelműen megerősíti, és be is számol róla, hogy mely a hozzá képes relatív közelmúltban történt események a germánok között már hősi énekekben fogalmazódtak meg.<sup>13</sup>

A germán mitológia ránk maradt autentikus anyagának a nagyobb részét nem a déli, hanem a skandináviai germánok anyaga teszi ki, a Verses és a Próza Edda olyan bőséges anyagot szolgáltat, amihez hasonlót Európában csak a görögöknél látunk. Ebben a germán mitológiában is találunk kvázi-történeti uralkodókat, csak hogy ellentétben Agamemnónnal vagy Oidipusszal ezen királyok esetében, mint például a Berni Detre–Theoderik vagy Etzel–Attila, tudjuk, hogy tényleges történeti személyekről van szó. Ennek kapcsán tehetünk néhány megfigyelést. Egyrészt a mítosz a neveken kívül szinte semmit sem hagyott meg a tényleges történeti eseményekből. Másodsor, a mitológiai rendszer meglehetősen gyorsan változott, és aránylag rövid idő alatt reflektált a történeti eseményekre. Az a germán héroszmitológia, amiről Tacitus ír, tartalmilag nagyon távol áll a népvándorlás korának germán mitológiájától. Harmadszor, mindez annak ellenére történik, hogy a népvándorlás korában az őslakosok és a germán hódítók viszonyában nem azok pogány, hanem ariánus keresztény volta okozott konfliktust. Ennek ellenére ez a kor a germánok számára még az aktív mítoszképződés kora. Megfigyelhetünk egy érdekes, és kissé paradox jelenséget is: a történelmi tények még mitologizálódnak az epika műfajában, ezzel egy időben a legtöbb germán népnél már kísérletek történelem hagyományaiknak a görög-római kultúrában megszokott módon, történetírói szövegekben történő rögzítésére.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Tacitus, *Annales* II. 88. szerint Arminiusról, a teutoburgi győztesről, aki Kr.u. 21-ben halt meg, a barbárok még Tacitus korában is, tehát legfeljebb egy évszázaddal az események után, énekeket zengtek.

<sup>14</sup> Iordanes: *Getica* (VI. század), Tours-i Gergely: *Historia Francorum* (VI. század), Sevillai Isidorus: *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (VII. század), Paulus Diaconus, *Historia Romana* (VIII. sz.). Ehhez képest a germán epika leírt szövegei túlnyomó többségében ezer utániak, kivéve a későbbiekhez hasonlóan történelmi alakokat is felvonultató ófelnémet Hildebrand-éneket és a Beowulfot.

Talán nem követünk el módszertani hibát, ha feltételezzük, hogy azok a mechanizmusok, melyek a Mediterrán kultúra északi perifériáján meghatározták a mítoszképződés mechanizmusát a Kr. u. első kilenc évszázadban, hasonló formában érvényesülhettek másfél ezer évvel korábban is, amikor a Mediterráneum népei léptek be az írott történelem korába. Mit jelent ez a görög mitológiára és a római mítoszalanságra nézve? Azok a tradicionális narratívák, amelyek a közösség számára identitásformáló és szakrális jelentőséggel bírnak, legalább is részben tényleges történelmi események magja körül desztillálódnak. Azt viszont, hogy ezek a narratívák végső formájukat mítosz vagy történelemkönyv formájában nyerik el, nem az adott kultúra teológiai attitűdjei döntik el, hanem az éppen divatos narratív technikák. Más szóval nem magában az írásbeliség léte vagy hiánya lesz a döntő faktor, hanem az, hogy milyen irodalmi műfajt választanak a tradicionális történetek rögzítésére. És, amint a következőkből látni fogjuk, ennek a választás főleg arra lesz hatása, hogy a tradicionális narratívák mennyire őrzik meg rugalmasságukat, vagyis hogy a későbbi korok milyen mértékben merik, vagy nem merik módosítani a cselekményt.

A késő ókorban (4–7. század) végbemegy a társadalom teljes krisztianizálódása, és átlépünk az ókorból a középkorba. Az, hogy a korszak szerzői milyen módon kezelték a pogány mítoszok kérdését, mintát adott az egész középkor számára. Az ekkor keletkezett művekben találunk néhány olyan példát, ahol a korai római történelem eseményei teljesen átértelmezve jelennek meg. Ezt az átértelmezést történelmi szempontból hamisításnak vagy tudatlanságnak is nevezhetnék, vallástörténelmi szempontból nézve azonban egészen másról van szó.

A legfontosabb szerzőnk a témában a Ióannés Malalas nevű krónikaíró a 6. századból. Műve a legkorábbi fennmaradt írás a maga műfajában, noha bizonyosan nem előzmények nélkül keletkezett, ezek az előzmények elvesztek, vagy csak töredékesen ismertek. A mű fennmaradása nagy hatásának is köszönhető, a következő évszázadok bizánci krónikái jellemzően Malalast követik.<sup>15</sup> A Malalast követő bizánci krónikákban a császárok előtti Róma történelme szinte csak egy lábjegyzet. Ennek oka az, hogy a világhatár számára, beleértve Malalast és művét is, a világtörténelem fő strukturáló és korszakoló elve a *translatio imperii*: a történelmet világhatalmak sora alkotja, ahol a főhatalom az asszíroktól és a babilóniaiaktól kerül Makedóniába, majd Rómába. A történelem tehát az univerzális császárság története. Ennek következtében azok az államok, amelyeket nem monarchikus módon kormányoztak, gyakorlatilag ábrázolhatatlanokká válnak.<sup>16</sup> A krónikások számára Bizánc egész története folyamán Periklész Athénja vagy a perzsa háborúk nem léteznek – ez annál is furcsább, mert az oktatás során használt irodalmi

---

<sup>15</sup> Scott 1990, 38–54.

<sup>16</sup> Jeffrey 1979, 233; Tóth 2010, 331–332.



művek szinte kivétel nélkül ebben a klasszikus Athénban keletkeztek.<sup>17</sup> Hasonló okokból Róma történelme is csak Caesartól válik fontossá a krónikások számára.

A témaválasztásban ugyanez a szelektivitás figyelhető meg Malalasnál is, azonban egy nagy kivétellel: művének az átlagosnál kissé rövidebb hetedik könyvét Róma korai történetének szenteli, a királyok korának és a köztársaságnak. Ez a néhány oldalnyi szöveg a legfontosabb dokumentuma a késő ókor Róma-képének változásainak.<sup>18</sup> Ugyanis Malalas bemutatásában Romulus és közvetlen utódai valójában a római császárság Kr.u. 5-6. századára jellemző igazgatási rendszert teremtették meg, illetve ugyanennek a korszaknak a nem-keresztény kulturális arculatát határozták meg.

A szövegből a következőket tudjuk meg: Rhómos és Rhémus megalapítják Rómát, felépítik a Palantion (vagyis a Palatiumot) mint királyi székhelyüket, Rómába hozzák a Palladium szobrot (VII. 1.). Rhómos megöli öccsét, ám ezután földrengések törnek ki és lázadások a nép körében. Rhómos a Delphoi jósda tanácsára fivére szobrát is trónjára ültet maga mellé, szétküldi saját szobrával együtt a provinciákban, valamint rendeleteit a *pluralis maiestatis* használatával adja ki (VII. 2.) A primus nevű hónapot márciusnak nevezi át, és megalapítja a Mars en Campo ünnepét (VII. 3.). Megszervezi a circusi játékokat, amelynek minden részlete kozmikus szimbolikával bír. Létrehozza a négy cirkuszi pártot, melyek neve Prasinon, Veneton, Rusion, Albon. Mindezt azért teszi, hogy ezzel megossza a népet (VII. 4–5.). A cirkuszi játékokon sor kerül a szabin nők elrablására (VII. 6.). Az ikreket kitették gyermekként, és idegenek nevelték fel őket. Azonban a régi Rómaiak között szégyennek számított, ha valaki a más kenyerén élt, ezért kitalálta a Brumalia ünnepét. Ő és a szenátorok az ünnep első napján megvendégelték azokat, akiknek a neve alphával kezdődött, másnap bétával, és így tovább (VII. 7–8.). Rhómos után királyok uralkodtak, egészen Tarquinius Superbusig, akit Lucretia miatt elűztek a rómaiak. Brutus fia megalkuszik Tarquiniusszal elárulva apját, azonban egy rabszolgája elárulja. Brutus kivégezteti a fiát, a rabszolgát felszabadítja és létrehozza az eset emlékére a Consilia ünnepét (VII. 9.). Sok évvel később a gallok fellázadnak Róma ellen, és Brennus vezetésével megtámadják Rómát. Az események leírása többé-kevésbé követi a hagyományt, azonban a főszereplő Camillus helyett a Mallión Capitolinus nevet viseli. Új szereplő azonban Manlius ellenfele, Februarius szenátor, a város árulója. A gallok elűzése után Februariust megalázó körülmények között kiűzik a városból, és ezzel is egy olyan rituálét hoznak létre, „amelyet máig gyakorolnak a rómaiak városaiban” (VII. 10–13.). A hetedik könyv hátralevő része nem tartalmaz narratív részeket, csak tisztázza az események viszonyát a nemzetközi kronológiához képest.

<sup>17</sup> Tóth 2010, 331.

<sup>18</sup> Tóth 2005; Tóth 2017, 185–193.; Graf 2015, 184–200.

Ennyit tud Malalas a királyok és a köztársaság koráról. A történetek mindegyike klasszikus előzményekre megy vissza: a Romulus által elkövetett testvérgyilkosság, a versenyjátékokon a Sabin nők elrablása, az ikrek pásztorok általi neveltetése, Brutus fiának árulása és Róma gallok általi elfoglalása. Ugyanakkor mindegyik jól ismert történetet aitiológikus mondává alakítja át, amelyek olyan szokások és intézmények eredetét magyarázzák meg, melyek egyike sem volt ismert a tetrarchia kora előtt. Többségében ünnepek megalapításáról értesülünk, ezek a Mars en Campo, a Brumalia, a Consilia, és egy meglehetősen rejtélyes télűző szertartás. Malalas aránylag pontosan írja le a Brumaliát, amely a korábbi Saturnaliát megelőző 24 napos periódus neve volt, azonban nem a meghívottak, hanem a meghívók neve kezdődött az adott naphoz tartozó betűvel. Az ünnep nem adadtolt a 4. század előtt.<sup>19</sup>

A Februarius névéhez kötődő télűző szokás megléte bizonytalanabb, de rendelkezünk elégséges forrással ahhoz, hogy elhiggyük Malalásnak, hogy bizonyos periódusokban valóban egy Februariusnak nevezett szalmabábút „hordtak ki” a római városokból.<sup>20</sup> A Mars en Campo „ünnep” valószínűleg a hasonló nevű templom alapítására utal, a Consilia pedig a rabszolga felszabadításnak egy sajátosan császárkori eljárására.<sup>21</sup> A császárok szobrainak a provinciákba való szétküldése a császárkorban korábbi fejlemény, azonban a királyi többes használata a tetrarchia eredménye. Romulus megalapítja a cirkuszi játékokat és a cirkuszi pártokat, abban a formában és azokon a neveken, ahogy az a késő ókorban és a korai Bizáncban zajlott, és váltott ki hisztérikus rajongást a nép körében – és amelyet a császárok alighanem tényleg úgy használtak, ahogy Malalas gyanítja, vagyis a nép megosztására.

Ezek a történetek más kortárs forrásból többnyire ismeretlenek, a későbbi szerzők közül csak ott találjuk meg őket, akik közvetlenül Malalásra támaszkodnak forrásként. A cirkusz épületének és a cirkuszi színeknek a kozmikus szimbolikáját bemutató résznek sok kortárs párhuzama ismert, azonban Romulus alapító sze

<sup>19</sup> Tóth 2017, 244–261; Lydos: *De mensibus* IV. 158. Az ünneppel foglalkozó további fontosabb tanulmányok: Crawford 1914–1919, 365–396; Perpillou-Thomas 1993, 7–109; Bolognesi 1995, 117–132; Mazza 2005, 161–178; Bernardi 2006, 53–68; Mazza 2010, 172–193; Graf 2015, 201–218.

<sup>20</sup> Suda lexikon *Phebrouarios* szócikkében a történet főhőse Camillus. A történetet ismeri Geórgios Monachos (PG 110, 68); Kedrénos (I. p. 263 Bonn) és egy azonosíthatatlan szerzőjű töredék (*Dionis Cassi Cocceiani Historia Romana*, ed. L. Dindorf, Lipcse 1863), szerzőségéhez lásd: Tóth 2017, 184–185. Még a késő Bizánci történetírók is elég műveltek hozzá, hogy javítsák – ezek csupán a malalasi sztori megőrzői. A szertartás tényleges gyakorlásának forrásaihoz: Tóth 2017, 200–205.

<sup>21</sup> Ovidius, *Fasti* VI. 191: Mars in campo alapítása. A Consilia azonosításához: Graf 2015, 195–199.

repének a hangsúlyozása nélkül. Malalas forrása bizonytalan.<sup>22</sup> A halott Remus társuralkodóvá tételének Servius Aeneis kommentárjában találjuk nyomát.<sup>23</sup> Így Malalas forrásai nehezen rekonstruálhatók, több, egymással teljesen összeegyeztethetetlen kísérlet történt a krónika forrásainak megállapítására, és egyik sem visz sokkal közelebb hozzá, hogy a római történelmi események idioszinkratikus ábrázolását honnan vette.<sup>24</sup> Maga Malalas azt írja Februarius története után, hogy mindezt Thessalonikében találta Brunichius római történetíró könyvében.<sup>25</sup> Mivel a könyv 1–13. fejezetei tematikailag igen koherensek, feltételezhetjük, hogy Malalas állítása nem csak Februarius történetére vonatkozik, hanem a könyv egészen odáig tartó részére.<sup>26</sup> Brunichiusról azonban semmi egyebet sem tudunk, soha, senki más nem említi sem a görög, sem a római irodalomban. Vallástörténeti szempontból vizsgálva a kérdést, a direkt forrás kiléte nem annyira fontos, sokkal lényegesebb probléma, hogy ezek a történetek egy elszigetelten működő régiségügyi szerző tudálékos koholmányai-e, vagy olyan történetek, amelyek a késő római lakosság körében elterjedtek és közismertek voltak. A párhuzamos források hiánya nem bizonyító értékű, mivel az 5–6. század szerzői, legyenek akár görög, akár latin nyelvűek, még pontosan tudhatták, hogy ezek a történetek drasztikusan eltérnek a római történelem kanonikus verziójától, következésképpen történelemhamisításnak vagy ostobaságnak tartották volna őket. Magára valamit adó auktor nem tette volna nevetségessé magát e mondák megörökítésével.

Bár Malalas közli a legterjedelmesebb korpuszát ennek a sajátos újraírt római történelemnek, de azért nem ő az egyetlen forrás. Asterius, Amasea püspöke (350k–410k) hosszú beszédben ítélte el az újév, vagyis január Kalendaejának a megünneplését.<sup>27</sup> Értelése szerint a Kalendae mint ünnep egyik hiányossága, hogy nincs világos célja és oka, s bár vannak különféle mítoszok az eredetéről, ezek ellentmondanak egymásnak. Kortárs forrásokban nem maradtak fenn az Asterios által hivatkozott mítoszok, a bizánci hagyomány mégis megőrizte többnek is a nyomát. Ióannés Tzetész például egy művében idézi a 6. században élt Hézychiosnak egy sajnós elveszett művét, amely valószínűleg eredeti kontextusában a Kalendae ünnep eredetét kívánta megmagyarázni.<sup>28</sup> A római naptárban a hónapoknak három kiemelt napjuk volt, a Kalendae, a Nonae és az Idus. Ezek

<sup>22</sup> Tertullianus, *De spectaculis* 9 (PG 1, 627–662); Cassiodorus, *Varia* III. 51. 105.; Corippus, *in laud. Just.* I. 314–344; Lydos, *De mensibus* I.12 és 4.30; Isidorus, *Etymologiae* 18.27.41; *Anonymus de circensibus* Anth. Lat. I. 197 ed. Reiske; Damaszkuszi Szent János PG 96, 372–373.

<sup>23</sup> Graf 2015, 186–188; Servius *ad Aen.* 1. 276.

<sup>24</sup> Bourrier 1899; Stauffenberg, 1931; Jeffreys 1990, 167–216.

<sup>25</sup> Malalas VII. 12.

<sup>26</sup> Tóth 2017, 189–190.

<sup>27</sup> Tóth 2017, 56–61. Asterios Datema-féle kiadását használtam, a szöveg megtalálható a Patrologiában is: PG 40, 215–225; Graf 2015, 139.

<sup>28</sup> Tzetész: *Chiliades* III. 869–878.

eredetileg a holdfázisokhoz kapcsolódtak, az újhold, a félhold és a telihold napját jelölték, azonban csillagászati jelentésüktől nagyon hamar elszakadtak, és már a köztársaság korában a hónapok fixen meghatározott napjait jelezték. Hézychios szerint e napok nevüket három ember, Kalendae, Nonae és Idus után kapták, akik egy éhínség idején adományaikkal kisegítették a várost. A történetet ismeri Theodoros Balsamón is a 12. században, aki a Trullói zsinat 62. kánonját kommentálva említi.<sup>29</sup>

Egy ettől teljesen eltérő eredetmítoszt fedezett fel Fritz Graf a lehető legmeglepőbb forrásban, a Jeruzsálem Talmudban,<sup>30</sup> ahol a Kalendae kapcsán a szöveg közöl egy teljes eredetmondát: a rómaiak egy az egyiptomiakkal viselt háborújuk során egy csata előtt megállapodtak az ellenséggel, hogy azt a felet nyilvánítják győztesnek, amelynek fővezére elsőként követ el öngyilkosságot. A római fővezér, akit Ianuariusnak hívtak, valóban öngyilkosságot követett el, s haldokolva magához hívta a fiát, amire a görög nyelv a *kalein* igét használja, innen kapta az a nap a Kalendae Ianuariae nevet. Mivel a rákövetkező napon gyászolták meg a hadvezért, az a nap örökre baljóslatú nappá vált. Erre a szöveg görög kifejezést használ: *melany hymera*, ami pontos görög alakjában *melaina hémera* lenne, „fekete nap”. Ez a koncepció azonban nem görög, hanem a latin *dies ater* fordítása.

A történet bizonyosan nem zsidó, hanem kifejezetten római közegben született, mivel a római vallásnak néhány nagyon sajátos fogalma tükröződik benne. A *dies ater* azoknak a napoknak a megnevezése volt, melyek a történelem során bizonyították, hogy a rómaiak számára baljóslatúak és szerencsétlenek, így például július 18. az alliai csatavesztés napja. A hadvezérek öngyilkosságra kényszerítése abszurd gondolatnak tűnhet, olyasminek, amit egy monoteista zsidó a pogány vallások befekettítésére talál ki – valójában azonban egészen jó leírását adja egy ténylegesen létező római rítusnak, a *devotion*nak. Ennek során a hadvezér a csata előtt rituálisan felajánlotta saját és az ellenség életét az alvilág isteneinek a győzelemért.<sup>31</sup> Azonban nem saját kezűleg követett el öngyilkosságot, hanem az, hogy az ellenség kezétől elesett a csatában, jelezte, hogy az alvilági istenek elfogadták a felajánlását. Ianuarius hadvezér természetesen képzeletbeli alak, és ha egymás mellé helyezzük Január tábornokot és Február szenátort, már láthatjuk, hogy milyen logikát követett a késő-antik mítoszképző fantázia.

Csupán nyolc történetet, amelyek három forrásban maradtak fent. Ennek ellenére nem szabad lebecsülnünk őket. Történetileg téves mivoltuk alapvetően megakadályozta, hogy az írott történeti forrásokba bekerüljenek, mivel még bi-

<sup>29</sup> Tóth 2017, 57; Kaldellis 2012, 195–196, 201; Theodóros Balsamón PG 137, 728. Milétosi Hézychios művéhez lásd Kaldellis 2005, 381–403.

<sup>30</sup> Graf 2015, 69; a szöveg: Guggenheimer 2011, 252.

<sup>31</sup> Köves-Zulauf 1995, 103; Versnel 1976, 365–410; Janssen 1981, 357–381.

zánci kor szerzői is elégséges történeti ismerettel rendelkeztek, hogy észleljék, hogy e történetek ellentmondásban állnak a kanonizált szerzők történeti hagyományával. Így feltételezhetjük, hogy egy olyan műfajt képviseltek, mely első sorban az oralitás közegében létezett. Sőt, mi több, elképzelhető, hogy számos további adattal rendelkezünk hasonló eredetmondákról, csak éppen forrásunk természete miatt nem vesszük észre, hogy eredetmondával állunk szemben.

A történet, miszerint Romulus a testvérgyilkosság következményeit csökkentendő fivére szobrát a hivatali trónusra ültetve kormányzott, fennmaradt Serviusnak a Vergilius Aeneiséhez írott kommentárjában is – Servius azonban csak annyit ír, hogy testvére szellemét megbékítendő, az ő számára is felállította a trónust, a *sella curulist*, és ráhelyezte a királyi hatalom jelvényeit.<sup>32</sup> A narratíva itt teljesen hiányzik, Servius nem állítja, hogy Remus kísértete bármi módon zaklatta volna Romulust, vagy bármilyen egyéb ominózus esemény történt volna, amely a királyt erre a lépésre kényszerítette. Hiányzik az aitiologikus jelleg, Servius nem mondja, hogy korának császárai utánoznák ezt a szokást. Ennek ellenére feltételezhetjük, hogy a serviusi adat mögött is egy Malalasehoz hasonló narratíva állt.

Nem zárhatjuk ki, hogy más esetekben is előfordul, hogy egy régiségügyi szerző vagy kommentáriró egy-egy pontatlan, furcsa történeti adata mögött egy elveszett narratíva áll. Ióannés Lydos a 6. században írott *De mensibus* című művében azt állítja, hogy a régi rómaiaknál három különböző évkezdet létezett, januárban, márciusban és szeptemberben.<sup>33</sup> A január és a március valóban ősi eredetű, azonban a szeptemberi évkezd az *indictiók* szerint számolt év kezdetét jelezte, melynek az adószedésben volt jelentősége, s amelyet egészen a középkorig használtak.<sup>34</sup> Ennek elterjedése a 3. század végén kezdődik, alig néhány évszázaddal Lydos előtt. Mivel Lydos rendkívül művelt szerző, valószínűleg tisztában volt a szisztéma relatív újdonságával, és úgy igyekszik a valósnál ősbibbnek bemutatni, hogy a tizenöt éves *indictiót* a rómaiak ősi, ötéves *lustrum*-ciklusaiból származtatja. Ha Lydos csak kissé átfogalmazná a mondandóját, és azt állítaná, hogy a három különböző évszámítási rendszert Romulus vezette be, abban a pillanatban egy mítosz keletkezne.

További bizonytalanságot eredményez, hogy bizonyos adatok kései vagy korai volta egyaránt bizonyíthatatlan. Szintén Ióannés Lydos számol be róla, hogy március közepén egy bőrökbe öltöztetett öregembert, akit a résztvevők Mamurius Veturiusnak hívtak, megvertek Róma utcáin.<sup>35</sup> Mamurius Veturius, a mondabéli kovács jól ismert a klasszikus római hagyományból, ő készítette az égből hullott

<sup>32</sup> Servius *ad Aen.* 1.276; Graf 2015, 186–188.

<sup>33</sup> Lydos *De mensibus* III. 22.

<sup>34</sup> Az ún. *indictió*s rendszerhez: Grumel 1958, 193–202; Bagnall 1978, 22–42; Meimaris 1992, 32–34; Blackburn – Holford-Strevens 1999, 769–771. Valószínű, hogy az első 15 éves ciklus Egyiptomban kezdődött, Kr.u. 297-ben.

<sup>35</sup> Lydos *De mensibus* IV. 49.

szent pajzs, az *ancile* másolatait.<sup>36</sup> Március a régi római naptár első hónapja volt, így nem logikátlan az a többek által támogatott feltételezés, hogy ez egy ősi, latin újév-ünne, melynek során az óévet megszemélyesítő Mamurius Veturiust (vetus – öreg) üzik ki, hogy fogadják az újévet, Anna Perenna személyében.<sup>37</sup> A probléma az, hogy a rítus egyetlen forrása, Ióannés Lydos 6. századi, és bár a március hónap ünnepeiről bőszégesen állnak rendelkezésünkre sok évszázaddal korábbi források,<sup>38</sup> Mamurius Veturius kiűzését senki sem említi.<sup>39</sup> Nem zárhatjuk ki, hogy egy Februarius kiűzéséhez hasonló késői, az ókor végén elterjedő szokásról van szó, amelynek a legősibb római hagyományokból próbáltak eredettörténetet, s így legitimitást fabrikálni.<sup>40</sup>

Az általam összegyűjtött eredetmondák valamennyien kései eredetűek, és a 4–6. században kialakuló intézmények, szokások eredetét vetítik vissza a legősibb időkbe. Megjelenésüket és divatossá válásukat magyarázhatnánk a késő ókori oktatás hanyatlásával is, hiszen történeti szöveggént olvasva, ezek a mondák arról tanúskodnak, hogy a lakosság széles rétegeinek egyre zavarosabb fogalmi voltak a római történelemtől. Egy másik szempontból nézve épp ellenkezőleg: a mondák a római hagyomány életerejéről tanúskodnak. Amikor a politika és a kultúra változásai új intézményeket, új szokásokat termeltek ki, az emberek tömegei érezték úgy, hogy ezeknek az újításoknak az eredetét Róma régmúltjába kell helyezni. Ez azt jelenti, hogy még a 4–6. századi lakosság számára is a királyok és a köztársaság kora nem egyszerűen egy a poros múltba vesző történelmi periódus volt, hanem az a mitikus *illud tempus*, amelyben a jelen szokásainak megalapozást *kell* nyerni, ahhoz, hogy a közösség legitimnek tekintse őket.

Ezek a római történelemhez kapcsolódó eredetmondák végül rövid életűnek bizonyultak, hiszen vagy egy olyan politikai intézményrendszer legitimizálásán iparkodtak, amely végül eltűnt a történelem viharaiiban, vagy pedig olyan ünnepekkel foglalkoznak, melyek a középkor folyamán vagy eltűnnek, vagy teljes mértékben krisztianizálódnak.

<sup>36</sup> Mamurius Veturius alakjának klasszikus forrásai: Livius I. 20; Ovidius: *Fasti* III. 383; Plutarchos: *Numa* 13. Nevét a Salius papok márciusban tartott szertartásainak énekei említették (Zander 1888, 8; Varro: *De lingua Latina* VI. 49; Ovidius: *Fasti* III. 259; Festus 117), azonban semmi jele, hogy a Saliosok szertartásain bárki megszemélyesítette volna Mamuriust – akinek a neve valószínűleg Mars isten nevéből ered.

<sup>37</sup> Dumézil 1956, 30; Wagenvoort 1980, 242.

<sup>38</sup> Első sorban Ovidius Fastija. Tacitus és Anna Perenna. Kik ismerik Mamurius Veturiust – sokan írják róla márciusi ünnepek. Radke 1993.

<sup>39</sup> Lydoson kívül Mamurius ünnepet említi a 4. századi Philocalus naptár, ahol március 14-nél szerepel a Mamuralia bejegyzés: Salzman 1990, 124, 128–129. Más írott forrása nem ismert a szokásnak.

<sup>40</sup> Versnel is feltételezte, hogy a március közepére eső Mamuralia eredetileg a márciusi Kalendae előtti napon volt és a februári megtisztításokhoz kapcsolódott (Versnel 1993, vol. 2, 301–304), azonban feltételezi, hogy a szokás régi.

Mint láthattuk, a római identitás alakításában, a viselkedési normák szabályozásában a korai római történelem fikatív vagy valós narratívái lényegében azt a szerepet töltötték be, amit a mítosztól elvárnánk. Így nem meglepő, hogy a társadalmi adottságok változásaira e történetek úgy reagálnak, mint amit egy mítosztól várhatunk: oly módon mesélik őket újra, hogy új jelenségek számára biztosítsanak eredetmítoszt. Bár ezeket a kései történeteket minősíthetnék eredetmondának is, én inkább tartom őket mítosznak, mivel olyan szokás eredetét mesélik el, amelyek a közösség egésze számára komoly jelentőséggel bírtak. Olyan mítoszok, melyek példát adnak rá, hogy egy mitikus világgépen belül hogyan újulhat meg a világkép a mitikus történetek újra-mesélésén keresztül. Talán túlzottan profán képzeteket kelt e folyamatot a recycling szóval illetni, azonban a szó tartalmazza, ami a folyamat lényege: reciklálás történik, a megújult narratívák egy új történelmi ciklus igényei szerint formálódnak újjá.

Ezek a történetek ugyanakkor hagyományozódásuk útja miatt fejlődésük során mégis a hagyományos mítoszoktól eltérően viselkedtek. A római királyok semmivel sem történetibb alakok, mint a görög Kadmos király vagy Perseus. Azonban a görög héroszok történetei, amikor írott formát nyertek, irodalmi műfajok köntösébe öltöztek: dráma vagy eposz lett belőlük. Ezekben a műfajokban kezdettől fogva világos volt, hogy a szerző jelentős alkotói szabadsággal mesélheti el az örökölt mitikus szüzsét. Ezzel szemben a római hős történetei annalesekben és történetírók kezén nyertek formát, és emiatt sokkal erősebben kanonizálódtak a történetek részletei.

### Irodalom

- Bagnall, R. S. – Worp, K. A.: *The Chronological Systems of Byzantine Egypt*. Terra Publishing Co., Zutphen, 1978.
- Bernardi, A.-M.: Regards croisés sur les origines de Rome: la fête des *Brumalia* chez Malalas et Jean Lydos. In: Augusta-Boularot, S. – Beaucamp, J. – Bernardi, A. – Caire, E. (szerk.): *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas II*. Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, 2006, pp. 53–68.
- Blackburn, B. – Holford-Strevens, L.: *The Oxford Companion to the Year*. Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Bolognesi Recchi Franceshini, E.: Winter in the Great Palace: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium. *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), pp. 117–132.
- Bourier, H.: *Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas I–II*. Augsburg, 1899.
- Brelich, A.: Il mito nella storia di Cecillio Metello. *Studi e Materiali di storia delle religioni* 15 (1939) pp. 30–41.

- Buxton, R.: *Imaginary Greece – The Contexts of Mythology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Chaplin, J. D.: *Livy's Exemplary Rome*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- Crawford, J. R.: De Bruma et Brumalibus Festis. *Byzantinische Zeitschrift* 23 (1914–1919) pp. 365–396.
- Dowden, K. – Livingstone, N. (szerk.): *A Companion to Greek Mythology*. Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, 2011.
- Dumézil, G.: *La religion romain archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Deuxième édition revue et corrigée. I–II. Payot, Paris, 1974.
- Dumézil, G.: *Déeses latines et mythes védiques*, Latomus, Bruxelles, 1956.
- Gowing, A. M.: The Roman Exempla Tradition in Imperial Greek Historiography: The case of Camillus. In: Feldherr, A. (szerk.): *A Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 332–347.
- Graf, F.: *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*. Cambridge UP, Cambridge, 2015.
- Grumel, V.: *La chronologie*. Lemerle, Paris, 1958.
- Guggenheimer, H. W. (szerk.): *The Jerusalem Talmud. Fourth Order: Neziqin, Tractates Ševi'it and Avodah Zarah*. De Gruyter, Berlin – New York, 2011.
- Gowing, A. M.: The Roman Exempla Tradition in Imperial Greek Historiography: The Case of Camillus. In: *A Cambridge Companion to the Roman Historians*. Szerk. Feldherr, A. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 332–347.
- Janssen, L. F.: Some Unexplored Aspects of *devotio Deciana*. *Mnemosyne* 34 (1981), pp. 357–381.
- Jeffreys, E.: Malalas' Sources. In: *Studies in John Malalas*. Szerk. Jeffreys, Elisabeth – Croke B. – Scott R., Australian Association for Byzantine Studies, Sydney, 1990, pp. 167–216.
- Jeffreys, E.: The Attitudes of Byzantine Chroniclers toward Ancient History. *Byzantion* 49. (1979) pp.199–238.
- Kaldellis, A.: The Works and Days of Hesychios the Illoustrios of Miletos. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45. (2005) pp. 381–403.
- Kaldellis, A.: The Kalends in Byzantium. 400–1200 AD: A New Interpretation. *Archiv für Religionsgeschichte* 13 (2012) pp. 187–203.
- Köves-Zulauf, Th.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz, Budapest, 1995.
- Langlands, R.: *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte*. Beck, München, 1960.
- Litchfield, H. W.: National exempla Virtutis in Roman Literature. *Classical Philology* 25. (1914) 1–71.



- Mazza, R.: Dalla Bruma ai Brumalia. Modelli di cristianizzazione tra Roma e Constantinopoli. In: *Diritto romano e identità cristiana*. Szerk. Alessandro Saggioro, Carocci, Roma, 2005, pp. 161–178.
- Mazza, R.: Choricus of Gaza, *Oration XIII: Religion and State in the Age of Justinian*. In: *Power in Late Antiquity. Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*. Szerk. Frakes, R.M. – De Palma Digester, E. – Stephens, J., I. B. Tauris Publishers, London–New York 2010, pp. 172–193.
- Meimaris, Y. E.: *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia*. Diffusion de Bocard, Athens, 1992.
- Perpillou-Thomas, F.: Les Brumalia d'Apion II. *Tyche* 8 (1993) pp. 107–109.
- Radke, G.: Römische Feste im Monat März. *Tyche* 8 (1993) pp. 129–142.
- Salzman, M. R.: *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1990.
- Scott, R.: The Byzantine Chronicle after Malalas. In: *Studies in John Malalas*. Szerk. Jeffreys, E. – Croke B. – Scott R. Australian Association for Byzantine Studies, Sydney 1990, pp. 38–54.
- Stauffenberg, A. Schenk Graf von: *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*. Kohlhammer, Stuttgart, 1931.
- Tóth A. J.: Ioannes Malalas és a bizánci világkrónika kezdetei, Doktori disszertáció, (kézirat), ELTE, Budapest, 2005.
- Tóth A. J.: Hellas bemutatása Malalas krónikájában. In: *Corollarium. Tanulmányok a 65 éves Tar Ibolya tiszteletére*. Szerk. Czerovszki M. – Nagyllés J. SZTE, Szeged, 2010, pp. 331–338.
- Tóth A. J.: *Ünnepek a keresztény és a pogány kor határán*. Balassi Kiadó, Budapest, 2017.
- Versnel, H. S.: Two Types of Roman *devotio*. *Mnemosyne* 29. (1976) pp. 365–410.
- Versnel, H. S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. I–II. Brill, Leiden – New York, 1993.
- Wagenvoort, H.: *Roman dynamism*. Basil Blackwell, Oxford, 1947.
- Wagenvoort, H.: Characteristic Traits of Ancient Roman Religion. In: *Pietas: Selected Studies in Roman Religion*. Brill, 1980.
- West, M. L.: *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*. Beck, München, 1912.
- Zander, C. M. (szerk.): *Carminis Saliaris Reliquiae*. Typ. Berlingianis, Lundae, 1888.



*Újvári Edit*

## ÚJJÁSZÜLETÉSI SZIMBÓLUMOK: A CSOPORT FENNMARADÁSÁNAK, VALAMINT AZ EGYÉN HALHATATLANSÁGÁNAK VALLÁSI REPREZENTÁCIÓI

A Magyar Vallástudományi Társaság Kerényi Károly programja 2019. évi konferenciájának felhívás szövege – Kerényi Károlyt idézve – a „születés a halálban” motívumot a vallások magvaként említi. E témakör és jelképrendszere vizsgálatában a megújulás és a pusztulás, a születés és a halál fogalmainak összekapcsolása valóban releváns elemzési szempontnak bizonyul. Tanulságos a vallási megújulás tematikát az egyén és a közösség, a vallási és a társadalmi formák viszonyai, valamint a vallásfunkciók változása felől is megvizsgálni. Jelen tanulmány a pusztulás és a megújulás vallási kontextusban körvonalazódó kapcsolatait szignifikánsan különböző kultúrák vallási rítusainak és jelképrendszereinek kiragadott példái alapján elemzi. Bár a tanulmány keretei nem teszik lehetővé a téma szélesebb körű vizsgálatát, a szemléltetésképpen kiemelt példák az élet, a halál és az újjászületés jelképeinek tartalmi elemein túl rávilágítanak arra is, hogy a gazdasági–társadalmi formációk rendszereire milyen módon reflektálnak a vallási eszmék és az azokat reprezentáló jelképek, kultikus gyakorlatok. Az elemzés alapjául a kulturális antropológia és a vallástörténet forrásai szolgálnak.

### **A vallásfunkciók változásai**

A hiedelem/hit alapú rítusoknak, tradícióknak és jelképeknek a társadalmak működésében betöltött jelentőségét, funkcióit a kulturális antropológia kutatói már a 20. század elejétől kezdődően, terepkutatások nyomán, elméleti munkákban hangsúlyozták.<sup>1</sup> A téma kutatói az antik és az európai kultúrák jól ismert, forrásokkal dokumentált hagyományainak ismeretén túl, a 19. század végétől egyre szélesebb körű rálátással bírtak az európai kultúrán kívüli vallási hagyományokra, a törzsi kultúrák hitrendszereire, mitológiáira és vallásgyakorlataira. A terepmunkák alapján a vallási élet eltérő, specifikus jegyei mellett néhány univerzális vonás is egyértelművé vált: a rítusok sokrétű jelalkalmazása, a rítusszimbólumok jelrendszere a társadalmak működésben nyilvánul meg és válik elemezhetővé. Clifford Geertz szerint „A vallásos szimbólumok egyeztetik össze az adott életstílust és a sajátos (leggyakrab-

---

<sup>1</sup> Verebélyi 2010, 16–17.

ban magától értetődő) metafizikát, és úgy tartják fenn mind a kettőt, hogy egyik a másiktól nyeri autoritását.”<sup>2</sup>

Bronislaw Malinowski, a funkionalista antropológiai irányzat kiemelkedő kutatója, Durkheim társadalomtudományi kutatásai és alaptételei mentén úgy véli, hogy a kultúra minden eleme, jelenségei alapvető funkciókat töltenek be a társadalom működése és fennmaradása szempontjából. Mint írja: „Mindenfajta civilizációban minden szokás, minden tárgy, minden egyes gondolat, minden hiedelem létfontosságú funkciót tölt be, valamilyen feladatnak kell eleget tennie, s nélkülözhetetlen rész egy egészben.”<sup>3</sup> A kultúra funkcióinak meghatározásakor Malinowski társadalmi tényeket és alapvetően biológiai tartalmú célokat kapcsol egybe. Olyan emberi szükségleteket nevez meg, amelyet minden társadalomnak ki kell elégítenie, és ezt a különböző társadalmak változatos kulturális tradíciók mentén teszik meg. Ezek a hagyományok és a bennük alkalmazott kulturális reprezentációk – mítoszok, rítusok és jelképek – szoros összefüggésben állnak az egyes társadalmak sajátos ökológiai környezetéhez adaptálódott életmódjával.<sup>4</sup> Malinowski az alábbi szükségleteket nevezi meg: táplálkozás, szaporodás, testi kényelem, biztonság, pihenés, mozgás és növekedés.<sup>5</sup> A kultúrák sokféle vallásgyakorlata is helyet kap ebben a rendszerben, az antropológus a mágia és a vallás kategóriáit a „biztonság” emberi szükségletéhez rendeli. A szorongások és a halálfélelem rítusok általi oldása, azaz a biztonság érzetére való törekvés valóban meghatározó jelentőségű, általános emberi tulajdonság. Ősi eredetét a régészet bizonyítja, sokrétű formáit a vallástörténeti, vallásantropológiai kutatások dokumentálják.<sup>6</sup>

A fizikai testen kívüli szellemi lét, a test halála utáni létforma feltételezése szintén a vallások univerzális eleme, amely változatos megfogalmazásban fordul elő.<sup>7</sup> A csoport vagy az egyén fennmaradásának, (túlvilági) létének biztosítása mint alapvető vallásfunkció, sokféle történeti modellben reprezentálódott. Jared Diamond felhívja a figyelmet arra is, hogy az emberi történelem során a vallások és funkcióik változásokon mentek keresztül, azaz a vallások jellegzetes elemeinek relevanciája módosulhat, a vallásfunkcióik nem statikus kategóriák.<sup>8</sup> Bár az írás nélküli törzsi társadalmak esetében a szóbeli hagyományátörökítés jellemző, és

<sup>2</sup> Geertz 2001, 75.

<sup>3</sup> Descola – Lenclud – Severi – Tylor 1994, 124.

<sup>4</sup> Például a bárány szimbólum jelentősége a juhtenyésztő zsidó tradícióban értelmezhető, amelyre a keresztény és moszlim, báránnyal és juhhal kapcsolatos vallási jelképrendszer is épül.

<sup>5</sup> Malinowski: A biológiai és az abból származó szükségletek, valamint kulturális kielégítésük módjainak szinoptikus táblázata. Közli: Bohannon – Glazer 2006, 383.

<sup>6</sup> Thomas 2003, 209.

<sup>7</sup> Boyer 1994, 5.

<sup>8</sup> Diamond 2013, 267–305.

egy korábbi vallási fázis rekonstruálását célzó diakron elemzés nehézségekre ütközik, a kulturális antropológia törzsi kultúrák vallási életére vonatkozó szinkron kutatásai mégis fontos eredményekkel gazdagították a vallástörténetet és -elméletet. A vallásfunkciók nagyobb mérvű változásait éppen az írást kialakító korai társadalmakhoz köthetjük, így az ahhoz a korszakhoz kapcsolódó jelenségek már történeti források alapján is vizsgálhatók.

A vallásfunkciókban bekövetkező változások szempontja a halál és újjászületés tematikájára vonatkozóan is hasznosnak bizonyul.<sup>9</sup> Clifford Geertz, a szimbolikus antropológia kiemelkedő képviselője a jelentéskutatás kapcsán hangsúlyozza, a szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethosát – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, világnézetüket –, azt a képet, amelyet a pusztá valóságban létező dolgokról fenntartanak, valamint a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket is kifejezésre juttatják.<sup>10</sup>

Éppen ezért a vallásfunkciókban bekövetkező változásokat a rítusszimbólumok, vallási jelképek felől is megközelíthetjük. Az alapvetően eltérő ökológiai, gazdasági–társadalmi viszonyokat kialakító népek vallási, rituális jelképei érzékeltetik a vallási funkcióváltozásokat. Ezáltal ez a megközelítés összehasonlító aspektust is érvényesít. Az ezúttal kiemelt példák olyan rítusokban, jelképekben kifejeződő vallási tartalmakra világítanak rá, amelyekben az élet, a halál és az újjászületés témakörének jelképei az adott kultúra közegében nyerik el adekvát jelentésüket.

### **Megújulás és életerő – csoport fennmaradásának szíu rítusszimbólumai**

Az elsőként kiemelt szöveg, amely a haláleset feldolgozására, valamint az élet megőrzésére irányuló vallási funkció példája, egy vallásantropológiai forrás. Joseph Brown a bölényvadász, prérin élő oglala szíu törzsnek a 19. század utolsó harmadáig fennmaradt vallási rituáléit ismerteti Fekete Jávorszarvas, egy szíu férfi elbeszélése nyomán.<sup>11</sup> Ezek egyike a lélek megtalálása rítus<sup>12</sup> az elhunyt családtag lelkét segítő szertartás, amely a lélek megszabadítására, és a Nagy Szentséggel való eggyéválására irányul. A szertartás a gyász elviselésében is segít, ugyanakkor nem

<sup>9</sup> Diamond 2013, 290–293; Stausberg, – Engler 2018, 64.

<sup>10</sup> Geertz 2001, 75.

<sup>11</sup> Joseph E. Brown amerikai antropológus (Indiana University) 1947-ben rögzítette magnóra a rítusismertető szövegeket. Az adatközlő, Fekete Jávorszarvas (1862 k.–1950) gyermek- és ifjúkorában aktív résztvevője volt törzse vallási kultúrájának, és egyben a szakrális hagyományok avatott ismerőjévé vált. Brown hangsúlyozza, hogy Fekete Jávorszarvast „mindent átható küldetésstudat ösztönözte arra, hogy elkészítsük ezt a könyvet, amelyben elmagyarázza az oglala szíu indiánok legfontosabb szertartásait, mert azt remélte, hogy ily módon népe jobban megérti majd tulajdon indián hagyományainak igazságait” Brown 2004, 477.

<sup>12</sup> Brown 2004, 486–501.

feltételez túlvilági létet, ebben a világfelfogásban a halál megmásíthatatlanságának elfogadása az alapállás.

A rítusok között kiemelt jelentőséggel a törzs, a nép fennmaradására vonatkozó naptáncrítus bír. Az életerő biztosítása, a közösség összefogása, a csoportért vállalt áldozat a rítus legfőbb motívumai. A rítus eredetét és menetét ismertető szövegből kibontakoznak a szóban hagyományozott szertartások narratív elemei, a rítusjelképekre vonatkozó kommentárok, valamint rítusinstrukciók.<sup>13</sup> Az adatközlő részletezően tér ki valamennyi rítusszimbólumra és jelalakzatra, valamint jelentéseik értelmezésére, igazolva Victor Turner antropológiai tételét, mely szerint a rítus mindenekelőtt egy szimbolikus aktus, melynek során a cselekvéssor elemei, a környezete és a kultikus tárgyak mindegyike szimbolikus jelentéssel bír.<sup>14</sup> Mindemmel a rítus a résztvevők számára közösségi élményt is jelent, amelynek érzelmi intenzitását az biztosítja, hogy az valamennyi érzékszervre hat. Turner – Arnold van Genepp rítuselmélete nyomán – az élet folyamatát taglaló eszközként értelmezte a rítusokat. Jellemző ez a szíúk vallási életének legjelentősebb, évenként megtartott közösségi rítusára, a naptánc szertartásra is.<sup>15</sup>

A naptánc rítus a nyári (júniusi vagy júliusi) holdtöltéhez kapcsolódott, a Nagy Szentséghez címzett közösségi imaként, szent cselekedetként határozható meg, amelyet egy látomásból eredeztetett a szíú hagyomány. A rítus közösségi jellegét és célzatát számos elem erősítette. A naptánc szertartás helyszínének, „a mindenség képmását”<sup>16</sup> jelképező kunyhónak központját nyárfatörzs jelölte ki, amely az egész törzs szimbóluma: „a szent abroncs középpontjában állsz, te leszel a nép [...] az egész nép támasza leszel.”<sup>17</sup> A szertartás vezetője is ezt hangsúlyozza: „Vákántánka, tekints rám, mert a népet képviselem.”<sup>18</sup> A bölényvadászat előtti szertartás a vadászszákmány tiszteletét és jelentőségét is tudatosítja: „E bölény testvérből él a mi népünk; ő adja nekünk otthonainkat, ruháinkat, táplálékunkat, mindent”.<sup>19</sup> A forrás alapján megállapítható, hogy a megújulás, fennmaradás rítus általi biztosítását elsősorban a csoportra értették, ahogy ez kifejeződik a szertartáson résztvevők közös kiáltásában is: „...Vákántánka, felajánlom Neked a pipát, hogy élhessen az én népem!”<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Újvári 2015.

<sup>14</sup> Turner az afrikai ndembuk körében 1950–1954 között folytatott antropológiai kutatómunkája alapján fogalmazta meg többek között a vallásgyakorlatra, a rítusok kulturális szerepére vonatkozó nézeteit. Turner 2002, 11–16, 67.

<sup>15</sup> Brown 2004, 535–566.

<sup>16</sup> Brown 2004, 546.

<sup>17</sup> Brown 2004, 541.

<sup>18</sup> Brown 2004, 543.

<sup>19</sup> Brown 2004, 545.

<sup>20</sup> Brown 2004, 537.

Mindez explicit módon fejeződik ki az alábbi részben is: „Szent rítust hívunk most életre, amely egész népünk javára válik”<sup>21</sup> valamint: „Tetteitekkel ma megerősítettétek népünk szent abroncsát. Szent középpontot hoztatok létre, amely mindig veletek lesz, és szorosabb rokonságra léptetek a mindenség dolgaival.”<sup>22</sup>

A naptánc-rítus fizikai tortúrát vállaló résztvevőinek szertartási szövege is a közösség túlélését, fennmaradásának biztosítását hangsúlyozza: „Vákántánka, légy kegyes hozzám, hogy élhessen az én népem! Ezért áldozom föl most magamat.”<sup>23</sup> Ide kapcsolódik Durkheimék azon megállapítása, amely az áldozatvállalást mint beavatási, aszketikus rítust a „a főbb rituális attitűdök” kultikus funkciói közé sorolja, és „a fájdalom megszentelő ereje”-nek jelentőségét hangsúlyozza.<sup>24</sup>

Tehát a törzs élelemforrását biztosító nyári bölényvadászat előtt megrendezett legjelentősebb vallási eseménynél jellemzően a csoportidentitás erősítése a domináns tényező. A humánetológiai és a kulturális antropológiai kutatások az archaikus és több tízezer éven át domináló emberi társadalmi szervezetekben egybehangozón az erős csoportkohézió, csoportidentitás jelentőségére mutatnak rá. Csányi Vilmos megállapítása szerint a rítusoknak – a humán viselkedéskomplexum egyik meghatározó komponenseként – elsősorban a csoportélet összehangolásában van alapvető szerepük.<sup>25</sup> Az egyes ember elsősorban a csoportja tagjaként határozza meg magát, így a megújulás, az élet folytonosságának eszméje a törzs léteéhez, fennmaradásához, és az ezt biztosító közös vadászat eredményességéhez kapcsolódik. Ennek megfelelően a szíu naptánc rítus fő törekvése, az életerő biztosítása egyértelműen a csoportra vonatkozik: „e nagy szertartás révén, bőven áramlik majd az erő a törzs életébe.”<sup>26</sup> Diamond rámutat, hogy a társadalmi változások a vallásfunkciókban is eltérést indukálnak, az alábbiakban kiemelt példa, úgy vélem, jól bizonyítja ezt.

### **Halál és újjászületés – az egyén halhatatlanságának egyiptomi és görög vallási jelképei**

A korai, élelemtermelő társadalmakban és államokban, például az ókori mediterrán térségben, elsősorban az ókori folyamvölgyi kultúrákban, a pusztulás és a megújulás vallási témakörében fokozatosan előtérbe került az egyén sorsa, halál utáni léte, jelképrendszerében pedig a növényi szimbolika.<sup>27</sup> A földbe kerülő, „eltemetett”

<sup>21</sup> Brown 2004, 582.

<sup>22</sup> Brown 2004, 565.

<sup>23</sup> Brown 2004, 553; 559.

<sup>24</sup> Durkheim 2003, 277–299.

<sup>25</sup> Csányi 2000.

<sup>26</sup> Brown 2004, 566.

<sup>27</sup> Dobrovits 1979, 59.

gabona kicsírázása és a vegetáció tavaszi újjáéledése az egyén halált követő, a túlvilági létben való kiteljesedésének eszméjeként több ókori vallás domináns elemévé vált. A gabona vallási szimbolikájának számos ókori földművelő kultúrából ismert a mitológemája és jelképisége, amelyet többek között mezopotámiai, egyiptomi, görög források,<sup>28</sup> vallási szövegek és irodalmi és vizuális alkotások is megőriztek.<sup>29</sup>

A Nílus-menti mezőgazdaságra, gabonatermesztésre épülő ókori Egyiptom vallási kultúrájában fontos szerepet játszó Ozirisz-kultusz megfelelő példa a témánk szempontjából, hiszen tökéletesen példázza az élet folytonosságának, az egyén halálon túli életének vallási eszméjét, azaz a halál miatti szorongás oldásának, mint vallásfunkciónak az erősödését. Az egyiptológusok sírmellékletek, sírfestmények, koporsófeliratok és a *Halottak könyve*<sup>30</sup> fennmaradt gyűjteményei alapján tárták fel és értelmezték a halotti kultuszhoz kapcsolódó tanokat, mítoszokat és jelképeket. A Nílus-delta keleti részének helyi vegetáció-istene az Óbirodalom korától kezdődően éppen azért játszott egyre fontosabb szerepet a vallási életben, mivel a mitológemája a halál utáni lét ígétét hordozta az egyiptomiak számára. Ozirisz kultúrhérosz,<sup>31</sup> meghaló–feltámadó istenség, az alvilág királya és egyben „az élet ura”.<sup>32</sup>

Ozirisznek a természet, elsősorban a vegetáció termőerőit megszemélyesítő alapvető szerepköre végigkísérte az óegyiptomi kultúra korszakait. A növényzettel való rokonságát az egyiptomi ikonográfiai hagyomány is hangsúlyozza: zöld színű testtel, gyakran fákkal, szőlőindával vagy gabonákkal körülvéve ábrázolták. Az Ozirisz-vallás jellegzetes kultikus tárgyai közé tartozott a magyakkal teleültetett szarkofág, az ún. gabona-Ozirisz, amely a csírázó magok révén az isten újjászületésének szimbóluma.<sup>33</sup> Plutarkhosz a római korban is jelentős egyiptomi Ozirisz kultuszról írt értekezésében azt írja az istenről: „őserőnek, a teremtés okának, a mag lényegé-

<sup>28</sup> Plutarkhosz 1986.

<sup>29</sup> Surányi 1987, 396–398.

<sup>30</sup> Az a halotti kultúrával kapcsolatos óegyiptomi eredetű mondásgyűjtemény (*A nappali előjövétel*), amelyet a *Halottak könyve* címen tartunk számon, már az Óbirodalom korából is ismert sírkamra feliratokra, koporsófeliratokra vezethető vissza, de a Középbirodalom vége felé, Kr. e. 1550 körül szerkesztették 192 fejezetből álló gyűjteménnyé, amelyből néhány ezer példány (teljes és töredékes) maradt fenn. Kemp 2007, 10–13, 18.

<sup>31</sup> „Oszirisz mindjárt uralkodása kezdetén arra ösztönözte az egyiptomiakat, hogy változtassanak durva és egyszerű életmódjukon, megismertette velük a föld terményeit, törvényeket adott, és megtanította őket, hogy hogyan kell tisztelni az isteneket.” Plutarkhosz 1986, 18.

<sup>32</sup> *Halottak könyve*, 13. Kemp 2007, 53; Kákosy 1979, 315–317.

<sup>33</sup> „A gabona-Oziriszek jól ismertek a régészeti anyagból is: ...gabonából és földből formázott, mumifikált és gyakran itüphallikus emberalakot ábrázoló, általában múmiavászonnal betekert, maszkot viselő és sólyomfejes koporsóba helyezett figurák.” Schreiber 2008, 30; Dobrovits 1979, 63–68.



nek tartják.”<sup>34</sup> Ugyanakkor kritikusan ír arról a nézetről, amely szerint „amikor az elvetett mag a földben rejtőzik, Oszirisz el van temetve, de tüstént feléled és újból megjelenik, amikor a csírázás megkezdődik.”<sup>35</sup> Az abüdoszi szimbolikus Ozirisz-sír, az Oszirieion központjában is a gabona és a víz a jelképisége dominált: „középen egy víz által körülvelt mesterséges dombon az isten újjászületését szimbolizáló gabona sarjadt. A víz és a gabonamagvak a későbbiekben is az isten testének és általában Ozirisznak a legfőbb szimbólumai maradtak.”<sup>36</sup>A növények és termények életciklusa az élet pusztulást követő megújulásának a jelképévé vált, ezzel összefüggésben az elhunyt halál utáni létét példázza az alábbi koporsófelirat: „árpaszem vagyok, sohasem pusztulok.”<sup>37</sup>

A források számos esetben rávilágítanak a vallási életben oly domináns egyiptomi halotti kultusz individuális jellegére: „Add, hogy nagy legyek az égben, / Amilyen nagy te vagy az istenek között!” (*Halottak könyve* 136.A)<sup>38</sup> Az elhunyt egyenesen a legfőbb istenségek patronálását kéri: „A fiad vagyok, atyám, Ré, tedd ezt meg nekem, életemért, üdvömért, egészségemért” (*Halottak könyve* 175).<sup>39</sup> Az elhunyt túlvilági útját segítő védelmező szövegek ennek megfelelően általában egyes szám első személyben íródtak. A veszedelmek között haladó túlvilági sorsuk irányítását igyekeztek a varázsszövegek által biztosítani, tehát a végleges pusztulás, a halál miatti szorongás oldása, a túlvilági lét, végső soron az élet folytonosságának biztosítása nevezhető az egyiptomi halotti kultusz domináns vallásfunkciójának. Mindez az Ozirisz mítosz és túlvilághit mellett temetési rítusok és szakrális műalkotások (tárgyi eszközökkel ellátott díszes sírok) hagyományában és az Oziriszhez való kapcsolódásban is kifejezésre jutott: „Megnyitom a Túlvilágot, / hogy lássam atyámat, Oziriszt, elúzóom a sötétséget. / Én vagyok, akit szeret.”<sup>40</sup>

Az egyiptomihoz hasonlóan gazdag forrásanyag jelzi a görög kultikus élet növényi ciklikussághoz kapcsolódó hagyományait, amelyek az ősi neolitikus földművelési és termékenységi rítusok örökösei. Démétér és Perszephoné mítoszáét és a hozzájuk kötődő kultusz néhány elemét írásos emlékek és ábrázolások is megörökítették, amelyeken a gabonakalászok és a föld terményei az istennő jellegzetes attribútumai. Démétér fő kultuszközpontja az attikai Eleusziszben volt, ahol az istennőhöz kötődő legfontosabb mítoszokat elevenítették fel titkos misztériumok keretében a Kr.e. 15. századtól az 5. századig, azaz mintegy 2000 éven át zajlottak az őszi (Nagy Misztériumok) és tavasi kultuszok (Kis Misztériumok).

<sup>34</sup> Plutarkhosz 1986, 36

<sup>35</sup> Plutarkhosz 1986, 65.

<sup>36</sup> Schreiber 2008, 30.

<sup>37</sup> Kemp 2005, 20.

<sup>38</sup> Fábrián 2008, 20.

<sup>39</sup> Kemp 2007, 28.

<sup>40</sup> Kemp 2007, 52.

A Démétér és Perszephoné történetét elbeszélő homéroszi himnusz<sup>41</sup> az évszakok váltakozását Perszephoné alvilági és földi tartózkodási helyének cserélődésével magyarázó aitiológiai mítoszt örökít meg. Ezen felül az eleusiszi kultikus hagyomány kialakulását is elbeszéli, az istennőhöz, „bőkezű Démétér, tavasz, ősz úrnője”-hez kapcsolva azt. A himnusz a következőképpen hangsúlyozza a kultusz isteni eredetét:

Démétér vagyok, isteni nép és  
Földi halandók legkegyesb nagy megsegítője.  
Rajta tehát, építsen nagy szentélyt s vele oltárt  
Nékem egész néped meredek falnál, hol a város  
Végződik, dombháton, a Kallichoron közelében.  
S megtanítom szertartásomra a népet.

Kerényi Károly *Ariadné* című tanulmányában is hangsúlyozza, hogy „A halálban születés antik értelemben mindennél inkább nevezhető »misztikusnak«; az eleusisi misztériumok esetében ilyesfajta születésről volt szó.”<sup>42</sup> A Démétér és Perszephoné mítosz központi eleme, a Hádész által elrabolt, alvilágba kerülő leány miatti gyász, és a visszatérése feletti öröm a földbe kerülő/elpusztuló gabona tavaszi újjáéledésével áll párhuzamba.<sup>43</sup> Az eleusiszi misztériumkultuszban a termékenység biztosítása összekapcsolódott a halál utáni lét vallási eszméjével. Hegyi Dolores is hangsúlyozza, hogy „A túlvilági boldogság ígérete a görög vallásosságban először az eleusisi misztériumokban hangzik el, s az ígéret kizárólag a beavatottaknak szól.”<sup>44</sup>

Már a homéroszi *Démétér himnusz* is megörökítette ezt a hitet: „Boldog a földi halandók közt, aki látta e titkot, / Ámde ki nem részes szent titkában, sohasem lesz / Ily boldog még holta után sem az éji homályban.”<sup>45</sup> Kerényi Károly szintén utal egy Szophoklész szövegrészre, amely az eleusiszi beavatottak számára életet ígér a halálban, szemben azokkal, akik nem részesülnek a beavatásban.<sup>46</sup> Ez utóbbiak számára Hádész vígasztalan, reménytelen hely.<sup>47</sup> Egy Pindarosz-töredék ugyancsak az eleusiszi beavatottak halál utáni kiváltságára vonatkozó hitet

<sup>41</sup> Homérosz 1952, 168–175.

<sup>42</sup> Kerényi 2003.

<sup>43</sup> Kerényi 1991, 34–41., 120–123.

<sup>44</sup> Hegyi 2002, 70.

<sup>45</sup> Homérosz 1952, 175.

<sup>46</sup> Kerényi 1984, 461.

<sup>47</sup> Vö. Szophoklész töredék az eleusiszi misztériumokról: „Ó, háromszorosan boldogok a halandók közt azok, akik e misztériumokon elmélkedtek, mielőtt a Hádészba jutnak; egyedül ők élhetnek majd; a többiek számára minden csak szenvedés lesz” – idézi: Eliade 1994, 255.

fogalmazza meg: „Boldog ki látta ezt, mielőtt a föld alá kerül! Ismeri az élet végét! Kezdetét is ismeri.”<sup>48</sup>

### Összefoglalás

A halálfélelem rítusok általi oldása, a csoport vagy az egyén fennmaradásának, túlvilági létének biztosítása mint alapvető vallásfunkciók, sokféle történeti modellben reprezentálódnak. A néhány kiragadott példa alapján szembevetendő a különbség, amely az eltérő gazdasági és társadalmi rendszert kialakító embercsoportok kultikus életének jellegzetes vonásaiból kirajzolódik. A vadászó–zsákmányoló horda és törzsi társadalmak a megújulás, fennmaradás rituális biztosítását elsősorban a csoportra vonatkoztatták, szimbólumaik a vadászatból megszerezhető fő élelemforrásaik köré csoportosultak. Ezzel szemben a földművelésen alapuló korai államokban, például az ókori folyamvölgyi és mediterrán kultúrákban, a pusztulás és megújulás kérdéskörében előtérbe került az egyén sorsa, halál utáni léte, jelképrendszerében pedig a növényi életciklus modellje.

### Irodalom

- Boyer, P.: *The Naturalness of Religious Ideas*. University of California Press, Los Angeles, 1994.
- Brown, J. E.: *A szent pipa. Az oglala sziúk hét rítusa Fekete Jávorszarvas elbeszélésében*. Osiris, Budapest, 2004.
- Csányi V.: Az emberi természet. *Magyar Tudomány* 2000/4. pp. 397–417.
- Descola, P. – G. Lenclud, G. – C. Severi, C. – A. Tylor, A.: *A kulturális antropológia eszméi*. Osiris–Századvég Kiadó, Budapest, 1994.
- Diamond, J.: *A világ tegnapig. Mit tanulhatunk a régi társadalmaktól?* Typotex, Budapest, 2013.
- Dobrovits A.: Egyiptom és a hellenizmus. In: Dobrovits Aladár: *Egyiptom és az antik világ*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, pp. 23–99.
- Durkheim, E.: *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Budapest, 2003.
- Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Osiris–Századvég, Budapest, 1994.
- Fábián Z. I.: A Halottak Könyve a thébai nekropolisz újbirodalmi sírjaiban. *Ókor* 2008. VII. évf. 1–2. szám, pp. 14–28.

<sup>48</sup> Idézi: Eliade 1994, 255, vö.: Clement of Alexandria, *Miscellanies*: “In speaking of the Eleusinian mysteries, Pindar adds”: “Blessed is he who sees them and goes beneath the earth; he knows the end of life and knows its Zeus-given beginning.” [https://www.loebclassics.com/view/pindar-fragments/1997/pb\\_LCL485.385.xml](https://www.loebclassics.com/view/pindar-fragments/1997/pb_LCL485.385.xml) letöltés: 2020. 01. 10.

- Geertz, C.: A vallás mint kulturális rendszer. In: Geertz, C.: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Osiris, Budapest, 2001. pp. 72–118.
- Hegy D.: *Polis és vallás*. Osiris, Budapest, 2002.
- Homérosz: Déméterhez. *Világirodalmi antológia* I. kötet Ókor. Szerk. Szilágyi J. Gy. – Trencsényi-Waldapfel I. Fordította: Devecseri G. Tankönyvkiadó, Budapest, 1952, pp.168–175.
- Kákósy L.: *Ré fiai*. Gondolat, Budapest, 1979.
- Kemp, B.: *Az egyiptomi Halottak Könyve: bevezetés*. Corvina, Budapest, 2007.
- Kerényi K.: Prótozonos Koré. In: Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Budapest, 1984, pp. 427–471.
- Kerényi, C.: *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1991.
- Kerényi K.: Ariadné. *Ókor* 2003/1. (2. évfolyam) 37–46.
- Malinowski, B.: A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannan, Paul – Glazer, M.: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 2006, pp. 380–405.
- Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz*. Európa, Budapest, 1986.
- Schreiber G.: Az isteni sír. *Ókor* 2008. VII. évf. 1–2. szám, pp. 29–38.
- Stausberg, M. – Engler S. (szerk.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford University Press, Oxford, 2018.
- Surányi D.: *Lyra florum. – A növények örök himnusza*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1987.
- Thomas, L.-V.: A szent és a halál. In: Ries, J. (szerk.): *A szent antropológiája*. Typotex, Budapest, 2003, pp. 209–251.
- Turner, V.: *A rituális folyamat*. Osiris, Budapest, 2002.
- Újvári E.: „Éberem kell figyelnie minden jelre, amit adtál nekünk” – A sziú rítus-szimbólumok eredete In: Újvári E. „Jelet hagyni” *Vizuális alkotások és rítusok szemiotikai elemzése*. Jel-Kép-Tér 1. SZEK-JGyF Kiadó, Szeged, 2015, pp. 277–294. <http://www.jgypk.hu/kiado/termek/jelet-hagyni-e-book/> (letöltés: 2020. 09. 14.)
- Verebélyi K.: Hogyan értelmezhetők a rítusok? In: Barna G. – Gyöngyössi O. (szerk.): *Rítus és ünnep*. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2010, pp. 15–29.

Zsizsmann Endre

## A NAGY ENGESZTELÉS-NAPI BÖJT ÉS A MEGÚJULÁS KAPCSOLATA

*„Kérlek azért titeket, testvéreim, az Isten irgalmasságára,  
hogy okos istentiszteletként szánjátok oda magatokat  
élő, szent, Istennek tetsző áldozatul,  
és ne igazodjatok e világhoz,  
hanem változzatok meg [μεταμορφωσθε]  
értelmeitek megújulásával [αντακαινοσισ],  
hogy megítélhessétek,  
mi az Isten akarata, mi az,  
ami jó, ami neki tetsző és tökéletes.”  
Róm 12,1–2<sup>1</sup>*

Ebben a tanulmányban arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen összefüggés áll fenn a nagy engesztelés-napi böjt és a megújulás között. A nagy engesztelés-nap héber megnevezése: יום כפור. A יום כפור Izrael egyik legfontosabb ünnepe, melyet a Tisri (hetedik) hónap 10. napján tartottak. Hosszabb leírását a Lev 16-ban olvassuk, a Lev 23,27–32 és a Num 29,7 – 12 pedig rövidebb instrukciókat tartalmaz ez ünnep kapcsán. Az ünnep megnevezése – יום כפור – igen kevésszer, mindössze két helyen szerepel a héber biblia (Biblia Hebraica Stuttgartensia) lapjain (Lev 23,27–28; 25,9). Karasszon István professzor szerint ez a ritka előfordulás arra utal, hogy az ószövetségi időkben a nagy engesztelési nap mint ünnep nem létezett.<sup>2</sup> Hasonló véleményt képvisel Noel Freedman is, aki szerint a nagy engesztelés napja megünneplése a babiloni fogság utáni korra tehető.<sup>3</sup> Ezzel szemben Jacob Milgrom úgy vélekedik, hogy a יום כפור-t már a babiloni fogság kora előtti időben ünnepelték.<sup>4</sup> Hogy mikortól kezdték ünnepelni a nagy engesztelési napot az problémás, de tény, hogy mai napig Izrael egyik legjelentősebb ünnepe, különösen a Második Templom korától kezdve (Kr. e. 516–Kr. u. 70). A יום כפור lényege a rituális és erkölcsi értelemben vett megtisztulás, önsanyargatás.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 2014-es Revideált Új (Biblia)fordítás (RÚF 2014).

<sup>2</sup> Karasszon 1994, 48.

<sup>3</sup> Freedman 772.

<sup>4</sup> Milgrom 1991, 1070–1071.

<sup>5</sup> Kalimi 2011, 75.

A Misné Tora 1,1<sup>6</sup> a Lev 23,32 alapján kimondja, hogy יום-כפור-kor nem szabad dolgozni: "כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" = „semmilyen munkát nem végezhettek”. Ez a rendelkezés igaz minden szombatra, de יום-כפור-ra különösen is. Aki megszegi a שַׁבָּת-i munkatilalmat, büntetést kap. Megkövezik. Aki azonban a יום-כפור-kor végez munkát (מְלָאכָה) annak a büntetése a כָּרַת vagyis az, hogy ki kell vágattatnia. A Misné Tora 1,4 szerint a hagyomány azt tartja, hogy az önsanyargatás – נִפְשֵׁתֵיכֶם – nem más mint böjt, vagy böjtölés – הַצּוּם.<sup>7</sup> A nagy engesztelés-nap jelentőségét in nuce két pontban így foglalhatjuk össze: egyrészt *kötelező munkaszüneti nap*, másrészt pedig *kötelező böjti nap*.<sup>8</sup>

Hipotézisünk a következő: a nagy engesztelésnap böjt célja a megújulás. Ez a megtérésben, vagyis a יהוה-hoz való visszatérésben és a kiengesztelődésben valósul meg. A kiengesztelődés kétirányú: vertikális (Isten-ember kapcsolat) és horizontális (ember-ember viszonya). Hipotézisünk igazolását nyelvi alapozással indítjuk, melyben a héber שׁוּב és a כָּפַר igék jelentésével foglalkozunk. Ezt követően arra a kérdésre keressük a választ, hogy miképpen böjtöltek a nagy engesztelés-napján? Ehhez a rabbinikus tradícióból (főként *Misna Joma 8*) idézünk, majd szintén rabbinikus hagyomány alapján szólunk a kiengesztelődés és a megtérés kérdéséről a יום-כפור összefüggésében.

## I.

### 1. A צוּם és derivátumainak ószövetségi jelentése<sup>9</sup>

Az Ószövetség héber szövegében leggyakrabban a צוּם ige jelöli a böjtölés aktusát. Az ugariti nyelvben a צוּם ige megfelelője a *zm*. A צוּם ige arabul *šāma*, etióp nyelven *šōma*, szír nyelvben pedig a *šām*. Az indo-európai *ne-edtis* gyök jelentése: nem enni. A צוּם ige jelentése: éhezni, koplalni, üres, korgó gyomorral lenni, böjtölni. A צוּם ige főnévi derivátuma צוּם, ami böjtöt jelent. A böjtölés formáját tekintve lehet egyéni és közösségi. Az egyéni böjt oka lehetett a gyász (בְּצוּם+עֲנָה Zsolt 35,13), vagy lehetett a sírás és kesergés kísérője (בְּצוּם + בְּכָה Zsolt 69,11). Az egyéni böjt motivációja továbbá a bűnbánat (2Sám 12,16.21.23; 1Kir 21,27). A böjt az egyéni bűnvallás kísérője (Neh 1,4; Dán 9,3). A közösségi böjt oka

<sup>6</sup> Maimonidész: *Misné Tóra, Pibenőnap Tisri hó 10-én*.

<sup>7</sup> Maimonidész: *Misné Tóra, Pibenőnap Tisri hó 10-én*.

<sup>8</sup> Zsizsmann Endre: A nagy engesztelés-napi böjt, avagy visszatérés יהוה-hoz. In: *A tudás ösvényén II*. Ecumene Doktori Iskola kiadványa. Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2020, 120–121 (Zsizsmann 2020).

<sup>9</sup> A kérdés részletesebb kifejtését lásd Zsizsmann Endre: *A zsákeruha-viselés és a böjt kapcsolata az Ószövetségben* In: *A tudás ösvényén I*. Ecumene Doktori Iskola kiadványa. Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2019, 31–41 (Zsizsmann 2019).

lehetett a gyász (1Sám 31,13; 1Sám 1,12), vagy a vesztes csata utáni bűnbánat és újabb csata előtti könyörgés a győzelemért (Bír 20,26; 1Sám 7,6). Természetesen komoly böjti ok volt a babiloni fogság mint krízis (Ézs 58,3; Jer 14,12). Deutero-Ézsaiás kifogásolja a formális vallási böjtöt, mert az nem Jahvenak szól (צִמְתָּוּ). Rendkívüli alkalmak is indokoltá tették a böjtölés gyakorlatát (Eszt 4,16; Ezsdr 8,23).<sup>10</sup> A צוֹם ige főnévi derivátuma gyakorta jelöl böjti időt vagy időszakot, így beszélhetünk böjt-napról (יּוֹם צוֹם – Ézs 58,3; Jer 36,6), vagy meghatározott böjti napokról: négy ilyen napról beszél Zak 8,19. Több bibliai helyen olvasunk a böjt kihirdetéséről, elrendeléséről (קָרָא צוֹם – 1Kir 21,9.12; Ézs 58,5; Jer 36,9; Jón 3,5; Ezsdr 8,21; 2Krón 20,3). A böjt azonban összefügg az önsanyargatással. Az וַפֶּשַׁח עֲנָה נֶפֶשׁ בְּצוֹם szerkezet jelentése: önmagát böjttel megbüntetni, önmagát sanyargatni (Zsolt 35,13; Ézs 58,5; Jóel 2,12; Eszt 4,3; Zsolt 69,11; 109,24; Dán 9,3; Neh 9,1).<sup>11</sup>

## 2. Hogyan kellett יום-כפור böjtölni?

Kérdésünk megválaszolására először a *mJoma 8,1*-et<sup>12</sup> idézzük:  
*mJoma 8,1*:

יּוֹם הַכַּפּוּרִים אָסוּר בְּאֵכִילָה וּבִשְׂתֵּי וּבְרִחִיצָה  
וּבְסִיבָה וּבְנִעִילַת הַסַּנְדֵּל וּבְתַשְׁמִישׁ הַמַּשָּׂה.  
וְהַמְלִיךְ וְהַפְּלֵה יִרְחֲצוּ אֶת פְּנֵיהֶם, וְהִתְקַהּ תִּגְעַל  
אֶת הַסַּנְדֵּל, דְּבָרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְחֻקֵּי  
אֲסוּרִין.<sup>13</sup>

A nagy engesztelési napon tilos az evés, és az ivás és a tisztálkodás és a szandál viselése és a közösülés.<sup>14</sup>

Ezen előírás szerint יום-כפור tilos minden élvezet gyakorlása. Ahhoz, hogy a יום-כפור-ra előírt szigorú böjt elviselhető legyen, a יום-כפור előestéjéig lehetett enni. Ez egyben felkészülés a másnapi böjtre. Ezt az étkezést מִפְּשַׁח נֶפֶשׁ névvel illették. Ezt a böjtölést előkészítő étkezést a יְהוּדִים לְשֵׁם יְהוָה imádság elmondása előzi meg. Ekkor gyertyát is gyújtottak.<sup>15</sup> A *Kippurim 2,4*<sup>16</sup> szerint közösségi böjtnapokon tilos dolgozni, tisztálkodni, az olajjal való megkenést gyakorolni,

<sup>10</sup> Baumgartner 2001, 1012.

<sup>11</sup> Baumgartner 2001, 1012.

<sup>12</sup> A rabbinikus szövegekre való hivatkozásnál az alábbi elvet követjük: b = babiloni talmud; m = misna; t = toszefta.

<sup>13</sup> [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Joma.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Joma.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en) (letöltés: 2019. 09. 04.)

<sup>14</sup> Zsizsmann 2020, 121.

<sup>15</sup> Steinsaltz 2000, 198.

<sup>16</sup> Liebermann 1962.

sarut viselni, nemi életet folytatni. A *Kippurim 2,4* többlete a *mJoma 8,1*-hez képest a munkatilalom foganatosítása.<sup>17</sup> A *mJoma 8,1*-hez képest további adalékkal szolgál a *bJoma 73b*, ahol szintén szerepel az olajjal való megkenés tiltása.

מתני' יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה      יום-יום כפור  
 וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש      olajjal való megkenése, a tisztálkodás,  
 המטה      a szandál viselése és a nemi közösülés.<sup>18</sup>

A *mTaanit 2,1* is a bűjtölés módjáról szól. Az alábbi szövegrészletben a hamuhintés gyakorlata egyértelműen a bűjt külső megnyilvánulása. A *mTaanit 2,1* szerint a bűjt célja a gonosz úttól, életformától való elfordulás, tehát a megtérés (felolvasásra kerül a Jón 3,10 és a Jóel 2,13). A *mTaanit 2,1*-hez képest a Toszefta kiegészítést ad. A *Kippurim 1,8* ugyanis megnevezi a kötelező heti bűjtnapokat (hétfő és csütörtök). A hétfő és a csütörtök közösségi bűjtnap. E két nap közösségi volta abban állt, hogy ekkor zsinagógái istentiszteletet tartottak, melyen Tóraszakaszokat olvastak fel.<sup>19</sup>

## II.

Hipotézisünkben kijelentettük, hogy a nagy engesztelés-napi bűjt és a megújulás először a Jahvéhoz való visszatérésben valósul meg. A következőkben előbb az Ószövetség megtérést jelölő fogalmait tekintjük át, majd a nagy engesztelés-napi bűjt és megtérés összefüggését mutatjuk be a rabbinikus tradícióból vett utalásokkal, szemelvényekkel.

### 1. A megtérés fogalma az Ószövetségben

Az Ószövetségnek nincs egyetlen, a megtérés jelölésére vonatkozó külön terminusz technicusza. A megtérést mind az Ó-, mind az Újszövetség több kifejezéssel írja le. A leggyakoribb ide tartozó szó a שׁוּב ige. Jelentése: visszatérni, visszafordulni, vagy megfordulni. Vallási-erkölcsi értelemben a שׁוּב egy korábbi rossz döntés megváltoztatását jelenti. Ha a vizsgált שׁוּב ige ószövetségi előfordulásainak számát vesszük alapul, meglepő megállapításra juthatunk: az Ószövetségben összesen 1056x szerepel és ebből mindössze 118x hordoz vallásos jelentéstartalmat. A legfontosabb bibliai előfordulások (Ám: 5x; Hós: 7x; Ézs:

<sup>17</sup> Neusner 1992, 290.

<sup>18</sup> Zsizsmann 2020, 119–128.

<sup>19</sup> Neusner, Jacob: *The Tosefta. An Introduction. Studies in the History of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992, 289.



28x; Jer: 20; Ez: 16x; Ezsdr–Krón: 3x; Deut, Deut-Ézs, Zak, Mal, Zsolt: 5x).<sup>20</sup> A שׁוּב ige qalban azt jelenti, hogy megfordulni, megtérni. Aki megtér, menetirányt változtat, vagyis a korábbihoz képest ellentétes irányban indul el. A שׁוּב ige általános értelemben vett visszatérést jelent az alábbi bibliai helyeken: Gen 14,7; Józs 2,22; Bír 14,8; 2Kir 9,18. Ha a שׁוּב ige מן prepozíciós formában szerepel, akkor egy úttal jelezhető azt, hogy a visszatérés, visszafordulás honnan történt (Bír 3,19; 2Kir 2,25; Ruth 1,22).<sup>21</sup> Az ószövetségben az egyén, és a közösség a gonosztól (רָשָׁע), gonosz, rossz úttól (דֶּרֶךְ הַרְעָה vagy דֶּרֶךְ הָרָע) – 14x, mint korábbi életútól (דֶּרֶךְ) 6x, a gonosztól (רָעָה) – 3x, gonosz cselekedetektől (רַעִים מַעֲלִילִים) – 2x, erőszaktól (חַמָּס) – 1x, vétektől (חַטָּא) 4x kell hogy elforduljon.<sup>22</sup> A שׁוּב ige jelentheti azonban azt is, hogy valaki elfordul valakitől (1Sám 24,2; 2Sám 2,26–30). Aki vétkezik Jahve Tórája ellen, az már elfordult Jahvétől (Jer 32,40). Teológiailag a megtérés mindenképpen a Jahvéhoz való visszatérést és annak lehetőségét, vagy parancsát jelzi (לְ- prepozícióval: 1Kir 8,33.48; 2Kir 23,25; Jer 3,7; 4,1; עַד Hós 14,2; Ám 4,6.8.11; Ézs 9,12.22; Jób 22,23; Deut 4,30). A megtérés azonban számos helyen Jahve kimondott parancsa, elvárása. A Zak 1,3-ban Jahve azt parancsolja népének, hogy térjen vissza hozzá és ígéretet ad: Ő is visszatér a néphez. A שׁוּב utalhat arra is, hogy valamitől elfordulni, valamit elhagyni. Isten nem tér el ígéreteitől, vagyis hű önmagához. Ha Jahve választott népe nem tér hozzá, nem változtat ítéletén, ami a babiloni fogság lett (Jer 4,28). Jeroboám, Izrael királya nem hagyott fel bűnös életútjával (דֶּרֶךְ), vagyis nem tért vissza Jahvehoz (1Kir 13,33). Az Ex 32,12-ben Mózes könyörög a népért, hogy hogy szűnjék meg Jahve haragja (חַרֹּן). Ézs 59,20-ban olvassuk, hogy Jahve Sion Megváltója lesz, ha a választott nép megtér hozzá a bűnből (רָשָׁע).<sup>23</sup> A megtérés irányváltás: jelenti egyrészt a gonosztól való elfordulást és a Jahvéhoz való odafordulást, aki Jahve Tórája szerint él, az tartózkodik a gonosztól – יָדוּ מֵעָוֹל (Ez 18,8).<sup>24</sup>

## 2. A megtérés rabbinikus értelmezése

A שׁוּב ige rabbinikus irodalomban is előfordul, csakhogy az ószövetségi betű szerinti értelméhez képest leginkább átvitt értelemben használatos. יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְנִשְׁוֹבָהּ = hozz vissza magadhoz Jahve, mert mi megtérünk (הֲשִׁיבָנוּ – 5. ké-

<sup>20</sup> Kittel, Gerhard (szerk.): *Theological Dictionary of the New Testament*. A–N. Volume IV., Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1967, 984.

<sup>21</sup> Baumgartner 2001, 1427–1430.

<sup>22</sup> Kittel 1967, 984.

<sup>23</sup> Baumgartner 2001, 1427–1430.

<sup>24</sup> Baumgartner 2001, 1433.

rés – v. ö. JerSir 5,21). A שׁוּב ige főnévi alakja: שׁוּבָה (Ézs 30,15) ami a rabbinikus írásokban תְּשׁוּבָה formában szerepel. Az Ézs 30,35 kapcsán ezt írja Rabbi Eliezer: כַּגֵּאֵלִים אִם יִשְׂרָאֵל עוֹשִׂים תְּשׁוּבָה = amikor Izrael megtér, megváltatik. A Damasc. 9,15B a megtérés szövetségéről – בְּרִית תְּשׁוּבָה beszél.<sup>25</sup> A תְּשׁוּבָה a LXX-beli megfelelője a μετάνοια.<sup>26</sup> A megtérést történéseit az עֲשֵׂה תְּשׁוּבָה kifejezés is körülírhatja, ami a שׁוּב ige szinonimájának felel meg. Külön érdekesség az, hogy az עֲשֵׂה תְּשׁוּבָה kifejezésben az עֲשֵׂה nem vonatkozik emberi törekvésre, vagy bűnbánatra. A תְּשׁוּבָה magasztos voltát hirdeti a *ḤJoma 86a.b*: גְּדוּלָה תְּשׁוּבָה magasztos, csodálatos a tesuva. Ezt a gondolatot viszi tovább Rabbi Jaaqob is, aki szerint Jobb egy óra *tesuva* jó cselekedettel ebben a világban, mint az egész túlvilági lét (*Ab. 4,17*).<sup>27</sup>

A תְּשׁוּבָה vagyis a megtérés feltétele annak, hogy Jahve megbocsásson az embernek. Jahve tehát a megtérést elvárja az embertől. A megtérés nem jelenthet csupán belső lelki változást (Józs 24,23; Ez 18,31; Jer 4,4; Hós 10,12), annak konkrét jelei kell, hogy legyenek éspedig a cselekedetekben. A megtérésnek két fókuszpontja van: egyfelől fel kell hagyni a gonosszal (Ézs 33,15; Zsolt 15; 24,4), másfelől pedig jót kell tenni (Ézs 1,17; 58,5; Jer 7,3; 26,13; Ám 5,14–15; Zsolt 34,15–16; 37,27). A תְּשׁוּבָה hasznos, mivel általa el lehet jutni a dicsőség trónusához (*Peszachim 54a*), általa hosszabbodik meg az ember élete, általa nyer megváltást (*ḤJoma 86b*). A 3. századi palesztinai tanítók azon vitatkoztak, hogy ki a nagyobb: az igaz, aki soha sem követett el bűnt, vagy pedig a megtérő bűnös? Rabbi Johanan szerint az utóbbi a nagyobb (*ḤBerachot 34b*). Simeon bar Lakis rabbi szerint a megtérő bűnös vétke nem szándékosan elkövetett büntettnak számít. A *ḤKiddusim 40b* szerint ha az ember egész életében vétkezett, ha élete végén megtér, minden vétke megbocsáttatik. Rabbi Eliézer tanította, hogy halálunk napja előtti napon kell megtérni. Szellemes ez a mondás, mivel ez azt jelenti, hogy életünk minden napja megtérés kell, hogy legyen (*Sab. 153a*).<sup>28</sup> Jelen felvezetést azzal a megállapítással zárjuk, hogy a megtérés, mint a gonosztól, rossz életűtől való elfordulás és a Jahvéhoz való visszafordulás, visszatérés azért lehetséges, mert a tesuvah kapui nyitva vannak (*Deut 3,24*).<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Kittel 1967, 995–996.

<sup>26</sup> Kittel 1967, 991–993.

<sup>27</sup> Kittel 1967, 995–996.

<sup>28</sup> *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14., Red–Sl, Keter, Jerusalem, 1971–1972, 73–74.

<sup>29</sup> Kittel 1967, 995–996.

### 3. A megtérés mint a Jahvéhoz való visszatérés lehetősége

A Talmud szerint a *רוש השנה* és *יום כפור* közötti tíznapos időszak (természetesen maga a *יום כפור* is) megkülönböztetett idő, Jahve oldaláról a kegyelem ideje (Ézs 55,6), az ember vagy a közösség oldaláról nézve a megtérés alkalmá.<sup>30</sup> Ennek szemléltetésére hadd idézzünk két bűnbánati imádságot, amit *יום כפור* reggelén recitáltak. Az egyik ide tartozó imádság az *אֲשָׁמְנוּ*, a másik pedig az *אָבְנוּ מִלְכֵינוּ*. Mindkét imádság *יום כפור* nyitányához tartozik, a nevet viselő liturgiai *קל-נדרי*<sup>31</sup> tétel után.

Elsőként az *אֲשָׁמְנוּ* (=„vétkeztünk”) kezdetű imádságot említjük, amit *יום כפור*-kor elkántáltak.<sup>32</sup> Az *אֲשָׁמְנוּ* a bűnbánati liturgiához – *יודוי* – tartozik. A *יודוי*-t napi rendszerességgel imádkozzák a *נְפִלְאוֹת אֲפִים* keretében. A *נְפִלְאוֹת אֲפִים* a *שְׁהַרִית*-hoz és a *מִנְקָה*-hoz tartozik.<sup>33</sup>

Az *אֲשָׁמְנוּ* imádság szövegét héberül és magyarul idézzük:

אֲשָׁמְנוּ, בְּגִדְנוּ, גָּזְלָנוּ, דָּבַרְנוּ דְפִי, הָעֵינֵינוּ, וְהַרְשָׁעְנוּ, וְדָנוּ, חָמְסָנוּ, טָפְלָנוּ  
שָׁקָה יַעֲצֵנוּ רַע, כִּזְבָּנוּ, לָצַנוּ, מֵרָדְנוּ, נֶאֱצָנוּ, סָרְרָנוּ, עֵינֵינוּ, פָּשַׁעְנוּ, צָרְרָנוּ,  
קִשִּׁינוּ עֵרָה, רָשָׁעְנוּ, שָׁחַתְנוּ, תַּעֲבָנוּ, תַּעֲיֵנוּ, תַּעֲתָעְנוּ.<sup>34</sup>

„Vétkeztünk, árulók voltunk, raboltunk, rágalmaztunk, rontottunk, igazságtalanul viselkedtünk, önhittek voltunk, erőszakoskodtunk, hazugságot koholtunk, rosszat tanácsoltunk, hazudtunk, gúnyolódunk, lázadoztunk, káromoltunk, félreléptünk, vétettünk, bűnöztünk, gyűlölködtünk, nyakasak voltunk, gonoszokdtunk, romlottak lettünk, elvetemedtünk, megtévedtünk és tévútra vezettünk.”<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Steinsaltz 2000, 243–244.

<sup>31</sup> A *קל-נדרי* ([https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_Kol\\_Nidrei.13?vhe=The\\_Metsudah\\_Machzor\\_Metsudah\\_Publications\\_New\\_York&lang=bi](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_Kol_Nidrei.13?vhe=The_Metsudah_Machzor_Metsudah_Publications_New_York&lang=bi) – letöltés: 2019. 10. 11.) a nagy engesztelési nap imáinak a prelúdiuma, ami a Halakha tradícióból származik. Különlegessége abban áll, hogy az imádkozó már a következő évben elkövetendő vétkekre vonatkozóan nem visszamenőleg, hanem előre kéri a bocsánatot. A *קל-נדרי* funkciója kettős egyrészt a lélek megtisztulását fejezte ki, másrészt a lélek felszabadulását és felemelkedését. Steinsaltz, 2000, 198–199.

<sup>32</sup> Untermann 1999, 29.

<sup>33</sup> Steinsaltz 2000, 408.

<sup>34</sup> <https://jpeoplehood.org/wp-content/uploads/2013/10/Peoplehood-Education-Toolkit-Resources-Mutual-Responsibility-Text-Yom-Kippur-Liturgy.pdf> (letöltés: 2019. 09. 18.)

<sup>35</sup> <https://zsido.com/fejezetek/zsido-liturgia-al-chet-a-bunok-felsorolasa-zsido-modra-2/> (letöltés: 2019. szeptember 18-án)

Szintén **כפור יום**-kor a reggeli imádság rendjén recitálták az **אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ** kezdetű imádságot<sup>36</sup>:

אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ	Atyánk, Királyunk,
קָטָאנוּ לְפָנֶיךָ	vétkeztünk a te színed előtt.
אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ	Atyánk, Királyunk,
אֵין לָנוּ מֶלֶךְ אֱלֹהֵי אֲתָהּ	nincs más királyunk csak Te,
עֲשֵׂה עִמָּנוּ	Cselekedj velünk
לְמַעַן שְׂמֹךְ	A te nevedért.
אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ	Atyánk, Királyunk,
חַדֵּשׁ עֲלֵינוּ שָׁנָה טוֹבָה	Újíts meg nekünk egy jó évet,
בְּטֵל מֵעֲלֵינוּ כָּל גְּזֵרוֹת קְשׁוֹת	Függeszd fel minden ellenünk szóló rendeletedet!
אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ	Atyánk, Királyunk,
בְּטֵל מִקְשׁוֹבוֹת שׁוֹנְאֵינוּ	Hiúsítsd meg ellenségeink cselszövését, akik gyűlölnek
אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ <sup>38</sup>	Atyánk, Királyunk! <sup>39</sup>

### III.

Dolgozatunk hipotézise szerint a nagy engesztelés-napi böjt célja a megtérés mellett a kiengesztelődés. Ebben az esetben is előbb szemantikai felvezetést adunk, majd hagyománytörténeti vizsgálatra vállalkozunk. Ebben a fejezetben azt szeretnénk bemutatni, hogy a nagy engesztelés-napi böjt alkalmával nem elegendő kibékülni Jahvéval a Tisri hó 10. napjára vonatkozó előírások betartásával, sőt a felebaráttal is meg kell békülni (bocsánatkérés, megbocsátás).

A rabbinikus tanítás szerint az emberek egymással való megbékülése feltétele Jahve áldozattal való kiengesztelésének. Az egymással való megbékélésnek kell előbb megtörténnie, ahhoz, hogy az áldozatbemutatásnak értelme lehessen.<sup>40</sup> Louis Newmann 1987-ben megjelent tanulmánya elején Lauritzen munkája alapján konkrét példával szemlélteti a megbékélés és a Jahveval való

<sup>36</sup> Az imádság-részletet saját fordításban közöljük.

<sup>37</sup> A **אִזָּא** ige jelentése: vágni, kivágni, kettévágni. Átvitt értelme: megtiltani, óvintézkedést tenni, valamit megtiltani, elhatározni, rendeletet hozni (*Sabb. I, 4*). A **קָשָׁה** melléknév jelentése: szigorú, kegyetlen, nehéz, erős. A **אֲתָאֵיטָא** 8a szerint az imádság az imádkozó számára kedvezően befolyásolhatja **יְהוָה** döntését [https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_The\\_Morning\\_Prayers%2C\\_Avinu\\_Malkenu.13?lang=bi&with=all&lang2=en&p3=Jastrow&lang3=bi&p4=Jastrow&lang4=bi](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_The_Morning_Prayers%2C_Avinu_Malkenu.13?lang=bi&with=all&lang2=en&p3=Jastrow&lang3=bi&p4=Jastrow&lang4=bi) (letöltés: 2019. 09. 20.)

<sup>38</sup> [https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_The\\_Morning\\_Prayers%2C\\_Avinu\\_Malkenu.18?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_The_Morning_Prayers%2C_Avinu_Malkenu.18?lang=bi&with=all&lang2=en) (letöltés: 2019. 09. 20.)

<sup>39</sup> Zsizsmann 2020, 119–128.

<sup>40</sup> Newman 1987, 155–172.

kiengesztelődés összefüggését. A példa lényege az, hogy a megbocsátás kötelesség. E példában „A” betűvel kerül megjelölésre a vétkező. A „B” azt a valakit jelöli, akivel szemben a kihágás történt. „A” megbántja „B”-t, így erkölcsi kárt okoz neki. Egyfelől „A” köteles arra, hogy bocsánatot kérjen „B”-től, másrészt „B”-nek meg kell bocsátania „A”-nak, jóllehet neheztelése érthető. A „B” illető esetében a megbocsátás azt kell, hogy jelentse, hogy felfüggeszti az „A” illető elleni esetleges intézkedéseit. Csakis így állhat helyre kettejük között a béke. A megbocsátás lényege tehát két fél közötti kapcsolat helyreállítása. Louis Newmann Lauritzen nyomán ezt nevezi „moral equality”-nak, erkölcsi értelemben vett egyensúlynak.<sup>41</sup> Nyilván érzékeljük, hogy nem minden emberi konfliktus rendeződik ilyen könnyen. Mindazonáltal magas etikai mércének valóban tekinthetjük. Louis Newmann írásának a címe alapján is sejthető az egyenes arányosság az embri megbékélés és Jahve bocsánata között: amilyen mértékben megvalósul a megbocsátás, olyan mértékben számíthat Jahve irgalmára, bocsánatára. Számunkra kérdésesnek tűnik Lauritzen példája nyomán az, hogy a megbocsátás – bocsánatkérés kötelesség-e, vagy pedig a Jahve bocsánata elnyerésének a feltétele. Ez utóbbi megközelítést tartjuk valószínűbbnek. Mielőtt felvillantánánk néhány releváns rabbinikus tradícióból vett gondolatot, a **קָפַר** ige jelentéséről szólunk.

### 1. A **קָפַר** ige szemantikája

A **יום כַּפּוּר** célja elsősorban a יהוה-val való kiengesztelődés. Az **יום כַּפּוּר** ünnep megnevezése a **קָפַר** igéből származik. A **קָפַר** alapjelentése: befedni, betakarni, s az akkád *kuppuru* gyökből ered.<sup>42</sup> Gerhard Kittel szerint éppen az akkád *kuppuru* alapján a **קָפַר** azt is jelenti, hogy elmosni, eltörölni– megbocsátani értelemben. A **קָפַר** igét a LXX-ban ἐξιλάσχομαι-nak fordítja (85 esetben, különösen a piél alakokat– **קָפַר** Lev és Num könyvében). van azonban néhány ige hely, ahol a **קָפַר** ige helyén a LXX-ban a ἀγιαζω igét (Ex 29,33.36), vagy pedig a καθαρίζω igét (Ex 30,10) találjuk. A **קָפַר** ige jelentése tehát: elfedni, elfedezni; elmosni, eltörölni.<sup>43</sup> Noé szurokkal vonta be a bárkát (Gen 6,14). Átvitt értelemben a **קָפַר** (piél) jelentése így alakul: (i.) vétket elfedezni, bűnt megbocsátani (Zsolt 65,4; 78,38). A **קָפַר** ige szerepelhet prepozíciós formában: **לְ+קָפַר** (Deut 21,8; Ez 16,63); **קָפַר+בְּ** (Zsolt 3,4). (ii.) kiengesztelni, engesztelést szerezni (Dán

<sup>41</sup> Newman 1987, 157.

<sup>42</sup> Gesenius 412.

<sup>43</sup> Kittel 1965, 302.

9,24; Ez 45,20); על+כִּפֹּר (Lev 5,26); Mózes bűnbocsánatért könyörög יהוה-hoz, miután a nép az aranyborjút tisztelte és imádtá. Áron a nép vétékéért engesztelést végzett – כִּפֹּר בְּעֵד הַטָּטָא (Ex 32,30).<sup>44</sup> מִן+כִּפֹּר (Lev 4,26; Num 6,11); Áron engesztelést végez Izrael fiaiért (Ex 30,10; Lev 4,20). Áron bűnért való áldozattal kellett engesztelést végezzen: a. először magáért és házanépéért – בְּעֵד+כִּפֹּר (Lev 16,6), majd Izrael fiaiért (Lev 16,11), égőáldozattal, egészen égőáldozattal (Lev 16,24). Pualban: bűnbocsánatot nyerni (Ex 29,33; Num 35,33).<sup>45</sup> Az Ex 21,30 szerint, ha valakinek az ökre férfit vagy nőt öklel meg, az illetőnek váltságdíjat kell fizetnie az ökör által okozott kárért. A váltságdíjra az Ex 21,30 egyszerre használja a פְּדוּיָן és a כִּפֹּר kifejezést. A LXX minkét kifejezést τὰ λύτρα-nak fordítja. A פְּדוּיָן szintén τὰ λύτρα-ként szerepel a LXX lapjain az alábbi helyeken: Num 3,46.48.49.51. A פְּדוּיָן elsőszülöttek megmentését szolgáló váltságdíj is volt. Num 35,31.32-ben olvassuk, hogy aki halálra való gonosz, annak az életéért nem kellett váltságdíjat – נָפֶשׁ כִּפֹּר = LXX: λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ fizetni. Jób 33,24; 36,18 szerint is a כִּפֹּר váltságdíj az ember életéért.<sup>46</sup>

A *mJoma 8,9* szerint az olyan megtérés, ami után ismét (tudatosan?) vétkezik a kiengesztelésért imádkozó, az a megtérés érvénytelen. Nem igazi. Ebben az esetben a יום כִּפּוּר nem szerez engesztelést! Ha az ember nem szándékosan vét Jahve ellen, a יום כִּפּוּר engesztelést szerez!<sup>47</sup>

• *mJoma 8,9*:<sup>48</sup>

<p>הָאוֹמֵר, אֶחָטָא וְאֶשׁוּב, אֶחָטָא וְאֶשׁוּב, אֵין מְסַפִּיקוּן בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. אֶחָטָא וְיִוֵּם הַכִּפּוּרִים מְכַפֵּר, אֵין יוֹם הַכִּפּוּרִים מְכַפֵּר. עֲבָרוֹת שְׁבִין אָדָם לְמָקוֹם, יוֹם הַכִּפּוּרִים<sup>49</sup></p>	<p>A. Aki kétszer is azt mondja: vétkezni fogok, de [majd] megtérek, vétkezni fogok, de [majd] megtérek, annak nem</p>
---	--

<sup>44</sup> Baumgartner 2001, 494.

<sup>45</sup> Gesenius 412.

<sup>46</sup> Kittel 1965, 302–303.

<sup>47</sup> Neusner, Jacob: *The Tosefta. An Introduction. Studies in the History of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992, 351.

<sup>48</sup> Blackman, Philip: Tractate Succah, 312. [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Joma.8.9?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Joma.8.9?lang=bi&with=all&lang2=en) (letöltés: 2019. 10. 12-én).

<sup>49</sup> Az עָבַר ige alapjelentése: átmenni, átkelni, átmenni, kersztülmenni (pl. Veres tengeren – Deut 2,13.14.24.29; 3,27; 12,10). Az עָבַר ige átvitt értelemben kihágást, vétket, gonoszsgot jelent (Jer 5,28; Zsolt 17,3; CD 15,3.4). Az עָבַר ige על prepozíciós formában azt jelenti, hogy valaki ellen vétkezni, valakivel szemben kihágást elkövetni (1QH 20,24). A Jer 5,28 szerint Júda lakói vétkeztek, kihágást követtek el, mert az árvákkal, szegényekkel nem bántak igazságosan. (Clines 2007, 232–235).

<p>מְכַפֵּר. עֲבֵרוֹת שְׁבִיב אָדָם לְחֵבְרוֹ, אִין יוֹם הַכְּפוּרִים מְכַפֵּר, עַד שְׁיִרְצֶה אֶת חֵבְרוֹ.</p>	<p>adatik több több alkalom<sup>50</sup> megtérésre. Vétkezni fogok, s a יום כְּפוּר engesztelést szerez. Aki azt mondja, hogy vétkezem és a יום הַכְּפוּרִים engesztelést szerez, annak [valójában] a יום הַכְּפוּרִים nem szerez engesztelést. Ember és felebarátja<sup>51</sup> közötti kihágás [esetén], a יום כְּפוּר nem szerez engesztelést addig amíg [az ember] nem engeszteli ki felebarátját.<sup>52</sup></p>
---	---

## 2. Az egymással való megbékélés rabbinikus értelmezése

A *mJoma* 8,9 Eleázár rabbi, Azariás fia a Lev 16,30-hoz fűzött rövid magyarázatát említi. Eleázár rabbi szerint יום הַכְּפוּרִים az ember Istennel szemben elkövetett vétkére engesztelést szerez. Azonban az ember felbarátja ellen elkövetett kihágásokra יום הַכְּפוּרִים nem szerez engesztelést, hacsak az ember előbb megbékél felebarátjával. Hasonló gondolatot fogalmaz meg a *bJoma* 35b miszerint az egyéni és közösségi bűnvallás akkor hatásos, ha az ember rendezi viszonyát embertársával. Érdekes, hogy a mind a *mJoma* 8,9, mind a *bJoma* 35b hangsúlyozza, hogy a יום כְּפוּר engesztelést szerez a Jahve ellen elkövetett vétkekre. Ellenben a יום כְּפוּר nem szerez engesztelést az ember felebarátja ellen elkövetett vétkére, amíg a bocsánatkérés és a megbocsátás meg nem történt.<sup>53</sup>

A *mJoma* 8,9 és a Mt 5,23–24 közötti összefüggés lényeges, mivel mindkét helyen a kiengesztelődés, a megbékélés gondolata fogalmazódik meg. A megbékélés Jézus Krisztus igehirdetésében sürgős. Az áldozatbemutatás rítusát félbe lehet hagyni, de a megbékélést nem lehet halogatni. Az áldozatbemutatást Isten nem

<sup>50</sup> Nehézkes a תְּשׁוּבָה לְעֵשׂוֹת בְּיָדוֹ לְעֵשׂוֹת אִין מְסִפְקִין fordítása. Itt Philip Blackman megoldására támaszkodunk, aki nem betűszerinti, hanem körülíró fordítást ad: אִין מְסִפְקִין בְּיָדוֹ לְעֵשׂוֹת = „he will not be given [from on high] an opportunity to repent” (Blackman, Philip: Tractate Succah, 311.). A פָּדָה ige alapjelentése: sírni, gyászolni valakit (Ábrahámot – Gen 23,2; Józsefet – Gen 50,10; Dávidot – 1Sám 1,12 Clines 2007, 177).

<sup>51</sup> A *mJoma* 8,9 szövege nem az Ószövetségből ismert רַע kifejezéssel – LXX-ban: ἀδελφός, ó (Lev 19,13.16.18.; 20,10), hanem a חֵבֵר szóval jelöli a felebarátot, az embertársat. A רַע חֵבֵר (=barát) és a חֵבֵר (=testvér) szinonimája Clines 1996, 153).

<sup>52</sup> Saját fordítás.

<sup>53</sup> Steinsaltz 2000, 198.

fogadja el, ha az ember az áldozatbemutatás pillanatában nincs megbékélve felebarátjával.

<p>Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ ἐκεῖ μνησθῆς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἔλθων πρόσφερε τὸ δῶρόν σου. (Mt 5,23–24)</p>	<p><i>Amikor tehát áldozati ajándékodat az oltárhoz viszed, és ott eszedbe jut, hogy testvérednek valami panasza van ellened, hagyd ott ajándékodat az oltár előtt, menj el, békülj ki előbb [πρῶτον] testvéreddel, és akkor [τότε] térj vissza, és vidd fel ajándékodat!” (Mt 5,23–24)<sup>54</sup></i></p>
---	--

Ez a gondolat nemcsak a *mJoma 8,9*-ben és a Hegyi Beszéd idézett részletében (Mt 5,23–24) jelenik meg (lásd. 2Énók 44,2–3; 1QS 6,24–7,14; Mt 6,11.14–15). A Mt 5,21–26-ban Jézus Krisztus előbb a hatodik parancsolatot – „Ne ölj!” (אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל / οὐ μοιχεύσεις – Ex 20,13) idézi, majd kifejti, hogy a gyilkosságon túl a harag is bűn. Donald Hagner hangsúlyozza, hogy előbb (πρῶτον) a megbékélésnek kell megtörténnie és τότε, vagyis utána következhet az áldozatbemutatás.<sup>55</sup> Ortensio da Spinetoli is hasonló véleményt képvisel: Jézus Krisztus igehirdetésében nemcsak az emberölés számít gyilkosságnak. „Ha senkit sem szabad megölni, ez azt jelenti, hogy tilos a megszólás, a becsmélés, a megvetés, vagyis minden olyan magatartásforma, amely megelőzi az emberölést vagy ehhez vezet.” Majd hozzátessz: „Ezért a keresztény törvénykönyv nem csak az emberölést tiltja, hanem az embertárs ellen irányuló haragot, jogtalanságot és mindenféle sértést is.”<sup>56</sup>

A kiengesztelődés kapcsán hadd álljon előttünk címszavakban néhány ide tartozó utalás a *Kippurim*ből. A *mJoma 8,9* első mondatában kifejtett eset – קָדְשׁוֹתֵינוּ אֵין מְסַפְּקִין בְּיָדוֹ לְעֵשׂוֹת תְּשׁוּבָה. אֶתְּשׁוּבָא וְאֶשׁוּב, אֶתְּשׁוּבָא וְאֶשׁוּב – kapcsán a *Kippurim 4,13* megengedő megjegyzést tesz: Rabbi José véleménye szerint, ha az ember kétszer vagy háromszor követ el kihágást, megbocsáttatik neki. De ha negyedjére is vét, akkor már nem bocsáttatik meg.<sup>57</sup> Véleményünk szerint itt arról van szó, ha valaki vagy ugyanazt a vétket követi el többször, vagy pedig többször vét tudatosan, abban a reményben, hogy újra bűnbánatot tart és bocsánatot nyer. Jacob Neusner

<sup>54</sup> RÚF 2014.

<sup>55</sup> Hagner 2000, 117.

<sup>56</sup> Spinetoli 1998, 162.

<sup>57</sup> Liebermann 1962, 253–254; Neusner 1992, 352.



szintén a *m*Joma 8,9-ban a kiengesztelődés módja szempontjából érdekes a *Toszefta Kippurim 4,9* adalékát idézi, aminek a lényege a következő: a bűnért való áldozat, a vétékáldozat, a halál és a יום הכיפורים csak akkor szerez kiengesztelést, ha kiegészül megtéréssel. Ha a vétkes nem tér meg, az engesztelés nem fog megtörténni. Hangsúlyozzuk, hogy itt és minden esetben megtérésen a Jahvehoz való visszatérést értjük.<sup>58</sup> Louis Newman egy 2. századból való misna részletet talált, mely palesztinai törvénykönyv-részletet tartalmaz. Ez a jogi szöveg a kártételről, jóvátételről szól (*m*Baba Qamma 8,7)<sup>59</sup> E misnarészletben Rabbi Júda Gamaliel nevében tanítja, hogy ha az ember irgalmas szívű, akkor Isten is irgalmas hozzá. Ez az állítás fordítva is igaz: ha az ember nem irgalmas szívű, Isten sem lesz az vele szemben. Mi történik azonban, ha a megbántott fél a vétkezőnek mégsem bocsát meg? Ráb rabbi az alábbi helyzetet hozza példa gyanánt: valaki vétett embertársa ellen, és a megbántott fél nem bocsátott meg. A meg nem bocsátó félnek össze kellett hívnia egy raj embert, hogy a megkövetés a közösségben is megtörténjék. R. Jozsé rabbi említ olyan esetet is, amikor nincs esély bocsánat elnyerésére. Ez akkor érvényes, ha az ember a felebarátját rossz hírbe keverte.<sup>60</sup>

A kiengesztelődés – megbékélés fejezetünk végéhez érteztünk, amit két olyan idézettel rekesztünk be, melyek a harag kerülésére, sőt a megbocsátásra sarkallják az olvasót:

- *„Berakhot 29b*: Ne haragoskodj, hogy ne vétkezz!<sup>61</sup>
- Mt 6,14–15: “Mert ha az embereknek megbocsátjátok vétkeiket, nektek is megbocsát mennyei Atyátok. Ha pedig nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg a ti vétkeiteket.”<sup>62</sup>

### Összegzés

1. A nagy engesztelési nap – héberül יום כיפור – Tisri (hetedik) hónap 10-e kötelező böjti nap. Ezen a napon munkatilalom érvényes.
2. Az עֲנָה שֶׁנֶּחֱמָה szerkezet (LXX: ταπεινώω τὴν ψυχὴν) a צוים igének felel meg, ami a rabbinikus irodalomban „böjtölni” jelentéssel bír. Az עֲנָה főnévi derivátuma

<sup>58</sup> Neusner 1992, 351.

<sup>59</sup> Newman 1987, 157.

<sup>60</sup> Molnár 356.

<sup>61</sup> A רָתַהּ ige jelentése: bugyborékolni, forrongani, heveskedni, füstölögni, duzzogni (Jastrow 1926, 1502).

<sup>62</sup> RÚF 2014.

– תַּעֲנִית – pedig magát a börtöt jelölte. Dolgozatunkban az נָפַשׁ עֲנָה szerkezetet „börtöt tartani” formában fordítottuk.

3. A אִם יִוָּפֵר יוֹם –alkalmával gyakorolt böjt célja a megújulás, ami egyrészt a Jahvehoz való visszatérésben – közös bűnvallás, másrészt az egymással való megbékélésben érhető el. A bűnvallás rendjén az imádkozó Jahvétől kéri a kiengesztelést és a bocsánatot. A megbékélés esetén a vétkes fél köteles rendezni viszonyát felebarátjával, ha számít Isten bocsánatára. A megbántott fél is csak akkor remélheti, hogy Isten irgalmas lesz hozzá, ha ő már megbocsátott az ellene vétőnek, tehát irgalmat tanúsított.

## Irodalom

### Elsődleges források

Revideált Új (Biblia) fordítás – 2014.

Blackman, Philip (kiad.): Tractate Succah. udaica Press, Gateshead, 1977.

Liebermann, Saul (szerk.): *The Tosefta*. According to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, London, Genizah Mss. and Editio Princeps (Venice 1521) – Together with References to Parallel Passages in Talmudic Literature and A Brief Commentary Published by The Jewish Theological Seminary of America, New York 1962.

### Másodlagos források

Baumgartner, W. – Koehler, L. (szerk.): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Volume II., פ–ת, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001.

Freedman, N. D. (szerk.): *The Anchor Bible Dictionary*. Volume II., Doubleday. A division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group, New York, 1992.

Clines, D., J. A. (szerk.): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Volume VI., Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2007.

Clines, D., J. A. (szerk.): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Volume III., Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 1996.

Encyclopaedia Judaica. (Vol. 14., Red–SI) Keter, Jerusalem, 1971–1972.

Gesenius, W.: *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Samuel Bagster and Sons, 1857.

Hagner, D.: *Matthew 1–13. (Word Biblical Commentary. Volume 33A)*. Zondervan, Michigan, 2000.

- Kalimi, I.: The Day of Atonement in the Late Second Temple Period. Sadducees' High Priests, Pharisees' Norms, and Qumranites' Calendar(s). In: Hieke, Thomas – Nicklas Tobias (szerk.): *The Day of Atonement Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Brill 2011. ([https://brill.com/view/book/edcoll/9789004216808/B9789004216808\\_006.xml](https://brill.com/view/book/edcoll/9789004216808/B9789004216808_006.xml) letöltés: 2019. 09. 04.)
- Karasszon I.: *Az óizraeli vallás. Vázlatok*. A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztika Kutatócsoportjának Kiadványai 6. füzet 1994.
- Jastrow, M. (szerk.): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. The Judaica Press, New York, 1992.
- Kittel, G. (szerk.): *Theological Dictionary of the New Testament*. A–N. Volume IV., Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1967.
- Milgrom, J.: *The Anchor Bible. Leviticus 1–16*. Volume 3, The Anchor Bible, Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group 1991.
- Neusner, J.: *The Tosefta. An Introduction. Studies in the History of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, Georgia 1992.
- Newman, L. E.: The Quality of Mercy: on the Duty to Forgive in the Judaic Tradition. *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 15, No. 2 (Fall, 1987), 155–172.
- Steinsaltz, A.: *A Guide to Jewish Prayer*. Schocken Books, New York 2000.
- Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14., Red–Sl, Keter, Jerusalem, 1971–1972.
- Untermann, Alan: *Zsidó hagyományok lexikona*. Helikon Kiadó 1999.
- Zsizsmann Endre: A nagy engesztelés-napi böjt, avagy visszatérés הַיּוֹם-hoz. In: *A tudás ösvényén II*. Ecumene Doktori Iskola kiadványa. Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2020, 119–129.
- Zsizsmann Endre: *A zsákruha-viselés és a böjt kapcsolata az Ószövetségben* In: *A tudás ösvényén I*. Ecumene Doktori Iskola kiadványa. Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2019, 31–41.

### Online anyagok

[https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Joma.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Joma.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en)  
(letöltés: 2019. 09. 04.)

[https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Taanit.2.1?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Taanit.2.1?lang=bi&with=all&lang2=en)  
(letöltés: 2019. 11. 20.)

- [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah%2C\\_Rest\\_on\\_the\\_Tenth\\_of\\_Tishrei.1.1?ven=Sefaria\\_Edition.\\_Translated\\_by\\_R.\\_Francis\\_Nataf,\\_2019&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Rest_on_the_Tenth_of_Tishrei.1.1?ven=Sefaria_Edition._Translated_by_R._Francis_Nataf,_2019&lang=bi&with=all&lang2=en) (letöltés: 2019. 11. 23.)
- [https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_Kol\\_Nidrei.13?vhe=The\\_Metsudah\\_Machzor.\\_Metsudah\\_Publications,\\_New\\_York&lang=bi](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_Kol_Nidrei.13?vhe=The_Metsudah_Machzor._Metsudah_Publications,_New_York&lang=bi) – (letöltés: 2019. 11. 23.)
- <https://jpeoplehood.org/wp-content/uploads/2013/10/Peoplehood-Education-Toolkit-Resources-Mutual-Responsibility-Text-Yom-Kippur-Liturgy.pdf> (letöltés: 2019. 09. 18.)
- <https://zsido.com/fejezetek/zsido-liturgia-al-chet-a-bunok-felsorolasa-zsido-modra-2/> (letöltés: 2019. 09. 18.)
- [https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_The\\_Morning\\_Prayers%2C\\_Avinu\\_Malkenu.13?lang=bi&with=all&lang2=en&p3=Jastrow&lang3=bi&p4=Jastrow&lang4=bi](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_The_Morning_Prayers%2C_Avinu_Malkenu.13?lang=bi&with=all&lang2=en&p3=Jastrow&lang3=bi&p4=Jastrow&lang4=bi) (letöltés: 2019. 09. 20.)
- [https://www.sefaria.org/Machzor\\_Yom\\_Kippur\\_Ashkenaz\\_Linear%2C\\_The\\_Morning\\_Prayers%2C\\_Avinu\\_Malkenu.18?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Machzor_Yom_Kippur_Ashkenaz_Linear%2C_The_Morning_Prayers%2C_Avinu_Malkenu.18?lang=bi&with=all&lang2=en) (letöltés: 2019. 09. 20.)

## A KÖTET SZERZŐI

FODOR Krisztina Dóra: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi  
Kar Történelemtudományi Doktori Iskola

FRAZER-IMREGH Monika: Károli Gáspár Református Egyetem

GONDA Géza: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Filozófiatudományi Doktori  
Iskola

MEZEI Balázs M.: Budapesti Corvinus Egyetem

ROSTA Kosztasz: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Filozófiatudományi Doktori  
Iskola

SCHILLER Vera: Semmelweis Egyetem ny. tanára

STAMLER Ábel: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Filozófiatudományi Doktori  
Iskola

SZŐKE Zsófia Johanna: The University of New Mexico, Kulturális Antropológia  
Tanszék, egyetemi tanársegéd

TÓTH Anna Judit: Országos Széchényi Könyvtár

ÚJVÁRI Edit: Szegedi Tudományegyetem

ZSIZSMANN Endre: Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és  
Zeneművészeti Kar, Ökumené Doktori Iskola, doktorandusz





